MARCO HISTÓRICO DE LOS SIGLOS XVII-XVIII

Las turbulencias políticas de los siglos XVII y XVIII en Europa se caracterizaron por una crisis general que combinó guerras confesionales, revueltas antifiscales y transiciones hacia el absolutismo, afectando especialmente a potencias como España, Francia e Inglaterra. Esta inestabilidad se extendió desde principios del XVII hasta inicios del XVIII, con un pico en la llamada "Crisis General del Siglo XVII".

Crisis del Siglo XVII

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) devastó el Sacro Imperio Romano, Bohemia y regiones vecinas, desencadenada por la Defenestración de Praga y tensiones religiosas entre católicos y protestantes.

En paralelo, España enfrentó sublevaciones en Cataluña (1640), Portugal (que recuperó independencia) y Andalucía, impulsadas por el conde-duque de Olivares y su Unión de Armas, que buscaba centralizar recursos para guerras contra Francia y las Provincias Unidas.

Francia sufrió las Frondas (1648-1653), revueltas nobiliarias contra Mazarin, mientras Inglaterra vivió la Guerra Civil (1642-1651) y la ejecución de Carlos I.

Las revoluciones inglesas en el siglo XVII

Las revoluciones inglesas del siglo XVII, conocidas como la Revolución Inglesa, jugaron un papel decisivo al desafiar el absolutismo monárquico de los Estuardo y establecer las bases de una monarquía parlamentaria limitada, influyendo en el equilibrio de poder europeo durante la crisis general del siglo.

Causas Principales

Conflictos entre Carlos I y el Parlamento surgieron por impuestos sin aprobación, disoluciones arbitrarias y políticas religiosas que amenazaban el protestantismo, culminando en la Guerra Civil (1642-1651). La ejecución de Carlos I en 1649 marcó el primer regicidio europeo moderno, instaurando la República (Commonwealth) bajo Oliver Cromwell.

Conflictos bajo Carlos I

Carlos I promovió el "Arminianismo" en la Iglesia anglicana, con ceremonias ritualistas cercanas al catolicismo que alarmaron a los puritanos calvinistas, quienes veían en ello una amenaza papista y un retroceso a la uniformidad religiosa impuesta. Su intento de imponer el *Book of Common Prayer* en Escocia en 1637 provocó las Guerras de los Obispos (1639-1640), uniendo presbiterianos escoceses contra el episcopado anglicano.

Temores Católicos e Irlandeses

La rebelión irlandesa de 1641, liderada por católicos contra colonos protestantes, avivó pánicos anticatólicos en Inglaterra, asociando al rey con tolerancia papal y justificando la Guerra Civil. Jacobo II, abiertamente católico desde 1685, nombró jesuitas y emitió la Declaración de Indulgencia (1687), suspendiendo leyes anti-católicas y generando la Revolución Gloriosa de 1688.

Legado Doctrinal

Estas disputas consolidaron la identidad protestante parlamentaria, con la *Declaración de Derechos* (1689) prohibiendo reyes católicos y asegurando supremacía anglicana, influyendo en el modelo de monarquía constitucional.

Desarrollo y Revolución Gloriosa

Cromwell disolvió el Parlamento Rump en 1653 y gobernó como Lord Protector hasta su muerte en 1658, pero la inestabilidad llevó a la Restauración de Carlos II en 1660. La Revolución Gloriosa de 1688 expulsó a Jacobo II por su catolicismo y absolutismo, invitando a Guillermo de Orange y estableciendo la Declaración de Derechos de 1689.

Impacto Político

Estas revoluciones limitaron el poder real mediante la supremacía parlamentaria, tolerancia religiosa selectiva y leyes como las Actas de Navegación, fortaleciendo a Inglaterra como potencia comercial y modelo contra el absolutismo continental.

Causas religiosas

Las causas religiosas fueron centrales en las revoluciones del siglo XVII en las Islas Británicas, exacerbando tensiones entre el absolutismo monárquico de los Estuardo y las demandas puritanas de reforma eclesiástica.

Sectas y congregaciones durante el periodo republicano

Durante el periodo republicano inglés (1649-1660), conocido como *Commonwealth* bajo Oliver Cromwell, proliferaron sectas radicales y congregaciones puritanas que surgieron en el contexto de la Guerra Civil y la disolución de estructuras eclesiásticas tradicionales.

Sectas Radicales Principales

Los Levellers abogaban por soberanía popular y sufragio universal, mientras que los Diggers, liderados por Gerrard Winstanley, promovían comunidades igualitarias y rechazos a la propiedad privada. Los Quakers, fundados por George Fox en 1652, enfatizaban la "luz interior" y rechazos a sacramentos y clero jerárquico, enfrentando persecuciones por su pacifismo.

Congregaciones Militares y Espirituales

Los Fifth Monarchists esperaban el Milenio apocalíptico e intentaron un levantamiento en 1657, oponiéndose al gobierno cromwelliano.

Los Ranters predicaban antinomianismo extremo, negando pecado y moral tradicional, y los Seekers esperaban una nueva revelación divina sin estructuras fijas. Estas agrupaciones reflejaron el radicalismo religioso que dividió al republicanismo puritano.

Principales conflictos y turbulencias en el siglo XVII

Región	Acontecimientos destacados
Europa Central	Guerra de los Treinta Años (1618–1648), devastadora y considerada parte central de la "Crisis General": dejó 8 millones de muertos, fue una de las guerras más destructivas de la Edad Moderna. Declive del poder de los Habsburgo. Ascenso de Francia y Suecia como potencias europeas. La Guerra de los Treinta Años fue mucho más que un conflicto religioso: fue una lucha por el poder en Europa que transformó para siempre la política, la diplomacia y el mapa del continente. Paz de Westfalia (1648), que puso fin al conflicto y estableció principios fundamentales del sistema internacional moderno: Soberanía estatal, no intervención, equilibrio de poder, reconocimiento de nuevas entidades políticas, como la independencia de las Provincias Unidas y Suiza.
Inglaterra	Revolución Inglesa (1642–1688): proceso que abarca desde el inicio de la Guerra Civil Inglesa en 1642 hasta la Revolución Gloriosa de 1688, que consolidó una monarquía constitucional en el país. Conflictos entre el rey Carlos I y el Parlamento por el control de los impuestos y el ejército; entre los monárquicos absolutistas, defensores del poder casi ilimitado del rey y los parlamentarios, que buscaban limitar la autoridad real y fortalecer el Parlamento. Guerra Civil Inglesa (1642–1651): Realistas (partidarios del rey Carlos I) contra Parlamentarios (liderados por figuras como Oliver Cromwell). Victoria parlamentaria en la batalla de Naseby (1645). Ejecución de Carlos I en 1649. Abolición de la monarquía. La República y el Protectorado (1649–1660): Se establece la Mancomunidad de Inglaterra, una república dirigida por el Parlamento. Oliver Cromwell asume el poder como Lord Protector. Tras su muerte, el sistema se debilita. Restauración de los Estuardo (1660): Carlos II, hijo de Carlos I, vuelve al trono. Se restablece la monarquía, pero con tensiones persistentes. Revolución Gloriosa (1688): El rey Jacobo II es depuesto. Guillermo III y María II aceptan el trono bajo condiciones parlamentarias. Se aprueba la *Bill of Rights* (1689), que limita definitivamente el poder real. Fin del absolutismo en Inglaterra. Consolidación de una monarquía constitucional. Supremacía del Parlamento sobre el rey. Fortalecimiento de la burguesía y de los grupos puritanos. Mayor participación política de sectores no aristocráticos. Inglaterra se convierte en un modelo de gobierno parlamentario. Influencia en la Ilustración y en futuras revoluciones (EE. UU., Francia).
Francia	Las Frondas (1648–1653), revueltas nobiliarias y populares contra el absolutismo, durante la regencia de Ana de Austria y la minoría de edad de Luis XIV.
España	Rebeliones de Cataluña y Portugal (1640), crisis fiscal y militar.
Países Bajos	Revolución contra España y consolidación de la república.

TRANSICIÓN AL SIGLO XVIII

La Guerra de Sucesión Española (1701-1714) dividió Europa entre borbónicos y habsbúrgicos, culminando en la Paz de Utrecht, que otorgó Gibraltar y Menorca a Inglaterra y redistribuyó territorios italianos.

En Francia, Luis XIV consolidó el absolutismo tras las guerras religiosas, pero su sucesión generó tensiones financieras. Estas crisis reflejaron choques entre absolutismo emergente, presiones fiscales y resistencias nobiliarias o populares.

Consecuencias Políticas

En La Paz de Westfalia (1648) se firmaron dos tratados en las ciudades de Münster y Osnabrück, en la región histórica de Westfalia (actual Alemania). Estos acuerdos pusieron fin a dos guerras devastadoras.

La Paz de Westfalia reconfiguró el mapa europeo, reconociendo la soberanía estatal y debilitando al emperador Habsburgo. En España, las derrotas aceleraron el declive imperial y el parasitismo feudal. Hacia finales del XVIII, estas turbulencias pavimentaron el camino para la Ilustración y revoluciones liberales, como la Francesa (1789).

La Paz de Utrecht

La Paz de Utrecht de 1713-1714 puso fin a la Guerra de Sucesión Española y provocó profundos cambios políticos en España al reconocer a Felipe V como rey borbón, pero a costa de pérdidas territoriales y el inicio de reformas centralizadoras.

Pérdidas Territoriales

España cedió Gibraltar y Menorca a Gran Bretaña, los Países Bajos, Milán, Nápoles, Cerdeña y Sicilia a Austria, y otorgó el asiento de negros a Inglaterra, lo que debilitó su hegemonía europea y naval.

Centralización Borbónica

Felipe V impulsó los Decretos de Nueva Planta (1707-1716), aboliendo los fueros de Aragón, Valencia y Cataluña, disolviendo sus instituciones propias (Cortes, consejos) y unificando la administración bajo un absolutismo francés.

Equilibrio Europeo

La paz separó las coronas de España y Francia, evitando su unión, y estableció un nuevo orden de equilibrios que relegó a España a potencia secundaria, pavimentando reformas internas para modernizar el Estado.

El siglo XVII es el apogeo del absolutismo, con reyes que buscan gobernar sin límites y Estados que se fortalecen mediante instituciones centralizadas. En el siglo XVIII, aunque el absolutismo sigue siendo dominante, comienza a transformarse bajo la influencia de la Ilustración y de nuevas ideas políticas. Despotismo ilustrado: los monarcas siguen siendo absolutos, pero aplican reformas inspiradas en la razón y la eficiencia ("todo para el pueblo, pero sin el pueblo").

Los siglos XVII y XVIII representan dos etapas distintas en la evolución del poder político en Europa. Aunque ambos forman parte del Antiguo Régimen, sus dinámicas políticas muestran cambios profundos.

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA ILUSTRACIÓN

"¿Qué es la Ilustración?", se preguntaba Kant en 1784, y respondía: "Es la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual él es el culpable. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. ¡*Sapere aude*! Atrévete a pensar, a saber".

Kant reconoce que históricamente los gobernantes han limitado la libertad de pensamiento por miedo a sus efectos. Sin embargo, defiende que un soberano verdaderamente ilustrado debe decir: "Razonad todo lo que queráis, pero obedeced". Es decir: libertad intelectual, pero orden civil.

La Ilustración del siglo XVIII no nace *ex nihilo*, sino como cristalización de corrientes previas bajo el signo de la razón como instancia suprema de legitimación. Se desarrolla entre la Revolución Inglesa (1688) y la Francesa (1789).

La Ilustración fue un amplio movimiento intelectual y cultural, que se consolidó tras la muerte de Luis XIV en 1715, y se extendió hasta la muerte de Kant en 1804, y en el que llega a su cenit el proyecto intelectual que surge en el Renacimiento. Se desarrolló principalmente en el siglo XVIII, aunque sus raíces se remontan al final del siglo XVII, con su racionalismo y empirismo, y se extendió hasta principios del XIX.

De ahí la constante referencia a la luz de la razón en los términos que se usaron para nombrar el movimiento: *Siglo de las Luces, Lumières*, *Enlightenment* o *Aufklärung*, empleada por vez primera por Christian Wolff (1679–1754). Se refiere a la luz de la razón como única y exclusiva guía y autoridad a la hora de reflexionar sobre los asuntos que conciernen al hombre, la naturaleza, la moral, la historia o Dios mismo: *soberanía de la razón*, con exclusión de cualquier otra autoridad, sea la tradición o la revelación.

Aunque se trate en rigor de Ilustración inglesa, francesa y alemana, la tónica general se puede reducir a algunas líneas generales:

- La ciencia es el modelo exclusivo del saber, con su visión empirista, inspirada en la obra de Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), considerada como el mejor ejemplo de las capacidades de la razón humana. Newton formuló las leyes del movimiento y la ley de la gravitación universal, estableciendo las bases de la física clásica y unificando fenómenos terrestres y celestes bajo las mismas leyes.
- Crítica a la religión y de la moral cristiana como fuente de superstición y contraria a la Naturaleza. Triunfo del "deísmo": Dios como arquitecto del mundo no interviene en el curso de los acontecimientos, como dice Voltaire.
- Crítica del poder absoluto del Estado, influencia de las tesis liberales de Locke. La ciencia histórica se entiende ahora como un proceso carente de sentido religioso.
- Lo que mueve la historia es el bienestar material y moral de la Humanidad, a cuyo servicio está la razón y la ciencia. Optimismo generalizado, que considera la historia bajo el prisma del progreso.

Los ideales de la Ilustración fueron llevados políticamente a la práctica en la Revolución Francesa, que transformó radicalmente Francia entre 1789 y 1799, poniendo fin al Antiguo Régimen, eliminando los privilegios de la nobleza y el clero, y dando paso a nuevas ideas de libertad, igualdad y soberanía popular. Fin del Antiguo Régimen y de los privilegios estamentales. Nacimiento del Estado moderno basado en leyes, igualdad jurídica y ciudadanía. Expansión de ideas revolucionarias por Europa gracias a Napoleón. Impulso al liberalismo y la democracia en Occidente.

La Ilustración concibió la humanidad como un ser inherentemente racional, perfectible y central en el universo, desplazando el teocentrismo medieval por un antropocentrismo optimista. Los pensadores ilustrados veían al hombre como capaz de progresar mediante la razón, la educación y la ciencia, promoviendo ideas de igualdad, libertad y derechos naturales. Este humanismo secular generó tensiones, ya que en la práctica benefició más a la burguesía que a las clases obreras.

La fe en el progreso humano se basaba en la confianza absoluta en la razón para resolver problemas éticos, políticos y sociales. Cada individuo se consideraba valioso, surgiendo conceptos como el ciudadano y los derechos humanos, en contraposición al súbdito pasivo. La educación y la tolerancia religiosa se erigieron como medios para una sociedad más justa y feliz.

Voltaire defendió la libertad de pensamiento y la crítica a la superstición religiosa, mientras que Rousseau ponía el acento en la bondad natural del hombre corrompido por la sociedad. Kant resumió el espíritu ilustrado en "Atrévete a saber" (*Sapere aude*), impulsando la autonomía racional. Locke y Montesquieu influyeron en la separación de poderes y los derechos individuales. Esta visión humanista inspiró revoluciones como la Francesa (1789) y declaraciones de derechos, pero críticos señalan su elitismo burgués y exclusión de mujeres y colonizados. A pesar de ello, sentó bases para la modernidad democrática y científica.

El humanismo renacentista y el ilustrado comparten un antropocentrismo que eleva al ser humano como medida de todas las cosas, pero difieren en su enfoque: el primero recupera la Antigüedad clásica con un optimismo cultural y artístico, mientras el segundo aplica la razón crítica a la política y la sociedad para promover el progreso universal. Ambos movimientos rechazan el teocentrismo medieval, promoviendo la razón y la educación como vías al bienestar humano, con el renacentista como precursor que inspira la Ilustración. La ruptura radica en el paso de una imitación ecléctica de lo clásico a una fe absoluta en el progreso científico y reformas institucionales. El Renacimiento mira al pasado, mientras que la Ilustración mira hacia el futuro.

El Renacimiento y la Reforma protestante habían cuestionado la autoridad religiosa y fomentado nuevas formas de pensamiento. La Revolución científica (Copérnico, Galileo, Newton) introdujo métodos basados en la observación y la experimentación. Europa estaba dominada por monarquías absolutas, aunque surgieron intentos de aplicar el llamado despotismo ilustrado ("todo para el pueblo, pero sin el pueblo"). La Revolución Francesa (1789) fue una consecuencia directa de las ideas ilustradas, que reclamaban libertad, igualdad y fraternidad.

La Ilustración coincidió con el inicio de la Revolución Industrial, que transformó la economía y la organización social. Se impulsó la educación, la difusión de libros y

enciclopedias, y el acceso al conocimiento. Se cuestionaron los dogmas y se defendió la tolerancia religiosa y la separación entre Iglesia y Estado. En política: crítica al absolutismo, defensa de la separación de poderes, de la representación y de formas de gobierno limitadas por leyes y constituciones. En religión: tendencia a la secularización de la vida pública, a la tolerancia religiosa y, en muchos autores, a un deísmo racional crítico con las iglesias históricas. En cultura y saber: enciclopedismo, difusión del conocimiento y reforma de la educación como medio de emancipación de la ignorancia.

Las ideas ilustradas alimentan las revoluciones estadounidense, francesa y haitiana, que desarticulan elementos fundamentales del Antiguo Régimen y proclaman derechos y libertades modernas. El siglo XVIII consolida hegemónicamente una lógica moderna iniciada en el Renacimiento: la burguesía pasa de grupo en ascenso a clase dirigente en el plano político e ideológico.

En España, la Ilustración se desarrolla bajo el reformismo borbónico, con una élite culta (nobles, funcionarios, burgueses y clérigos) que impulsa reformas económicas, educativas y culturales. Su tono es predominantemente reformista y no revolucionario, busca modernizar el país mediante academias, instituciones científicas y difusión didáctica de las nuevas ideas.

El humanismo renacentista había desplazado el eje desde Dios hacia el hombre, promoviendo la filología crítica, el retorno a las fuentes clásicas y una nueva valoración de la vida terrena. Estas líneas prepararon la confianza ilustrada en la perfectibilidad humana mediante educación y reforma institucional.

La revolución científica de los siglos XVI y XVII (Copérnico, Galileo, Newton, Bacon, Descartes) consolidó la idea de que el mundo natural es inteligible a través de la observación y el método racional, cuestionando las lecturas literales de la Biblia y las explicaciones escolásticas. De ahí la extensión ilustrada del método crítico desde la naturaleza a la política, la religión y la sociedad.

La Reforma protestante y las guerras de religión erosionaron la autoridad unitaria de la Iglesia y favorecieron demandas de tolerancia, libertad de conciencia y separación relativa entre poder político y religioso. Muchos ilustrados reclamaron una religión racional o "natural", subordinada al examen crítico, frente al dogma y la superstición.

El fortalecimiento de las monarquías absolutas y del reformismo borbónico generó a la vez un interlocutor y un adversario: por un lado, las cortes patrocinaron reformas "desde arriba" (despotismo ilustrado); por otro, la crítica ilustrada cuestionó la legitimidad del absolutismo y los privilegios estamentales.

El desarrollo del capitalismo comercial e industrial y la expansión colonial alteraron las estructuras sociales del Antiguo Régimen, dando mayor peso económico a burguesías urbanas que demandaban participación política y reformas legales. La Ilustración articuló ideológicamente estas demandas mediante teorías del contrato social, la propiedad y los derechos.

La creciente circulación de libros, periódicos, enciclopedias y sociedades de discusión (cafés, logias, academias) creó un nuevo espacio público letrado en el que se debatían cuestiones morales, científicas y políticas al margen de las viejas instituciones eclesiásticas y cortesanas.

En el siglo XVIII estas corrientes convergen en un programa explícito: uso público de la razón contra tradición, prejuicio y autoridad no justificada, acompañado de la confianza en el progreso histórico mediante reformas racionales. Kant formula paradigmáticamente esta autocomprensión al definir la Ilustración como la salida del hombre de su "minoría de edad" por falta de decisión para usar su propio entendimiento: "Sapere aude".

Este núcleo se traduce en críticas al absolutismo, a la desigualdad jurídica, al dogmatismo religioso y a la economía mercantilista, así como en proyectos sistemáticos de codificación jurídica, reforma educativa y reorganización del saber (Enciclopedia, academias).

Papel de la burguesía en el cambio de poder político

La burguesía desempeñó un papel muy importante en el cambio de poder político durante la Ilustración y las revoluciones subsiguientes, al transformar su creciente poder económico en influencia política contra el Antiguo Régimen.

Enriquecida por el comercio mercantil, la Revolución Industrial incipiente y el colonialismo, la burguesía acumuló capital, pero carecía de privilegios políticos en sociedades estamentales dominadas por nobles y clero. Esta disparidad impulsó su demanda de igualdad legal, libertad de empresa y fin del absolutismo monárquico justificado por el derecho divino.

La burguesía lideró revoluciones clave como la Francesa de 1789, donde el Tercer Estado derrocó la monarquía absoluta, instaurando repúblicas y constituciones liberales que priorizaban la propiedad privada y el sufragio censitario. En Inglaterra y Estados Unidos, promovió ideas contractualistas de Locke y Montesquieu, consolidando su hegemonía en estados representativos modernos.

Focos geográficos y difusión

Francia actúa como centro hegemónico de la Ilustración europea (Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau), irradiando modelos de crítica religiosa, política y literaria que serán emulados y adaptados en otros espacios.

Inglaterra (Locke, el empirismo, el deísmo) y los territorios germánicos (Leibniz, Wolff, luego Kant) proporcionan matrices filosóficas y teológicas fundamentales, mientras que en España y el mundo hispánico la Ilustración se inserta en el reformismo borbónico, con rasgos moderados y fuerte peso del proyecto de modernización estatal.

Los principales pensadores que iniciaron el movimiento ilustrado en el siglo XVIII fueron figuras clave como Montesquieu, Voltaire y Locke, cuyos trabajos sentaron las bases para la razón como guía suprema contra el absolutismo y el dogmatismo.

Aunque raíces se encuentran en el XVII con Locke y Newton, el XVIII ve su consolidación en Francia e Inglaterra mediante críticas políticas y epistemológicas que influyeron en revoluciones posteriores.

Diferencias entre empirismo y racionalismo en la época ilustrada

El empirismo y el racionalismo representan dos corrientes epistemológicas opuestas que influyeron profundamente en la Ilustración del siglo XVIII, aunque el racionalismo se consolida en el XVII y el empirismo gana fuerza en el XVIII británico. Mientras el racionalismo privilegia la razón innata como fuente primaria de conocimiento cierto, el empirismo insiste en que toda idea deriva de la experiencia sensorial, rechazando ideas preconcebidas.

Origen del conocimiento:

- Racionalismo: El conocimiento verdadero surge de la razón deductiva y principios innatos (como Dios o el infinito), evidentes por "luz natural" sin necesidad de sentidos, como defiende Descartes en su método de ideas claras y distintas.
- Empirismo: La mente es una *tabula rasa* al nacer; todo saber proviene de impresiones sensoriales, procesadas por reflexión, según Locke y Hume, limitando la razón a analizar experiencias.

Ideas innatas y criterio de verdad:

- Racionalismo: Acepta ideas innatas heredadas de Platón, criterio de verdad en la evidencia racional ("pienso, luego existo"), extendiendo esto a metafísica y teología.
- Empirismo: Niega ideas innatas; verdad se verifica por evidencia sensible y experiencia repetida, cuestionando metafísica abstracta como el "yo" sustancial (Hume lo reduce a flujo de percepciones).

Aspecto	**Racionalismo** (Descartes, Leibniz)	**Empirismo** (Locke, Hume, Berkeley)
Rol de la razón	Suprema, autónoma, fuente de certezas universales	Limitada a organizar datos sensoriales, crítica y práctica
Dios y metafísica	Pruebas racionales (ontológica, cosmológica)	Deísmo o escepticismo; solo ideas de impresiones sensoriales
Influencia ilustrada	Base para sistematización (Enciclopedia)	Método científico, tolerancia, reforma política

Kant sintetiza ambas en su "revolución copernicana", limitando razón a fenómenos de la experiencia, pero preservando su autonomía moral.

El empirismo y racionalismo moldearon la política ilustrada al proporcionar fundamentos epistemológicos para cuestionar el absolutismo divino y justificar reformas basadas en razón y derechos naturales.

El racionalismo aportó certeza deductiva a teorías del contrato social, mientras el empirismo poso el acento en la evidencia histórica y tolerancia práctica contra dogmas.

EL "GENTLEMAN" FILÓSOFO – "LES PHILOSOPHES" – DER GELEHRTE

En la Inglaterra del siglo XVII y XVIII, el término gentleman no solo designaba a un hombre de buena posición social, sino a alguien culto, educado, racional y moralmente responsable. Cuando se habla del "gentleman filósofo", se alude a un ideal ilustrado: un pensador que combina razón, moderación, empirismo y sentido práctico, y que participa en la vida pública sin caer en radicalismos. Cree que el conocimiento proviene de la experiencia, siguiendo la línea de John Locke, figura central de la Ilustración inglesa.

Defiende la libertad religiosa, la tolerancia y el gobierno limitado, evitando los excesos ideológicos. No busca sistemas filosóficos abstractos, sino soluciones razonables para la vida social y política. La filosofía se entiende como parte de la formación del caballero: leer, debatir, cultivar la razón y el carácter. Cree en la mejora gradual de la sociedad mediante la educación, la ciencia y la reforma política.

Aunque no se usa como título formal, el concepto se asocia a figuras como: John Locke, padre del liberalismo y referente de la Ilustración inglesa. David Hume, con su escepticismo moderado y su estilo elegante. Joseph Addison y Richard Steele, que difundieron el ideal del gentleman ilustrado en The Spectator. Adam Smith, cuyo enfoque moral y económico encaja con este espíritu.

Este concepto es importante porque muestra cómo la Ilustración inglesa fue menos radical que la francesa; se apoyó en la experiencia, la ciencia y la reforma gradual; dio forma al liberalismo político y al pensamiento económico moderno; conectó la filosofía con la vida cotidiana y la educación del ciudadano.

La Ilustración inglesa y la francesa compartieron ideales –razón, progreso, crítica a la autoridad–, pero su estilo, su tono y su figura ideal de filósofo fueron muy distintos. Esa diferencia explica por qué Inglaterra desarrolló un liberalismo pragmático y Francia una filosofía más sistemática y revolucionaria.

Características principales del filósofo francés de la Ilustración: Racionalismo sistemático; busca principios universales (Descartes como antecedente); crítica frontal a la autoridad: Iglesia, monarquía, tradición; espíritu enciclopédico: organizar todo el saber humano (Diderot, d'Alembert); compromiso político radical: la filosofía como arma de transformación social; estilo polémico y literario: sátira, ironía, panfletos.

Figuras representativas: Voltaire – crítica religiosa, libertad de expresión; Rousseau – contrato social, educación natural: Montesquieu – separación de poderes; Diderot – la Enciclopedia como proyecto civilizatorio.

Este ideal se formaba en salones aristocráticos, correspondencia filosófica, enciclopedias y tratados, debates públicos. La filosofía se vivía como crítica y reforma intelectual del mundo.

Esta diferencia entre el filósofo inglés y el francés explica dos caminos distintos de la modernidad. Inglaterra: liberalismo pragmático, empirismo, parlamentarismo. El "gentleman filósofo" es la versión inglesa del intelectual ilustrado, más moderada, más práctica y más integrada en la vida social cotidiana. Francia: republicanismo, derechos universales, crítica radical a la autoridad.

Aspecto	Gentleman filósofo inglés	Filósofo francés
Método	Empirismo, experiencia	Racionalismo, principios universales
Actitud	Moderación, prudencia	Crítica radical, polémica
Relación con la política	Reforma gradual	Transformación profunda
Estilo	Ensayo breve, conversación	Tratado, panfleto, enciclopedia
Figura ideal	Caballero educado	Intelectual comprometido
Objetivo	Mejorar la sociedad desde la práctica	Redefinir la sociedad desde la teoría

Mientras que en Inglaterra domina el caballero ilustrado y en Francia el intelectual público, en Alemania el ideal ilustrado es el sabio académico, disciplinado, racional y moralmente responsable. "Der Gelehrte" alemán en la Ilustración alemana (*Aufklärung*) es una figura muy distinta del *gentleman philosopher* inglés o del *philosophe* francés. En la Ilustración alemana, el término *Gelehrte* designa al erudito, el intelectual formado en universidades, profundamente dedicado al estudio sistemático y al cultivo del saber. Es una figura central de la *Aufklärung*, pero con un perfil muy particular.

El *Gelehrte* es ante todo un estudioso profesional. Su autoridad proviene del conocimiento profundo, no del estilo literario ni del estatus social. Domina lenguas clásicas Conoce historia, teología, filosofía. Trabaja con métodos rigurosos. A diferencia del filósofo francés o inglés, el *Gelehrte* es académico: Profesor universitario; bibliotecario; teólogo; científico de gabinete. La universidad alemana del siglo XVIII es el centro de la Aufklärung.

La Ilustración alemana tiene un fuerte componente ético y pedagógico. El *Gelehrte* no solo busca saber, sino formar al ciudadano moral. Esto se ve claramente en Kant: autonomía, razón práctica; Lessing: educación de la humanidad; Herder: formación cultural (Bildung). El *Gelehrte* es divulgador, pero no panfletario. Escribe para el público, pero con un tono didáctico, no polémico. Publica en: Revistas morales, periódicos ilustrados, ensayos pedagógicos, tratados filosóficos. La Ilustración alemana concibe la cultura como autodesarrollo del individuo. El *Gelehrte* es modelo de esa formación integral.

Figuras representativas del *Gelehrte* alemán: Immanuel Kant – el paradigma del profesor-filósofo; Gotthold Ephraim Lessing – crítico, dramaturgo, pedagogo; Johann Gottfried Herder – teórico de la cultura y la educación; Christian Wolff – sistematizador del racionalismo alemán: Alexander von Humboldt – científico universalista.

Tradición	Figura ideal	Rasgos
GB Inglaterra	*Gentleman philosopher*	Moderado, empírico, social
FR Francia	*Philosophe*	Crítico, literario, político
DE Alemania	*Gelehrte*	Erudito, académico, moral

LA DIFUSIÓN DE LAS IDEAS ILUSTRADAS
CREACIÓN DE REDES INTELECTUALES

Los determinantes más inmediatos de la Ilustración podemos señalarlos en el desarrollo cada vez más acentuado del naturalismo desde el comienzo del Renacimiento, en el principio protestante del libre examen, en el desarrollo del Derecho y la religión natural (libertinos), y en la filosofía racionalista y empirista del siglo XVII.

Racionalismo y naturalismo, combinados con una conciencia cada vez más profunda del valor del hombre, de una firme confianza en la bondad de la naturaleza y en el poder de las nuevas ciencias físicas y matemáticas, dan por resultado una actitud optimista ante la vida, que, de rechazo, se convierte en hostilidad hacia los valores religiosos, políticos y filosóficos, representativos del pasado.

Pero la revolución de la Ilustración es más profunda y extensa que en las épocas anteriores, pues no se limita, como el Humanismo, a unos cuantos hombres de letras, sino que desciende a la clase media burguesa y alcanza a la masa ignorante sobre la que puede influir para provocar subversiones políticas. Aunque el ambiente estaba ya preparado desde el Renacimiento, sus manifestaciones las encontramos en los países más influenciados por la reforma protestante y la nueva filosofía.

«Se van generalizando las ideas, hasta convertirse poco a poco en una fuerza actuante, incluso en las multitudes. Esto ha ocurrido siempre; pero más que nunca en la época de que aquí se trata. Todo el siglo XVIII, todo lo que llamamos la *Ilustración*, ha sido este proceso de adquirir influjo y existencia social las ideas pensadas en los siglos anteriores.

Y esto no es casualidad. Todos los tiempos viven, en cierta medida, de ideas; pero no es forzoso que estas ideas se muestren como tales, como teorías; precisamente suelen encontrar su fuerza en ocultarse bajo otras formas; por ejemplo, formas tradicionales.

En el siglo XVIII, en cambio, importan las ideas justamente por ser ideas: se trata de vivir según esas ideas, según la *raison*. Por esto no tienen que revestirse de otra apariencia, y adquieren su máxima eficacia. Van trascendiendo a círculos cada vez más extensos, y sobre ellos ejercen su influjo.» [Marías, J.: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 266]

Mientras los humanistas del Renacimiento ponían como meta ideal, ya alcanzada, el retorno a la cultura clásica de Grecia y Roma, los "filósofos" de la Ilustración proyectan su confianza, ilimitada, hacia el porvenir, al cual tiende el progreso de la Humanidad. Tienen conciencia de iniciar una nueva edad, de haber hallado el verdadero camino que conduce a la verdad, la libertad y la felicidad de todo el género humano.

El pasado es un peso muerto, un estorbo del que es preciso liberarse. La Edad Media, dominada por el cristianismo, no es más que tinieblas y tiranía. Frente a ella se abre un tiempo nuevo, el Siglo de las Luces. El hombre basta para perfeccionarse indefinidamente a sí mismo con sus propias fuerzas.

"Por una prerrogativa peculiar, no solo cada uno de los hombres avanza de día en día en las ciencias, sino que todos los hombres en conjunto hacen un progreso continuo a medida que el universo envejece. De manera que toda la sucesión de los hombres, durante el curso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente" (Blas Pascal).

En Inglaterra, escenario de conmociones políticas en el siglo XVII, con el corporativismo de Hobbes, el sensismo de Locke y el naturalismo religioso de los *free-thinkers*, tendrá su primera expresión el *deísmo*, que rechaza toda religión revelada. Este *deísmo* comienza a perder vigor hacia 1740.

Pero de Inglaterra pasa a Francia, donde encuentra el terreno preparado por la filosofía de Descartes y las luchas religiosas, y luego a Alemania, con derivaciones que alcanzan a los demás países europeos. Repercute luego también en las nuevas naciones americanas.

Las sociedades científicas influyeron en la difusión de ideas ilustradas al crear espacios independientes para el intercambio racional, la experimentación y la publicación de descubrimientos, alejados de la autoridad eclesiástica y monárquica.

Creación de redes intelectuales: La *Royal Society* de Londres (1660), fundada por figuras como Robert Boyle y Isaac Newton, promovió el método experimental y publicó *Philosophical Transactions*, el primer *journal* científico, facilitando la circulación de ideas empíricas por Europa. En Francia, la *Académie des Sciences* (1666) y en Alemania academias similares reunieron a ilustrados como Voltaire, quienes debatían física newtoniana y racionalismo, integrando ciencia con reformas políticas y sociales. Estas instituciones imprimieron tratados accesibles, y aceleraron la secularización del saber y el rechazo a dogmas tradicionales.

«Por otra parte, en el aspecto científico, el saber del siglo XVIII es extenso, pero superficial. Tiene más de crítica y erudición que de originalidad. La calidad de los pensadores es sustituida por la cantidad. Es el imperio de los recursos fáciles y de la mediocridad intelectual. No destaca ninguna figura original ni profunda.

Pulula una turbamulta de escritores, ninguno de los cuales rebasa un discreto nivel, pero que se pavonean con la etiqueta de "filósofos", lo que les concede una patente de libertad de pensamiento. Se limitan a la divulgación simplificada de los principios del racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke, llevándolos a consecuencias prácticas.

Aborrecen las sutilezas y no se entretienen en exégesis complicadas. Evitan los conceptos abstrusos y los términos técnicos y difíciles. Su léxico es sencillo y su estilo fluido y agradable. Sus armas más eficaces son la ironía punzante, el sarcasmo, la mordacidad, la agudeza para descubrir y resaltar el lado ridículo de las cosas.

No hay grandes sistemas ni grandes ideas, pero en su lugar abundan sonoras oquedades de grandes palabras, a las que atribuyen la virtud mágica de resolver todos los problemas: Naturaleza, Razón, Ciencia, luces, método, análisis, inducción, deducción, progreso, libertad, beneficencia, benevolencia, simpatía, tolerancia, filantropía, igualdad, fraternidad… Todas ellas se emplazan en batería frente a los grandes fetiches que es preciso demoler: la ignorancia, los prejuicios, las tinieblas, la superstición, los mitos, la tiranía, el absolutismo, etc.

Sobre las Universidades prevalecen las Academias, las Sociedades, los salones, los cenáculos y los cafés. El periodismo se suma al libro, como vehículo de difusión de las nuevas ideas y corrientes.» [Fraile, G.: *Historia de la filosofía.* Madrid: BAC, 1966, vol. III, p. 794-795]

Desde el siglo XVII se reavivan las Academias, que se habían multiplicado en el Renacimiento con el carácter de una investigación libre fuera de la enseñanza oficial de las Universidades. Comienzan a aparecer revistas científicas: como el *Acta eruditorum* en Leipzig (1682), *Philosophical Transactions* en Londres, *Journal des Sçavans* en París, *Giornali dei Letterarti* en Italia. En Inglaterra aparecen los primeros periódicos: *The Review*, *The Tatler*, *The Spectator*.

Tanta o más importancia que las Academias para la difusión de las nuevas ideas tuvieron los "salones", centro de reunión de una sociedad frívola y vacía, que prefería lo bonito a lo bello. En ninguna otra parte se sabía rozar tan bien los temas sin que llegaran a ser pesados, disparar palabras como dardos, luchar con las ideas en una esgrima apasionante, sostenido con el acento, el gesto y la mirada, en una especie de electricidad que hacía saltar chispas" (Mme. de Staël). Durante la regencia fueron famosos en París los salones de la duquesa del Maine, de la marquesa Lambert, del duque de Sully, del príncipe de León, de la cortesana Ninón de Lenclós, protectora de Voltaire, de la extravagante madame de Tencin, protectora de Marivaux, el de madame Geoffrin, protectora de Fontenelle, etc.

Las sociedades científicas y los salones ilustrados mantuvieron relaciones complementarias de intercambio intelectual, donde académicos y filósofos se reunían en salones para debatir avances científicos promovidos por instituciones como la *Royal Society* de Londres.

Miembros de sociedades como la *Académie des Sciences* de París frecuentaban salones de anfitrionas como Madame Geoffrin o Julie de Lespinasse, donde se discutían temas científicos newtonianos junto a política y filosofía, fusionando rigor empírico con crítica social.

Los salones facilitaron la divulgación de publicaciones científicas, como las de la Royal Society, y sirvieron de puente para proyectos ilustrados como la *Encyclopédie* de Diderot, que integraba conocimiento de academias en debates accesibles a la élite. Ambos entornos formaron la "República de las Letras", con salones actuando como foros informales para científicos excluidos de círculos oficiales, acelerando la propagación de ideas racionalistas por Europa.

Uno de los mitos más fascinadores de la Ilustración fue la libertad absoluta de pensar y obrar, y con ella la emancipación de toda tradición y de toda autoridad. "Europa, comprometida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera –entre sangre y llanto– la hora en que nuevas luces le permitan renacer a la libertad, a la comprensión humana y a la virtud. Con Bacon, Galileo y Descartes, el espíritu humano no resultó todavía libre, pero por lo menos supo que había sido creado para ser libre" (Condorcet).

«La época de la Ilustración representa el término de la especulación metafísica del XVII. Después de casi una centuria de intensa y profunda actividad filosófica, es ahora una época de difusión de las ideas del periodo anterior. Y la difusión tiene

siempre esa consecuencia: las ideas, para actuar en las masas, para transformar la superficie de la historia, necesitan trivializarse, perder su rigor y su dificultad, convertirse en una superficial imagen de sí mismas.

Entonces, a cambio de dejar de ser lo que en verdad son, se extienden y las masas participan de ellas. En el siglo XVIII, una serie de escritores hábiles e ingeniosos, que se llaman a sí mismos, con tanta insistencia como impropiedad, "filósofos", exponen, glosan y generalizan una serie de ideas que –en otra forma y con otro alcance– fueron pensadas por las grandes mentes europeas del siglo XVII.

Estas ideas, al cabo de unos años, llenan el ambiente, se las respira, se convierten en el supuesto sobre el que se está. Nos encontramos en un mundo distinto. Europa ha cambiado totalmente, de un modo brusco, revolucionario. Y esta transformación de lo que se piensa determinará poco después la radical mudanza de la historia que conocemos con el nombre de Revolución francesa.» [Marías 1965: 257]

No obstante, la Ilustración del siglo XVIII puede apuntarse méritos positivos en el campo de la cultura general. Se multiplican las Academias y los centros de educación. Se difunde la cultura y se eleva el nivel de educación del pueblo. En el aspecto social se consiguen progresos y mejoras reales y se establecen las bases para una sociedad más equitativa.

Aumenta el respeto a la dignidad de la persona. Se formulan nuevas teorías económicas (A. Smith, Quesnay, Turgot) y se inician muchas reformas sociales. Se logra la igualdad ante la ley y se suprimen muchos privilegios injustificados. Los gobiernos se preocuparon de impulsar el progreso de las ciencias, la industria, el comercio y las comunicaciones, a la vez que tuvieron que enfrentarse con problemas de orden político y social que quedarán planteados a los siglos siguientes.

El ataque violento y la ofensiva encarnizada contra la religión, calificada de "oscurantismo" y "superstición", y las instituciones políticas tendrán sobre todo su máxima expresión en la Revolución francesa, preparada en gran parte por las ideas de los "filósofos".

EL TIPO DEL INTELECTUAL ILUSTRADO

¿Qué es un hombre intelectual en la época ilustrada, y qué entiende por su labor? En la Edad Media es el clérigo, especialmente el fraile, el verdadero intelectual. El trabajo de la Escolástica, con su sentido de escuela, de colaboración, es común dentro de la Orden o de la Universidad. El filósofo entonces es hombre de monasterio, de comunidad, o más bien maestro. Es el hombre escolar –*scholasticus*– que coopera dentro de la gran obra colectiva.

En el Renacimiento, el intelectual es un humanista. Es un hombre de mundo, seglar, que cultiva su persona, principalmente en las dimensiones del arte y la literatura, impregnadas de esencias clásicas. Tenía un aire matinal en su nuevo ademán de asomarse a la naturaleza y al mundo. Es el tipo de Bembo –a pesar de su capelo–, de Tomás Moro, de Erasmo, de Budé o Vives.

Tomemos ahora un tipo de intelectual distinto: Galileo, Descartes, Spinoza. El intelectual de esta época es el hombre del 268 Historia de la Filosofía método (Ortega). No hace más que buscar métodos, abrir caminos nuevos que permitan

llegar a las cosas, a cosas nuevas, a nuevas regiones. Es el hombre que, con un imperativo esencial de racionalidad, va constituyendo su ciencia. El hombre del siglo XVII tiene una conciencia efectiva y precisa de modernidad.

El renacentista era el hombre que tenía síntomas, indicios de modernidad, que iba encontrando cosas viejas, que de puro viejas parecían ya nuevas. Si se viese con detalle el Renacimiento, se comprobaría que era en buena parte negativo. Las cosas que va a hacer la Edad Moderna están más ancladas en la Edad Media –Ockam, Eckehart, la escuela de París– que en el Renacimiento.

Este es brillante, pero de poca solidez. Los renacentistas se vuelven contra la Edad Media –Vives, Ramus–, y esto va a perdurar: un siglo después, cuando se está viviendo de raíces medievales, se sigue considerando la Edad Media y la Escolástica como un pufo error. El primer hombre que va a tener sentido histórico y ver junto al valor de la nueva ciencia el valor de la Escolástica será Leibniz.

En el siglo XVII hay una comunidad espiritual en Europa, dirigida por la filosofía y la ciencia natural, y aun la teología. Un elemento de ella ha desaparecido hoy, pero posiblemente volverá a surgir con estas generaciones, después de estos años de crisis: los intelectuales, en el siglo XVII, se escribían largas cartas.

En las obras de Galileo, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Arnauld, de Clarke, de todos los hombres representativos de la época, una parte considerable está formada por su correspondencia científica.

Esto significa que unos están atentos a la labor de los otros y además se corrigen, se hacen objeciones que dan una precisión enorme a las obras de este tiempo. Es la época en que se publican esos brevísimos folletos que transforman la filosofía con cincuenta claras páginas, y se llaman *Discours de la méthode, Discours de métaphysique, Monadologie*.

LA TRANFORMACIÓN SOCIAL DEL INTELECTUAL EN EL XVIII

La profesión intelectual no existía aún como tal en el siglo XVII. Descartes, contra el deseo de su familia, no escoge profesión –las armas, la justicia o la Iglesia: *gens de robe et gens d'épée*– y se encierra a trabajar y estudiar. Es un hombre independiente y de buena posición, un *homme de bonne compagnie*, y se dedica a la actividad intelectual sin ser clérigo ni profesor. A lo largo del siglo XVII se va generalizando este tipo que ha inaugurado Descartes.

Por un lado, va abriéndose paso el intelectual, y por otro, la nobleza va haciéndose palatina. Todavía a fines del XVIII no se ha consolidado del todo la clase intelectual. Stendhal cita la frase de un noble a propósito de Rousseau: *Cela veut raisonner de tout et n'a pas quarante-mille livres de rente.* Pero al mismo tiempo se está formando una burguesía, que va a estar teñida de intelectualismo, porque una capa superior de ella la forman los hombres de ciencia.

Los vestigios del feudalismo acaban, y termina la independencia de la nobleza. Los últimos actos residuales del feudalismo son la Fronda en la Francia de Mazarino, y en España el alzamiento de Andalucía con el duque de Medina Sidonia, en tiempos de Felipe IV. La nobleza tiene que vincularse a las otras dos fuerzas: el tercer estado y la monarquía.

Se hace palatina, por una parte, y por otra se pone en contacto con la burguesía. Se apoya en las dos, y queda en situación muy difícil después de la Revolución francesa. En cambio, se está constituyendo poco a poco una fuerte burguesía.

La monarquía ha llegado a su plenitud absoluta —regalismo—y ha logrado una organización completa del Estado. Este empieza a ser una máquina perfecta. Automáticamente, una serie de cosas que parecían particulares y privadas van pasando al Estado.

Cada vez presta más servicios, se hace cargo de más problemas, se hace sentir también más pesadamente. Es lo que se llama intervencionismo del Estado; un proceso que va aumentando incesantemente y en el que nos encontramos de lleno hoy.

El siglo XVIII es la época de aprovechamiento del XVII; hay épocas de tensión, creadoras, y otras de utilización de lo anterior, sin grandes problemas originales, sino solo de aplicación y generalización de lo ya descubierto. Todas las cosas se rebajan en un grado. Así, del intelectual del siglo XVII se pasa al enciclopedista, que tiene afinidades esenciales con el periodismo, pero aún conserva ciencia viva, si bien por lo general ya elaborada.

Estos hombres difunden el pensamiento del XVII, del cual vive la centuria siguiente. Para vivir de una idea es menester que haya pasado tiempo, que las masas la hayan recibido, no como una convicción individual, sino como una creencia en que se está; y esto es lento; como indica Ortega, el tempo de la vida colectiva es mucho más pausado que el de la individual.

Así, en el siglo XVIII las damas de Versalles hablan de los temas que en el XVII era privativos de los más agudos pensadores: la física de Newton y los torbellinos de monsieur Descartes, hechos accesibles a la corte por Voltaire.

Todo esto va a llevar a la Revolución francesa. El Renacimiento nos trajo dos cosas: el racionalismo y la Reforma; estos tienen dos consecuencias: el naturalismo y el optimismo. Vimos cómo el racionalismo produce muy directamente la monarquía absoluta; pero esta es una fase de transición desde la Edad Media.

La época medieval había creado un espíritu militar: la caballería; y el monarca es un imperante fuertemente militarizado. A lo largo de todo el siglo XVII se entabla una lucha entre dos fuerzas: la militar y la intelectual. La idea del mando militar se va haciendo civil, se va intelectualizando. Y como la razón es esencialmente una y la misma, y lo que dispone es lo que debe ser, por tanto, para siempre, se produce un estado de espíritu revolucionario.

Los hombres racionales y naturalmente buenos se encuentran con una sociedad hecha históricamente, poco a poco, de un modo imperfecto, fundada en una idea de la monarquía que ya no está viva, y en una tradición religiosa que ha perdido vigencia social.

Estos hombres se deciden a derribarlo todo para hacerlo mejor, racionalmente, perfectamente, de una vez para siempre y para todos: «derechos del hombre y del ciudadano», así, sin más concesiones a la historia. Estamos en la Revolución francesa. El mundo se va a organizar de un modo definitivo, geométricamente. Es la *raison* la que va a mandar desde ahora.

CONCEPTO DE INTELECTUAL A PARTIR DEL SIGLO XVII

Durante el siglo XVII, en el contexto de la Ilustración temprana y las guerras religiosas, pensadores como Descartes, Leibniz o los Jansenistas encarnaban proto-intelectuales mediante su dedicación al razonamiento crítico y la reflexión filosófica, pero sin el compromiso público moderno.

En España, el "autor" funcionaba como figura jurídica responsable ante la censura inquisitorial, más que como un intelectual comprometido con la opinión pública. Esta época marca una transición de eruditos escolásticos a independientes que influyen en la sociedad civil, prefigurando roles en Voltaire y los enciclopedistas del XVIII.

El paso del adjetivo al sustantivo ocurre en el XIX, definiendo al intelectual no por inteligencia innata, sino por su función social: crear, difundir ideas y actuar como "inteligencia pública" crítica.

En el XVII, faltaba este "engagement" político-ideológico, aunque figuras como los librepensadores ya cuestionaban dogmas religiosos y absolutismos. Historiadores destacan que el verdadero "nacimiento" del intelectual surge con la secularización y la prensa masiva post-Revolución Francesa.

En el siglo XVII comienza a formarse la figura social del intelectual, gracias a transformaciones culturales profundas que desembocarán en la Ilustración. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, Europa vive un cambio decisivo:

- Avanza la Revolución Científica,
- Se cuestionan las autoridades tradicionales,
- Y se empieza a valorar la razón como fundamento del conocimiento.

Este proceso es el germen de lo que en el siglo XVIII se llamará Ilustración, un movimiento cultural e intelectual que coloca la razón en el centro del pensamiento humano.

¿Cómo se entendía al "intelectual" en el siglo XVII? Aunque la palabra no se usaba como tal, sí existía la figura del pensador, filósofo natural, erudito o letrado, que cumplía funciones similares:

El intelectual como buscador de la verdad racional:

El siglo XVII marca el tránsito hacia una nueva forma de conocimiento basada en la razón, la observación y el método científico. Los pensadores empiezan a distanciarse de la autoridad religiosa y a defender la autonomía del pensamiento humano.

El intelectual como crítico del orden establecido:

Surgen voces que cuestionan las verdades absolutas, especialmente en política y religión. Este espíritu crítico será la base del intelectual ilustrado del siglo XVIII, que defenderá el progreso, el cambio y la reforma social.

El intelectual como innovador (*Novatores* en España):

En España, entre 1680 y 1750, aparece el grupo de los Novatores, considerados precursores de la Ilustración. Eran médicos, científicos y filósofos que introducían nuevas ideas y buscaban modernizar el pensamiento, aunque aún no se les llamaba "intelectuales" en el sentido moderno.

El intelectual como parte de una comunidad de saber

El siglo XVII ve nacer academias, sociedades científicas y redes epistolares. El intelectual deja de ser un sabio aislado y pasa a formar parte de una república de las letras, un espacio transnacional de intercambio de ideas.

¿Cuándo aparece el concepto moderno de "intelectual"?

El concepto tal como lo entendemos hoy –una figura pública que interviene críticamente en la vida social y política– se consolida en el siglo XVIII con la Ilustración y se populariza definitivamente en el siglo XIX.

Pero sus raíces están en el siglo XVII, cuando:

- se afirma la razón,
- se transforma la ciencia,
- y se cuestionan las autoridades tradicionales.

Los pensadores del siglo XVII, como Descartes, Hobbes y Locke, sentaron bases racionalistas y empíricas contra el escolasticismo aristotélico, priorizando el método científico y la duda metódica para alcanzar certeza. No se les denominaba "intelectuales", sino eruditos o filósofos, con énfasis en conocimiento privado más que en acción pública.

La Ilustración expandió estas ideas con enciclopedistas como Diderot y figuras como Kant y Feijoo, promoviendo la razón como herramienta para el progreso social y político, cuestionando dogmas religiosos. Surgió un mundo intelectual secularizado en pugna con la Iglesia, orientado a formar la "opinión pública".

El sustantivo "intelectual" emerge en las últimas décadas del XIX, coincidiendo con el Caso Dreyfus (1898), donde Émile Zola y otros intervinieron públicamente en defensa de la justicia, reivindicando un rol como guías culturales y morales. Esto marca la transición a intelectuales como grupo autónomo, con títulos académicos y compromiso político en el contexto de Estados-nación.

PERFIL SOCIAL DEL INTELECTUAL ENTRE 1700 Y 1800

Entre 1700 y 1800, el perfil social del intelectual evolucionó desde un erudito de élite y dependiente del mecenazgo a un crítico público más autónomo que moldeaba la opinión y promovía reformas durante la Ilustración.

Intelectuales como Leibniz o el primer Voltaire operaban en cortes aristocráticas, academias o estructuras eclesiásticas, produciendo obras esotéricas para sus mecenas y manteniendo al mismo tiempo deferencia hacia la autoridad.

En la década de 1750, figuras como Diderot y Rousseau formaron la "República de las Letras", utilizando salones, cafés y enciclopedias para difundir la crítica racional y priorizando la utilidad pública sobre el patrocinio privado.

Los intelectuales obtuvieron un acceso más amplio a la alfabetización a través de la imprenta, defendiendo el progreso secular, los derechos y el anticlericalismo, influyendo en las revoluciones y posicionándose como guías para la ilustración social.

EL CONCEPTO DE "INTELECTUAL" DEL SIGLO XVII AL XIX

El siglo XVII no existe aún el "intelectual" como figura pública, pero sí se forman sus bases. Características: Eruditos, filósofos naturales, científicos y letrados que buscan conocimiento racional. Influencia decisiva de la Revolución Científica (Descartes, Newton, Bacon).

Se empieza a cuestionar la autoridad religiosa y política. Nacen redes de intercambio de ideas: academias, correspondencia científica, república de las letras. En España: los Novatores, precursores de la Ilustración.

Aquí surge la idea del intelectual como pensador crítico, pero aún no como figura pública comprometida. El intelectual ilustrado: El siglo XVIII marca el nacimiento pleno del intelectual moderno.

Características:

Los filósofos ilustrados (Voltaire, Diderot, Rousseau) se convierten en figuras públicas. El intelectual se entiende como crítico del poder, defensor de la razón, el progreso y la reforma social. Participan en debates políticos, religiosos y científicos.

Publican enciclopedias, panfletos, artículos y obras que buscan transformar la sociedad. Se consolida la idea del intelectual como agente de cambio. Aquí aparece el intelectual como voz pública, comprometida y racionalista.

El intelectual como actor político y social en el siglo XIX:

El término "intelectual" se populariza a finales del siglo XIX, especialmente con el Caso Dreyfus en Francia (1898), uno de los mayores escándalos judiciales y políticos de la historia francesa, cuando escritores y pensadores intervienen públicamente. Características:

- El intelectual se convierte en figura social reconocida.
- Participa activamente en debates políticos, sociales y morales.
- Surge la idea del intelectual comprometido (Émile Zola, Marx, Tolstói).
- Se profesionaliza la actividad intelectual: universidades, prensa, editoriales.
- Se asocia al pensamiento crítico, la denuncia y la defensa de valores universales.

Aquí nace el intelectual tal como lo entendemos hoy: una figura pública que interviene en la vida política y cultural.

Siglo	Tipo de figura	Rasgos principales	Papel social
XVII	Erudito / filósofo natural	Razón, ciencia, crítica inicial	Germen del intelectual
XVIII	Filósofo ilustrado	Razón, progreso, reforma	Intelectual público y crítico
XIX	Intelectual moderno	Compromiso político, denuncia, influencia social	Figura pública consolidada

LA ILUSTRACIÓN EN INGLATERRA

La Ilustración comenzó en Inglaterra. Aunque Inglaterra fue el punto de partida, el movimiento alcanzó su apogeo en Francia durante el siglo XVIII, con figuras como Voltaire y Rousseau, y se extendió a Alemania y otros países.

Este movimiento intelectual surgió a finales del siglo XVII, impulsado por pensadores como John Locke y la Revolución Gloriosa de 1688: el derrocamiento pacífico del rey Jacobo II de Inglaterra, reemplazado por Guillermo III de Orange y María II, lo que consolidó la monarquía parlamentaria en el Reino Unido.

Sus raíces se encuentran en el empirismo inglés y la Revolución Científica, con hitos como los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton en 1687, que marcaron el inicio de un pensamiento racional y experimental. En Inglaterra, eventos como la monarquía parlamentaria post-1688 fomentaron ideas de libertad, tolerancia y progreso, sentando las bases para el racionalismo ilustrado.

El empirismo de Locke, expuesto en sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1689), promovió ideas de gobierno limitado y derechos naturales, influyendo en el rechazo a la tradición religiosa acrítica y el auge del deísmo. Isaac Newton, con sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), ejemplificó el método experimental, fusionando ciencia y razón como pilares del progreso humano.

La Revolución Gloriosa de 1688 influyó en las ideas ilustradas inglesas al establecer un marco político de monarquía constitucional que priorizaba la soberanía parlamentaria y las libertades civiles sobre el absolutismo divino. Estableció la soberanía parlamentaria mediante la *Bill of Rights* (1689) y el *Acta de Tolerancia*, limitando el absolutismo monárquico y fomentando la libertad religiosa (excluyendo católicos y ateos inicialmente).

Esto creó un entorno de estabilidad y apertura intelectual único en Europa, precursor de la Ilustración escocesa con figuras como Hume. Estas ideas británicas inspiraron a los ilustrados franceses como Voltaire, quienes admiraban el modelo inglés de monarquía constitucional y progreso científico.

El modelo inglés de estabilidad sin violencia extrema sirvió de inspiración para la Ilustración continental, demostrando que el progreso racional podía lograrse mediante reformas institucionales. Estos cambios políticos validaron las ideas lockeanas de gobierno por consentimiento y derechos naturales, inspirando a ilustrados británicos como Hume a poner el acento en la experiencia sensible y el escepticismo frente a dogmas, fusionando política con método científico newtoniano.

Dos grandes grupos de ideas caracterizan la Ilustración inglesa: el deísmo y el liberalismo.

El deísmo

Los "libertinos" eran *beaux esprits, esprits forts, honnêtes-hommes*. "Bellos espíritus" se refiere a personas ingeniosas, brillantes en la conversación, con talento literario o artístico, asociados con los salones franceses, donde el ingenio y la elegancia verbal eran muy valorados. A veces se usaba de forma irónica, para señalar superficialidad

o exceso de afectación. "Espíritus fuertes" designaba a los librepensadores que se apartaban de la ortodoxia religiosa, cuestionando dogmas y tradiciones. En el siglo XVII, el término tenía connotación negativa: se acusaba a los "esprits forts" de irreligiosos o escépticos.

En la Ilustración, se convirtió en un elogio para quienes defendían la razón y la independencia intelectual frente a la autoridad eclesiástica. "Hombres honestos": el caballero culto, moderado, cortés y equilibrado. No se trataba solo de moralidad, sino de un modelo social de urbanidad y buen gusto.

Representaba la síntesis entre virtud, educación y sociabilidad, muy valorada en la corte y en los salones. Estas categorías muestran cómo la sociedad francesa del Antiguo Régimen clasificaba a sus élites intelectuales y sociales: desde el ingenio literario (beaux esprits), pasando por la independencia crítica (esprits forts), hasta el ideal de virtud y cortesía (honnêtes-hommes).

A los "libertinos" suceden los deístas, palabra que comienza a circular en el siglo XVI, como contrapuesta a los ateos, pero designando a los que solamente admiten una religión puramente natural. El término "deísmo" quiere decir fe en la divinidad. El deísmo en la Ilustración fue una corriente filosófico-religiosa que defendía la existencia de un Dios creador, pero rechazaba las religiones reveladas y la intervención divina en el mundo. Para los deístas, Dios es un ser supremo que creó el mundo, es el arquitecto del universo, y lo dejó funcionar según leyes naturales, sin intervenir en los asuntos humanos.

Desde la fundación de la física clásica, se empezó a hablar de la máquina del mundo, sobre el encadenamiento causal de los procesos naturales, sobre su absoluta e indefectible regularidad en la totalidad del conjunto cósmico. El Dios personal del cristianismo se convirtió en el dios del mecanicismo. Dios era todavía visto como el creador de la máquina del mundo. Pero una vez puesta en marcha, la máquina del mundo andaba ya sola, sin suspensión alguna de sus leyes.

El deísmo se basaba en la razón y la observación de la naturaleza, no en dogmas ni en verdades reveladas. La verdadera religión descansa en la razón, y nada más que en ella. Los milagros y las doctrinas reveladas son supersticiones sin fundamento racional.

El deísmo promueve una fe racional y universal, accesible a cualquier persona educada, sin necesidad de clero o instituciones religiosas. Había que suprimir todas las manifestaciones de culto exterior y, sobre todo, cualquier intromisión de la Iglesia en la vida del Estado y del individuo: laicismo. Con esto bastaba para constituir una religión universal, un "catolicismo", en que podrían entrar todos los hombres.

El cristianismo no está circunscrito a una porción histórica de la humanidad, sino que es algo universalmente humano. La Biblia no sería más que una predicación de la religión de la razón apropiada a aquellos tiempos primitivos.

Esta concepción de la religión lo muestran ya los títulos de los autores deístas: *Christianity Not Mysterious* (1696) del filósofo irlandés John Toland, que sostiene que la religión cristiana no contiene doctrinas incomprensibles o contrarias a la razón, sino que todo en el Evangelio puede entenderse racionalmente, y *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730), la

obra más influyente del deísta inglés Matthew Tindal, donde sostiene que el cristianismo no introduce verdades nuevas, sino que reafirma la religión natural accesible a la razón humana.

Se difunden las obras de Spinoza, quien en el *Tractatus theologico-politicus* (1670) había escrito: "Hay que leer los libros sagrados con la misma independencia de espíritu que si se tratara de las epopeyas de la antigüedad. La revelación es para un pueblo y para un tiempo y está subordinada a la razón, que es la revelación permanente y profunda de la esencia divina".

Muy pronto se llaman estos hombres a sí mismos librepensadores, y, sobre todo, se dan este nombre los francmasones. No toleran que se les tenga por irreligiosos, reproche que viene del campo eclesiástico. Quieren ver en la religión de la razón la religión verdadera y todo lo demás lo tachan de "superstición". En ocasiones esta religión de la razón se reserva para especiales círculos aristocráticos. Así, *Lord Bolingbroke* (1678-1751), influyente político tory, filósofo y escritor inglés, cree que le va mejor al pueblo sencillo con la religión tradicional. Ser librepensador sería propio solo de espíritus más finos.

"Un materialista me decía un día que un *deísta* era una especie de hombre que no tenía bastante debilidad para ser cristiano ni bastante valor para ser ateo" (Pierre Bonhomme: *L'Anti-Uranie, ou le Déïsme comparé au christianisme*, 1763).

"Es solamente para evitar el nombre de *ateísta* para lo que muchos incrédulos quieren abrigarse y ocultarse bajo el nuevo nombre de *deísta*, el cual no es tan peligroso en el mismo en el mismo grado" (Richard Bentley: *Boyle Lectures*, 1692, donde defiende la fe cristiana frente al ateísmo y utiliza la nueva filosofía natural de Isaac Newton como apoyo teológico.

El deísmo surge en Inglaterra y Francia, en plena era de la Ilustración, cuando la razón y la ciencia se imponían sobre la tradición y la autoridad religiosa. Voltaire, Rousseau, Locke y otros ilustrados defendieron formas de deísmo, aunque con matices distintos.

El deísmo apoyaba la idea de libertad de conciencia y tolerancia religiosa, principios que se integraron en el pensamiento político liberal. Contribuyó a secularizar la sociedad europea, debilitando el poder de las iglesias. Inspiró documentos como la *Declaración de Independencia* de EE. UU., donde se habla de "derechos otorgados por el Creador" en un sentido deísta. Permitió a muchos ilustrados mantener una creencia en Dios sin renunciar al racionalismo científico.

El liberalismo

Un segundo rasgo característico de la Ilustración inglesa es el liberalismo, en un sentido típicamente individualista. Se había aprendido de Locke su teoría sobre los derechos naturales del individuo, derechos originarios e inalienables, nunca suprimibles ni por el contrato social primitivo; sobre la necesidad de dividir el poder estatal para prevenir los abusos; sobre el libre desarrollo de la personalidad sin violencias.

Las concepciones político-filosóficas de Locke fueron trasplantadas al continente por mediación de Montesquieu y de Voltaire, y sus ideales pedagógicos por Rousseau.

Estas ideas conquistan Europa, saltan a Norteamérica, y allí es donde el liberalismo de Locke pervive encarnado en su forma más pura. La idea de libertad de la Ilustración y su terminología acerca de los derechos del hombre se ha convertido en patrimonio general en todas las constituciones civiles modernas, en los llamados "derechos fundamentales".

La masonería

En la difusión de la ideología de la Ilustración corresponde un lugar de primer orden a la masonería. Aparentemente no se trataba más que de una asociación filantrópica y moral, pero en realidad se convirtió en un instrumento formidable que directa e indirectamente ha estado presente y actuante en todos los grandes acontecimientos revolucionarios de los siglos siguientes.

La masonería en el siglo XVII representa una fase de transición de los gremios medievales de canteros (masonería operativa) hacia la masonería especulativa moderna, con logias que comenzaron a admitir miembros no artesanos para debates intelectuales y morales. Aunque su formalización como Gran Logia ocurrió en 1717 en Inglaterra, evidencias sugieren logias precursoras en el siglo XVII, especialmente en contextos protestantes ingleses y escoceses. En España y la mayoría de Europa católica, su presencia fue mínima y perseguida tempranamente.

Teorías fantasiosas relacionaron la masonería con los egipcios, el pitagorismo, el gnosticismo, los Templarios; algunas la hacen remontarse hasta el mismo paraíso terrenal. Pero su origen remoto se halla en los gremios medievales, uno de los cuales era el de los arquitectos (*masones*), que constituía una poderosa asociación profesional, en que se guardaban los secretos de su arte.

La construcción de las grandes catedrales les dio gran prestigio en la Edad Media: eran sumamente estimados por los reyes y grandes señores, que utilizaban sus conocimientos y les concedieron grandes privilegios (*franc-maçons*, *free-masons*, *Freimaurer*). Pero no tenían nada de antirreligiosos, constituía una asociación cristiana que celebraba su fieste el día de San Juan (24 de junio).

La palabra "masón" proviene del antiguo francés "maçon", propiamente 'albañil' o 'trabajador de la piedra', 'picapedrero', 'cantero', 'encargado de labrar piedras', y a su vez deriva de raíces germánicas relacionadas con la idea de "hacer" o "moldear", del vocablo "makon" ('hacer'), vinculado a la raíz indoeuropea *mag-* ('amasar', 'moldear').

En latín medieval se relaciona con *machionis* y *machinae*, términos ligados al oficio de la construcción y al uso de andamios. En inglés y alemán se conserva como "mason" y "Steinmetz", respectivamente, ambos con el sentido de 'cortador de piedra', 'constructor de piedra'.

En la Edad Media, los albañiles formaban parte de los gremios artesanales. Estos trabajadores de la piedra gozaban de cierta libertad de movimiento en Europa, no estaban sujetos a un señor feudal específico y podían desplazarse para trabajar en distintas obras, lo que dio lugar al término "francmasones" (*franc-maçons* en francés, *freemasons* en inglés), es decir, 'albañiles libres'. Con el tiempo, el término se amplió

para designar no solo al oficio, sino también a la masonería, una organización con carácter filosófico y filantrópico.

La palabra "masón" nace del mundo de la construcción medieval y se transforma en un término cargado de simbolismo social y filosófico.

Estos albañiles se organizaban en logias, espacios de reunión donde compartían conocimientos técnicos y secretos del oficio. En el Renacimiento comenzó a decaer su prestigio con la restauración de la arquitectura clásica. No obstante, eran todavía una asociación poderosa, con fuerza para intervenir en la política de los Estados.

En el siglo XVII, con el declive de las grandes construcciones, las logias de albañiles comenzaron a admitir miembros que no eran artesanos, sino intelectuales y nobles interesados en los valores de fraternidad, libertad y conocimiento.

El término masón dejó de referirse al oficio literal y pasó a tener un sentido simbólico: el "constructor" de sí mismo y de la sociedad. Herramientas de albañilería como la escuadra y el compás se transformaron en símbolos morales y espirituales. Hasta el siglo XVII, el siglo de la Ilustración o Siglo de las Luces, la masonería conserva un sentido religioso, católico o protestante. En sus antiguos estatutos se prescribía que el primer deber de un masón es ser fiel a Dios y a la Iglesia.

En el siglo XVII, con el declive de la arquitectura gótica, algunas logias aceptaron "masones aceptados" honoríficos, intelectuales desvinculados del oficio, sentando bases para la masonería simbólica. Figuras como Sir Robert Moray (escocés, 1608-1673) conectaron estas logias con círculos judíos y protestantes, vinculándolas a resistencias contra la Contrarreforma.

El cambio radical sobrevino a partir de 1717, año en el que, el día 24 de junio (fiesta de San Juan Bautista), cuatro logias profesionales de Londres, junto con algunos masones "aceptados", se reunieron en asamblea extraordinaria y decidieron fusionarse en la Gran Logia de Inglaterra, considerada el inicio de la masonería moderna. De entonces data el tránsito de la masonería antigua, profesional, corporativa, constructiva, a la masonería moderna: doctrinaria, filosófica, especulativa y política.

En 1723 se publicaron las constituciones, redactadas por James Anderson (1678–1739), pastor presbiteriano escocés y uno de los principales arquitectos intelectuales de la masonería moderna, conocido por redactar las *Constituciones de Anderson* (1723), el texto fundacional de la francmasonería especulativa, en el que aparece ya claramente el naturalismo que desde entonces habría de inspirar toda su actuación religiosa y política. Este texto marcó el paso de la masonería operativa (gremios de constructores) a la masonería especulativa (sociedad filosófica y fraternal).

> "El masón, por su profesión, está obligado a obedecer a la ley moral, y si entiende bien el arte, no será ni un ateo estúpido ni un libertino antirreligioso. Pero, aunque en los tiempos antiguos los masones estuvieran obligados en cada país a pertenecer a la religión de ese país o de esa nación, cualquiera que ella fuese, ahora se cree más conveniente no obligarles más que a la *religión en la cual todos los hombres convienen*, dejando a cada uno sus opiniones particulares: los masones deben ser hombres buenos y verídicos, hombres de honor y de probidad, aunque se distingan por algunas denominaciones o convicciones. De esta manera, la masonería se

convierte en el centro de unión y en el medio de constituir una verdadera amistad entre gentes que, de otro modo, habrían permanecido forzosamente en un perpetuo alejamiento unas de otras. Los masones de cualquier país, sea cualquiera la creencia religiosa y el culto que profesen, son miembros de una gran familia, como una es la especie a que pertenecen, la tierra que habitan y la naturaleza que contemplan".

Las *Constituciones de Anderson* se consideran la base de la masonería regular o anglosajona y sirvieron como modelo para logias en Europa y América, consolidando la masonería como movimiento internacional. La masonería se difundió rápidamente por Europa y América, vinculándose con ideales ilustrados como la libertad de pensamiento, la igualdad y la fraternidad.

Muchos personajes relevantes (filósofos, políticos, científicos) fueron masones, lo que dio a la organización un papel destacado en movimientos sociales y políticos. La masonería fue uno de los factores fundamentales de la emancipación de las colonias americanas. En España existían logias en los territorios ocupados por los ingleses: Mahón (1725) y Gibraltar (1729). De aquí se difundieron por toda la península, las primeras en Cádiz y Madrid. En 1760 se fundó la Gran Logia Española, presidida por el conde de Aranda, quien en 1780 se afilió al rito escocés.

La Ilustración y la masonería compartieron redes epistolares intensas en el siglo XVIII, con evidencias documentales de correspondencia entre masones y filósofos que circularon ideas radicales sobre religión, política y moral en manuscritos clandestinos y cartas privadas. Estas comunicaciones, a menudo mediadas por logias en Ámsterdam, París y Londres, revelan cómo pensadores como Prosper Marchand y Jean Rousset de Missy intercambiaron textos con librepensadores influenciados por Spinoza, Toland y Collins.

La masonería del siglo XVIII fue una forma de sociabilidad ilustrada que combinó rituales simbólicos con ideales de razón, tolerancia religiosa y fraternidad, expandiéndose desde Inglaterra al resto de Europa y al mundo atlántico. Al mismo tiempo, sus logias suscitaron desconfianza en monarquías y en la Iglesia católica, que respondió con condenas y persecuciones.

Las logias sirvieron como espacios de sociabilidad ilustrada donde se debatían cuestiones de moral, política, ciencia y religión bajo la cobertura del secreto y de un lenguaje simbólico universalista. Los ideales de fraternidad, igualdad entre "hermanos" y libertad de conciencia se expresaban tanto en los rituales como en documentos programáticos como las *Constituciones* de 1723, que formularon un ethos racionalista y tolerante.

Según Jean-Marie Ragon (1781–1862), uno de los grandes teóricos y divulgadores de la masonería en el siglo XIX: "Las logias no son más excelentes escuelas de moral, en que se aprende a practicar la virtud, a honrar a Dios con un corazón puro por medio de buenas acciones, sin ocuparse en nada por ninguno de los cultos que en otras partes se le tributan, en obedecer a las leyes, sin mezclarse, en cuanto masones, en los engranajes políticos que las producen".

La Francmasonería (Madrid, 1870), de John Truth, contribuyó al discurso antimasónico español del siglo XIX al reforzar la percepción de la masonería como

una conspiración secreta y anticatólica que se infiltraba en la política y la sociedad. Publicada durante la Restauración española, en medio de las revueltas liberales y la oposición de la Iglesia, se hizo eco de las críticas católicas que vinculaban a la masonería con revoluciones y decadencia moral, amplificando las sospechas existentes en lugar de originarlas. El libro citaba afirmaciones no verificadas sobre logias secretas de larga data e infiltraciones inquisitoriales, alimentando narrativas sensacionalistas que retrataban a los masones como enemigos de la monarquía y la fe, una amenaza para la identidad española, aunque los historiadores lo consideran propaganda pseudohistórica.

En Francia, a las vísperas de 1789, entre 50.000 y 100.000 varones (sobre todo de las élites urbanas) eran masones, lo que convirtió a la Orden en la asociación ilustrada más difundida del reino. La Iglesia católica reaccionó pronto: La bula *In eminenti apostolatus specula*, promulgada por el papa Clemente XII el 28 de abril de 1738, fue el primer documento pontificio que condenó oficialmente la masonería por su carácter secreto, su naturaleza interconfesional y su potencial subversivo, amenazando con excomunión a los católicos masones.

Estados católicos como España aplicaron la condena: la Inquisición española publicó edictos contra las logias y el rey Fernando VI prohibió la masonería en 1751, de modo que las pocas logias existentes vivieron de manera precaria y clandestina. Pese a ello, se constituyó una Gran Logia de España en 1767, con el conde de Aranda como gran maestre, que adoptó luego el nombre de Gran Oriente Español en 1780, signo de una recepción ilustrada pero políticamente delicada.

Aunque muchas logias se definían como apolíticas, en la práctica funcionaron como redes de sociabilidad que facilitaron la circulación de ideas sobre derechos, limitación del poder y reformas de gobierno. En el mundo hispano y lusoamericano, diversas figuras de las independencias, como Francisco de Miranda, Simón Bolívar, José de San Martín o Bernardo O'Higgins, fueron masones, y la sociabilidad masónica contribuyó a articular proyectos emancipadores en el siglo siguiente.

En el ámbito europeo, las logias reflejaron también conflictos dinásticos e ideológicos (por ejemplo, tensiones jacobitas y hanoverianas en el Reino Unido), mostrando que la masonería era a la vez producto y actor de la coyuntura política ilustrada. La identidad masónica se articuló mediante grados, juramentos, símbolos constructivos (el compás, la escuadra, el templo de Salomón) y una mitología iniciática que reinterpretaba tradiciones bíblicas y corporativas en clave moral y filosófica. Esta dimensión simbólico-ritual proporcionaba a las élites ilustradas un marco de "religión civil" que combinaba deísmo, ética de la virtud, filantropía y confianza en el progreso humano, sin romper necesariamente con toda forma de fe cristiana.

LA ILUSTRACIÓN EN FRANCIA

De Inglaterra pasaron a los demás países europeos el libre pensamiento y la filosofía de la Ilustración. *An Essay Concerning Human Understanding* de John Locke (1690), obra fundamental del empirismo moderno, fue traducido al francés en 1700 bajo el título de *Essai sur l'entendement humain*, y las obras de los deístas ingleses invadieron Francia a través de Holanda.

Sus ideas, introducidas por Voltaire y Montesquieu, tuvieron un éxito extraordinario, pero también consecuencias mucho más avanzadas. En Inglaterra apenas habían pasado de combatir la religión cristiana. La Ilustración francesa es más radical que la inglesa: las nuevas ideas llevaron pronto a un naturalismo completo y al ateísmo.

Desde fines del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII se opera en Francia un cambio de ideas y convicciones que altera el carácter de su política, de su organización social y de su vida espiritual.

De 1680 a 1715 se producen las mayores variaciones sustanciales; desde entonces, todo será una labor de difusión y propagación de las nuevas ideas; pero el esquema de la historia francesa ha cambiado ya. De la disciplina, de la jerarquía, de la autoridad, de los dogmas, se pasa a las ideas de independencia, de igualdad, de una religión natural, incluso de un concreto anticristianismo.

Es el paso de la mentalidad de Bossuet a la de Voltaire; la crítica de todas las convicciones tradicionales, desde la fe cristiana hasta la monarquía absoluta, pasando por la visión de la historia y las normas sociales. Es una efectiva revolución en los supuestos mentales de Francia; y, como Francia entonces es el país rector de la comunidad europea, de Europa toda.

La Ilustración se presente en Francia con el carácter de una renovación a fondo de todas las estructuras del pasado, aspirando a una transformación radical del individuo y la sociedad. El optimismo y la confianza en el poder del hombre, la razón y la ciencia, se traduce en una aspiración a un porvenir mejor, a un progreso indefinido, a una sociedad "ilustrada" (*éclairée*), libre prejuicios, fanatismos y supersticiones, fraternal, igualitaria, benéfica, democrática y feliz.

Para alcanzar este ideal, los ilustrados (los "filósofos") piensan que hay que remover dos grandes obstáculos: el *ancien régimen*, apoyado en dos grandes instituciones de origen medieval, la Iglesia y la monarquía, el trono y el altar.

No todos los "ilustrados" coinciden en el mismo grado de fobia contra la Iglesia y la monarquía, pues gran parte de ellos pertenecen a la aristocracia. Pero su ideal de libertad, de progreso y felicidad del género humano se traduce, por reacción, en un ataque implacable contra toda clase de religión positiva, y en especial contra el catolicismo y el régimen monárquico.

El escepticismo erudito de Bayle, la ironía "mondaine" de Fontenelle, el sarcasmo de Voltaire, son tras manifestaciones de un mismo espíritu de demolición de valores del pasado para abrir los nuevos horizontes: el reino de la naturaleza y de la razón humana sobre las ruinas del fanatismo y la superstición.

La mayor parte de los "ilustrados" murieron antes de conocer las consecuencias de sus dotrinas en la Revolución francesa (1789).

Los ilustrados franceses no participaron directamente en la Revolución, pero sus ideas fueron el motor intelectual que legitimó y orientó el cambio radical de 1789.

Los enciclopedistas habían sembrado la crítica contra privilegios y absolutismo, preparando el terreno ideológico. La burguesía ilustrada tomó sus ideas como bandera para reclamar derechos políticos y económicos.

"Les philosophes"

«El siglo XVIII ve en Francia el florecimiento de un tipo de pensadores con una fisionomía social crecientemente nueva: *gens de lettres*, pero menos interesados por las bellas letras que por la literatura des *moeurs*, se constituyen en *philosophes*, que no son lo que llamaríamos filósofos, sino más bien lo que a fines del siglo XIX, al calor del proceso Dreyfus, se bautizaría como *intellectuels*.

[Alfred Dreyfus había sido condenado en 1894 por traición con pruebas falsas. En 1896 se descubrió que el verdadero culpable era el mayor Esterhazy, pero el ejército encubrió el caso.

Émile Zola, destacado novelista, periodista y crítico francés, más conocido como el líder del movimiento naturalista en la literatura, indignado por la absolución de Esterhazy en 1898, decidió intervenir públicamente y escribió el artículo de Émile Zola *J'accuse…!*, publicado en el diario *L'Aurore*: un manifiesto contra la injusticia del proceso Dreyfus y un ataque frontal al antisemitismo y la corrupción del ejército francés. Este artículo desató la división nacional y el exilio de Zola en Inglaterra, pero consolidó su papel como activista moral.]

Como sus congéneres los filósofos británicos de ese tiempo, "les philosophes" se interesan poco por el pensamiento abstracto, atendiendo más bien al hombre en la sociedad. Pero mientras que los filósofos británicos encajan sin grave problema dentro de su sociedad ya parlamentaria [tras la Revolución Gloriosa inglesa (1688–1689) que derrocó al rey Jacobo II e instauró la monarquía parlamentaria, consolidando el poder del Parlamento sobre la Corona], los *philosophes* franceses se encuentran en una posición ambigua, y a veces gravemente conflictiva: en la lucha contra el despotismo ilustrado, solo a media apoyados o salvados por la clase del porvenir, que triunfa desde 1789 con la Revolución francesa.

Pero esta clase, que quizá sea prematuro llamar ya entonces burguesía, y que incluye muchos elementos de la nobleza media, no ha llegado bien a la conciencia de sí misma, y solo en Voltaire reconocerá claramente un portavoz y un defensor de su nuevo espíritu. La lucha contra el absolutismo es un tanto confusa: en conjunto, esa alta burguesía o nobleza media se va enriqueciendo cada vez más, mientras la corona desciende hacia la bancarrota.

Pero, por ejemplo, uno de los instrumentos más típicos del proceso es la *Ferme générale*, el arrendamiento del cobro de los impuestos, y en él la corona acaba por hacer cómplices suyos a los mismos que la desposeen.» [Valverde, J. M.: *Vida y muerte de las ideas.* Barcelona: Ariel, 1989, p. 157-158]

[La *Ferme générale* era una compañía privada de recaudadores de impuestos que obtenía del Estado el derecho a cobrar ciertos tributos a cambio de pagar una suma fija a la Corona. Funcionaba como un arrendamiento fiscal: el rey "arrendaba" la recaudación de impuestos a particulares (los *fermiers généraux*), quienes luego se encargaban de cobrar directamente a la población.

La *Ferme générale* se convirtió en una de las instituciones más odiadas por el pueblo, pues los recaudadores eran vistos como explotadores que se enriquecían a costa de los campesinos y comerciantes.

Los *fermiers généraux* eran en su mayoría burgueses muy ricos, que formaban una élite financiera con gran influencia política y social. La institución fue símbolo de los abusos fiscales del Antiguo Régimen, y su impopularidad alimentó el descontento que desembocó en la Revolución francesa.]

La idea de "Humanité"

Los ilustrados definieron la noción de humanidad como un ser racional, perfectible y poseedor de derechos universales inherentes, capaz de progreso colectivo mediante la razón y la educación, desplazando la fe teocéntrica por un antropocentrismo optimista. La humanidad se centra en la capacidad racional para discernir verdad de error, superando supersticiones y dogmas; Voltaire y Kant enfatizan que la razón libera al hombre de tutelas externas, haciendo de cada individuo un fin en sí mismo.

Pensadores como Condorcet y Rousseau ven al humano como inherentemente bueno o mejorable, con historia como avance indefinido hacia la felicidad terrena vía ciencia y reformas sociales, rechazando el pecado original por fe en el desarrollo ético.

Se promueve igualdad natural de todos los hombres como ciudadanos del mundo, con derechos a libertad, tolerancia y contrato social; pese a exclusiones prácticas (mujeres, no europeos), Lessing y Diderot idealizan una fraternidad racional transnacional.

La idea de "Humanité" en la Ilustración representa el núcleo antropológico y ético del movimiento, centrado en la dignidad universal del ser humano como ser racional y perfectible. Los ilustrados promovieron una visión optimista de la humanidad, capaz de progreso mediante la razón, la educación y la libertad, superando la ignorancia, la superstición y el despotismo.

La Ilustración reafirma el antropocentrismo renacentista, colocando al hombre como medida de todas las cosas y eje del conocimiento, con énfasis en su razón sensible y material. Pensadores como Voltaire y Diderot ven en la humanidad un potencial para la felicidad terrena y el avance colectivo, fusionando racionalismo con universalismo cosmopolita.

Se pone el acento en la igualdad esencial de todos los hombres, independientemente de origen, con raíces en argumentos escolásticos recuperados y racionalismo moderno, defendiendo derechos como la libertad y la justicia social.

Rousseau idealiza al hombre "bueno por naturaleza", corrompido por la sociedad, mientras Condorcet vincula el progreso humano a la razón crítica.

Los ilustrados vinculaban la dignidad humana inherente –fundada en la razón autónoma y la libertad natural– a la ciudadanía como ejercicio práctico de esa dignidad en una sociedad contractual, donde el individuo se emancipa de tutelas arbitrarias para participar en el gobierno racional.

Kant y los ilustrados políticos definían la dignidad como el valor absoluto del ser humano como fin en sí mismo, no medio, lo que exige libertad para desarrollar capacidades mediante educación y razón, base para ciudadanía responsable y no gregaria.

La ciudadanía activa promueve progreso humano universal, con ilustrados latinoamericanos extendiendo dignidad a indígenas y esclavos para inclusión cívica, fusionando humanismo racional con reformas democráticas.

Aunque optimista, la noción excluye a veces pasiones y diversidad cultural, priorizando un humanismo grecorromano y laicista que influye en revoluciones liberales. En el Nuevo Mundo, criollos como Francisco Xavier Alegre conciliaron esto con el cristianismo para afirmar la dignidad indígena.

MORALISTAS QUE INFLUYERON EN LOS "ILUSTRADOS"

"Los moralistas" se refiere principalmente a un grupo de escritores y pensadores franceses de los siglos XVII y XVIII, conocidos por sus agudas observaciones sobre la naturaleza humana, la moral y las costumbres sociales. No se trata de "moralistas" en el sentido tradicional (predicadores de normas), sino de críticos de las costumbres, analistas de la conducta humana y defensores de una moral basada en la razón.

En la tradición francesa, un moralista no es un moralizador, sino un observador agudo de la naturaleza humana, alguien que analiza comportamientos, pasiones, vicios y virtudes con lucidez y estilo.

Dentro del movimiento intelectual europeo de los siglos XVII y XVIII que defendía la razón, la libertad, la tolerancia y el progreso humano, surgió un grupo de pensadores que podemos llamar moralistas ilustrados: filósofos que reflexionaron sobre la naturaleza humana, la ética, la sociedad y la política, con el objetivo de mejorar la condición humana. Solo abusivamente puede darse tal nombre a algunos escritores cuyas doctrinas influyeron poderosamente en la mentalidad de los "ilustrados".

La Rochefoucauld (1613-1680)

Francisco VI, duque de La Rochefoucauld fue un noble, militar y escritor francés del siglo XVII, conocido principalmente por sus *Máximas*, un conjunto de aforismos cínicos sobre la naturaleza humana. Nacido en París, heredó el título de Príncipe de Marcillac y, tras la muerte de su padre en 1650, el ducado de La Rochefoucauld. Recibió una educación limitada, abandonando los estudios a los 16 años para enlistarse en el ejército. Casado a los 15 con Andrée de Vivonne, con quien tuvo siete hijos, pronto se involucró en la vida cortesana y militar.

Participó en intrigas contra Richelieu, aliándose con la reina Ana de Austria y Marie de Rohan, lo que le valió destierros y prisión en la Bastilla en 1637. Jugó un rol clave en la Fronda (1648-1653), luchando en batallas como el asedio de Dunkerque y Faubourg Saint-Antoine, donde resultó gravemente herido en la cabeza en 1652. Tras *La Fronde*, serie de revueltas en Francia (1648–1653) contra la monarquía absoluta durante la minoría de edad de Luis XIV, se retiró a Verteuil y se dedicó a la literatura en salones como el de Madame de Sablé. Murió ciego y arruinado en París.

Obras

Mémoires (1662): Relato de sus experiencias políticas y militares, especialmente durante la *Fronda*. Ofrece una visión crítica de la corte francesa.

Réflexions ou sentences et maximes morales (1665), conocida como *Máximas*: Su obra más famosa: una colección de aforismos sobre la naturaleza humana, el egoísmo, la vanidad y la moral. Considerada una de las cumbres del pensamiento moral francés.

Réflexions diverses (publicada póstumamente en 1680): Conjunto de reflexiones adicionales sobre temas morales y sociales.

Sus obras revelan su visión pesimista del egoísmo humano. Traza un cuadro triste, amargo y sombrío de la conducta humana. La fuente interna de nuestras acciones es el egoísmo, la vanidad y el interés. Exteriormente no se regulan más que por "la fortuna y el honor que gobiernan el mundo". El fondo común a todas las pasiones es "el amor de sí mismo y de todas las cosas para sí".

Las pasiones dirigen todos nuestros juicios y nuestras acciones. No hay batalla de las pasiones contra la razón, sino de unas pasiones contra otras, y estas no son más que los "diversos grados de calor o frialdad de la sangre". Lo que llamamos virtud no es más que pura apariencia. Todo se reduce a la organización de nuestro cuerpo. Es el precursor de los censistas y materialistas.

Jean de La Bruyère (1645–1696)

Jean de La Bruyère es uno de los grandes moralistas del *Grand Siècle* francés. Su obra central, *Les Caractères* (1688), lo convirtió en una figura clave de la literatura clásica por su capacidad para observar, analizar y satirizar la sociedad de su tiempo.

Nació en París y murió en Versalles. Su biografía refleja una trayectoria desde la administración hasta la literatura crítica de la corte. Hijo de un burgués y controlador de rentas municipales, estudió en la Congregación del Oratorio y se licenció en Derecho en la Universidad de Orleans a los 20 años.

Inscrito en el Colegio de Abogados de París, enfrentó dificultades económicas familiares y en 1673 adquirió un cargo de tesorero en Caen, que vendió en 1686 sin residir allí permanentemente.

En 1684, por recomendación de Bossuet, se convirtió en preceptor del duque de Borbón, nieto del Gran Condé. Tras la muerte de Condé en 1686, permaneció como gentilhombre y literato en la casa Condé, con una pensión de mil escudos. Vivió entre París, Chantilly y Versalles.

Debutó literariamente con Les Caractères (1688). Elegido en la Academia Francesa en 1693 tras un intento fallido, su discurso provocó controversias con los "modernos" al defender a los "antiguos" como Racine y Boileau. Murió soltero y pobre de un ataque de apoplejía, generando rumores de envenenamiento.

La Bruyère describe y clasifica los comportamientos humanos con ironía y precisión. Retrata la sociedad de su época –la corte, los burgueses, los cortesanos, los intelectuales– con un ojo crítico y satírico. No busca reformar la sociedad, sino mostrar sus excesos, injusticias y ridiculeces. La Bruyère se sitúa entre la psicología social y la sátira literaria.

Su estilo es incisivo: denuncia la hipocresía, la vanidad, la ambición y la estupidez con humor y elegancia. A diferencia de otros pensadores, La Bruyère no propone

soluciones: se limita a mostrar, con nostalgia por un orden social más estable y jerárquico. Aunque describe su época, sus observaciones sobre el carácter humano siguen siendo sorprendentemente actuales.

Obras

Les Caractères (1688), una obra que combina retratos satíricos de personajes reales disfrazados, máximas y reflexiones sobre la conducta humana; observaciones sociales sobre la corte, la burguesía, la política y las costumbres.

La obra se inspira en los *Carácteres* de Teofrasto, que La Bruyère tradujo y amplió con sus propias observaciones: retratos satíricos de la sociedad de su tiempo.

El éxito de esta obra y su conjunto de retratos se debió en gran parte a la curiosidad con que sus contemporáneos buscaron en ellos malignamente retratos de personajes conocidos.

La Bruyère es un escritor irónico, incisivo, observador agudo, aunque carente de profundidad psicológica. Es pesimista, a la manera de Pascal: "No hay para el hombre más que tres acontecimientos: nacer, vivir y morir. La imposibilidad en que yo estoy de probar que Dios no existe, me descubre su existencia. Yo siento que hay un Dios, y no siento que no lo hay; todos los raciocinios me resultan inútiles.

Yo concluyo que Dios existe; esta conclusión está en mi naturaleza. Yo he recibido sus principios demasiado fácilmente en mi infancia, y después los he conservado demasiado naturalmente en una edad más avanzada, para poder sospechar que son falsos. Yo pienso, luego Dios existe; porque lo que yo pienso en mí no lo debo a mí mismo, lo debo a un ser que está por encima de mí y que no es materia, y este ser es Dios".

Lucas de Clapiers, marqués de Vauvenargues (1715-1747)

Lucas de Clapiers, marqués de Vauvenargues, fue un moralista y ensayista francés del siglo XVIII conocido por sus opiniones optimistas sobre la naturaleza humana y la capacidad para la virtud. Nació en Aix-en-Provence y murió en París a la edad de 31 años. Hijo mayor de una familia noble provenzal. pero empobrecida, sufrió desde joven problemas de salud como visión deficiente y fragilidad física, lo que limitó su educación formal sin estudios de latín o griego.

Pasó su infancia en el familiar castillo de Vauvenargues y disfrutó de amigos duraderos con figuras como Victor Riqueti, marqués de Mirabeau (padre del revolucionario), y el arqueólogo Jules-François-Paul Fauris de Saint-Vincens.

Su juventud es poco conocida, pero se sabe que recibió una educación sólida y orientada a la vida militar. Ingresó al ejército real a los 17 o 18 años como cadete, ascendiendo a teniente en 1739 y capitán.

Participó en campañas como la Guerra de Sucesión Polaca en Italia, el sitio de Praga en 1742 (donde sufrió congelación en las piernas durante la retirada) y la batalla de Dettingen en 1743, lo que deterioró irreversiblemente su salud pulmonar y visión. Se retiró en 1744.

En 1745 se instaló en París, donde se dedicó por completo a la filosofía y la literatura. Allí entabló amistad con Voltaire, quien reconoció su talento y apoyó la publicación

de sus obras. Su salud siguió deteriorándose debido a enfermedades contraídas durante las campañas militares. Murió joven, a los 31 años, en París.

Obras

Introduction à la connaissance de l'esprit humain, suivie de réflexions et de maximes (1746): Expone ideas humanistas sobre la armonía entre pasión, razón y virtud. Su edición completa apareció en 1857 y ganó el reconocimiento póstumo. Contiene más de 700 reflexiones y máximas que resumen su filosofía moral y su estilo aforístico. Es considerado uno de los fundadores del aforismo francés.

Temas principales: La bondad natural del ser humano, en contraste con el pesimismo de Pascal o La Rochefoucauld. La importancia del corazón, la pasión, la naturaleza y la sensibilidad, anticipando ideas del romanticismo. Admiración por los estoicos y su visión del carácter y la virtud.

Aunque su obra fue breve, su influencia ha perdurado. Fue una voz singular en el Siglo de las Luces: más emotiva, más moral, menos racionalista. Su defensa del potencial humano y su estilo conciso lo convierten en un precursor del pensamiento romántico.

Contiene reminiscencias de Pascal. "La razón es un don de la naturaleza, pero hay que reconocer que su alcance y su eficacia son limitados. La razón debe completarse con los sentimientos. El pensamiento de la muerte nos engaña, porque nos hace olvidarnos de vivir". Para ejecutar grandes cosas hay que vivir como si nunca hubiéramos de morir.

"El que sabe sufrirlo todo, puede atreverse a todo. Es falso que la igualdad sea una ley de la naturaleza. La naturaleza no ha hecho nada igual. Su ley suprema es la subordinación y la dependencia. La razón hace los filósofos, y la gloria los héroes, pero solo la virtud los sabios. Los grandes hombres hablan como la naturaleza, sencillamente. La única prueba del genio es la invención.

PIERRE BAYLE (1647–1706)

Pierre Bayle, filósofo, escritor francés, mejor conocido por su *Dictionnaire historique et critique* (1697), una obra monumental que dio forma al pensamiento de la Ilustración e influyó en figuras como Voltaire y Thomas Jefferson, fue clave en la primera Ilustración en Francia. Su vida estuvo marcada por conversiones religiosas, exilios y una defensa radical de la tolerancia.

Nació en Carla-le-Comte (hoy Carla-Bayle), en el sur de Francia, hijo de un pastor hugonote. Su padre, ministro calvinista de la Iglesia Reformada en Carla-le-Comte (actual Carla-Bayle, Ariège), cuidó de su primera educación.

Educado inicialmente en academias protestantes, en 1669 se convirtió brevemente al catolicismo en Toulouse, pero regresó al calvinismo y huyó a Ginebra, donde descubrió a Descartes.

Trabajó como tutor en París antes de ser nombrado profesor de Filosofía en la Universidad Protestante de Sedan en 1675. Tras el cierre de Sedan en 1681 por presiones contra protestantes, Bayle se refugió en Róterdam, donde enseñó Filosofía e Historia en la École Illustre hasta 1693. Publicó obras como *Pensées diverses sur*

la comète de 1680 (1682-1683), defendiendo una ética independiente de la religión, y *Nouvelles de la république des lettres* (1684), un boletín literario pionero. Tras conflictos con el protestante Pierre Jurieu, que la acusó de ateísmo ante el Consistorio, le fue retirado el permiso de enseñar y la pensión de que disfrutaba. Pero continuó su labor intelectual. Falleció en Róterdam.

Su pensamiento preparó el materialismo del siglo XVIII y fue breviario de ilustrados. Destacó por obras que fusionan crítica histórica, escepticismo filosófico y defensa de la tolerancia religiosa, influyendo en la Ilustración. Su producción incluye tratados contra la superstición, boletines literarios y un monumental diccionario que deconstruye prejuicios.

Obras

Pensées diverses sur la comète (1682-1683): En esta reflexión sobre el cometa de 1680, Bayle desmonta interpretaciones supersticiosas, aboga por verificación empírica y defiende una moral independiente de la religión. Representa su "pirronismo histórico" al priorizar hechos sobre dogmas.

Critique générale de l'Histoire du Calvinisme (1682): Polémica contra sesgos anti-protestantes, ejemplificando su escepticismo histórico.

Commentaire philosophique (1686) critica las conversiones forzadas y argumenta que los ateos pueden ser morales, aludiendo a palabras de Jesús sobre la libertad de conciencia.

Nouvelles de la république des lettres (1684-1687): Periódico mensual pionero de reseñas literarias y científicas en francés.

Dictionnaire historique et critique (1695-1697, aumentado en 1702) critica sesgos históricos y defiende la duda metódica, sentando bases para el rigor histórico y la tolerancia religiosa. Esta obra magna consta de artículos alfabéticos sobre figuras históricas con notas críticas que cuestionan fuentes, combaten intolerancia y exploran contradicciones racionales.

Bayle promueve duda metódica, rigor histórico y la idea de que ateos pueden ser éticos, allanando camino al materialismo del siglo XVIII. Las notas a pie de página, a menudo más voluminosas que el artículo, forman el núcleo crítico: examinan contradicciones en fuentes, defienden la tolerancia y exploran dilemas filosóficos como la moralidad atea. Remisiones cruzadas conectan entradas relacionadas, fomentando una lectura intertextual y metódica.

Secciones adicionales como "Aclaraciones" resuelven objeciones o amplían debates teológicos, mientras que digresiones filosóficas cuestionan dogmas religiosos y promueven el pirronismo erudito. Esta estructura innovadora transforma el diccionario en un arsenal contra la intolerancia.

Pierre Bayle abre marcha como precursor de la Ilustración francesa y se convierte en modelo de la gran *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot. Su *Dictionnaire historique et critique* proveyó de armas al espíritu crítico y escéptico de la época, especialmente frente a la metafísica, y de él es también la consigna de la inconciliabilidad entre razón y religión. Contra él escribió Leibniz su *Teodicea*, cuya introducción lleva por título: *Discours de la conformité de la foi avec la raison*.

Ofrece una amplia, y un poco desordenada, erudición filosófica, sin reflejar convicciones propias. Su método o táctica consiste en plantear problemas por todas partes, señalas dificultades en todas las cuestiones y contradicciones en todos los sistemas, confrontar las doctrinas de suerte que se anulen unas a otras, pero si manifestar nunca su propio pensamiento.

Su método es la cautela, el arte de insinuar, despertar un sentimiento de incertidumbre, escepticismo o desconfianza: "Mi talento consiste en formar dudas, que para mí no son más que dudas".

Bayle adopta desde su juventud el escepticismo de Montaigne. Cree en la razón, pero solo dentro de ciertos límites, aceptando su incapacidad para descubrir muchas cosas. La razón es más apta para descubrir el error que para hallar la verdad. Es más apta para acumular dudas que para afirmar, más para destruir que para edificar.

Todas las cuestiones planteadas por la filosofía tropiezan con dificultades insuperables. El criterio de la evidencia es válido, pero es solo aplicable a muy pocas cosas. Todas las nociones filosóficas dan origen a interminables discusiones y controversias.

No se salvan ni las ciencias exactas, la aritmética y la geometría. Lo mejor es no afirmar nunca nada. En todo hay razones para dudar. La única certidumbre que tiene el conocimiento es la incertidumbre. Las bases en que se apoya la moral son tan poco firmes como las que sustentan a la física. Pero la moralidad no depende de la creencia en Dios. Hay ateos sumamente morales y creyentes perfectamente inmorales.

"El hombre es el trozo más difícil de digerir que se les presenta a todos los sistemas. Es el escollo de lo verdadero y lo falso; causa embarazo a los naturalistas y a los ortodoxos. Yo no sé si la naturaleza es capaz de presentar un objeto más extraño y difícil de penetrar a la sola razón que lo que nosotros llamamos un *animal racional*. Tropezamos aquí con un caos más embrollado que el de los poetas".

Bayle vive en un ambiente de luchas políticas y religiosas y de discusiones teológicas. Católicos y protestantes se habían encasillado en posiciones cerradas y en sistemas rígidos e irreductibles. Bayle repulsa todo dogmatismo y absolutismo.

"La razón es el tribunal supremo que juzga en última instancia y sin apelación todo cuanto cae bajo su jurisdicción. El único criterio es la propia conciencia, y da lo mismo que sea verdadera o errónea. Querer forzar la conciencia humana es un atentado contra la verdad.

La regla para juzgar en materia de religión no depende den entendimiento, sino de la conciencia. Las verdades religiosas no son evidentes para la mayor parte de los hombres. Por lo tanto, en cuestiones de religión no se de otorgar el asentimiento hasta que no se haya conseguido tanta evidencia como la que se encierra en la filosofía de Descartes".

"Yo preferiría que se dijera de mí que no existo a que se diga que soy un mal hombre".

MONTESQUIEU (1689-1755)

Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, fue un filósofo, jurista e historiador francés clave en la Ilustración, nacido en el castillo de La Brède cerca de

Burdeos. Proveniente de una familia de la nobleza de toga, estudió derecho en Burdeos y París, heredó el cargo de presidente del Parlamento de Burdeos en 1716 tras la muerte de su tío y se casó en 1715 con Jeanne de Lartigue, con quien tuvo tres hijos. Es conocido como el autor de *El espíritu de las leyes*, que defendió la separación de poderes.

Montesquieu se educó en el colegio de Juilly y se integró en la vida judicial bordelesa a los 25 años, convirtiéndose en consejero del Parlamento en 1714. Miembro de la Academia Francesa desde 1728, Montesquieu criticó el absolutismo monárquico y analizó cómo clima, geografía y costumbres moldean las leyes. Fue socio de la *Royal Society* de Londres

Su matrimonio aportó una dote significativa que le permitió dedicarse a la escritura y los viajes, explorando Europa desde 1728: viajó por Holanda, Austria, Hungría, Venecia, Roma y permaneció dos años en Inglaterra, donde admiró su sistema parlamentario y estudió su constitución política (1729-1731).

Murió en París, dejando un impacto duradero en la teoría política occidental.

Obras

Lettres persanes (1721), una sátira anónima sobre la sociedad francesa vista a través de cartas ficticias de persas en París, criticando absolutismo y costumbres. Esta obra le hizo famoso, pero también fue objeto de la censura. Presenta a dos jóvenes persas que viajan por Francia y critican sus instituciones políticas y religiosas en un tono ligero y mordaz.

En estas *cartas* manifiesta su fe en una divinidad y la necesidad de una religión, pero se burla de los dogmas y prescripciones de las religiones positivas, especialmente del cristianismo. El Papa es "un mago que hace creer que tres no son más que uno". La religión de Montesquieu se reduce a un vago deísmo y al amor a la humanidad.

Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos (1734): Analiza el auge y caída de Roma, poniendo el acento en la virtud política y el equilibrio. Hace alarde de un amplio conocimiento de los autores clásicos, con insinuaciones aplicables a la situación de su tiempo.

Roma fue grande mientras prevaleció el amor a la patria, al trabajo y a la libertad. La decadencia sobrevino con el lujo, la corrupción, las guerras lejanas y la prepotencia del Estado, que acabó con la pérdida de la libertad bajo el Imperio, en que desembocó la eterna lucha entre el patriciado y las clases populares:

"Como en todos los tiempos, los hombres han tenido las mismas pasiones; las ocasiones que producen grandes cambios so diferentes, pero las causas siempre han sido las mismas".

El espíritu de las leyes (1748) es su obra maestra, fruto de veinte años de trabajo, en la que defendió la separación de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) para prevenir la tiranía. Clasifica los regímenes (república, monarquía, despotismo), propone separación de poderes y relaciona las leyes con clima, geografía y costumbres.

Montesquieu quedó tan satisfecho con su obra, que le antepuso como lema: "Prolem sine matre creatam. Ducuitque maximus Atas" ("Un hijo engendrado sin madre. Y el poderoso Atlas la guió").

"Yo no he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas. Ante todo, he examinado los hombres y creído que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, no eran guiados únicamente por sus fantasías. He establecido los principios y he visto que las cosas particulares se plegaban a ellos como por sí mismas. Las historias de todas las naciones no son más que las consecuencias, y cada ley particular está ligada con otra ley o depende de otras más general".

El éxito fue extraordinario. La obra es un intento de filosofía de la historia. La teoría de separación de poderes inspiró la Constitución de Estados Unidos (1787), limitando abusos mediante contrapesos. Influyó en la Revolución Francesa (1789) y su *Declaración de los Derechos del Hombre*, promoviendo monarquías constitucionales contra absolutismo. Sus ideas siguen vigentes en democracias liberales, poniendo el acento en el Estado de derecho y las libertades civiles.

Los contemporáneos de Montesquieu criticaron sus teorías políticas, especialmente la separación de poderes, por ser insuficientemente radicales o por su aparente inconsistencia con ideales democráticos puros.

Clérigos jesuitas y jansenistas condenaron la obra por su defensa de la tolerancia religiosa y su relativismo moral, viéndola como un ataque al absolutismo divino del rey y la Iglesia católica.

El Parlamento de París la censuró en 1749 por promover ideas "peligrosas" contra la monarquía absoluta. Algunos absolutistas franceses la vieron como una amenaza al poder unificado del monarca, aunque otros moderados la elogiaron por equilibrar libertades sin caer en anarquía.

Voltaire la tildó de entretenida pero no instructiva, afirmando: "He encontrado el espíritu del amor, pero no el espíritu de las leyes", por su falta de profundidad analítica. Rousseau discrepó con su preferencia por monarquías constitucionales y aristocracias mixtas, criticando su rechazo a la democracia directa y representativa como contraria a la voluntad general.

Los filósofos políticos ingleses reaccionaron mayoritariamente con aprobación a las ideas de Montesquieu, especialmente su teoría de la separación de poderes, que él mismo inspiró en el modelo parlamentario británico observado durante su viaje a Inglaterra en 1729-1731. Figuras como David Hume apreciaron su análisis empírico de gobiernos, aunque Hume criticó levemente su exceso de comparaciones históricas sin suficiente profundidad causal.

Algunos, como los seguidores de Locke, notaron que Montesquieu refinaba ideas previas de separación de poderes ya presentes en la Revolución Gloriosa (1688), pero lo acusaron de idealizar el modelo inglés al ignorar sus corrupciones prácticas. Edmund Burke, más tarde, usó sus conceptos para defender evoluciones graduales contra revoluciones radicales, extendiendo su influencia conservadora.

La Constitución de Estados Unidos de 1787 adoptó principalmente la teoría de la separación de poderes de Montesquieu, dividiendo el gobierno federal en ramas

legislativa (Congreso), ejecutiva (presidente) y judicial (Corte Suprema) para prevenir la tiranía mediante independencia mutua.

Contra la afirmación de Bayle de que era preferible el ateísmo a la idolatría, Montesquieu sostiene que las religiones, aunque sean falsas, son útiles para el bien del Estado.

"Aun cuando fuera inútil que los súbditos tuvieran una religión, no lo sería que la tuvieran los príncipes. El que no tiene ninguna religión es como ese animal terrible (el león) que no siente la libertad más que cuando desgarra y devora. La religión, aunque sea falsa, es la mejor garantía que los hombres pueden tener de la probidad de los hombres".

Montesquieu opina que el gobierno despótico le conviene mejor a la religión mahometana, el monárquico a la católica y el republicano a la protestante.

Montesquieu no solo fue un crítico de la monarquía absoluta, sino también un arquitecto intelectual de la democracia moderna. Su visión de un poder dividido y equilibrado sigue siendo uno de los pilares de los sistemas políticos actuales.

Junto a este componente innovador de Montesquieu, está el carácter conservador de la monarquía limitada que proponía: salvaguardar el declinante poder de los grupos privilegiados (como la nobleza, a la que él mismo pertenecía), aconsejando, por ejemplo, su representación exclusiva en una de las dos cámaras del Parlamento.

No obstante, Montesquieu sigue siendo eslabón clave en la fundamentación de la democracia y la filosofía política moderna, cuyo nacimiento cabe situar en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1690) de John Locke y que, después de Montesquieu, hallaría su más acabada expresión en *El contrato social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau.

BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE (1657-1757)

Bernard Le Bovier de Fontenelle fue un escritor, filósofo y divulgador científico francés, clave en la transición hacia la Ilustración por su capacidad para popularizar ideas cartesianas y científicas entre el público general.

Nació Ruan, hijo de un abogado y de Marthe Corneille, hermana de los dramaturgos Pierre y Thomas Corneille. Se educó en el colegio jesuita de Ruan, donde destacó. Su familia deseaba que se hiciera abogado, pero se dedicó a la literatura y compuso algunas poesías y dramas muy mediocres.

Fue el adorno más brillante del salón de Mme. Geoffrin y gala de las tres Academias: la francesa (1691), la de Ciencias (1697), que lo eligió secretario perpetuo durante 42 años, y la de Inscripciones (1701).

En sus años parisinos, tras mudarse alrededor de 1687, escribió obras que cuestionaba supersticiones religiosas. Defendió a los "modernos" en la *Querelle des Anciens et des Modernes* e ingresó en la Académie Française en 1691.

Redactó elogios de científicos como Newton y Leibniz, y publicó memorias que documentaron avances científicos. Su labor impulsó la difusión del conocimiento empírico y cartesiano en Europa. Vivió hasta los 99 años y murió en París.

Publicó varias obras clave que combinan literatura, filosofía y divulgación científica, destacando su estilo claro y accesible, que influyó en Voltaire y Montesquieu, y anticipó el espíritu enciclopedista de la Ilustración.

Obras

La Comète (1681), un tratado sobre cometas influido por Descartes.

Nouveaux dialogues des morts (1683): diálogos imaginarios entre figuras históricas que satirizaban la sociedad.

De l'origine des fables (1684), exploración del origen de los mitos.

Entretiens sur la pluralité des mondes (1686) es un diálogo que popularizó la astronomía copernicana. Diálogos populares sobre el heliocentrismo y vida extraterrestre, su obra más famosa.

Histoire des oracles (1687), que desmitificaba oráculos antiguos cuestionando explicaciones sobrenaturales.

Digression sur les anciens et les modernes (1688), defensa de los modernos en la Querelle des Anciens et des Modernes.

Éléments de la géometrie de l'infini (1727), sobre geometría infinita.

Théorie des tourbillons (1752), defiende ideas cartesianas sobre el universo.

Fontenelle influyó en la Ilustración francesa como puente entre el cartesianismo y el empirismo emergente, popularizando la ciencia y el escepticismo racional entre un público amplio.

Su *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) hizo accesibles ideas astronómicas copernicanas y cartesianas, preparando el terreno para Voltaire y Diderot al defender un universo infinito y racional contra dogmas religiosos.

Como secretario perpetuo de la Académie des Sciences (1699-1741), sus *Éloges* documentaron avances de Newton y Leibniz y promovieron el progreso científico y el espíritu enciclopedista en Francia. Fontenelle y Voltaire compartieron un vínculo generacional e intelectual en la difusión de la Ilustración, con Fontenelle como precursor que Voltaire admiró y emuló en su labor divulgadora. Voltaire visitó a Fontenelle en sus últimos años y lo elogiaba como modelo de claridad racional, influido por sus *Éloges* de científicos como Newton, que Voltaire tradujo y popularizó en Francia.

Ambos usaron diálogos accesibles para combatir superstición: *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle inspiró el enfoque de Voltaire en *Micromégas* (1752), donde satiriza dogmas religiosos mediante ciencia y escepticismo. Fontenelle preparó el terreno institucional (Académie des Sciences) para el enciclopedismo de Voltaire, quien extendió su racionalismo cartesiano-newtoniano, promoviendo tolerancia y progreso en salones y obras polémicas. Detrás de su simpatía personal, su exquisita "politesse", la finura de sus modales y su conversación amable, se encubre un espíritu frío, escéptico, calculador y demoledor:

"Todo es incierto. Los hombres son como los pájaros, que siempre se dejan cazar en las mismas redes que antes que a ellos aprisionaron a otros cien mil pájaros de la misma especie. De vez en cuando descubren algunas verdades de poca importancia,

pero que resultan divertidas. Esto significa que no solamente no poseemos los principios que conducen a la verdad, sino que incluso estamos en posesión de otros que se acomodan mejor con el error. Si los hombres no pueden llegar en ningún orden a ninguna cosa razonable sino después de hacer agotado todas las tonterías imaginables, ¡cuántas tonterías diríamos nosotros ahora si los antiguos no las hubieran dicho antes que nosotros y no nos las hubieran quitado, por así decirlo. El mundo está más loco y corrompido que nunca".

La ciencia debe sustituir a la fe y la religión. La física es la nueva teología. El único bien de la vida es el placer: "El hombre ha nacido para caminar siempre, sin llegar a ninguna parte. Las pasiones lo hacen y deshacen todo. El cuerpo está destinado a recoger el provecho de las pasiones inspiradas por el alma. El verdadero bien consiste en gozar tranquilamente del presente y continuar su gozo hasta el final".

Fontenelle fue un ameno divulgador de ideas científicas y el primero que dio a conocer en Francia las teorías de Newton, aunque siguió siendo cartesiano: "El Universo no es en grande más que lo que es un reloj en pequeño". La historia de los tiempos primitivos no es más que un conjunto de fábulas, mientras que en la de los tiempos más cercanos se revelan sobre todo las pasiones humanas.

Fontenelle rechaza toda religión positiva, pero no fue ateo. Admite la existencia de un Dios creador, arquitecto supremo del universo. Rechaza las causas finales de Leibniz. El mundo solamente depende de Dios, en cuanto que Dios es el arquitecto y ordenador. No valen las pruebas metafísicas, sino solamente las sacadas de la física y la astronomía. Dios interviene en el mundo físico, pero no en la historia, como cree el judaísmo y el cristianismo. La historia es el reino de las pasiones de los hombres:

"La física revela las huellas de la inteligencia y la sabiduría infinitas que lo han producido todo, mientras que la historia tiene por objeto los efectos de las pasiones y los caprichos de los hombres".

VOLTAIRE (1694-1778)

François-Marie Arouet, conocido como Voltaire, fue un influyente escritor, filósofo e historiador francés, nacido en París.

Estudió en el colegio jesuita de Louis-le-Grand, donde recibió una excelente educación clásica y estudió literatura. Escribió tempranamente la tragedia "Amulio y Numitor". Apenas salió del colegio comenzó a publicar versos y sátiras, que le valieron el destierro de París (1716) y el encierro en la Bastilla (1717).

Adoptó el seudónimo "Voltaire" alrededor de 1718. El origen de este nombre es debatido: La explicación más aceptada es que "Voltaire" es un anagrama de "Arouet l(e) jeune" (Arouet el joven), usando las iniciales en latín de su apellido y su estado juvenil.

Adoptó este nombre para distanciarse de su apellido original, asociado a connotaciones negativas como "à rouer" (ser golpeado). Una tradición familiar lo vincula al apodo infantil "le petit volontaire" (el pequeño voluntario), por su carácter decidido. Otras sugerencias incluyen el nombre de un feudo familiar, un juego con "voulait taire" (quería callar, por su audacia) o "revoltair" (revoltoso). Estas hipótesis menores carecen de consenso histórico sólido.

Una contestación mordaz, pero justa y oportuna, al petulante caballero de Rohan le llevó a la cárcel, después de haber sido apaleado por los criados de aquel. Al salir de prisión, huyó a Inglaterra. Estuvo en el exilio entre 1726 y 1729. En Inglaterra entró en relación con los librepensadores. Leyó las obras de Locke, Newton y Shaftesbury, y tradujo o hizo traducir las más importantes obras del deísmo inglés.

Regresó a Francia en 1729. En 1734 publicó sus *Lettres philosophiques*, que criticaban el fanatismo religioso y el absolutismo francés, y que fueron prohibidas y quemadas por orden del Parlamento, lo que provocó su condena y huida. Se refugió en Holanda, pero regresó al poco tiempo, instalándose en el castillo de Cirey-sur-Blaise, en la región de Champaña, a fines de junio de 1734, para escapar de la persecución tras la quema de sus *Cartas filosóficas* por parte de las autoridades francesas.

Este refugio, propiedad del marqués de Châtelet, pero acogido por su esposa, Émilie du Châtelet, se convirtió en un centro de relaciones intelectuales y románticas que duraron entre quince y dieciséis años. La ubicación del castillo cerca de la frontera con Lorena permitía escapes rápidos en caso de ser necesario, convirtiéndolo en un refugio productivo en lugar de un mero escondite.

Émilie, brillante matemática y física, compartió con Voltaire sus intereses científicos, incluyendo experimentos de física, química y estudios newtonianos. Su vínculo evolucionó de la pasión a una profunda colaboración, marcada por representaciones teatrales y encuentros académicos.

Voltaire transformó el modesto castillo con renovaciones, un teatro privado y un laboratorio, produciendo tragedias, ensayos y obras filosóficas durante este período fértil. Se marchó tras la muerte de Émilie en 1749; llamaba a Cirey su «paraíso terrenal».

Tras la muerte de Émilie, Voltaire aceptó en 1750 la invitación de Federico II de Prusia, instalándose en Sans-Souci, donde vivió colmado de honores. Allí pasó casi tres años como huésped de Federico el Grande, cerca de Potsdam, de 1750 a 1753, participando en intercambios intelectuales que encarnaban los ideales de la Ilustración. Su relación comenzó con una admiración mutua a través de la correspondencia, pero surgieron tensiones a raíz del militarismo de Federico y los escritos satíricos de Voltaire.

Federico II invitó a Voltaire tras años de correspondencia, considerándolo una figura clave de la Ilustración para encumbrar su corte. Voltaire llegó en medio de problemas personales en Francia, recibiendo honores como el de chambelán y un alto salario. Colaboraron en la biblioteca y el salón de mármol de Sans-Souci, debatiendo sobre filosofía, poesía y críticas a la religión.

Las rutinas diarias incluían intercambios de notas con ideas filosóficas, chistes y poemas debido a la ocupada agenda de Frederick. Voltaire instruyó al rey en retórica y poética, al tiempo que participaba en animadas cenas con radicales como La Mettrie. Voltaire respondió ingeniosamente a una famosa invitación en acertijo de Federico: "Venez sopaper à Sans-Souci", con "J'ai grand appétit".

Las disputas se intensificaron con la sátira de Voltaire contra Maupertuis, presidente de la Academia de Berlín, y turbios negocios financieros. Federico se sintió "exprimido

como una naranja", lo que provocó la abrupta salida de Voltaire en 1753 con el pretexto de unas vacaciones. A pesar de los conflictos, mantuvieron correspondencia durante toda su vida. Su vínculo perduró a través de cartas, poniendo de relieve las tensiones entre el absolutismo ilustrado y la crítica radical.

Voltaire tuvo a abandonar Prusia en 1753. Llegó a Ginebra en diciembre de 1754 y adquirió la finca de Les Délices en 1755, cerca de Lausana. Posteriormente, en 1757, adquirió una propiedad en la misma Lausana, en la colina de Mon-Repos, donde recibió a visitantes como Edward Gibbon y participó en animados salones.

Desde Lausana, Voltaire publicó obras importantes, entre ellas el *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) y ediciones de su *Essai sur les mœurs*. Chocó intelectualmente con Rousseau, criticando su *Discours sur l'inégalité*, mientras promovía críticas ilustradas al fanatismo y promovía la ciencia newtoniana.

Lausana le ofreció a Voltaire la proximidad a impresores como los Cramer y a mecenas como la familia Tronchin, lo que impulsó sus campañas contra la intolerancia religiosa, como el caso Calas. Su estancia terminó alrededor de 1760, cuando se trasladó a Ferney, pero la región siguió siendo fundamental para su vida posterior.

Voltaire residió en Ferney, cerca de la frontera suiza, desde 1759 hasta su muerte en 1778, transformándola en un centro de actividad ilustrada. Durante sus años en Ferney, Voltaire escribió importantes textos satíricos y filosóficos, entre ellos *Cándido* (1759), que critica el optimismo ciego, y *Traité sur la tolérance* (1763), que aboga por la libertad religiosa.

Otras producciones notables incluyen tragedias como *Tancrède* (1759) e *Irène* (1777), junto con novelas cortas como *El ingenio* (1767). Estas obras encarnan su agudo ingenio y sus críticas al fanatismo, a menudo compuestas en el contexto de su mecenazgo del teatro local.

En Ferney residió sus últimos veinte años, en la cumbre de la fama y en medio de halagos y adulaciones que le venían de todas partes. En una carta al conde de Argental dice: “Estoy flexible como una anguila, vivo como un lagarto y trabajo siempre como una ardilla”.

Hizo derribar la vieja iglesia, y construyó otra en que puso esta inscripción: *Deo erexit Voltaire 1761* (erigida por Voltaire en honor a Dios). Los esfuerzos de Voltaire le valieron el título de "Patriarca de Ferney". Hoy en día, el castillo restaurado sirve de museo, y exhibe su biblioteca y mobiliario, es centro de atracción de académicos interesados en la historia de la Ilustración.

En 1778, después de veintiocho años de ausencia, regreso triunfal a París para preparar la representación de su drama *Irène*. Se le hizo un recibimiento apoteósico. Recibió la corona de laurel en el teatro. Pero poco después enfermó y murió a la edad de 83 años, víctima de las complicaciones de un cáncer de próstata, que le provocó un intenso dolor, agravado por el opio que le administraban para aliviarlo. El opio aceleró la muerte al suprimir funciones vitales.

Rechazó inicialmente los sacramentos religiosos, aunque firmó una retractación bajo presión para evitar problemas póstumos. París se negó a un entierro religioso, lo que llevó a su sobrino, el abad Mignot, a actuar con rapidez. El cadáver fue vestido,

sentado en posición vertical en un carruaje con un sirviente para sostenerlo, y transportado a la abadía de Scellières, cerca de Troyes, para su entierro secreto.

El embalsamamiento de Voltaire tuvo lugar poco después de su muerte, el 1778, en París, en medio de los esfuerzos por enterrarlo rápidamente antes de que la oposición de la Iglesia pudiera intervenir. Su cuerpo fue preparado al día siguiente por un boticario local, quien reclamó el cerebro de Voltaire como pago por sus servicios, mientras que el marqués de Villette se quedó con el corazón.

Villette conservó el corazón en un cofre de plata dorada en el castillo de Ferney, con la inscripción "Su espíritu está en todas partes, y su corazón está aquí". El cerebro acabó en un frasco con el boticario Mithouard. En 1791, el cuerpo completo de Voltaire fue exhumado y trasladado al Panteón de París.

Voltaire produjo una extensa obra que abarca la filosofía, la sátira, la historia, la poesía y el teatro, en las que critica a menudo la intolerancia religiosa, la tiranía política y el optimismo filosófico. Voltaire escribió más de 700 obras, entre poemas, ensayos, novelas, tratados filosóficos y piezas teatrales. Sus escritos influyeron profundamente en la Ilustración y en las revoluciones posteriores. Entre sus obras clave y detalladas se incluyen relatos filosóficos, ensayos y análisis históricos que combinan ingenio con agudos comentarios sociales.

Obras

Grandes cuentos filosóficos:

Zadig o el destino (1747) sigue a un virtuoso sabio babilónico que soporta pruebas que se burlan del destino y la providencia divina.

Micromegas (1752), una novela corta de protociencia ficción, presenta extraterrestres que critican la vanidad humana y los conflictos insignificantes.

Cándido o el optimismo (1759) satiriza el optimismo leibniziano a través de las desastrosas aventuras de su ingenuo protagonista, Cándido, exponiendo la guerra, la esclavitud y los desastres naturales como males absurdos.

Ensayos y tratados:

Cartas filosóficas (1734), también conocidas como *Cartas sobre Inglaterra*, elogia la tolerancia, la ciencia (Newton) y el gobierno ingleses, a la vez que ataca el absolutismo francés y el dogma católico en 25 cartas.

Tratado sobre la tolerancia (1763) defiende a Jean Calas, un protestante ejecutado injustamente, abogando por la libertad religiosa contra el fanatismo.

Diccionario filosófico (1764) recopila entradas breves e irreverentes que desmantelan la superstición, la autoridad y la metafísica.

El filósofo ignorante (1766) es un opúsculo de Voltaire de 1766, escrito en forma de breves capítulos en los que un "filósofo" que se reconoce ignorante examina qué puede saber realmente el ser humano. Voltaire compone el texto en la madurez, tras décadas de polémicas religiosas y filosóficas; el libro funciona como una suerte de "summa escéptica" tardía. Insiste en que casi todo lo que cuenta en metafísica son conjeturas, y que solo la experiencia proporciona algún conocimiento seguro, aunque muy limitado. Sostiene que los hombres se rigen por la costumbre y por la

elocuencia práctica más que por la metafísica, de modo que la tarea filosófica útil es combatir superstición, intolerancia y abuso de poder.

Obras históricas y poéticas

La Henriada (1728), un poema épico, glorifica el papel de Enrique IV en el fin de las guerras religiosas de Francia y promueve la tolerancia.

La Historia de Carlos XII (1731) describe la ambición del rey sueco como una locura destructiva.

El siglo de Luis XIV (1751) narra las artes, las ciencias y las costumbres de la época, orientando la historia hacia el progreso cultural.

Producción dramática

Voltaire escribió más de 50 tragedias, entre las que destacan *Edipo* (1718), su escandaloso debut adaptando a Sófocles, y *Zaire* (1732), un éxito que explora los celos y la conversión. Estas obras a menudo incorporaban los ideales de la Ilustración en formas clásicas.

Voltaire es un escritor excelente. La prosa francesa ha llegado en él a una de sus cimas; es enormemente agudo, ingenioso y divertido. Su fuente principal de inspiración fueron, en su juventud, las lecturas de Bayle y Fontenelle, que después completó con el trato con los deístas ingleses. Sus autores más estudiados son Locke y Newton, con cuya física suplantó la cartesiana. "Toda la filosofía de Newton conduce necesariamente al conocimiento de un Ser supremo, que todo lo ha creado y ordenado libremente".

En cambio, Voltaire no disimula su poca simpatía hacia Descartes y Pascal. Su animosidad contra Pascal se revela desde su juventud. Le reprocha pretender explicar el misterio del hombre con otro misterio más incomprensible, que es el del pecado original. El pesimismo de Pascal rebaja el valor de la naturaleza humana, que Voltaire opina que hay que aceptar tal como es.

> "¿Qué hombre razonable se llenará de desesperación porque ignora la naturaleza de su pensamiento, o porque no conoce más que algunas propiedades de la materia, o porque Dios no le haya revelado sus secretos? Tendría también que desesperarse porque no tiene cuatro pies y dos alas. Pensar que la tierra, los hombres y los animales son lo que deben ser en el orden de la providencia, esa es la idea de un hombre prudente".

Voltaire es un magnífico escritor, poeta, novelista, autor dramático, historiador, con un ingenio finísimo, rápido y chispeante, una inigualable vena satírica, una gracia y vivacidad de expresión. Escribió brillantes y corrosivos panfletos, llenos de ironía, sarcasmo y cinismo, como armas formidables, no solo contra la Iglesia católica, sino contra sus enemigos: Rousseau, Maupertuis, Fréron.

Personificó el espíritu de superstición y de intolerancia en la Iglesia católica, con un odio implacable, sostenido sin vacilación hasta su muerte: "Yo he hecho en mi tiempo lo mismo que Lutero y Calvino. Jesucristo necesitó doce apóstoles para propagar el cristianismo. Yo voy a demostrar que basta uno solo para destruirlo". Presenta a Jesucristo como la figura más noble de la historia. Pero sus seguidores han realizado en su nombre los mayores atropellos.

El cristianismo es una derivación del judaísmo y el platonismo. Lo mejor de su dogma y su moral se encuentra ya en los filósofos chinos y griegos y en las religiones anteriores. Para Voltaire todas las religiones son equivalentes. Su esencia se reduce al amor de todos los hombres y a practicar la beneficencia.

Deísta, Voltaire creía en un creador distante, pero denunciaba la religión organizada, especialmente el catolicismo, como fuente de fanatismo, intolerancia e injusticia. Obras como *Cándido* se burlaban del providencialismo y el optimismo ciego, insistiendo en que los humanos deben "cultivar su jardín" a través de la razón y el esfuerzo. Combatió los errores judiciales y promovió la tolerancia, como en su *Tratado sobre la tolerancia*. Voltaire creyó siempre en la existencia de Dios y combatió el ateísmo:

> "Si Dios no existiera, habría que inventarlo. Nosotros adoramos desde el comienzo de las cosas a la divinidad única y eterna, remuneradora de la virtud y castigadora del crimen; hasta aquí todos los hombres están de acuerdo, todos repiten con nosotros esta confesión de fe.
>
> Siempre he considerado el ateísmo como el mayor extravío de la razón, pues decir que la armonía del mundo no prueba la existencia de un supremo artífice es tan ridículo como necio sería decir que un reloj no prueba la existencia de un relojero. Existe algo. Por lo tanto, existe algo eterno; porque de nada, nada se produce.
>
> Toda obra que nos descubre unos medios y un fin, nos revela un artífice. La causalidad es una palabra vacía de sentido; nada puede existir sin causa. El mundo está gobernado por leyes matemáticas; luego lo organizó una inteligencia. No es un ser inteligente, semejante a mí, el que presidió la creación del mundo, porque yo no soy capaz de crear ni siquiera un albaricoque; luego el mundo es obra de una inteligencia prodigiosamente superior.
>
> Somos seres inteligentes, luego seres inteligentes no pudieron ser creados por un ser grosero, insensible, ciego; luego la inteligencia de Newton provino de otra inteligencia. Cuando contemplamos una máquina complicada, comprendemos en seguida que es producto de un buen constructor. El mundo es una máquina admirable, luego lo ha construido una gran inteligencia".

La comparación favorita de Voltaire es el reloj. Todo el que ve un reloj, cuyas manecillas marcan el tiempo, concluye que ha habido alguno que lo hecho precisamente para marcar el tiempo. De la misma manera, basta observar la naturaleza para concluir que ha tenido un autor inteligentísimo que la ha creado y organizado. "No puedo pensar que este reloj exista y no tenga relojero".

> "*La Naturaleza*: Soy el gran todo; no sé nada más. No soy matemática, y todo en mí está organizado con leyes matemáticas. Adivina, si puedes, cómo se hizo esto.
>
> *El filósofo*: Pues si eres el gran todo que no sabe matemáticas y tus leyes son profundamente geométricas, es indispensable que exista un Ser eterno geómetra que te dirija, una inteligencia suprema que presida tus operaciones.
>
> *La Naturaleza*: ¿Quieres que te diga la verdad? Me han dado un nombre muy impropio. Me llama *Naturaleza*, y soy toda *Arte*".

Voltaire desarrolló una filosofía centrada en la razón, el escepticismo y la oposición al dogmatismo. Rechazó la certeza absoluta y el innatismo, argumentando que el conocimiento surge únicamente de la experiencia sensorial, la cual es inherentemente limitada y falible.

> "Si el hombre fuese perfecto, sería Dios. Las pretendidas contrariedades, que Pascal llama "contradicciones", son los ingredientes necesarios que entran en la composición del hombre, el cual, como el resto de la Naturaleza, es lo que debe ser.
>
> En lugar de sorprendernos o lamentarnos de las desgracias y la brevedad de la vida, debemos admirarnos y felicitarnos de nuestra felicidad y de su duración. No razonando más que como filósofo, me atreve a decir que es orgulloso y temeridad pretender que por naturaleza deberíamos ser mejor que lo que somos.
>
> Es absurda la actitud del hombre que se aparta de las cosas para pensar solamente en sí mismo. Nuestra condición es precisamente pensar en los objetos exteriores con los que tenemos una relación necesaria.
>
> Es falso que un hombre pueda distraerse de pensar en la condición humana, porque cada cosa a que aplique su atención la aplica a alguna cosa necesariamente ligada a la condición humana. Pensar en sí mismo, abstrayendo de las cosas naturales, es pensar en nada, y digo completamente en nada, entiéndase bien".

Su pensamiento priorizaba la experiencia empírica sobre las ideas innatas, promueve la duda como herramienta para la indagación racional, e instaba a la contrastación sistemática de la realidad mediante la ciencia para gestionar eficazmente las incertidumbres, a la vez que abogaba por la tolerancia, la justicia y la libertad individual. Su empirismo lo distanció del racionalismo cartesiano, priorizando la utilidad verificable sobre las hipótesis indemostrables.

Voltaire fue un vulgarizador insuperable de las ideas de Locke y los deístas ingleses, y contribuyó como nadie a difundir el librepensamiento. Defendió una filosofía política liberal inspirada en John Locke, que favorecía la división de poderes, las leyes universales y los derechos naturales aplicables independientemente de la clase, la raza o la religión.

Consideraba la justicia como algo innato pero refinado por la experiencia, esencial para la libertad individual y el equilibrio social a través de un pacto social. Su crítica se centró en la tiranía, abogando por la prosperidad a través de la ciencia, la industria y la gobernanza equitativa

La historiografía de Voltaire relativizó el eurocentrismo, atribuyendo eventos como las Cruzadas a motivos económicos en lugar de a la voluntad divina, al tiempo que rechazaba las narrativas de progreso sobrenatural.

Retrató la naturaleza humana como inmutable pero perfectible a través de la interacción de la razón con la naturaleza. Esta visión antropocéntrica combatió la superstición, enfatizando la lucha activa contra la intolerancia y la tiranía.

Dios es el autor del mundo físico, pero no interviene para nada en el orden moral ni en el desarrollo de la historia. No se preocupa lo más mínimo de los animales ni de los hombres que ha puesto sobre la tierra. Ellos son los que deben conducirse de

suerte que sea posible la vida social. Son los corderos quieren deben evitar ser comidos por los lobos.

> "Si un cordero le dijera a un lobo: Faltas al bien moral, y Dios te castigará. El lobo le respondería: Yo satisfago mi bien físico, y, por lo que se ve, Dios se preocupa poco de que te coma o no".

«La labor de Voltaire fue ante todo negativa, corrosiva, demoledora, pero no llegó, o no quiso llegar, hasta las últimas consecuencias de sus propios principios. Sin embargo, dejó abierto un amplio cauce por el que discurrirán los filósofos de la Ilustración, los cuales convertirán su escepticismo en negación, su agnosticismo en incredulidad, su deísmo en ateísmo, sus restos de vago espiritualismo en grosero materialismo, su liberalismo en revolución y su relativa tolerancia en persecución sangrienta.» [Fraile 1966: 888]

«Filosóficamente es una cosa muy distinta. Ni es original ni profundo. Su *Dictionnaire philosophique* está impregnado de las ideas filosóficas del siglo XVII, que comparte en lo que tienen de más superficial: el empirismo, el deísmo y la imagen física del mundo, popularizada. Voltaire, pues, no tiene verdadero interés filosófico.

Sus críticas irreligiosas, que en su época fueron demoledoras, nos parecen hoy ingenuas e inofensivas. Tuvo una falta de vista total para la religión y el cristianismo, y su hostilidad es el punto en que se revela más claramente la inconsistencia de su pensamiento.

No es solo que ataque al cristianismo, sino que lo hace con una superficialidad absoluta, desde una posición anticlerical, sin conciencia siquiera de la verdadera cuestión. La aportación más interesante y profunda de Voltaire es su obra histórica. Escribió un libro sobre la gran época anterior titulado *Le siécle de Louis XIV*.

Pero su principal obra historiográfica es el *Essai sur les mozurs et l'esprit des nations*. Aquí aparece por primera vez una idea nueva de la historia. Ya no es crónica, relato de hechos, o sucesos, simplemente, sino que su objeto son las costumbres y el espíritu de las naciones.

Aparecen, pues, los pueblos como unidades históricas con un espíritu y unas costumbres; la idea alemana del *Volksgeist*, del "espíritu nacional", es, como ha mostrado Ortega, la simple traducción del *esprit des nations*.

Voltaire encuentra un nuevo objeto de la historia, y esta da en sus manos el primer paso para convertirse en auténtica ciencia, aunque no logra superar el naturalismo.» [Marías 1965: 260-261]

LOS ENCICLOPEDISTAS

Los enciclopedistas de la Ilustración fueron un grupo de intelectuales franceses que colaboraron en la monumental *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, publicada entre 1751 y 1772, con el objetivo de sistematizar y difundir el conocimiento humano bajo los principios de la razón y el progreso, y dirigida por Denis Diderot (1713-1784) y Jean le Rond d'Alembert (1717-1783). *La Enciclopedia* es el símbolo más exacto del espíritu de la Ilustración francesa.

A mediados del siglo, los "filósofos" eran ya lo bastante numerosos para darse cuenta de sus fuerzas y posibilidades. La empresa de la *Enciclopedia* fue el aglutinante que sirvió para agruparlos en una obra común, dándoles cohesión necesaria para atacar las antiguas instituciones y propagar abiertamente sus propósitos renovadores de la ciencia, del hombre y de la sociedad.

El proyecto surgió como traducción de la *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, publicada en 1728 en Londres. Es una de las primeras enciclopedias generales en lengua inglesa y una obra clave en el desarrollo del pensamiento ilustrado. Fue concebida y escrita casi íntegramente por Ephraim Chambers (1680–1740), un enciclopedista autodidacta que trabajó como aprendiz de cartógrafo. Chambers fue pionero en el uso de referencias cruzadas para conectar artículos entre sí, permitiendo al lector seguir "una cadena de conocimiento" a través de diferentes temas.

Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert transformaron el proyecto inglés de la *Cyclopaedia* en una obra original con más de 70.000 artículos y 3.000 ilustraciones, organizada según el árbol del conocimiento de Francis Bacon. Los editores de la *Enciclopedia* eran Diderot y d'Alembert; los colaboradores eran las mayores figuras del tiempo: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Holbach y otros muchos.

La *Enciclopedia*, que a primera vista no era más que un diccionario, fue el vehículo máximo de las ideas de la Ilustración. Con cierta habilidad deslizaba los pensamientos críticos y atacaba a la Iglesia y todas las convicciones vigentes.

De los dos editores, d'Alembert era un gran matemático, y escribió, aparte de su colaboración científica, el Discurso preliminar, con un intento de clasificación de las ciencias. Diderot fue un escritor fecundo, novelista, dramaturgo y ensayista, que terminó en una orientación casi enteramente materialista y atea.

Enfrentaron censura eclesiástica y real, lo que retrasó su publicación, pero culminó en 28 volúmenes que promovían el laicismo y la utilidad práctica del saber. Sus autores sabían perfectamente lo que querían y tenían un claro objetivo: no se trataba simplemente de hacer una recapitulación de los conocimientos humanos, semejante a otras enciclopedias que había ido apareciendo desde el siglo XVII, sino también de presentar una especie de alarde del poder y las conquistas de la razón humana hasta aquel tiempo, haciendo resaltar lo que había de caduco en muchas creencias y doctrinas.

Era un propósito que respondía a las exigencias de la época. En el Renacimiento se pedían diccionarios de lenguas antiguas, en el siglo XVI diccionarios de lenguas nacionales, más tarde diccionarios históricos y críticos. Finalmente, diccionarios de artes, de comercio, de geografía, y se deseaba uno que contuviese a los demás, capaz de saciar el apetito de saber que excitaba los espíritus. El valor científico de sus artículos es muy desigual. Su carácter es más bien de divulgación, pero contribuyó a difundir numerosos conocimientos prácticos: como aprender cómo se hacía la pólvora para los cañones y para las cortesanas, las mejores clases de polvos para embellecer el cutis.

La *Encyclopédie* democratizó el conocimiento, cuestionó dogmas religiosos y aristocráticos, e influyó en la Revolución Francesa al exaltar la razón autónoma y el

progreso económico. Representó el espíritu ilustrado, con ediciones posteriores que llegaron a 166 volúmenes en el siglo XIX. Influyó profundamente en la Revolución Francesa al difundir ideas ilustradas de razón, libertad y crítica al absolutismo monárquico y al poder eclesiástico, preparando el terreno ideológico para el cambio radical.

La obra promovía un laicismo pragmático y materialista, cuestionando dogmas religiosos mediante artículos de Voltaire y Rousseau que exaltaban la tolerancia y la experiencia empírica sobre la fe, lo que erosionó la autoridad de la Iglesia y la monarquía. Su estructura sistemática del conocimiento, basada en el método científico, democratizó el saber y fomentó una sociedad civil regida por leyes representativas, opuesta al "proteccionismo del saber" elitista.

La Iglesia, liderada por los jesuitas, condenó la obra por su tono tolerante hacia el protestantismo, su clasificación de la religión como rama de la filosofía y su crítica implícita a los dogmas, viéndola como un ataque al control clerical del conocimiento. En 1759, el Parlamento de París y el Consejo del Rey suspendieron su publicación tras presiones jesuitas, que la acusaban de promover materialismo y ateísmo.

Se imprimió clandestinamente en Suiza, alcanzando miles de ejemplares que circularon en salones y cafés, avivando el debate público contra el Antiguo Régimen. Contribuyó al "combustible intelectual" de la revolución al aliarse con figuras como Madame de Pompadour, pese a la oposición jesuita. Diecisiete años tras su último volumen en 1772, estalló la Revolución en 1789; la *Encyclopédie* socavó cimientos del orden antiguo, influyendo en líderes jacobinos y burgueses al priorizar progreso económico y libertad política sobre tradición.

Madame de Pompadour, la maîtresse-en-titre (amante oficial entre 1745 y 1751) del rey Luis XV de Francia y una de las figuras más influyentes del siglo XVIII, jugó un papel clave como protectora de la *Encyclopédie* durante las crisis de censura, utilizando su influencia como favorita de Luis XV para mitigar las prohibiciones contra los enciclopedistas. Madame de Pompadour fue una gran mecenas: Apoyó a artistas como François Boucher y Maurice Quentin de La Tour, impulsó la manufactura de porcelana de Sèvres, que se convirtió en un símbolo del arte francés, protegió a filósofos ilustrados y fomentó las ciencias y las letras, su refinado gusto artístico ayudó a definir el estilo rococó francés.

Apasionada por las artes y las letras, favoreció la publicación de los primeros volúmenes en 1751-1752, defendiendo su utilidad para las ciencias y artes ante el Consejo del Rey, que inicialmente reconoció su valor pese a suspenderla temporalmente. Su defensa, retratada con tomos de la *Encyclopédie* en fondos de sus pinturas, simbolizó el bando pro-ilustrado en la corte, oponiéndose a jesuitas y conservadores, y facilitó la difusión de ideas que erosionaron el Antiguo Régimen.

DENIS DIDEROT (1713–1784)

Denis Diderot nació en Langres, Francia, y se convirtió en una figura central de la Ilustración como filósofo, escritor y editor. Creció en una familia burguesa de cuchilleros. Estudió con los jesuitas en Langres y comenzó una formación eclesiástica. En 1728 se trasladó a París, donde obtuvo el grado de maestro en Artes en 1732, rechazando la carrera eclesiástica impuesta por su familia.

Continuó estudiando leyes, literatura, filosofía y matemáticas, ampliando su formación intelectual. Aunque pronto abandonó esa vía por la escritura y una vida bohemia. Vivió una década bohemia como preceptor y traductor, aprendiendo idiomas y matemáticas mientras se inclinaba hacia el materialismo y el ateísmo. Frecuentó cafés parisinos donde conoció a figuras clave de la Ilustración como Condillac y Rousseau. Escribió novelas, diálogos filosóficos, ensayos y obras teatrales.

Entre 1773 y 1774, residió en San Petersburgo, invitado por Catalina II de Rusia, quien admiraba su obra y adquirió su biblioteca. Murió en París.

Obras

Pensées philosophiques (1746), obra condenada por la Iglesia, defiende las pasiones elevadoras y critica dogmas religiosos.

Les bijoux indiscrets (1748) es una novela erótica satírica, la primera obra narrativa extensa de Diderot. La historia se sitúa en un reino imaginario, Monomotapa, y gira en torno al sultán Mangogul, quien recibe un anillo mágico que tiene el poder de hacer hablar los "bijoux" (es decir, los órganos sexuales) de las mujeres de la corte. El anillo mágico permite revelar secretos íntimos, lo que Diderot usa para criticar la falsedad y el libertinaje de la sociedad cortesana. La estructura recuerda a las narraciones enmarcadas de *Las mil y una noches*. Aunque es una obra erótica, su tono es más burlesco que obsceno, y sirve como vehículo para la crítica filosófica.

Lettre sur les aveugles (1749), que le valió tres meses de prisión en Vincennes por su sensualismo radical y antirreligioso.

En 1751 asumió la edición de la *Encyclopédie* (1751-1772), con d'Alembert, compilando 72.000 artículos para difundir conocimiento racional y cuestionar el absolutismo.

Pensées sur l'interprétation de la nature (1753) promueve el empirismo experimental contra el racionalismo cartesiano.

La religieuse (1760, publicada póstumamente), novela filosófica. Denuncia la vida conventual. Es un *roman-mémoires* (novela en forma de memorias) que narra la historia de Suzanne Simonin, una joven obligada a tomar los votos religiosos contra su voluntad. La historia está inspirada en un caso real, el de Marguerite Delamarre, una joven que intentó anular sus votos forzados.

Le Neveu de Rameau (1761-1772), diálogo satírico y filosófico considerado uno de los textos más brillantes y originales de Diderot. Critica la sociedad vía diálogo hegeliano. La conversación tiene lugar en el Café de la Régence, cerca del Palais-Royal en París, un lugar célebre por reunir a intelectuales y jugadores de ajedrez.

El sobrino desmonta las convenciones sociales, la hipocresía moral y el oportunismo de la sociedad cortesana. Es un personaje que provoca, desafía y desenmascara. Es un precursor del pensamiento moderno, por su ironía, su ambigüedad y su libertad formal.

Jacques le fataliste et son maître (escrita entre 1765-1778, publicada póstumamente en 1796) es una de las novelas más originales y modernas del siglo

XVIII. Diderot la escribió a lo largo de muchos años, pero no se publicó en vida del autor. Explora el determinismo y libertad. Narra el viaje a caballo de Jacques, un criado fatalista, y su amo (cuyo nombre nunca se menciona), interrumpido por digresiones y relatos intercalados.

Jacques promete contar sus amores al amo para entretenerlo, pero la narración se fragmenta por contratiempos, encuentros y filosofías sobre el destino: "todo está escrito allá arriba", lo que excusa acciones humanas. Incluye historias como la venganza de Mme. de La Pommeraye contra un marqués infiel, o aventuras del amo con duelos y engaños amorosos. El narrador interviene, comenta, se burla del lector y rompe continuamente la estructura tradicional del relato

Diderot fue pasando sucesivamente del deísmo al ateísmo, hasta terminar en una especie de panteísmo naturalista, en que la única realidad y la única norma de moral y de estética es la naturaleza o el Todo, que se identifica con Dios. Rechaza las abstracciones y toda idea metafísica.

"Las abstracciones, que propiamente no existen, han ocupado a los mejores pensadores durante demasiado tiempo con poco provecho. Solamente existen reticencias habituales, que hacen el lenguaje más cómodo. Cualquier abstracción no es más que un símbolo carente de contenido ideológico".

Diderot no cree en las matemáticas, porque se recluyen en sus propios conceptos y abandonan el estudio directo de la naturaleza. "Casi me atrevería a asegurar que dentro de cien años no se hallarán ni tres grandes geómetras en Europa". Las ciencias del porvenir son la moral, las letras, la historia natural y la física experimental.

"Fuera de la naturaleza no existe nada, ni menos un Ser Supremo. Ese Dios lo sustituyo por la sensibilidad, que es una prerrogativa de la materia. No existe otra sustancia en el universo ni en el hombre. El organillo de calle es de madera, y el hombre es de carne, pero tanto uno como otro tienen un mismo origen y una misma meta".

Diderot rechaza el concepto cartesiano que reducía la materia a extensión. Materia y movimiento no son cosas opuestas. Por el contrario, la actividad y la fuerza son dos propiedades fundamentales y eternas de la materia. "Es absurdo decir que la materia tiene una oposición real al movimiento".

Diderot sustituye la mónada de Leibniz por átomos dotados de sensibilidad. La unidad de la naturaleza proviene de la fuerza y la actividad, que tiene a ser algo asó como un alma universal. La vida y el espíritu de la materia son eternos.

Diderot abandonó el catolicismo y fue pasando del deísmo al ateísmo, hasta terminar en una especie de panteísmo naturalista. La existencia de Dios se demuestra mejor por la física experimental de Newton que por las especulaciones de Descartes y Malebranche. Gracias a Newton, "el mundo ya no es un dios, sino una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus muelles y sus pesas, que, por lo tanto, reclama un artífice creador" (*Pensées* 18). La divinidad no habita en los templos, sino en la inmensidad abierta de la naturaleza.

Más tarde, Diderot abandonó el deísmo y la religión natural, adoptando el ateísmo. "Dios es una máquina absolutamente perverse e inservible". La hipótesis de Dios es la causa de todos los males y entorpece el progreso científico. La naturaleza y la vida

son eternas. Hay que sacudir el yugo de toda religión y liberarse de toda clase de superstición. "No basta el deísmo, el cual corta doce cabezas de la hidra, pero vuelven a rebrotar otra vez".

Finalmente, Diderot terminó en un panteísmo naturalista. La naturaleza es el único Todo. No existen los individuos, solamente existe la naturaleza, el gran Todo, que es una cadena ininterrumpida entre cuyos eslabones no puede haber ningún vacío.

"La creencia en Dios es perniciosa, lleva consigo dogmas teológicos, cultos y ceremonias que desnaturalizan las leyes de la moral natural y trastornan la razón, pretendiendo justificar por medios absurdos y contradicciones la bondad de un Dios que permite tantos males y sufrimientos en este mundo".

JEAN LE ROND D'ALEMBERT (1717-1783)

Jean Le Rond d'Alembert fue un matemático, filósofo y enciclopedista francés clave en la Ilustración. Nació en París y murió en la misma ciudad.

Hijo ilegítimo de Claudine Guérin de Tencin y el caballero Louis-Camus Destouches, fue abandonado en la escalinata de la capilla Saint-Jean-le-Rond, de donde tomó su nombre. La pobre esposa de un cristalero lo recogió y salvó de la muerte. Gracias a una pensión que le pasaba su padre pudo estudiar en el Collège des Quatre-Nations, colegio jansenista, derecho y medicina, pero se dedicó a las matemáticas de forma autodidacta.

En 1741 ingresó en la Academia de Ciencias de París con trabajos sobre cálculo integral y refracción. Publicó en 1743 su *Traité de dynamique*, donde formuló el principio de d'Alembert, que relaciona estática y dinámica al considerar la inercia como fuerza ficticia. Contribuyó a ecuaciones diferenciales parciales, cuerdas vibrantes y series convergentes.

Colaboró en la *Encyclopédie* de Diderot, redactando el *Discurso preliminar* (1751) que resume la historia del pensamiento humano. Escribió *Éléments de philosophie* (1759) y ensayos contra los jesuitas, defendiendo el racionalismo, la tolerancia y un monarca ilustrado. En 1772 fue secretario perpetuo de la Academia Francesa, convirtiéndola en "asilo de la filosofía".

En 1763 hizo una visita a Berlín, donde rechazó la presidencia de la Academia prusiana, a la que pertenecía desde los veintisiete años. Rehusó también la invitación de Catalina II para encargarse de la educación de su hijo. Benedicto XIV lo recomendó para miembro de la Academia de Bolonia.

D'Alembert representó al intelectual ilustrado, uniendo ciencia, filosofía y compromiso político. Su obra influyó en la difusión del conocimiento y la crítica religiosa.

Rechazó varias invitaciones de Federico II de Prusia para trasladarse a Berlín, aunque colaboró con él intelectualmente. Rechazó cargos como el de la Academia de Berlín por defender la libertad de expresión.

Jean Le Rond d'Alembert destacó por obras en matemáticas, física y filosofía que marcaron la Ilustración. Sus publicaciones principales combinan avances científicos con ensayos ilustrados.

Obras

Temas de matemáticas y física

Mémoire sur le calcul intégral (1739), su primera publicación sobre cálculo integral.

Opuscules mathématiques (1761–1780).

Mémoire sur la réfraction des corps solides (1740), sobre refracción en cuerpos sólidos.

Traité de dynamique (1743, edición ampliada 1758), donde formula el principio de d'Alembert, que transforma problemas de dinámica en problemas de equilibrio estático al incluir fuerzas ficticias de inercia: Imaginemos un objeto en movimiento acelerado, como un bloque deslizándose por un plano inclinado. Las fuerzas reales (gravedad, fricción) no se equilibran solas porque hay aceleración. D'Alembert añade una "fuerza de inercia" igual a masa por aceleración, pero en dirección opuesta, haciendo que la suma total de fuerzas sea cero. Así, resuelves el problema como si estuviera en reposo. En ingeniería, se usa para analizar mecanismos o estructuras vibrantes, ignorando aceleraciones al tratarlas como cargas adicionales. El principio de d'Alembert se deriva directamente de la segunda ley de Newton y la reformula para analizar sistemas dinámicos complejos como problemas de equilibrio estático.

Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides (1744), continuación de la dinámica sobre fluidos.

*Recherches sur les cordes vibrantes (*1747), análisis de vibraciones en cuerdas.

Opuscules mathématiques (8 volúmenes, 1761-1780), recopilación de trabajos en geometría, mecánica y óptica.

Contribuciones filosóficas y literarias

Éléments de musique (1752), tratado sobre teoría musical.

Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie (1753, ediciones ampliadas en 1759 y 1767), misceláneas en diversas disciplinas.

Essai sur les éléments de philosophie (1759), exposición de su filosofía racionalista.

El principal conflicto intelectual entre Jean Le Rond d'Alembert y Jean-Jacques Rousseau surgió en 1758 por la propuesta de teatro en Ginebra. D'Alembert, en su artículo "Ginebra" de la Encyclopédie, elogió la ciudad y sugirió introducir un teatro público para enriquecer su cultura, alineado con el progreso ilustrado.

Rousseau replicó con la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), rechazando vehementemente la idea al argumentar que el teatro corrompe las costumbres, fomenta el vicio urbano y debilita la virtud cívica en repúblicas austeras como Ginebra. Consideró la propuesta de d'Alembert como un "cuadro seductor" y "consejo peligroso" influido por París, defendiendo festivales públicos simples en su lugar.

El desacuerdo reflejó visiones opuestas: d'Alembert representaba el universalismo ilustrado, la razón y las artes como progreso social; Rousseau priorizaba la moralidad patriótica, criticando el cosmopolitismo que disuelve la cohesión comunitaria y cuestionando el optimismo racionalista de los philosophes. Esta polémica tensó su

amistad previa y marcó la ruptura de Rousseau con el círculo enciclopedista, incluyendo a Diderot.

Su pensamiento filosófico fusiona racionalismo y empirismo, enfatizando la experiencia sensorial como origen del conocimiento y rechazando ideas innatas cartesianas. D'Alembert adopta un sensualismo lockeano, donde las ideas intelectuales y morales derivan de sensaciones, formando nociones abstractas sobre virtud, leyes naturales y la espiritualidad del alma. Critica el dogmatismo metafísico y religioso, promoviendo un escepticismo tolerante que ve la ciencia como un saber unificado, libre de mitos trascendentales.

Aunque deísta, postula que el alma existe independientemente de la materia y que Dios es el autor del orden natural revelado por leyes inmutables. Diderot lo critica en el *Sueño de d'Alembert* por su sensualismo inconsecuente y rechazo al materialismo pleno.

Su *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* está redactado con prudencia y habilidad, pero dejando traslucir su escepticismo. Traza un amplio cuadro de ordenación de las ciencias, adoptando como principio de clasificación el de Francis Bacon y proponiendo un "árbol del conocimiento" con la razón como tronco que conecta las ciencias y las artes.

El conocimiento surge de las sensaciones directas (memoria), la reflexión (razón) y la imaginación, rechazando las ideas innatas en favor de orígenes empíricos atribuibles a la autoconciencia, los objetos externos y las necesidades sociales. El tránsito de las sensaciones a los objetos exteriores no se hace por raciocinio, como pretendía Descartes, sino por "una especie de instinto, más seguro que la misma razón, el cual puede permitirnos franquear un intervalo tan grande.

Las ciencias se distribuyen conforme a las facultades del alma: la memoria crea la historia, la razón crea la filosofía y la imaginación crea las bellas artes. Destaca las interconexiones entre disciplinas, desde la mecánica hasta la moral, para fomentar el progreso y la utilidad. Critica las tradiciones dogmáticas, promoviendo la curiosidad como esencial para la autoformación y el progreso social.

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC (1714-1780) – EL SENSISMO

Étienne Bonnot de Condillac fue un filósofo francés clave de la Ilustración, conocido por desarrollar el empirismo de John Locke en Francia, resaltando las sensaciones como origen único del conocimiento humano. Condillac desarrolló un empirismo radical en *Tratado de las sensaciones* (1754), reduciendo todo conocimiento a experiencias sensoriales.

Nació en Grenoble, en una familia aristocrática, y estudió con jesuitas en Lyon antes de formarse en teología en París, en Saint-Sulpice y la Sorbona. Se ordenó sacerdote en 1740, adoptando el título de abad de Condillac, aunque se dedicó más a la filosofía que al ministerio eclesiástico. Se relacionó con intelectuales como Diderot, Rousseau, Voltaire y d'Alembert en los salones parisinos.

En 1758, Luis XV lo nombró tutor del príncipe Fernando de Parma, cargo que ocupó hasta 1767, lo que le permitió escribir su "Cours d'études". Fue elegido para la Academia Francesa en 1768 y para la Academia de Berlín en 1752.

Se retiró en la abadía de Flux cerca de Beaugency, donde murió.

Su sensualismo influyó en la epistemología y psicología empirista, aunque algunas obras como el "Cours d'études" fueron indexadas por la Iglesia en 1836.

Obras

Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746) resume a Locke. Analiza cómo las sensaciones, análisis y síntesis generan todo conocimiento, y niega la existencia de ideas innatas. El ensayo clasifica los conocimientos según su origen en sensaciones y analiza cómo el lenguaje transforma percepciones simples en operaciones complejas del entendimiento. Divide el conocimiento en cuatro clases: sensaciones puras (base inmediata), pasiones y necesidades (de sensaciones transformadas), abstracciones (de análisis) y razonamientos sintéticos (de síntesis lingüística). Critica métodos deductivos y defiende el análisis como único camino a la verdad, negando ideas innatas. Propone que el lenguaje surge de signos naturales (gritos instintivos) evolucionando a convencionales, reorganizando facultades mentales como atención, memoria y juicio. Esto explica el progreso humano sin recurrir a facultades innatas, uniendo ontogenia individual e historia colectiva del lenguaje.

Traité des systèmes (1749), critica sistemas filosóficos como los de Descartes y Leibniz por asumir principios innatos

Traité des sensations (1754), su obra fundamental, propone que todo conocimiento deriva de sensaciones transformadas, sin reflexión independiente. Usa la metáfora de una estatua sensible para mostrar que todas las facultades mentales derivan exclusivamente de sensaciones transformadas. Condillac utilizó la metáfora de la estatua de mármol para ilustrar cómo todas las ideas y facultades mentales derivan exclusivamente de las experiencias sensoriales, refutando las ideas innatas de Descartes.

Condillac imagina una estatua de mármol con un cerebro humano, recubierta por una envoltura de mármol que impide que sus sentidos se pongan en comunicación con los objetos exteriores. A esta estatua se le irían dando sucesivamente los sentidos, desde el olfato hasta el tacto; al llegar al final tendríamos la conciencia humana completa y, por tanto, todo el conocimiento. Se le abren los sentidos de forma secuencial para mostrar cómo cada uno genera percepciones, memoria, juicios y abstracciones progresivamente. Con solo olfato, la estatua percibe olores y distingue objetos por ellos, formando memoria al comparar sensaciones. Al añadir tacto, vista, oído y habla, desarrolla atención, deseo, imaginación y razonamiento, demostrando que el entendimiento es una transformación de sensaciones.

Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme (1768-1773, 13 volúmenes): Escrito como tutor en Parma, cubre gramática, historia, economía y más, aplicando su método analítico.

Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre (1776): Introduce ideas precursoras de la economía moderna, ligando valor a utilidad.

Logique, ou les premiers développements de l'art de penser (1780): Sobre lógica y pensamiento.

Condillac radicaliza el sensualismo británico, principalmente de Locke, al reducir todas las ideas a sensaciones transformadas, eliminando la reflexión como fuente autónoma. Radicalizó el empirismo de John Locke al reducir todas las ideas y facultades mentales exclusivamente a sensaciones transformadas, eliminando la reflexión como fuente independiente.

Locke postulaba dos fuentes: sensaciones externas y reflexión interna (operaciones de la mente como percepción o memoria), permitiendo ideas complejas por combinación autónoma. Condillac niega la reflexión separada, argumentando que surge solo de sensaciones analizadas y mediadas por el lenguaje, evitando "facultades misteriosas" en Locke.

Para Locke, el lenguaje comunica ideas preexistentes, con énfasis en su función expresiva y limitaciones. Condillac lo eleva a constitutivo: signos fijan y reorganizan sensaciones en atención, juicio y razonamiento, resolviendo incoherencias lockianas como juicios inconscientes. El lenguaje desempeña un papel constitutivo y esencial en la formación de ideas superiores, actuando como sistema de signos que transforma sensaciones simples en operaciones complejas del entendimiento.

Los signos lingüísticos fijan las sensaciones efímeras, permitiendo evocarlas a voluntad, dirigir la atención y desarrollar memoria, comparación y juicio. Sin ellos, el espíritu permanece dependiente de impresiones presentes, como en los animales; el lenguaje de institución (convencional) eleva al humano más allá de gritos instintivos.

De sensaciones iniciales surgen signos naturales (lenguaje de acción), evolucionando a articulados que reorganizan facultades: atención fija ideas, memoria las retiene, voluntad las compara, generando abstracciones y razonamientos. Así, ideas superiores como reflexión y síntesis emergen no de facultades innatas, sino de análisis mediado por palabras.

Todas las facultades y operaciones del alma (imaginación, pensamiento, voluntad) no son más que sensaciones transformadas, o transformaciones de la primera sensación que el hombre recibe en sus sentidos de una manera absolutamente pasiva. De esta primera "experiencia" se derivan todas las demás:

"Vemos que todas las facultades que acabamos de observan se hallan comprendidas en la faculta de sentir. Por eso, a la reunión de todas estas facultades se le llama *entendimiento*. El entendimiento comprende la atención, la comparación, el juicio, la reflexión, la imaginación y el razonamiento. No sería posible formarse una idea más exacta sobre el particular. La palabra *pensamiento* comprende en su acepción todas las facultades del entendimiento y todas las de la voluntad. Porque pensar es sentir, prestar atención, comparar, juzgar, reflexionar, desear, abrigar pasiones, esperar, temer, etc."

El primer lenguaje es el de la acción, observando los gestos y gritos inarticulados con que se expresaban determinados sentimientos y pasiones. De aquí se derivó el "arte de los gestos, la danza, la palabra, la declamación, la pantomima, la música, la poesía, la elocuencia, etc."

Del lenguaje de los gestos se pasó al lenguaje hablado. El material fundamental del conocimiento es la asociación de una idea con un signo que la representa. El arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha. Mientras que "la metafísica de muchos

escritores no es más que una jerga ininteligible, tanto para ellos como para los demás".

Condillac explica la relación entre alma y cuerpo mediante una interacción recíproca de fuerzas, donde el alma, inicialmente latente como pura mónada espiritual, se actualiza exclusivamente a través de las sensaciones mediadas por el cuerpo organizado, especialmente el cerebro como punto céntrico. En su *Tratado de las sensaciones*, ilustra esto con la metáfora de una estatua que, al recibir impresiones sensoriales progresivas, desarrolla todas sus facultades mentales, demostrando que el alma no actúa sin el estímulo corporal.

La comunicación se verifica por una limitación mutua: la fuerza material del átomo central del cuerpo actúa sobre el alma, despertándola de su inactividad, mientras el alma limita y dirige esa fuerza corporal, generando conciencia y movimiento. Sin cuerpo, el alma permanecería en un estado latente, sin conciencia ni autoconocimiento. El organismo actúa como un "lenguaje" entre materia y espíritu, transformando sensaciones físicas en ideas espirituales sin mezcla ontológica.

Condillac critica la separación radical de Descartes, afirmando que el alma no percibe directamente la materia sino a través del cuerpo, pero mantiene su inmaterialidad al reducir el pensamiento a "sensación transformada". Esta doctrina sensualista pone el acento en la dependencia del alma del cuerpo para su manifestación, influyendo en el ideologismo francés.

Esta doctrina influye en el ideologismo francés y reduce las operaciones anímicas (atención, reflexión, deseo) a modificaciones de la sensación, evitando el materialismo al afirmar la inmaterialidad del alma pese a su pasividad inicial.

Condillac, a pesar de su sensualismo y empirismo radical, afirma la existencia de Dios. Rechazó el materialismo, defendiendo la espiritualidad del alma, la existencia de Dios, la libre creación del mundo y el deber moral. "Juzgaremos que el universo tiene una causa, porque es un efecto también, y a esta causa la llamaremos Dios". Pero esa idea no es innata, como pretende Descartes, sino que "viene y no puede venir más que de los sentidos".

Hay una ley natural, que tiene su fundamento en la voluntad de Dios y que Él mismo ha puesto en nuestra naturaleza y se manifiesta en nuestras necesidades. "Dios, que nos ha creado con tales necesidades y tales facultades, es en verdad nuestro único legislador. Siguiendo estas leyes conforme a nuestra naturaleza, es, pues, a Él a quien obedecemos y he aquí lo que define la moralidad de las acciones". Las leyes positivas nacen de las convenciones libremente establecidas entre los hombres.

El sensualismo de Condillac moldeó profundamente su interpretación histórica al postular las sensaciones como el origen de todas las ideas, transformando la historia en un análisis empírico de cómo las sociedades humanas progresan a través de la experiencia sensorial y los signos lingüísticos. Redujo todas las facultades intelectuales a sensaciones transformadas. Este marco reformuló los acontecimientos históricos no como narrativas divinas o especulativas, sino como desarrollos acumulativos del conocimiento sensorial a lo largo de las civilizaciones. Condillac consideraba la interpretación histórica como una ciencia de la formación de ideas,

influyendo en la educación y la historiografía al subrayar las cadenas sensoriales verificables en la evolución cultural.

El sensualismo de Condillac encuentra una continuación en el grupo más extremado de los enciclopedistas, que lo convierten en simple materialismo ateo. Los principales pensadores de este núcleo son el médico La Mettrie, Helvétius y un alemán residente en París, el barón de Holbach. Todos estos escritores consideran que la única vía de conocimiento es la sensación, que todo en la naturaleza es materia, incluso el fundamento de la vida psíquica; que las religiones son un engaño y que no puede hablarse de la existencia ce Dios ni de la inmortalidad del alma.

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE (1709-1751) – MATERIALISMO RADICAL

Julien Offray de La Mettrie fue un médico y filósofo francés clave en la Ilustración, conocido por su materialismo radical y ateísmo. Nació en Saint-Malo, hijo de un comerciante, estudió con jesuitas en París y Caen, luego teología jansenista antes de inclinarse por la medicina.

Se graduó en Reims a los 20 años y perfeccionó sus estudios en Leiden con Hermann Boerhaave, influenciado por ideas spinozistas y naturalistas. Trabajó como cirujano militar en París durante la Guerra de Sucesión Austriaca en 1742, experiencia que le generó aversión a la violencia.

Una fiebre durante el servicio lo llevó a vincular fenómenos mentales con cambios orgánicos en el cerebro. Fue condenado por el parlamento por una publicación y tuvo que huir de Francia. Se refugió en Leyden, donde publico *L'homme machine* (1748), que le valió se expulsado de Holanda. Federico II le dio asilo en Berlín y le nombró académico y lector real. Falleció en Potsdam, Berlín, a los 41 años por indigestión tras una cena con químicos rusos.

Voltaire comenta con ironía: "Su cuerpo ha sido llevado a la iglesia católica, en la cual está asombrado de encontrarse". El juicio de Diderot es más severo: "Ha muerto como tenía que morir, víctima de su intemperancia y de su locura. Disoluto, desvergonzado, bufón, adulador, estaba hecho para la vida de las cortes y el favor de los grandes".

Obras

Historia natural del alma (1745): Su primer texto filosófico, publicado anónimamente en La Haya, niega la inmortalidad del alma y vincula el pensamiento a procesos cerebrales, lo que le valió persecución en Francia. Defendió que mente y cuerpo son uno, con el pensamiento como función cerebral; humanos, animales y plantas comparten sensibilidad y movimiento como propiedades de la materia. Abogó por hedonismo, evolución gradual de la materia y aprendizaje por imitación, criticando dualismo cartesiano.

El hombre planta (1748): Argumenta que plantas, animales y humanos comparten sensibilidad y movimiento como propiedades de la materia organizada.

L'homme machine (1748), su obra más famosa, publicada en Holanda, aplica el mecanicismo cartesiano al ser humano, equiparándolo a animales y defendiendo que el pensamiento es una función orgánica. El ser humano es una máquina sin

alma ni Dios, lo que le valió exilio y rechazo incluso de otros ilustrados como Voltaire y Diderot. Equipara al ser humano a animales, lo que causó nueva expulsión. Federico II de Prusia lo acogió en Berlín como médico de corte y lo introdujo en la Academia.

Esta obra representa la expresión más radical del materialismo mecanicista de la Ilustración y moldea profundamente el pensamiento materialista europeo al extender el dualismo cartesiano animal-máquina a los humanos.

Discurso sobre la felicidad (1748): Explora el hedonismo como ética natural derivada de su materialismo.

Sistema de Epicuro (1750): Defiende el placer como bien supremo y critica el estoicismo, con ideas cercanas a la evolución gradual de la materia.

La Mettrie promovía el ateísmo y el placer sensual como base de la existencia. Niega el dualismo alma-cuerpo, postulando el pensamiento como una función cerebral e igualando a los humanos con los animales en un continuo de organización material, lo que refuerza el materialismo monista frente a las visiones religiosas e idealistas. Se basó en Hobbes y Spinoza, priorizando los aspectos cualitativos de la vida por encima de la cuantificación estricta, lo que influyó en sensualistas como Condillac y d'Holbach.

El cuerpo es un reloj, y los humores los relojeros. El hombre es idéntico a los animales, de los cuales solo se diferencia por un grado mayor de desarrollo y perfección y por estar dotado de la palabra. El alma no se distingue del cuerpo. No es más que una hipótesis innecesaria: "una palabra inútil, de la que no tenemos idea". Los actos psíquicos no son más que modificaciones de los centros nerviosos. La excelencia de la razón no depende de la "inmaterialidad", que es una palabra carente de sentido, sino de su fuerza, extensión y clarividencia.

"El hombre crece en la materia por vegetación, y su cuerpo se descompone y arregla como un reloj, bien sea por sus propios resortes, cuyo juego suele ser feliz, o bien por el arte de los que los conocen, no los relojeros, sino los físico-químicos. El materialismo es el antídoto de la misantropía. No somos más criminales por seguir el impulso de los movimientos primitivos que nos gobiernan, que el Nilo por sus inundaciones y el mar por sus estragos".

La Mettrie ensalza el placer como único fin de la vida humana. La materia solamente es sensible ante los placeres o dolores, y este es el único móvil determinante de las acciones humanas. No obstante, La Mettrie no ataca directamente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Simplemente prescinde de esos temas. Tal vez exista Dios y haya una vida futura, lo mismo que la oruga no sabe que ha de convertirse en mariposa.

Pero en la práctica no debemos preocuparnos de ello, pues así se vive mejor. Nada importa para nuestra felicidad saber si la materia es eterna o creada, ni tampoco que haya un Dios en los cielos que contempla desde allí las locuras de los hombres. El ateo es el hombre más feliz. Un Estado de ateos no solo es posible, sino que sería la sociedad más deseable.

La Mettrie mantuvo relaciones complejas con otros ilustrados como Diderot y d'Holbach, marcas de admiración intelectual mutua pero también por críticas y

distancias personales. Actuó como precursor del materialismo de Diderot, quien desarrolló una versión más biologista y consistente de sus ideas mecanicistas, reconociendo en él un "eslabón perdido" entre epicureísmo, cartesianismo y ciencia emergente. Sin embargo, Diderot condenó aspectos radicales de la máquina del hombre, según su visión patológica de la moral, prefiriendo un materialismo menos hedonista.

Ambos compartieron el monismo materialista contra el dualismo cartesiano y el deísmo, colaborando ideológicamente en la preparación de la revolución Francesa junto a otros enciclopedistas.

La Mettrie se convirtió en precursora del materialismo vitalista de Diderot, vinculando el epicureísmo, el mecanicismo cartesiano y la emergente revolución científica, aunque Voltaire y otros rechazaron su ateísmo y hedonismo. Publicada en medio de debates médicos, cuestionó los privilegios y promovió visiones empíricas del cuerpo, polarizando a los filósofos.

Ideas que resonaron en los precursores del positivismo y el darwinismo del siglo XIX, que enmarcaban las diferencias entre humanos y animales como grados, y que resurgieron en los debates del siglo XX sobre mecanicismo vs. vitalismo (por ejemplo, Huxley vs. Bergson). Prefiguró el transhumanismo moderno al implicar continuidades mente-máquina.

CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS (1715-1771) – SENSUALISMO MATERIALISTA

Claude Adrien Helvétius, cuyo nombre original era Claude-Adrien Schweitzer, es un filósofo francés clave del Siglo de las Luces, nacido en París en el seno de una familia originaria del Palatinado. Su padre era médico de la reina.

Recibió una educación jesuita en el Collège Louis-le-Grand, pero abandonó estudios para ingresar en 1738 a la Compagnie des fermiers généraux, un cargo lucrativo de recaudación de impuestos, en el que acumuló una gran fortuna, hasta 1751.

En 1751 regresó a la Granja General para evitar la corrupción y convertirse en dueño del hotel Reina María, cargo honorífico con ingresos por alquileres. Retirado en su finca de Voré, dedicó su fortuna a obras benéficas, agricultura e industria, ganando admiración de los *philosophes*, y abrió su salón parisino a figuras como Diderot y d'Alembert.

Su obra magna, *De l'Esprit* (1758), que tuvo un éxito extraordinario, defendía un sensualismo materialista donde todas las facultades humanas derivan de sensaciones físicas, el interés propio motiva todo acto y no existe bien ni mal absolutos, solo lugares competitivos.

La obra fue traducida al inglés y al alemán. Condenada por la Sorbona, el Parlamento y el arzobispo de París, fue obligado a retractarse.

Salió de Francia, dedicándose a viajar por Inglaterra y Alemania. En Berlín fue recibido por Federico II. Regresó a Francia y vivió retirado en su finca de Voré. En sus últimos años abandonó la filosofía y se dedicó a la poesía. Compuso un poema, *Le bonheur*. Sus antiguos amigos, los “filósofos”, se volvieron contra él, y Rousseau le atacó en el *Emilio*.

Obras

De l'Esprit (1758) es un ensayo controvertido que argumenta la igualdad natural de las inteligencias y el poder transformador de la educación, lo que llevó a su condena y quema pública por la Iglesia y el Parlamento francés. Transforma el empirismo de Locke en un materialismo sensualista, afirmando que todas las ideas humanas derivan exclusivamente de las sensaciones y que el ser humano es moldeado por su entorno y educación. Propone reformas educativas igualitarias. Busca rivalizar con *El espíritu de las leyes* de Montesquieu al rechazar influencias como el clima y el carácter nacional.

Traite de l'Homme, de ses facultés et de son éducation (1772), obra publicada póstumamente. Helvétius sostiene que la inteligencia y las habilidades humanas no surgen de diferencias innatas sino de diversas circunstancias educativas y ambientales, incluidos eventos fortuitos.

Le vrai sens du système de la Nature (1774), un análisis del sistema de la naturaleza.

Les progrès de la raison dans la recherche du vrai (1775), sobre los avances de la razón.

Le Bonheur (publicado postumamente en 1772 o 1773), poema alegórico que promueve la felicidad colectiva alineando intereses individuales.

"El alma no siente ni piensa; solo percibe. Todas las inteligencias son iguales; solo la educación las diferencia. El interés propio es el único principio de las acciones humanas. El placer y el dolor son los únicos jueces de lo verdadero y lo útil. Todo en nosotros se reduce a sentir y recordar, y no se siente más que por los cinco sentidos. Todo juicio no es más que una sensación. Las pasiones fuertes deben ser consideradas como el germen productor del espíritu".

Claude-Adrien Helvétius destaca entre los materialistas franceses del siglo XVIII por su énfasis en el determinismo ambiental y la educación por encima de las facultades innatas, en contraste con colegas como La Mettrie, d'Holbach y Diderot. Si bien comparte el rechazo al espiritualismo y las ideas innatas, Helvétius integra el azar y la "educación" en sentido amplio (que abarca las condiciones sociales) como moldeadores del intelecto y la moralidad.

La Mettrie extiende el concepto de «animal-máquina» de Descartes a los humanos en *El hombre máquina* (1747), priorizando la fisiología mecanicista y la experiencia sensorial. Helvétius, inspirado por Locke, desplaza el enfoque de la biología hacia la desigualdad social y el egoísmo, considerando el genio como producto de las circunstancias en lugar de diferencias orgánicas.

El Sistema de la Naturaleza (1770) de D'Holbach aboga por un determinismo estricto, negando la aleatoriedad en un universo material causal. Helvétius acepta el "azar" en la educación (familia, entorno, acontecimientos) como explicación de las disparidades intelectuales, fusionando el materialismo con una doctrina de desigualdad de oportunidades.

Diderot evoluciona hacia el materialismo dialéctico, innovando modelos que van más allá del mecanicismo, como en sus críticas al sensacionalismo puro. Helvétius se

mantiene hedonista y utilitarista, vinculando la moral a la legislación que reforma el interés propio en beneficio del bien común, con menos matices en la complejidad de la naturaleza.

Todos combaten el idealismo, la religión y la metafísica mediante el empirismo sensorial, lo que influye en las reformas de la Ilustración. Helvétius aplica el materialismo socialmente, prefigurando el utilitarismo, aunque fue criticado por simplificar excesivamente el genio.

PAUL HENRI THIRY, BARÓN D'HOLBACH (1723-1789) – MATERIALISMO

Paul-Henri Thiry, barón d'Holbach, filósofo franco-alemán clave en la Ilustración, conocido por su ateísmo radical y materialismo mecanicista, nació en Edesheim, Palatinado, y murió en París.

Hijo de un viticultor acomodado, fue adoptado a los cinco años por su tío Franz Adam d'Holbach, quien le otorgó el título nobiliario y una educación privilegiada. Estudió en la Universidad de Leiden desde 1744 hasta 1748, donde conoció a figuras como John Wilkes, y se estableció en París en 1749, donde se casó con su prima Basile-Geneviève d'Aine.

En París, heredó una gran fortuna tras la muerte de su tío y suegro en 1754, lo que le permitió dedicarse a la filosofía y hospedar un famoso salón en la rue Royale Saint-Roch, frecuentado por enciclopedistas como Diderot y D'Alembert. Su salón se convirtió en una especie de cuartel general de los "filósofos". La carencia de libertad en la prensa y en la tribuna se suplía en aquellas reuniones, en que se hablaba con la mayor impiedad sobre las cuestiones más graves.

Estaba dotado de una memoria prodigiosa y poseía una magnífica biblioteca. Contribuyó con unos 400 artículos a la *Encyclopédie* sobre geología, mineralogía y metalurgia, y tras la muerte de su primera esposa, se casó con su cuñada Charlotte-Suzanne d'Aine.

Publicó anónimamente obras anticlericales como bajo pseudónimo de Mirabaud. Casi todas sus obras fueron impresas en Ámsterdam. Sus textos más influyentes defienden un universo regido por leyes naturales, rechazan la divinidad y promueven una moral racional.

Influido por Hobbes, Locke y La Mettrie, criticó la religión como fuente de prejuicios y abogó por una ética basada en la razón y el utilitarismo. Sus ideas influyeron en el antirreligiosismo del siglo XVIII y XIX, aunque vivió en la sombra por censura; defendió reformas sociales contra la aristocracia hereditaria y la acumulación de riqueza. Murió poco antes de la Revolución Francesa y fue enterrado en la iglesia de Saint-Roch, cuyo osario fue saqueado después.

Obras

Christianisme dévoilé (1761), publicado bajo pseudónimo de "Feu M. Boulanger", examina los principios y efectos del cristianismo como fuente de prejuicios.

La Contagion sacrée (1768) analiza la superstición como historia natural.

Théologie portative (1768) es una sátira de la teología.

Système de la nature (1770), firmada como Jean-Baptiste de Mirabaud, es su magna obra: postula la materia eterna, determinismo y ausencia de Dios, influyendo en el ateísmo moderno. Niega la providencia divina y aboga por un determinismo ético. Defiende un universo material regido por leyes naturales sin Dios.

Le Bon Sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles (1772) opone ideas naturales a las sobrenaturales, defiende el racionalismo sensualista. Es un resumen popular de su *Sistema de la naturaleza*. "Con esta obra ponía el ateísmo al alcance de las criadas y los peluqueros" (Grimm).

La Morale universelle (1776) propone deberes humanos fundados en la naturaleza, sin referencia religiosa.

Ethocratie (1776) funda el gobierno en la moral.

Sus primeras publicaciones (1752-1766) son obras de carácter científico, gran parte traducidas del alemán. Compuso muchos artículos para la *Enciclopedia* sobre física, química, mineralogía y medicina, pero a partir de 1767 comenzó a defender el materialismo y inició una ofensiva feroz contra toda religión, natural o positiva. Pinta el cristianismo como un cúmulo de supersticiones al cual se deben todos los males que han abrumado al mundo desde hace dieciocho siglos: "No es el sacerdote, sino el soberano, quien debe establecer las costumbres en un Estado".

En 1770 apareció su obre principal: *Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, considerada como el código del ateísmo o la Biblia del materialismo. La única realidad es la naturaleza física, material. Es el gran Todo, fuera del cual no existe nada ni nada se puede pensar. En la naturaleza no hay más que materia, con el atributo esencial de movimiento. La materia y el movimiento son eternos, "han existido siempre". El Universo es por sí mismo lo que es, existe necesariamente desde toda la eternidad".

La creación o educción de las cosas de la nada no es más que una palabra. ¿Cómo podría poner en movimiento la materia un ser que no tiene extensión? La materia está compuesta de átomos elementales, cuya naturaleza desconocemos. Todos los seres provienen de la materia y de las modificaciones causadas por el movimiento. Los vivientes resultan de la materia por generación espontánea. Todo está sometido a la ley de la necesidad. No cabe distinción entre hombre físico y moral.

"El hombre no es más que un ser puramente físico, es la obra de la naturaleza; existe en la naturaleza y está sometido a sus leyes, de las cuales no puede emanciparse ni salir, ni siquiera por el pensamiento. El alma no se distingue del cuerpo. Es el mismo cuerpo considerado en relación a algunas funciones de las que le hacen susceptible su naturaleza y organización particular. Ambos perecen juntamente, arrastrados por el movimiento de la naturaleza, que destruye todos sus individuos para hacer nacer otros nuevos".

Dios es completamente inútil. No es más que una "máquina para complicar las cosas". El temor y el sufrimiento de los hombres han creado en su imaginación el "fantasma de un dios agresivo, injusto, sanguinario e implacable, al que han rendido un culto insensato y cruel. Los filósofos han poblado la naturaleza de espíritus, porque ignoraban las causad de los fenómenos. Dios no es más que la suma de fuerzas

desconocidas que animan el universo y que impulsan los seres a la acción, según leyes necesarias e inmutables".

"El hombre tiende a conservarse y ser feliz. Su felicidad debe ajustarse a su propia naturaleza, liberándose de la opresión religiosa, que constituye su desgracia y que es nociva porque combate y destruye las tendencias naturales. La moralidad consiste en el propio interés y en la tendencia de todos los seres a su conservación en el ser.

El bien es lo útil y el mal lo nocivo. El hombre vive en sociedad en virtud de un pacto con sus semejantes. Por esto debe cultivar las virtudes sociales: justicia, benevolencia y filantropía. Por egoísmo y por su propio interés debe favorecer el egoísmo y el interés de los demás.

ANNE-ROBERT-JACQUES TURGOT (1727–1781) – FISIÓCRATA

Anne-Robert-Jacques Turgot, barón de l'Aulne, fue un economista, administrador y pensador ilustrado, considerado uno de los precursores de la economía clásica y una figura clave del movimiento fisiócrata. Nacido en París, inicialmente destinado al clero, abandonó esa vocación para dedicarse a la magistratura y la administración pública.

Estudió en el seminario de Saint-Sulpice y la Sorbona, donde defendió una tesis sobre los progresos del espíritu humano en 1749. Renunció al sacerdocio, ingresó en la magistratura en 1753 como examinador de peticiones y colaboró con Vincent de Gournay, mentor de los fisiócratas, en inspecciones provinciales.

Nombrado intendente de Limoges en 1761, gobernó 13 años implementando reformas: sustituyó la *corvée* (trabajo forzoso, gratuito y periódico, impuesto por un señor o por el Estado) por un impuesto en dinero, creó un catastro para impuestos justos, promovió la agricultura e industria, y combatió la hambruna de 1770-1771 defendiendo el libre comercio de granos.

En 1774, Luis XVI lo nombró contralor general de finanzas. Introdujo los *Seis Edictos* (1776): supresión de gremios, *corveas* (gravamen consistente en jornadas de trabajo colectivo que los siervos debían prestar al señor para el adecuado mantenimiento de sus posesiones) y derechos feudales, libertad comercial y un impuesto único sobre la tierra, opuestos por privilegiados.

La reina María Antonieta, Madame du Barry y ministros intrigaron contra él, presionando a Luis XVI. Los parlamentos y la alta burguesía rechazaron las medidas liberales, temiendo pérdida de monopolios y privilegios fiscales.

Fue destituido como contralor general de finanzas en 1776 debido a la fuerte oposición de la corte, la nobleza y los privilegiados a sus ambiciosas reformas económicas. Sus *Seis Edictos* de 1776, que buscaban suprimir gremios, corveas, derechos feudales y establecer un impuesto único sobre la tierra, amenazaban intereses arraigados y generaron disturbios como la "Guerra de las Harinas". Murió en 1781 en París.

Su visión de un Estado racional, menos intervencionista y orientado al bienestar general lo convierte en uno de los grandes reformadores frustrados del Antiguo Régimen.

Obras

Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain: Fue un discurso pronunciado en la Sorbona en 1750. Es uno de los primeros textos que formula una teoría del progreso histórico basada en la razón y el desarrollo humano. Condorcet retomaría esta idea décadas después en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

Lettres sur la tolérance (1754).

Réflexions sur la formation et la distribution des richesses (1766) anticipa temas centrales de *La riqueza de las naciones*. Analiza el capital, el trabajo y propone un impuesto territorial único. Texto fundacional de la fisiocracia que pone el acento en la agricultura como fuente de riqueza.

Mémoire sur les prêts à intérêt (1769), una de las primeras defensas económicas de los préstamos que devengan intereses.

Lettres sur la liberté du commerce des grains (1770): Cartas sobre la libertad del comercio de cereales, que defienden el libre comercio contra las regulaciones en medio de la escasez de alimentos.

Turgot colaboró en la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert. Mantuvo una relación estrecha con los fisiócratas, aunque no fue un miembro formal de su círculo liderado por François Quesnay. Influido por su mentor Vincent de Gournay, adoptó y desarrolló muchas de sus ideas, contribuyendo activamente a su difusión mediante obras como *Réflexions sur la formation et la distribution des richezas* (1766), considerada un texto fundacional de la escuela.

Turgot colaboró con Quesnay y otros fisiócratas como Dupont de Nemours en el *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*. Su amistad con Quesnay lo posicionó como un "fisiócrata moderado", aplicando sus principios en la intendencia de Limoges y como ministro de finanzas. Coincidía en que la agricultura genera el "producto neto" o excedente, base de la riqueza nacional, rechazando el mercantilismo que priorizaba el comercio y las manufacturas "estériles". Defendía el "orden natural" regido por leyes económicas objetivas, la libertad de comercio de granos y un impuesto único sobre la renta territorial (*impôt unique o terrier*).

Sus ideas fisiocráticas y liberales inspiraron pensadores posteriores, pero su fracaso resaltó la rigidez del Antiguo Régimen, contribuyendo indirectamente a la crisis financiera y la Revolución de 1789 al no resolver el déficit ni los privilegios. Turgot advirtió al rey sobre riesgos revolucionarios si no se reducían gastos.

A diferencia de los fisiócratas ortodoxos, Turgot extendió el análisis económico más allá de la agricultura, reconociendo valor en la industria y el comercio bajo libre competencia. Criticó el despotismo ilustrado absoluto y fomentó reformas graduales contra privilegios, influyendo en el liberalismo smithiano posterior.

La liberalización del sector comercial en 1774, ante la crisis de subsistencia de las malas cosechas, provocó la "Guerra de las Harinas" (motines en París y provincias en 1775), con represión dura que alienó al Tercer Estado. Aunque buscaba bajar precios a largo plazo, generó pánico inmediatamente por subidas de pan.

Turgot fue pionero en una visión secular del progreso histórico en obras como su "Examen filosófico de los progresos sucesivos de la mente humana", atribuyéndolo a las capacidades únicas de la humanidad para el lenguaje, la escritura y la transmisión acumulativa de conocimientos a lo largo de generaciones. A diferencia de los procesos naturales cíclicos, la civilización humana avanza mediante la acumulación de descubrimientos, la experimentación artesanal y la difusión de beneficios a pesar de la distribución desigual del talento.

CONDORCET (1743-1794) – LIBERALISMO PROGRESISTA E ILUSTRADO

Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), fue un filósofo, matemático y pensador político francés de la Ilustración. Vivió una vida que unió las matemáticas, la filosofía y la política revolucionaria durante la Ilustración francesa. Contribuyó significativamente a la teoría de la probabilidad, los métodos de votación y las ideas sobre el progreso humano durante la Revolución Francesa.

Nacido en Ribemont, Picardía, y huérfano de joven, se dedicó a las matemáticas desde muy joven, obteniendo reconocimiento por sus trabajos sobre cálculo y probabilidad antes de incorporarse a la vida pública.

Ingresó en la Academia Francesa de Ciencias en 1769, convirtiéndose en su secretario permanente en 1776, donde promovió la reforma científica y entabló amistad con Voltaire y Turgot. Renunció en solidaridad con la destitución de Turgot en 1776, pero continuó defendiendo el libre comercio, oponiéndose a los monopolios, al impuesto corvée y a la esclavitud mediante ensayos económicos.

Elegido miembro de la Asamblea Legislativa en 1791, Condorcet abogó por la reforma educativa, los derechos de la mujer. Tomó parte activa en la Revolución Francesa como republicano, miembro de la Gironda: facción política moderada de republicanos moderados durante la Revolución Francesa, contrarios a los excesos revolucionarios. No era un club político como los jacobinos, sino un grupo de diputados que actuó primero en la Asamblea Legislativa y luego en la Convención Nacional. Apoyó a los moderados girondinos, abogó por el republicanismo y se opuso a la ejecución del rey.

Madame Vernet albergó al marqués de Condorcet durante su huida de las autoridades revolucionarias en 1793. Le ofreció refugio en su casa de París durante varios meses, donde completó su obra fundamental, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Conocida como una generosa viuda provenzal, le ofreció hospitalidad sin conocer inicialmente su identidad completa, personificando la resistencia silenciosa en medio del Terror.

Condorcet se ocultó en casa de Madame Vernet desde aproximadamente julio de 1793, tras una orden de arresto contra él por oponerse a las políticas jacobinas. Salió de su casa disfrazado de pobre para evitar ponerla en peligro, pero fue arrestado poco después en una taberna. Su apoyo pone de relieve las redes de simpatizantes de la Ilustración que ayudaban a fugitivos durante el Terror.

Una historia popular cuenta que Madame Vernet insistió en que Condorcet llevara una tortilla para su viaje, lo cual él rechazó debido a las náuseas inducidas por el miedo. Condorcet entró en una posada y pidió una tortilla. El posadero le preguntó de cuántos huevos la quería, y al contestar que de una docena, entró en sospechas

de que trataba de algún aristócrata. Lo delató y fue llevado preso. Aquella misma noche se envenenó con un extracto de estramonio, proporcionado por su amigo Cabanis, que llevaba oculto en una sortija. Cabanis, médico y filósofo, colaboró con Condorcet durante el período revolucionario.

Obras

Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix (1785): Una de sus obras más influyentes, donde desarrolla el famoso método de Condorcet y el teorema del jurado. Introdujo el método de votación de Condorcet y el teorema del jurado, aplicando la probabilidad a la política.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793-1794): Su obra filosófica más conocida, escrita mientras estaba oculto durante el Terror. Esboza diez etapas del avance humano hacia el progreso indefinido mediante la razón y la ciencia: la formación tribal; la transición del pastoreo a la agricultura; la invención de la escritura; la filosofía griega; la decadencia romana y el ascenso del cristianismo; la escolástica y el Renacimiento; la revolución científica; el impacto de la imprenta; y el triunfo de la Ilustración sobre la autoridad, que posibilitó el conocimiento y la igualdad globales.

La décima época prevé tres tendencias: la eliminación de las desigualdades nacionales mediante el comercio y la comunicación; la abolición de las disparidades de clase mediante la educación y la democracia; y la perfección individual en intelecto, moral y física, sin límites excepto los de la duración de la Tierra.

Expone su teoría del progreso indefinido de la humanidad. La obra argumenta que la humanidad avanza continuamente desde el salvajismo hacia la iluminación, la virtualidad y la felicidad, regida por leyes similares al desarrollo individual, pero adaptadas a las sociedades. El progreso depende de la acumulación de conocimiento, el crecimiento poblacional y de inventos como la agricultura y la escritura, que garantizan avances contra la regresión.

Tableau historique des progrès de l'esprit humain: Versión ampliada y sistematizada de sus ideas sobre el progreso humano

Condorcet fue pionero del método Condorcet para elecciones, donde las comparaciones por pares determinan un ganador que supera a todos sus rivales en votaciones directas, e identificó la paradoja de Condorcet, donde las preferencias mayoritarias presentan ciclos ilógicos (A > B, B > C, C > A).

Defendió la reforma educativa, los derechos de la mujer –incluido el sufragio en su ensayo de 1790– y la abolición de la esclavitud, considerando la educación como clave para acabar con la tiranía mediante el perfeccionamiento humano.

Condorcet desarrolló una filosofía centrada en la perfectibilidad indefinida de la razón humana y el progreso. Consideraba que el progreso humano estaba impulsado por el triunfo de la razón sobre la superstición y el despotismo, y que la ciencia fomentaba la riqueza, la longevidad y la virtud. Identificó obstáculos como la religión y el exceso de población, pero afirmó la capacidad de la humanidad para un progreso infinito mediante la educación y la igualdad.

PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS (1698-1759) – NATURALISTA

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis fue un matemático, astrónomo y filósofo francés clave en la difusión del newtonianismo en la Europa continental.

Maupertuis nació en Saint-Malo, Francia, en el seno de una familia de mercaderes-corsarios moderadamente rica. Su padre, Renė, había estado involucrado en una serie de empresas centrales para la monarquía, por lo que prosperó social y políticamente. Fue un próspero armador y capitán de fragata-corsario, ennoblecido por Luis XIV en 1708; llegó a ser director de la Compañía de las Indias Occidentales en St. Malo.

El hijo fue educado en matemáticas por un tutor privado, Nicolas Guisnée, y al terminar su educación formal su padre le aseguró una comisión de caballería ampliamente honorífica. Después de tres años en la caballería, durante los cuales se relacionó con los círculos sociales y matemáticos de moda, se trasladó a París y comenzó a forjar su reputación como matemático e ingenio literario. En 1723 fue admitido en la Academia de Ciencias.

En 1736, Maupertuis ejerció como jefe de la misión geodésica francesa enviada por el rey Luis XV a Laponia para medir la longitud de un grado de arco del meridiano. A su regreso, se convirtió en miembro de casi todas las sociedades científicas de Europa.

Después de la expedición a Laponia, Maupertuis se dedicó a generalizar sus trabajos matemáticos anteriores, proponiendo el principio de mínima acción como principio metafísico que subyace a todas las leyes de la mecánica.

En 1740, Maupertuis viajó a Berlín invitado por Federico II de Prusia y participó en la batalla de Mollwitz, donde fue hecho prisionero por los austriacos. Una vez liberado, regresó a Berlín y de allí a París, donde fue elegido director de la Academia de Ciencias en 1742, y al año siguiente fue admitido en la Academia Francesa.

De vuelta a Berlín en 1744, también por deseo de Federico II, fue elegido presidente de la Real Academia Prusiana de Ciencias en 1746. Su posición se volvió extremadamente incómoda con el estallido de la Guerra de los Siete Años entre su país y el de su patrón, y su reputación se resintió tanto en París como en Berlín.

Al ver que su salud declinaba, se retiró en 1757 al sur de Francia con una joven, dejando a su esposa e hijos y se fue en 1758 a Basilea, donde murió un año después. El difícil talante de Maupertuis le involucró en constantes disputas, de las que son ejemplos sus controversias con Samuel König y Voltaire durante la última parte de su vida.

Obras

Figure de la Terre (1738): Resultado de la expedición a Laponia. Demuestra que la Tierra está achatada por los polos, apoyando la teoría newtoniana.

Essai de cosmologie (1750): Obra filosófico-científica donde introduce ideas sobre el orden del universo.

Système de la nature (1751) fusiona mecánica, biología y metafísica. Desarrolla su interpretación mecanicista y probabilística de la naturaleza.

Por su concepto espiritualista y finalista del mundo, fue combatido acerbamente por Voltaire, La Mettrie, Helétius, Diderot y Sanin-Lambert. Aunque tiende más bien a un fenomenismo semejante al de David Hume.

Todas nuestras ideas provienen de los sentidos, unas de uno solo, y otras de todos a la vez. Estas son las ideas matemáticas (replicables), que son las más evidentes y ciertas. La extensión no es una propiedad de los cuerpos. Tanto los objetos como la extensión no son más que fenómenos.

Admite las causas finales y rechaza enérgicamente el mecanicismo. Una naturaleza ciega no ha podido crear los cuerpos organizados:

"Todo el sistema de la naturaleza basta para convencernos de que hay un ser infinitamente poderoso e infinitamente sabio, que es autor y preside todo. No es necesario que sean demostradas las verdades religiosas.

Basta con que sean posibles. El menos grado de posibilidad hace insensato todo lo que se diga en contra. Las mejores pruebas de la existencia de Dios hay que buscarlas en la geometría y la astronomía, que revelan al supremo geómetra que ha construidos los mundos.

Existe el movimiento, y el movimiento de la materia supone un motor, porque el movimiento no es una propiedad esencial de la materia. Pero lo que demuestra la existencia de Dios es que el autor de la naturaleza ha seguido el «principio de lo mejor», de la mejor cantidad de acción, el cual es el producto de la masa por su velocidad, y el espacio que recorre".

Es un principio que influyó en Kant, el cual ganó un accésit en un concurso en que se propuso esta cuestión.

"El deseo de ser feliz es un principio más universal todavía que lo que se llama la luz natural, y más uniforme para todos los hombres, tan presente al más estúpido como al más sutil". Una cosa es el placer y otra la felicidad.

HENRI-BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE (1767–1831) – LIBERALISMO

Benjamin Constant fue un pensador político, escritor y activista liberal francés nacido en Lausana (Suiza). Se hizo famoso por perfeccionar el concepto de la libertad moderna como protección contra la interferencia del Estado y la sociedad, influyendo en los movimientos liberales del siglo XIX en Europa y Latinoamérica.

Creció en una familia protestante con antecedentes militares; su padre sirvió en el ejército holandés. Estudió en Edimburgo, Oxford y París, y en 1788 se unió al duque de Brunswick antes de aliarse con los revolucionarios franceses en 1794, divorciarse de su primera esposa e iniciar un largo romance con Madame de Staël.

Elegido para el Tribunado tras el golpe de Estado de Napoleón en 1799, Constant se opuso a la dictadura emergente, lo que lo llevó al exilio en 1802 junto con De Staël en Coppet, Suiza.

Durante los Cien Días de 1815, redactó la liberal Ley Adicional para Napoleón; posteriormente, bajo la Restauración borbónica, lideró la oposición liberal en la Cámara de Diputados desde 1819 hasta su muerte en París: está enterrado en el cementerio de Père Lachaise.

Obras

Principios de política (1815), donde distingue libertad antigua (participativa) de moderna (individual).

Acte Additionnel aux constitutions françaises (1815), base para una monarquía constitucional con separación de poderes.

Adolphe (1816): Novela semiautobiográfica inspirada en su romance con De Staël, un amor apasionado y conflictivo. Explora el conflicto entre la pasión personal y el deber social a través de la narrativa introspectiva de su protagonista.

Adolphe, un joven introspectivo, seduce a Ellénore, la amante de un conde, lo que da lugar a una relación intensa que los aísla de la sociedad. Adolphe lidia con el debilitamiento de su pasión y la sensación de estar atrapado, lo que culmina en tragedia cuando presiones externas provocan una ruptura, que termina con la muerte de Ellénore.

Adolphe refleja las inquietudes románticas por el individualismo y la agitación emocional, conectando el racionalismo de la Ilustración con la subjetividad del siglo XIX, en obras sobre la libertad. La novela critica la hipocresía de las convenciones sociales y la fuerza destructiva de las dependencias emocionales irresolubles. Su profundidad psicológica influyó en escritores posteriores como Stendhal y Proust, priorizando el conflicto interno sobre la acción externa.

Le Cahier rouge (1796-1813, póstumo), diario íntimo de sus experiencias juveniles. Revela una constante inquietud y desarraigo, marcado por amores inconstantes, dudas existenciales y una búsqueda febril de sentido en medio de la Revolución Francesa. Expone su vulnerabilidad emocional, con influencias filosóficas como Rousseau, y tensiones familiares, en contraste con su posterior madurez política.

De la religion, considérée dans sa source, ses formes et son développement (cinco volúmenes, 1824-1831), defiende una religión libre de coerción estatal y explora su evolución histórica.

Criticó constantemente la libertad antigua (participación directa) en favor de la libertad moderna. Definió la "libertad moderna" como protección individual contra las injerencias del Estado y la sociedad, contrastándola con la "libertad antigua" participativa. Abogó por la monarquía constitucional, separación de poderes y rechazó el imperialismo, apoyando independencias como la haitiana y la griega.

En las sociedades modernas, la libertad consiste en el goce pacífico de la vida privada, el comercio y la propiedad, no en la soberanía colectiva de la Antigüedad, que podía derivar en tiranía.

Introdujo el concepto de "poder neutro", un monarca o jefe de Estado que actúa como árbitro imparcial, separando la soberanía del ejercicio del poder para evitar el despotismo. Los ministros serán responsables ante el legislativo, inspirados en el modelo inglés constitucional.

La religión es el lenguaje por el cual la naturaleza habla al hombre, a la naturaleza y las leyes naturales acabarán por reemplazar a Dios. “Yo tengo mi religión, pero toda ella se compone de sentimientos y emociones vagas, imposibles de traducir en un sistema”.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) – VERTIENTE CRÍTICA

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra, que era una ciudad-estado independiente y no parte de Suiza tal como es hoy. Por eso, su origen es ginebrino, y muchas biografías lo describen como suizo. Sin embargo, su obra, su influencia intelectual y gran parte de su vida adulta se desarrollaron en Francia, donde se convirtió en una figura central de la Ilustración y un precursor de la Revolución Francesa. Por eso se le asocia a Francia.

Era hijo de un relojero protestante y tuvo una infancia de precoz excitación imaginativa. Su madre, hija de un pastor calvinista, murió al dar a luz. Su padre tuvo que ausentarse de Ginebra por un lance de honor con un militar francés, y el niño quedó al cuidado de un tío suyo que lo hizo ingresar como aprendiz en un taller de grabado.

Pero a los dieciséis años, huyo de casa, y después de muchas peripecias y de una vida una vida itinerante marcada por la pobreza inicial, la búsqueda de mecenas y conflictos con autoridades religiosas y políticas, fue recogido por un cura párroco, que lo recomendó a la italiana Luisa Eleonora, baronesa Madame de Warens, recién convertida al catolicismo. Rousseau la conoce en 1728, cuando él tiene 16 años y ella 29.

Esta baronesa se convirtió en su mentora, protectora, amiga íntima. Con el tiempo, la relación evoluciona desde una especie de maternidad simbólica hasta convertirse en una relación amorosa. Su relación duró aproximadamente de 1728 a 1742.

Madame de Warens le proporcionó educación, estabilidad y contactos sociales. Lo envió al hospicio de Santo Spirito de Turín, donde estuvo dos meses como catecúmeno y recibió, sin convicción interior, el bautismo de la Iglesia católica (1728). Fue una especie de figura maternal, aunque con el tiempo se convirtió también en su pareja sentimental.

Le dio educación, algo que él no había recibido de forma sistemática. Le enseñó música, lectura, modales y lo introdujo en círculos sociales. Fue su primer gran amor y una figura emocionalmente decisiva. Su influencia aparece en su visión de la naturaleza, la sensibilidad y la educación.

Vivieron juntos en Les Charmettes, una casa de campo, hoy un museo dedicado a Rousseau. Allí pasó Rousseau los pocos años felices de su vida, completando su formación con abundantes lecturas sobre física, química, astronomía, botánica, filosofía, derecho, etc.

Allí permaneció hasta 1738, en que, al regreso de un corto y nada edificante viaja a Ginebra, se encontró suplantado en su puesto por un joven. No queriendo aceptar aquella situación violenta, pasó a Lyón como preceptor de los hijos de M. de Mably, hermano de Condillac.

Rousseau recuerda la relación con Madame de Warens con enorme afecto en sus *Confesiones*, donde la llama Maman y la describe como una influencia decisiva en su formación emocional e intelectual. Su relación ilustra las tensiones entre dependencia, afecto y libertad, temas centrales en la obra de Rousseau. Rousseau recuerda esta etapa como una de las más felices de su vida.

Viajó por Suiza, Italia y Francia, trabajando como tutor, músico y secretario, hasta instalarse en París en 1742. Allí entró como secretario al servicio del conde de Montaigu, embajador de Francia en Venecia, en cuya compañía recorrió varias ciudades italianas; pero un año después fue despedido por insolencia.

Vivió algunos años pobre y oscuro en París, enseñando música y copiando partituras. Compuso la ópera *Le Devin du village* y una *Dissertation sur la musique moderne* (1743). Trabajó con la ilusión de llegar a ser un gran músico.

En 1745 entabló relaciones con Teresa Lavasseur, sirvienta ignorante, de la que tuvo cinco hijos, los que, a pesar de sus teorías humanitarias y pedagógicas, envió a los *Enfants Trouvés*: bebés abandonados que eran dejados en instituciones de caridad, hospicios o "torniquetes" para expósitos. Fue admitido en el salón del barón de Holbach y entró en relación con los filósofos, especialmente Diderot, el cual le encargó artículos de música para la *Enciclopedia*.

El año 1749 marca una fecha decisiva en la vida de Rousseau. "Iba a visitar a Diderot, entonces prisionero en Vincennes, y tenía en mi bolsillo un ejemplar del *Mercure de France* que me puse a hojear a lo largo del camino". Allí leyó el anuncio de un tema propuesto a concurso por la Academia de Dijon.

Una "iluminación" al leer el anuncio le inspiró su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), que presentó a la Academia de Dijon y ganó el premio y fama: el contraste entre la bondad natural del individuo y la falsedad de la sociedad y la civilización. El hombre es bueno por naturaleza, pero se hace malo por culpa de las instituciones sociales. La bondad natural del hombre, su corrupción por la sociedad y su remedio en el retorno a la vida natural será desde entonces el *leitmotiv*, tema central que inspirará todas sus obras.

En 1753 volvió a presentarse a otro concurso de la misma Academia con su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), defendiendo el "buen salvaje" y rechazando el pecado original. Adoptó un estilo de vida sencillo, rompiendo con la alta sociedad parisina. Pero esta vez no fue premiado. Sus nuevas ideas comenzaron a hacerle molesto a los "filósofos", terminó por romper con todos.

En 1754 pasó unos meses en Ginebra y retornó al calvinismo para recuperar sus derechos de ciudadano, a los que volvió a renunciar en 1763, cuando fue condenado por los ginebrinos. Regresó a París y aceptó la hospitalidad de Mme. D'Épinay, y después la del mariscal de Luxemburgo en Montmorency, donde residió de 1756 a 1762. Este es el periodo más fecundo.

Entre 1756 y 1762 escribió sus textos cumbre en Montmorency: la novela *Julia* o la nueva *Eloísa* (1761), el tratado pedagógico *Emilio o de la educación* (1762) y *Del contrato social* (1762), donde propone la "voluntad general" como base de la soberanía popular. Estas ideas lo condenaron por herejía en París y Ginebra, forzándolo al exilio.

Desde entonces comienza para Rousseau el periodo de sus mayores sufrimientos. Buscó refugio en Suiza, pero los ginebrinos dictaron orden de prisión contra él. Anduvo errante por varios países, y entonces, como defensa o desahogo, comenzó a escribir sus *Confesiones* (publicadas póstumamente en 1782), una autobiografía innovadora por su sinceridad introspectiva.

En 1766 aceptó la invitación de David Hume, que, compadecido de él, le ofreció refugio en Inglaterra y le consiguió una pensión del Gobierno. Se instaló en Wootton con Teresa, y pasó tranquilo algunos meses. Pero su manía persecutoria, su paranoia y su cada vez más acentuado desequilibrio mental, que le hacía ver enemigos por todas partes (y quizás no le faltaba razón), determinaron una ruptura violenta con David Hume (1766-1767), cuyas causas explicaron ambos de distinta manera.

Salió de Inglaterra en 1767 y fue acogido en Francia por el príncipe de Conti. En 1770 regresó a París, donde vivió pobremente y escribió *Dialogues de la montagne* (1775-1776) y las *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1782).

Viejo y enfermo, llegó a solicitar el ingreso en un asilo. El marqués Estanislao de Girardin lo acogió en 1778 en su finca de Ermenonville, donde pasó un par de meses tranquilo, entretenido en su ocupación favorita de la botánica. Pero en uno de sus paseos sufrió una insolación, de la que murió. Carece de fundamento la hipótesis de haberse suicidado.

Su pensamiento influyó profundamente en la Ilustración, Kant, la Revolución Francesa y el Romanticismo, y la pedagogía natural, pese a sus contradicciones personales, como abandonar a sus cinco hijos, centrándose en temas como la bondad natural del hombre corrompida por la sociedad, la educación y la soberanía popular.

Obras

Discours sur les sciences et les arts (1750). Rousseau argumenta que el restablecimiento de las ciencias y las artes no ha purificado las costumbres, sino que las ha corrompido. Sostiene que el progreso en ciencias y artes fomenta la vanidad, el lujo y el egoísmo, alejando al hombre de su virtud natural y simplicidad originaria. Las artes y letras "extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro" de la esclavitud, haciendo que los pueblos amen su servidumbre y olviden su libertad innata. Las sociedades cultas priorizan talentos superficiales sobre la probidad moral, generando desigualdad y debilitando las cualidades guerreras y cívicas. Ejemplos históricos como Atenas, Esparta y Roma ilustran cómo el florecimiento cultural precede a la decadencia moral y política. Reconoce excepciones en genios como Descartes o Newton, pero exalta la "virtud de los simples", guiada por la conciencia y la compasión, opuesta al saber cómodo que desvía del deber humano.

Diálogos sobre la religión natural (1751). Rousseau propone una fe accesible mediante un "sentimiento interior" que revela a Dios a través de sus obras en la naturaleza, sin necesidad de libros sagrados, sacerdotes o ritos. Dios se conoce por la razón como causa primera, pero se siente en el corazón, enfatizando la bondad natural del hombre y la inocencia original frente al pecado.

Critica duramente el cristianismo y otras religiones organizadas por interponer intermediarios entre el hombre y la divinidad, fomentando la intolerancia y la violencia. Defiende la inmortalidad del alma como respuesta al mal y la injusticia mundana, atribuida a la libertad humana más que a un Dios culpable.

La conciencia innata guía hacia Dios, fusionando razón, sentimiento y naturaleza como base de la verdadera piedad, priorizando el culto del corazón sobre dogmas

externos. Rousseau postula la bondad primordial del ser humano, corrompida por la sociedad, y ve en la naturaleza el verdadero texto sagrado.

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755). Rousseau diferencia la desigualdad natural (física, como diferencias de fuerza o inteligencia) de la desigualdad moral o política, que surge con la sociedad y es ilegítima porque corrompe la bondad innata del hombre natural. En el estado de naturaleza, los humanos son iguales en libertad y felices en su autosuficiencia, guiados por el amor de soi y la compasión.

Argumenta que la verdadera desigualdad surge no de la naturaleza sino de la sociedad y la civilización. Rousseau distingue entre desigualdades naturales (diferencias físicas como la fuerza o la inteligencia) y desigualdades morales/políticas (las creadas por las instituciones, la propiedad y las leyes), afirmando que estas últimas son artificiales e injustas. Postula que, en el estado de naturaleza, los seres humanos eran solitarios, autosuficientes e iguales en libertad y felicidad, libres de los vicios introducidos por el progreso social.

El hombre "salvaje" o natural vive con sencillez, guiado por el amor de sí mismo (autoconservación) en lugar del amor propio destructivo (orgullo y comparación), y la compasión garantiza una armonía fundamental sin necesidad de leyes. La perfectibilidad, la capacidad única de la humanidad para la autosuperación, facilita el desarrollo cultural, pero también siembra las semillas de la corrupción cuando no se controla. La agricultura y la propiedad marcan el cambio: «El primer hombre que, tras cercar un terreno, pensó en decir 'Esto es mío' y encontró gente lo suficientemente simple como para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Esto conduce a la desigualdad de riqueza, las comparaciones sociales y el contrato social, que perpetúa la desigualdad bajo el pretexto de la ley y el orden.

La sociedad corrompe la bondad natural, fomentando la codicia, la ambición y la opresión; Rousseau advierte que la civilización intercambia la libertad por una seguridad ilusoria, haciendo imposible la verdadera igualdad sin una reforma radical.

Julie ou la Nouvelle Héloïse (1761). Incorpora rasgos autobiográficos personales, aunque es una novela epistolar ficticia inspirada en la historia medieval de Abelardo y Eloísa. Rousseau proyecta sus experiencias en los personajes de Saint-Preux (el tutor enamorado, reflejo de su juventud apasionada y relaciones prohibidas) y Julia (idealización de mujeres como Madame de Warens, su mentora y amante temprana).

El amor imposible entre Saint-Preux y Julia evoca la de Rousseau con Madame de Warens en Annecy (1728-1742), donde encontró guía intelectual, afecto maternal y pasión erótica, temas centrales en las cartas iniciales sobre deseo reprimido y virtud. Pasajes como las confesiones epistolares de Saint-Preux sobre su huida y nostalgia por Clarens recuerdan los viajes errantes de Rousseau por Suiza e Italia tras huir de su aprendizaje.

La tensión entre amor platónico post-matrimonio y deber conyugal en Julia incorpora las contradicciones de Rousseau, quien vivió con Thérèse Levasseur sin casarse formalmente, priorizando amistad y castidad idealizada sobre pasión

carnal, visible en cartas sobre fidelidad y rechazo de infidelidades. Estos elementos autobiográficos sirven para explorar su visión de la sensibilidad y la virtud doméstica.

Du contrat social (1762). Resume su teoría política en un pacto que legitima el Estado mediante la voluntad colectiva, reconciliando libertad individual y obediencia civil. Desarrolla ideas clave sobre la legitimidad política, la soberanía popular y la reconciliación entre libertad individual y orden colectivo.

Estado de naturaleza y pacto originario: Los hombres libres en la naturaleza forman una sociedad mediante un contrato donde cada uno se da a todos, cediendo derechos naturales por protección mutua y ganando fuerza colectiva equivalente.

Voluntad general como soberanía: La soberanía reside en la "voluntad general" (interés común, no suma de voluntades particulares), inalienable, indivisible e infalible cuando se consulta directamente al pueblo.

Libertad civil y moral: Se renuncia a la libertad ilimitada por una libertad civil regulada por leyes que todos se autoimponen, reemplazando la desigualdad natural por igualdad moral.

Gobierno como poder ejecutivo: El gobierno es un intermediario delegado por el soberano (pueblo) para ejecutar leyes, pero subordinado y revocable, con formas variables (democracia, aristocracia, monarquía) según tamaño del Estado.

Límites y degeneración: La voluntad general debe prevalecer para evitar tiranía; el Estado degenera si el gobierno usurpa soberanía o facciones corrompen el bien común, requiriendo virtud cívica constante.

La soberanía reside en la "voluntad general", que expresa el bien común de la sociedad, no la suma de voluntades particulares, y debe guiar leyes y decisiones públicas. En el estado de naturaleza, individuos libres forman un contrato cediendo derechos naturales a la comunidad, ganando en equivalencia fuerza colectiva para protección mutua. Se reemplaza la libertad ilimitada por libertad civil bajo leyes autoimpuestas, permitiendo obediencia sin servidumbre, ya que "obedecer la ley que uno se prescribe es libertad". La soberanía popular es absoluta, indivisible e intransferible; el gobierno es mero ejecutor revocable, subordinado al pueblo reunido. El contrato promueve igualdad moral contra desigualdades artificiales, requiriendo virtud, educación cívica y tamaño estatal óptimo para evitar corrupción y tiranía.

Émile ou De l'éducation (1762). Es la obra de Rousseau que más influyó en la educación moderna. Propone una pedagogía natural centrada en el desarrollo espontáneo del niño por etapas, priorizando la experiencia sensorial, el aprendizaje activo y la formación moral sobre el dogmatismo escolar tradicional. Rousseau divide la educación en fases adaptadas a la naturaleza infantil: desde la infancia física (0-12 años, sin libros, enfocado en juegos y naturaleza) hasta la adolescencia moral y social. Rechaza la autoridad arbitraria por una guía que fomente la autonomía, la empatía y el contacto con el entorno, ideas precursoras del constructivismo y la educación progresiva.

Resume las ideas educativas de Rousseau al exponerlas a través de la ficticia crianza de un niño llamado Emilio, desde el nacimiento hasta la adultez, en un

entorno natural aislado de la sociedad corrupta. Rousseau sintetiza su pedagogía negativa (evitar vicios y errores prematuros), el desarrollo por etapas espontáneas y la formación integral física, intelectual y moral guiada por impulsos naturales.

Esta obra recibió duras críticas en su época principalmente por su contenido religioso y pedagógico radical, lo que provocó su condena pública y quema en París y Ginebra. La Iglesia Católica lo censuró por el capítulo "Profesión de fe del vicario saboyano", que promueve una religión natural basada en la razón y la conciencia, rechazando dogmas revelados, sacramentos y la autoridad eclesiástica.

Esta obra inspiró a reformadores como Pestalozzi, Froebel (jardín de infancia) y Montessori, promoviendo aulas activas, educación personalizada y desarrollo integral emocional. Sus conceptos de "buen salvaje" y aprendizaje experiencial resuenan en pedagogías actuales inclusivas y ecocéntricas.

Intelectuales rechazaron la "educación negativa" (dejar al niño sin disciplina ni libros tempranos) como impracticable e irresponsable, y su énfasis en el aislamiento del niño como utópico, ignorando desigualdades sociales y roles familiares reales. A pesar de ello, su éxito editorial fue inmediato entre lectores progresistas.

Lettres écrites de la montagne (1764). Fueron una respuesta a las *Lettres écrites de la campagne* de Jean-Robert Tronchin, fiscal general de Ginebra. Rousseau estaba en exilio tras la condena de *El contrato social* y *Emilio* en 1762, tanto en París como en Ginebra. Desde su refugio en Neuchâtel, escribe estas cartas para defender a los ciudadanos frente al poder del Petit Conseil (el pequeño consejo), al que acusa de abusos

Defiende su *Émile* contra la censura de las autoridades ginebrinas. Escrita durante su exilio en los Alpes suizos, la obra critica la política ginebrina, la ortodoxia calvinista y la religión civil a través de una serie de diálogos epistolares. Amplía temas de su *Contrato Social*, combinando la reivindicación personal con argumentos filosóficos sobre la tolerancia y la soberanía.

Rousseau compuso estas cartas tras la prohibición de *Émile* en Ginebra y París, inspirado por sus concepciones religiosas naturalistas. Dirigidas a un corresponsal ficticio, responden a críticos como el pastor Doux y el magistrado Simon Goudet, exponiendo supuestas injusticias. La «montaña» evoca los ideales republicanos de Suiza, en contraste con la corrupción urbana.

Rousseau divide la fe en deberes morales (basados en la razón) y dogmas especulativos, abogando por una "religión civil" tolerante sin los daños de la superstición. Rebate las acusaciones de sedición, elogia a las pequeñas repúblicas y cuestiona la autoridad de los magistrados ginebrinos. En medio de la paranoia por la persecución, Rousseau afirma su inocencia, comparando su pasión por la verdad con el fervor de Arquímedes.

Les Confessions (escritas ca. 1765-1770, publicadas póstumamente en 1782). Esta es su obra autobiográfica principal, un relato detallado de su vida desde la infancia hasta 1765, escrito con franqueza extrema al confesar vicios, errores (como abandonar a sus hijos) y virtudes. Este texto marca una de las primeras

autobiografías modernas, donde Rousseau revela audazmente sus pensamientos, defectos y pasiones más íntimos sin remordimiento ni arrepentimiento.

Rousseau la concibe como un retrato único del alma humana "en toda la verdad de la naturaleza", sirviendo de apología contra enemigos y modelo para la posteridad, inaugurando la autobiografía moderna por su énfasis en la subjetividad.

Rousseau compuso *Las Confesiones* en medio de la persecución personal y la paranoia, considerándola una defensa contra las conspiraciones de antiguos amigos como Diderot y Hume. Enmarca la narrativa como una súplica preventiva ante el Juicio Final, buscando el reconocimiento divino de su sinceridad en lugar del perdón, combinando la confesión religiosa con una autojustificación radical. La obra critica la corrupción social a la vez que idealiza la inocencia natural perdida por la civilización.

Rousseau explora la caída del paraíso infantil –evocando el Edén o la Edad de Oro– a la corrupción moral, simbolizada por eventos como su primera nalgada sensual en Bossey y su falsa acusación de robo. Los temas centrales incluyen la singularidad de su alma ("Moi seul"), los despertares eróticos, el fatalismo que configura su destino y el rechazo a la hipocresía social. Su relación con "Maman" de Warens en Les Charmettes representa la breve felicidad de la vida, evocada a través de recuerdos sensoriales como la vincapervinca, planta conocida por sus flores pequeñas de color azul violáceo, lila o blanco.

Dividido en 12 libros (los primeros seis se publicaron en 1782), el texto utiliza una prosa vívida e introspectiva con florituras retóricas como quiasmos y pronombres enfáticos para afirmar la veracidad: «J'ai dit le bien et le mal... rien ajouté de bon, rien tu de mauvais». Pasa de la biografía objetiva a la psicología subjetiva, lo que influyó en la autobiografía romántica, desde Chateaubriand hasta Proust.

Rousseau juge de Jean-Jacques (autobiográfica, 1776, publicada tras su muerte). Conocida como los *Diálogos*, presenta a Rousseau en tercera persona juzgándose a sí mismo mediante un diálogo entre un "Rousseau" y un "Jean-Jacques", para reafirmar su inocencia moral y coherencia ante juicios ajenos. Surge de su paranoia por persecuciones, buscando unidad externa entre su autopercepción y la opinión pública.

Rêveries du promeneur solitaire (1777-1778, publicada en 1782). Diez "paseos" reflexivos sobre experiencias personales tardías, enfocados en la autosuficiencia interior y el sentimiento puro de existencia, sin ambición apologética. Representa la culminación de su tensión hacia la unidad interna, priorizando la introspección sensible sobre la defensa racional.

Essai sur l'origine des langues (publicado póstumamente en 1781). Explora las raíces filosóficas e históricas del habla humana. Rousseau argumenta que el lenguaje no surgió de necesidades prácticas, sino de pasiones morales y expresiones emocionales, contrastando las lenguas primitivas y apasionadas con las modernas, racionalizadas.

Rousseau postula que las necesidades básicas impulsaron gestos de supervivencia, que dispersaron a los primeros humanos, mientras que las pasiones suscitaron las primeras voces que unieron a las personas. Rechaza los orígenes utilitaristas,

señalando que las antiguas lenguas orientales –musicales y figurativas – reflejan un protolenguaje expresivo y poético nacido del sentimiento más que de la razón.

Los gestos bastaban para las necesidades físicas; el habla surgió para transmitir sentimientos internos como el amor o el miedo, fomentando los lazos sociales. El lenguaje primitivo era "cantante y apasionado", utilizando metáforas y melodía; las lenguas modernas priorizan la lógica abstracta, perdiendo vitalidad natural. Esto se vincula con la crítica más amplia de Rousseau a la civilización en obras como el *Discours sur l'inégalité*, que considera la evolución del lenguaje como una degeneración de la humanidad natural.

Compuesto en medio de las reflexiones de Rousseau sobre la sociedad y la naturaleza, el ensayo critica el racionalismo ilustrado, favoreciendo una esencia humana sensual y prerracional. Influyó en la lingüística romántica y en pensadores como Herder.

El *Contrato social* (1762)

La base fundamental de la moral de Rousseau es la bondad innata de la naturaleza humana. Su gran principio es que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo deprava y hace malo y miserable. Siendo el hombre bueno por naturaleza, el criterio moral será seguir siempre a la misma naturaleza:

"Ahogad los prejuicios, olvidad las instituciones humanas y consultad la naturaleza. La naturaleza no nos engaña nunca, somos siempre nosotros los que nos engañamos. Digamos las indicaciones de la naturaleza, busquemos el bien posible conforme a la naturaleza del hombre. El principio fundamental de toda moral es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza so siempre rectos. Yo he mostrado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no le son naturales. Los hombres terminan por ser lo que son por la alteración sucesiva de su bondad original. El hombre es naturalmente bueno; solamente por sus instituciones es por lo que los hombres se convierten en malos".

En el *Contrato social*, Rousseau no menciona para nada la bondad natural del hombre ni entra en descripciones idílicas sobre el estado natural. Simplemente establece que la primera ley y el primer deber natural es velar por la propia conservación. Pero si llega el momento en que los obstáculos que la amenazan son superiores a las fuerzas de cada individuo, entonces, para no sucumbir, es necesaria su agrupación en sociedad, uniendo sus fuerzas para hacer frente a los obstáculos que la ponen en peligro.

Para ello es necesario que los hombres pongan de acuerdo sus voluntades en un pacto o un contrato, que, naturalmente, implica una cesión de los derechos individuales, no en favor de otros individuos, sino de toda la comunidad. De esta manera queda constituida la sociedad como cuerpo moral y colectivo.

De aquí resulta que todos los miembros forman un solo cuerpo y "no estando formado el soberano sino de los particulares que lo componen, no puede tener interés contrario al suyo, porque es imposible que el cuerpo dañe a todos los miembros. El pacto social implica tácitamente esta obligación que aquel que rehúse obedecer a la

voluntad general será a ello obligado por todos; lo que no significa otra cosa, sino que se le obligará a ser libre".

Mediante el pacto social pasa el individuo del estado natural al civil, pero este tránsito implica un conjunto de cambios muy importantes: sus actos comienzan a ser morales, la justicia sucede al instinto, el deber al impulso físico, el derecho al apetito, la razón a su capricho. El individuo pierde su libertad natural, pero gana la libertad civil.

"Por más que se prive en este estado de muchas ventajas de la naturaleza, recibe otras tan considerables, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto, que, si el abuso de esta nueva condición no le degradase a veces por bajo de la que antes tenía, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que lo abandonó para siempre y en que de animal estúpido se convierte en ser inteligente. Lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes aceptándolos, no hace sino asegurarles su legítima posesión, cambiando la usurpación en verdadero derecho y el disfrute en propiedad".

El sujeto de la soberanía siempre es el pueblo. Los gobernantes solamente son ejecutores, administradores, oficiales o empleados del pueblo soberano. "El poder legislativo es el corazón del Estado; el ejecutivo es su cerebro, que da movimiento a todas las partes. El cerebro puede paralizarse y, no obstante, vivir el individuo. Un hombre queda imbécil, y vive; pero muere tan pronto como el corazón cesa en sus funciones". No todas las formas de gobierno con convenientes a cualquier país. La monarquía es la más conveniente en Estados grandes y opulentos; la aristocracia en los menos ricos, y la democracia en Estados pobres.

Las teorías políticas del *Contrato social* no hubieran causado molestias a Rousseau por parte de la Iglesia si no hubiera añadido al final un apartado sobre la religión civil (VI 8), en el que excluye toda clase de religión positiva y solamente admite un culto deísta, impuesto obligatoriamente por el Estado y basado en unos pocos dogmas de religión natural.

Discurso sobre el origen de las desigualdades (1753-1754)

El hombre es naturalmente bueno, pero los hombres son malos. Rousseau señala la causa en el fin del estado de naturaleza y el paso al estado social y civil. Un tránsito en el que el hombre fue dando pasos hacia la desigualdad, empezando por el derecho de propiedad:

"El primero a quien, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Este es mío, y encontró personas bastante simples para creerle. Fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando estacas y arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: ¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!".

La aparición de la propiedad fue el término del estado natural. A esto siguió el desarrollo de la metalurgia y la agricultura. La consecuencia de todo fue la pérdida de la igualdad, de la libertad y la paz, y el estado de guerra de unos contra otros.

Con el pretexto de remediar este estado, los ricos engañaron a los pobres, proponiéndoles la unión en una sociedad que garantizaría la justicia y la paz bajo leyes y un poder supremo: "Unámonos para proteger a los débiles contra la opresión y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. En lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierno conforme a leyes sabias". Así se preparó el pacto del que nació la sociedad civil.

A diferencia del *Contrato social*, en el *Discurso* el pacto no es de cada individuo con el todo, sino entre el pueblo y los jefes. Pero el contrato, en lugar de remediar los males, los agravó, poniendo trabas al débil y dando nuevas fuerzas al rico.

"Destruyeron la libertad natural, fijaron para siempre la ley de propiedad y desigualdad, y, para beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron al género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Con esto se consolidó el progreso de la desigualdad: la constitución de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término; la institución de la magistratura, el segundo, y el tercero, el cambio de poder legítimo en poder arbitrario. La condición de rico y pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso o débil, por la segunda, y por la tercera, la de señor y esclavo. Así, pues, siendo la desigualdad casi nula en el estado de la naturaleza, saca su fuerza y acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, llegando por fin a ser permanente y legítima por la constitución de la propiedad y de las leyes".

En el *Contrato social* la sociedad era buena. Pero en el *Discurso* concluye Rousseau: "Admírese la sociedad cuanto se quiera, no por eso será menos cierto que lleva a los hombres a odiarse mutuamente, a prestarse en apariencia muchos servicios y, en realidad, a hacerse todos los daños imaginables". Comparándolo con el *Contrato social*, son tantas las diferencias y hasta contradicciones entre ambas obras, que casi parecen de autores distintos.

Sus intérpretes han intentado explicar estas discrepancias. Por las fechas de publicación de los dos escritos (*Discurso*, 1753, y *Contrato social*, 1762, podría parecer que el segundo es una corrección o complemento del primero. Pero, por lo que indica Rousseau, las fechas de publicación no son las de composición, ni menos las de la concepción de ambas obras. El *Contrato* responde a un proyecto temprano, que fue abandonado más tarde; lo publicado es un conjunto de materiales aprovechados del proyecto. Las ideas políticas del *Contrato* son anteriores a las del *Discurso*. Esto explica la diferencia de estilo y de contenido ideológico entre ambos escritos.

La religión

Rousseau, educado en un ambiente calvinista, bautizado después en la Iglesia católica (1728), abjuró veintiséis años más tarde (1754). No obstante, conservó siempre vive su fe en la existencia de Dios, ser supremo y autor de la naturaleza, y en la inmortalidad del alma. Su proclamación de fe en Dios, frente a la sociedad materialista y atea, fue una de las causas de su ruptura con los "filósofos" del círculo de Holbach. Su adversario directo fue Helvétius. Rousseau se proclamaba a sí mismo como el único hombre de su siglo que creía en Dios. Pero su religión se reduce a un deísmo sentimentalista, que excluye toda clase de religión positiva.

"Yo he creído en mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento, en mi edad madura por razón; ahora creo porque siempre he creído". Rousseau nunca fue materialista: con Descartes mantiene la distinción entre materia y espíritu, y contra Condillac sostiene la distinción entre sensación y pensamiento.

En el *Contrato social* ve necesario que el Estado tengo una religión propia, puramente civil, establecida por el soberano, con dogmas sencillos, y pocos. "Hay una profesión de fe puramente civil de la cual corresponde al soberano fijar los artículos, no como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales no es posible ser buen ciudadano ni súbdito fiel".

Dios es poderoso, pero no omnipotente. La creación del mundo es "una de las ideas que, sin ser claramente contradictorias, es la menos comprehensible a la inteligencia humana. La revelación es un atentado contra los derechos de nuestra personalidad. Si Dios quisiera revelarse, debería hacerlo a cada uno en particular.

"Dios no ha escrito su ley en las páginas de un libro, sino en el corazón de los hombres. Yo percibo a Dios por todas partes en sus obras, lo siento en mí y lo veo en todo alrededor de mí. El mundo está gobernado por una voluntad poderosa y prudente; yo lo veo, o más bien lo siento, y esto es lo que me importa saber. En cuanto a este mundo, ¿es eterno o creado? ¿Hay u principio eterno de las cosas? ¿Hay dos o muchos? Ni lo sé, ni me importa".

La educción

El presupuesto fundamental de la educación es la bondad innata de la naturaleza humana. "Todo sale bueno de las manos del Autor de las cosas; todo se vicia en las manos del hombre. Establezcamos como máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano. No se encuentra en él un solo vicio del cual no pueda decirse cómo y por dónde ha entrado" (*Émile*).

La consecuencia lógica parece que debería ser dejar a la naturaleza desarrollarse por sí misma. Pero Rousseau reclama un educador: primero la madre, después el padre, y, en defecto de este, un pedagogo que ejerza como ministro de la naturaleza, no como su enemigo. El método de educación que propone Rousseau tiene por fondo filosófico las teorías censistas de Locke y Condillac.

La primera educación viene de la misma naturaleza; la segunda, de los hombres; y la tercera, de las cosas. "La de la naturaleza es el desarrollo interno de nuestras facultades y nuestros órganos; la de los hombres es el uso que estos nos enseñan a hacer de este desarrollo; y la de las cosas, lo que nuestra propia experiencia nos da a conocer acerca de los objetos cuyas impresiones recibimos.

La *infancia* va desde el nacimiento hasta los doce años. Esta primera educación debe hacerse en el campo, lejos de la sociedad. Hay que dejar al niño crecer sin prejuicios, sin costumbres y sin conocimientos. La *adolescencia* va de los doce a los quince años, es el comienzo de la educación intelectual, dando al adolescente una formación en conocimientos naturales. Pero no por medio de libros, que "no enseñan más que a halar de lo que no se sabe". Como Robinson, el adolescente no debe aprender la ciencia, sino inventarla él mismo. La *juventud* abarca el periodo de los quince a los

veintidós años. En estos años hay que educar su sensibilidad y formarle en la vida moral. Hay que despertar en joven el sentimiento de la piedad y compasión hacia sus prójimos, de suerte que la bondad y la justicia no sean palabras abstractas, sino verdaderos afectos del alma ilustrada por la razón. También es el momento de hablarle del alma, de Dios y de la religión, pero dejándole en libertad para que él mismo elija lo que más le agrade. Finalmente, a los veintidós años hay que prepararle para el matrimonio. Rousseau hace una prolija descripción de las cualidades que debe tener la mujer, personificada en el tipo de Sofía.

La resonancia del método educativo de Rousseau ha sido profunda: sus tesis de educación "natural", centrada en el niño y basada en la experiencia, se convirtieron en uno de los fundamentos de la pedagogía moderna, aunque también provocaron fuertes críticas y reinterpretaciones a lo largo de los siglos.

Émile fue inicialmente prohibido en Francia y Ginebra por sospechas de irreligiosidad, lo que muestra el carácter subversivo de su programa educativo respecto a Iglesia y Estado. Pese a la censura, el libro circuló ampliamente y alimentó la crítica de la educación aristocrática, influyendo en el imaginario pedagógico de la Francia revolucionaria y otros proyectos de educación nacional.

Los filantropistas alemanes y Pestalozzi retomaron principios rousseaunianos (centralidad del niño, aprendizaje activo, rechazo del verbalismo), que influyeron en las primeras escuelas primarias prusianas de fines del XVIII. La psicología del desarrollo de Piaget confirmaría empíricamente etapas de aprendizaje que recuerdan a las fases descritas por Rousseau, consolidando una línea que articula pedagogía y psicología evolutiva.

Para producir un desarrollo "natural", el tutor en *Émile* debe controlar casi absolutamente el entorno del niño, lo que ha suscitado críticas sobre el carácter ocultamente autoritario del modelo. La propuesta, pensada para un solo pupilo masculino, de clase acomodada y fuera de instituciones, difícilmente se traslada sin más a sistemas escolares masivos e igualitarios, lo que explica que su resonancia haya sido más filosófica y metodológica que directamente programática.

Émile de Rousseau influyó en la educación moderna española principalmente a través del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza (ILE), promoviendo una pedagogía centrada en el niño, la libertad y el desarrollo natural, en contraste con el modelo tradicional autoritario y confesional. El krausismo fue una corriente filosófica e intelectual basada en las ideas del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). Aunque en Alemania tuvo poca influencia, en España se convirtió en un movimiento cultural, educativo y político de enorme impacto durante el siglo XIX, especialmente a partir de la década de 1840.

Rousseau o el fin de la Ilustración francesa

"Con Voltaire termina un mundo. Con Rousseau comienza otro mundo" (Goethe). Rousseau fue uno de los grandes entre los grandes de la Ilustración francesa, aunque al mismo tiempo su superador, rival de Voltaire y debelador de los enciclopedistas. También Rousseau quiere el progreso, la libertad y el bien de la humanidad, pero lo quiere por otros medios, por eso rechaza el racionalismo e intelectualismo de un Voltaire. Rousseau es el hombre del sentimiento y del corazón.

Jean-Jacques Rousseau representa una crítica fundamental a los ideales de la Ilustración francesa, a menudo considerados precursores de su decadencia mediante su rechazo al progreso, la civilización y el racionalismo. Sus obras cuestionan el optimismo de pensadores como Voltaire y Diderot, posicionándolo como una figura contrailustrada a pesar de su época. Esta tensión alimentó debates sobre si puso fin al movimiento o si lo transformó.

Rousseau argumenta en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) que las ciencias y las artes corrompen la moral en lugar de purificarla, invirtiendo la fe de la Ilustración en el progreso impulsado por la razón. Consideraba la civilización degenerativa, convirtiendo a los seres humanos naturalmente buenos en seres desiguales y esclavizados, atados por el lujo y la desigualdad. Esta postura antiprogresista rechazaba la superioridad eurocéntrica y el racionalismo de las élites de la época, favoreciendo el sentimiento y la religión natural. Ataca su idea favorita del progreso y pone la vida salvaje por encima de aquella civilización postiza de encajes y porcelanas, cuyos ídolos eran la razón, las artes y las ciencias.

"No me habléis de filosofía, yo menosprecio esos arreos engañosos que no consisten más que en vanos discursos; ese fantasma que no es más que una sombra. Esos argumentos sutiles que llenan tantos libros y no han hecho jamás un hombre honrado. Es de la más clara evidencia que las asociaciones sabias de Europa no son más que escuelas públicas de mentira. Con toda seguridad hay más errores en la Academia de Ciencias que en una tribu de hurones. Cuanto más saben los hombres, más se engañan. El único medio de evitar el error es la ignorancia. Esta es la lección de la naturaleza tanto como la de la razón".

Cuando apareció el *Discurso sobre el origen de las desigualdades*, Voltaire dirigió a Rousseau una famosa carta (1755) en que acusa recibo de su "nuevo libro contra el género humano. No se puede pintar con colores más vivos los horrores de la sociedad humana, de la que tantos consuelos se prometen nuestra ignorancia y nuestra debilidad. Jamás se ha desarrollado tanto ingenio en querer convertirnos en bestias. Cuando se lee vuestro libro entran ganas de andar a cuatro patas".

Aunque asociado con la Ilustración, Rousseau se opuso a su corriente dominante: rechazó la tolerancia religiosa, la separación Iglesia-Estado y la exaltación de la propiedad, temas centrales para los filósofos. Académicos como Jonathan Israel lo clasifican como enemigo de la Ilustración radical, considerándolo como defensor temprano del totalitarismo y nacionalista, aunque compartía el igualitarismo y las posturas antitradicionales.

La popularidad de Rousseau se disparó durante la Revolución Francesa, donde los jacobinos lo aclamaron como héroe, relegándolo a un segundo plano como figura nacional a pesar de su ambivalencia hacia el cambio radical. Su *Contrato social* inspiró las demandas de igualdad, pero criticó la democracia representativa, lo que complicó su legado como el "fin" de la Ilustración. En España y en otros países, sus ideas educativas, provenientes del *Emilio*, resonaron e influyeron en la pedagogía moderna.

Tanto Kant como Herder se involucraron profundamente con las críticas de Rousseau al progreso, considerando su rechazo a la influencia corruptora de la civilización como un catalizador para repensar el desarrollo humano. Kant admiraba el énfasis de Rousseau en la dignidad moral y la bondad natural, mientras que Herder lo extendió

al relativismo cultural, cuestionando las narrativas universales del progreso. Sus interpretaciones transformaron el pesimismo de Rousseau en los fundamentos de la filosofía moral y el historicismo, respectivamente.

Kant atribuyó a Rousseau, en particular a *Emilio* y el *Discurso sobre la desigualdad*, el haberle despertado la conciencia del valor moral de la humanidad y haberlo impulsado a abandonar el racionalismo rígido. A diferencia del pesimismo histórico de Rousseau —donde el progreso degenera la virtud natural—, Kant propuso una teleología optimista: los conflictos históricos impulsan el progreso moral hacia la paz perpetua y las constituciones republicanas, a pesar del «mal radical» humano. Integró la «voluntad general» de Rousseau, pero la moderó con una monarquía ilustrada que actuaba «como si» la representara, garantizando leyes racionales y públicas frente a las convulsiones revolucionarias.

Herder abrazó la postura antiprogresista de Rousseau de forma más radical, rechazando el universalismo ilustrado en favor del pluralismo cultural en Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad. Consideraba las civilizaciones como etapas orgánicas de desarrollo, no como un avance lineal, haciéndose eco de la opinión de Rousseau de que las artes y las ciencias erosionan el auténtico *Volksgeist* ("espíritu popular") y la armonía natural. Para Herder, el progreso reside en la diversidad de expresiones humanas a lo largo de las épocas y los pueblos, no en la superioridad racionalista francesa.

Kant incorporó las ideas de Rousseau sobre la dignidad humana principalmente al reconocer el valor moral innato de los individuos, pasando del racionalismo abstracto a poner el acento en la autonomía personal y el valor más allá de la utilidad. La representación que Rousseau hace de la bondad humana natural en obras como *Emilio* y el *Discurso sobre la desigualdad* inspiró a Kant a considerar a los seres humanos como fines en sí mismos, no como meros medios.

Kant atribuyó a Rousseau el despertar de su aprecio por la dignidad humana, afirmando que la lectura de *Emilio* y el *Segundo Discurso* le hizo dudar de sus prejuicios previos y valorar la personalidad moral por encima de la deducción lógica. Esto condujo a la segunda formulación del imperativo categórico: «Actúa de tal manera que uses la humanidad... siempre al mismo tiempo como un fin, nunca meramente como un medio», haciéndose eco del rechazo de Rousseau a las desigualdades deshumanizantes de la civilización.

«Rousseau, por el valor intrínseco de sus doctrinas, no merece ocupar un capítulo aparte en la historia de la filosofía. Su importancia consiste en su reacción contra los "ilustrados" de su tiempo, a los cuales se opone y contra los que representa el tránsito a una nueva forma de pensamiento, precursora del romanticismo y de las filosofías antirracionalistas y sentimentales del siglo XIX» [Fraile 1966, vol. III: 935]

Los "filósofos" lo despreciaron, lo injuriaron y vilipendiaron. Pero, al fin, Rousseau prevaleció: El marqués de Lafayette (1757-1834), un noble, militar y político francés que participó de manera decisiva tanto en la Revolución Americana como en la Revolución Francesa, llevó al continente americano las ideas del *Contrato social*. Y esas ideas, junto con el humanitarismo, el igualitarismo y la proclamación de la libertad, fueron incorporadas a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, un documento fundamental aprobado por la Asamblea Nacional

Constituyente francesa en 1789, durante los primeros meses de la Revolución Francesa. La influencia de la demoledora crítica de Rousseau contra los enciclopedistas sirvió para contrarrestar algún tanto sus efectos.

Jean-Jacques Rousseau – Perfil personal

En Rousseau, la urdimbre, el conjunto de vínculos emocionales básicos que sostienen la vida psíquica de la persona, se distorsiona por la ausencia materna temprana y figuras tutelares ambivalentes, generando una personalidad oscilante: idealización del amor natural contra la corrupción social, con defensas como la paranoia afectiva.

El neurólogo Rof Carballo ve aquí una "herencia socio-genética" que programa el destino emocional, donde el abandono infantil retorna como crisis de fe en el mundo.

Rousseau es un autodidacta, imaginativo y sentimental. Era amante de la naturaleza, la vida campestre, las plantas, las montañas de su tierra. "En la soledad del campo es donde se aprende a amar y servir a la humanidad, mientras que en las ciudades no se aprende más que a despreciarla".

Desde su más tierna infancia se aficionó a la lectura de novelas, y siempre conservó la tendencia a los sueños un poco quiméricos. Su adolescencia de huérfano errabundo escapado de casa no fue las más adecuada para adquirir una sólida formación intelectual. Esta se redujo a unas cuantas lecturas en los pocos años tranquilos que pasó con Mme. de Warens, en cuya surtida biblioteca pudo leer a muchos autores con quienes muestra familiaridad.

"Lo poco que yo sé lo he aprendido yo solo. Aborrezco los libros que no enseñan más que a hablar de lo que se ignora. Los escolásticos son hombres frívolos que, con sus miserables minucias, han envilecido la sublime simplicidad del Evangelio y reducido a silogismos la doctrina de Jesucristo. Hay que volver a predicar el Evangelio a la manera de los primeros apóstoles, que lo hacían *non aristotelico more sed piscatorio*".

Con la escolástica, Europa ha vuelto a caer en la barbarie de las primeras edades, en un estado peor que la ignorancia, habiendo perdido el sentido común y cometiendo la estupidez de creer que se sabe algo con las grandes palabras de Aristóteles y la impertinente doctrina de Ramón Llull".

Rousseau es un hombre de muy pocas ideas, pero fijas y tenaces. Ideas que repite una y otra vez en cada una de sus obras. En todas ellas él es el personaje: habla siempre en primera persona o permanece en el plano de la autobiografía. Es un magnífico narrador que tuvo el arte de hablar a la imaginación y al sentimiento de sus contemporáneos, en los cuales caló más hondo que los secos doctrinarismos filosóficos de los "ilustrados".

"Siento mi propio corazón y conozco a los hombres. Estoy hecho de modo diferente a todos los que he visto. Me atrevo a creer que soy diferente de cualquier hombre que exista. Si no soy mejor, por lo menos no soy el mismo. Yo conozco mis grandes defectos y siento vivamente todos mis vicios.

Con todo, moriré lleno de confianza en el Dios su supremo y completamente convencido de que, de todos los hombres que he conocido en mi vida, ninguno fue

mejor que yo. Que suene cuando quiera la trompeta del juicio. Yo iré, con este libro en la mano, a presentarme delante del soberano Juez, y le diré muy alto: He aquí lo que yo he hecho, lo que he pensado, lo que he sido.

Que cada uno de estos descubra a su vez su corazón al pie de tu trono con la misma sinceridad, y a ver si alguno se atreve a decirte: Yo fui mejor que este hombre" (*Confesiones* I).

«Cuando en las *Confesiones* cuenta Rousseau una mala acción –haber dejado que despidieran a una criada por un hurto hecho por él–, no lo confiesa en sentido de mostrarse arrepentido, pero tampoco se jacta cínicamente: simplemente, es sincero al contarlo sin más, como pensando que todo se justifica por el hecho de ocurrir y ser contado.

La sinceridad empieza a ser el supremo ideal, no ya literario, sino incluso moral, o amoral, y no solo en la palabra, sino en la conducta, bajo especie de autenticidad, espontaneidad o fidelidad a sí mismo. Pero, paradójicamente, la sinceridad resultará ser el mejor modo de mentir –incluso mentirse a uno mismo–, porque así se atiene a revelar el ser individual, lo que uno "querría" ser, y no lo que ocurre en realidad, en ajuste a algo externo que no merece ser nombrado, aunque se imponga.

Por eso las *Confesiones*, tan morbosamente seductoras por su sinceridad, se muestran a la vez muy escasamente dignas de confianza como información.

Por ejemplo, es famosa la confesión de cómo Rousseau fue enviando al hospicio, a medida que nacían, los cinco hijos que le dio su criada-esposa –precisamente, afirma, por su hondo amor a los niños en general–.

Pero no falta algún investigador que sospeche que esa especie, en la ya se cebó Voltaire, no es más que una cortina de humo para disimular que Rousseau no podría tener hijos, a causa de problemas prostáticos que, no se sabe por qué, detalle en su testamente, o, simplemente, que esos hijos no eran suyos. […]

Las ideas del *Contrato social*, reconoce Rousseau en una carta, solo se podrían aplicar en una comunidad pequeña, una Córcega a todo tirar; su sentir resulta más factible en un grupo pequeño, con vínculos sentimentales, y, aún mejor, en el logro de un individuo (*Emilio*).

Así, Rousseau deja atrás esas ideas y sigue con su yo y con la naturaleza como único consuelo frente a la incomprensión general: al paranoico Rousseau no le basta la devoción de las multitudes en sus últimos años; el autoanálisis, las lloriqueantes *rêveries* son su voz final, más auténtica y sincera: "Yo solo, ya no debo ocuparme más que de mí".» [Valverde, 1989: 169 ss.]

La urdimbre afectiva es la capa primaria, surgida desde el nacimiento, que integra influencias biológicas, psicológicas y sociales para programar el desarrollo del yo.

Una urdimbre mal tejida deriva en enfermedades psicosomáticas, como en Rousseau la neurosis de autojustificación y victimismo, donde el niño se defiende de pasiones adultas proyectadas.

Esto subraya la antropología dialógica de Rof Carballo, pionero en medicina psicosomática: el hombre es inviable aislado, esencialmente tejido por el otro.

VALORACIONES CRÍTICAS DE ROUSSEAU

«No es verdad que todos nazcamos libres. La verdad es la contraria: todos nacemos dependientes, y nuestra tarea es hacernos libres, tarea que cumplimos con mayor o menor éxito. La libertad es una tarea, no un producto biológico como las arrugas.» (José Antonio Marina)

La idea de Rousseau de que el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe, expuesta en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, ha recibido críticas por su idealización del "buen salvaje" y su visión simplista de la naturaleza humana. Filósofos como Hobbes argumentan lo contrario: el hombre es egoísta e inherentemente conflictivo en el estado de naturaleza, necesitando la sociedad para civilizarlo, no para corromperlo. Otras objeciones señalan que esta tesis ignora evidencias antropológicas de violencia en sociedades primitivas y subestima la capacidad innata para el mal.

Hobbes presenta al hombre como lobo para el hombre en un estado pre-social de guerra constante, donde la sociedad impone orden mediante un contrato, invirtiendo la narrativa rousseauniana. Críticos contemporáneos ven en Rousseau una ingenuidad romántica que romantiza el primitivismo, ignorando cómo propiedades y desigualdades surgen naturalmente de interacciones humanas básicas. Además, su idea facilitó interpretaciones totalitarias, como en la Revolución Francesa, al idealizar una "voluntad general" que justifica violencia para "regenerar" al hombre.

La tesis de Rousseau inspiró revoluciones al culpar a la civilización de la corrupción moral, pero derivó en populismos destructivos al asumir la bondad innata del pueblo. Kant, influido por Rousseau, apreció su énfasis en la libertad sentimental, pero rechazó su pesimismo sobre el progreso ilustrado, proponiendo razón moral sobre instintos naturales. En antropología moderna, se critica por reducir pueblos indígenas a "salvajes nobles" incapaces de maldad compleja, perpetuando estereotipos coloniales.

Evidencias de sociedades pre-modernas muestran agresión y jerarquías sin "civilización avanzada", cuestionando la bondad pura del estado natural. Rousseau mismo contradice su doctrina en su vida personal, marcada por hipocresías que revelan fallas en su optimismo antropológico. Lecturas precisas de sus textos indican que no defiende un salvajismo idílico, sino critica progreso sin propósito, pero el malentendido persiste como cliché.

«El hombre tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre opción. Con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se transmita genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente transmisible.

De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no pueda comenzar en cero. Por tanto, no le basta con la transmisión genérica de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psicoorgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simple herencia, sino

transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psicoorgánicos, sino que, además, inexorablemente y velis nolis le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le transmiten caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le entrega un modo de estar en la realidad.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 115-116]

Juan Rof Carballo, psiquiatra, critica la teoría del "buen salvaje" de Rousseau por considerarla una utopía idealizada que ignora la complejidad inherente de la naturaleza humana y sus tensiones psicosomáticas desde el origen.

Desde la medicina, argumenta que la idea rousseauniana ignora tensiones innatas en el hombre primitivo, evidentes en patologías como la retroprogresión, donde el deseo de regreso al estado natural genera desequilibrios somáticos y alienación, no armonía.

Rof argumenta que el "buen salvaje" rousseauniano es una proyección romántica, no una realidad antropológica, ya que el hombre primitivo porta semillas de conflicto y alienación, no solo bondad innata corrompida por la sociedad.

Apoyado en Xavier Zubiri, Rof Carballo sostiene que la naturaleza humana es dinámica y relacional desde origen, no estática bondad corrompida por sociedad; el "salvaje" porta conflictos estructurales que la civilización revela, no inventa.

La nostalgia por el salvaje natural fomenta "hijos de Rousseau" desarraigados, que generan retroprogresión y "sociedad sin padre", donde la civilización revela, no crea, el desequilibrio humano.

Urdimbre constitutiva y Sociedad – Prematuridad biológica y "útero social"

La idea central de Jean-Jacques Rousseau: el ser humano nace bueno, pero la sociedad lo corrompe, es rebatida por la neurología y la psicología evolutiva.

«El rasgo más trascendental para el ser del hombre es su excepcional *prematuridad*. Hombre nace más inmaduro que ningún otro ser, tanto en sus sistemas enzimáticos e inmunitarios como, sobre todo *en el desarrollo de su sistema nervioso*. La fundamentación primera del hombre está vinculado *a la relación madre-niño*.

El carácter de *vínculo simbiótico*, su carácter transaccional no es una relación de causa a efecto, sino una relación en la que dos cosas se influyen o afectan recíprocamente. No es posible conocer lo que ocurre en uno de los dos elementos solo en función de uno de ellos. El cerebro infantil necesita estímulos para completar su desarrollo, debido a su inmadurez al nacer. La influencia de la relación transaccional es constitutiva. Gran parte de lo que somos es lo que los demás han puesto en nosotros. La relación transaccional con la madre o la persona tutelar sirve para acabar de constituir al ser humano. […]

El homínido superior, del que el hombre nace, ha seguido en la evolución un camino distinto del que imaginamos. En lugar de desarrollarse sobre mutaciones de seres

cada vez más fuertes y violentos, de manera paradójica lo que la evolución ha ensayado es un camino mucho más audaz y que, a la larga, se ha demostrado más fecundo. Paulatinamente, la selección lo que fue escogiendo no fue al animal más fuerte, sino aquel que, por el contrario, tenía una infancia más inválida y prolongada. Esta invalidez prolongada alargaba e intensificaba el aprendizaje; fue en un cerebro cada vez más inmaduro sobre el que se desarrolló la evolución históricamente condicionada, esto es, *le evolución sociogenética*.

La dureza del medio no seleccionaba a los animales genéticamente más robustos y poderosos, sino a aquellos que, por haber nacido con mayor invalidez, podían haber adquirido de sus progenitores e incorporado a su cerebro habilidades y aptitudes que les tornaban más diestros para eludir los peligros, las asechanzas de los enemigos y sortear las inclemencias de la naturaleza.

Lo que fue seleccionado no fue un cerebro primitivamente más poderoso, sino un cerebro que podía, por el aprendizaje y por la transmisión de lo aprendido, adaptarse con más plasticidad a las circunstancias reinantes en cada localidad y en cada período histórico. A la larga, lo que se demostró más eficaz en la línea evolutiva fue la *plasticidad de adaptación*, y esta plasticidad era favorecida por el desarrollo de un cerebro y, por tanto, de un ser *cada vez más inmaduro* que, en virtud de ello, era cada vez más capaz de *incorporar ambiente*, es decir, de *internalizar*, ya en los primeros días de su vida, posibilidades rápidas de adaptación a un ambiente determinado. […]

Paralelamente a la invalidez del ser humano ha tenido que desarrollarse un formidable impulso tutelar en la hembra del homínido precursor del hombre. Sin este impulso tutelar que se traduce por la "simbiosis madre-niño" y más tarde por la *incorporación del ambiente*, por la "internalización del mundo exterior" a través de la madre, no hubiera sido hacedera esta aventura evolutiva de la que el hombre nace. El hombre no nace de la agresividad, sino que nace, fundamentalmente, de la ternura.» [Rof Carballo, J.: *Violencia y ternura*. Madrid: Prensa española, 1967, 126 s.; 136; 138]

La prematuridad biológica del ser humano: los bebés humanos nacen en un estado de desarrollo muy incompleto comparado con otros mamíferos, necesitando una prolongada dependencia del entorno y cuidado maternal para sobrevivir y completar su desarrollo, lo cual es una característica evolutiva clave que fomenta el vínculo y la construcción del sujeto a través de lo social y el lenguaje. Es el estado de embrionalidad prolongada dentro del "útero social" que obliga al recién nacido a una adaptación intensa al mundo exterior, marcando el inicio de su desarrollo psíquico.

La invalidez con la que el hombre nace es, simplemente, un *retraso en su maduración*, una *prematuridad*. Gracias a este singular ardid, astuta estrategia, la Naturaleza obliga al nuevo ser a desarrollar sus habilidades, en parte por el impulso que procede de los genes, pero a la vez entrelazando este impulso genético a la asimilación e incorporación de unas pautas: primero, la *materna*, protectora las más de las veces, y después la *paterna*, en la que predominan las consignas que caracterizan una cultura.

La palabra urdimbre significa originariamente: Conjunto de hilos colocados en un telar de forma paralela y longitudinal, que sirven como base para tejer una tela. En

la psicología del desarrollo, "la palabra urdimbre indica los hilos que se tienden entre el nuevo ser en desarrollo y el mundo circundante. Está representada como los dientes de una rueda, articulada con una cremallera, con cuyas muescas se corresponde. He llamado a este secreto tejido, sin el cual el hombre no es capaz de desarrollar las cualidades que le distinguen de los animales, esto es, la inteligencia, la actitud erecta o el lenguaje: *urdimbre afectiva* o *constitutiva*. Esta urdimbre afectiva recorre, como el plasma germinal, las generaciones" (Rof Carballo).

«Los tres estadios evolutivos son: la *urdimbre constitutiva*, la de *orden* y la de *identidad*. La etapa fundamental de la urdimbre, la constitutiva, prolonga la herencia epigenética.

Es un fenómeno biológico general. El ser humano nace "sin terminar", totalmente desvalido en sus principales dispositivos de autogobierno. Es completado, tanto en el plano neurológico como en el bioquímico y en el enzimático, por las relaciones transaccionales (interacción con otras personas) que se realizan en el medio ambiente o "útero social" a través de la persona tutelar, que continúa la íntima unidad que formaban, en la vida intrauterina, feto-placenta y madre.

La relación transaccional con la persona tutelas, normalmente la madre, gobierna la maduración cerebral, tanto en su última morfología (mayor riqueza de neuronas), en la mielinización, que permite una transmisión mucho más rápida y eficiente de los impulsos eléctricos (señales nerviosas) a lo largo del sistema nervioso, en la proliferación de prolongaciones neuronales, etc.

Pero también *organiza el sistema neuroendocrino*, mediante circuitos cibernéticos de autorregulación que son *programados* en esta etapa de la vida, por una relación transaccional con la persona tutelar.

Se trata de un desarrollo de *potencialidades* genéticas que quedan moduladas por la incorporación de "historia", esto es, de pautas que profesa la colectividad en la que el niño nace y que, a través de la madre, quedan *incrustadas*, inculcadas, convertidas en *programas de perceptivos y de acción* sobre el mundo exterior. Junto a esta urdimbre se desarrolla, todavía rudimentario, el "Yo" infantil.» [Rof Carballo, J.: *Rebelión y futuro*. Madrid: Taurus, 1970, p. 154]

«Tan fundamental como la "urdimbre primaria", o el "troquelado" y la transmisión de pautas perceptivas es la tendencia del individuo a liberarse de ellas, a rebelarse contra el mundo que se le transmite, tratando a su vez de configurarlo a su manera.

Pero para *tener libertad* de modificar esas pautas transmitidas es preciso que la urdimbre primera haya permitido el desarrollo de la inteligencia, lo que supone que el hombre ha sido "acogido" y no rechazado por el mundo de sus mayores, amado y no odiado.

Para ser plenamente libre es preciso haber sido, en la infancia, tutelado con amor. Toda ausencia de amor en el *periodo constitutivo* del hombre se paga, más tarde, *siempre*, con una esclavitud.

Este amor de tutela o protección se llama *diatrófico*. Esta vertiente *diatrófica* de la sexualidad es, con el impulso procreador, lo que, biológicamente, constituye la clave de lo social. Sociedad es transmisión de pautas configuradoras de la realidad, entre las cuales están las pautas de convivencia.

No es, como desde Rousseau tantas veces se ha pensado, construcción extraña, ajena al hombre al cual habitualmente tiraniza o esclaviza y que, desde el punto de viste médico, puede, en su acogotamiento de los instintos del individuo, llegar incluso a ser *causa de enfermedad*.

De igual forma que es inseparable del concepto de urdimbre no solo la *dependencia afectiva* que nos permite comprender la realidad, adscribiéndonos a un mundo dado, sino también el *esfuerzo por la independencia y por la autonomía*, también en ese fenómeno que denominamos "Sociedad" está intrínsecamente implícita la rebelión contra sus pautas, el afán de romperlas por aquellos de sus miembros que son *capaces de libertad*, sustituyéndolas por otras más adaptadas al vasto y elusivo horizonte de lo real.» [Rof Carballo, J.: *Medicina y actividad creadora*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 286-287]

«La lucha simbólica que realiza la conciencia cada día, pero que de manera más especial ha de llevar a cabo todo hombre en el curso de su vida para tener una personalidad consciente, diáfana y segura, se ha representado siempre como la "lucha contra el dragón" o contra los monstruos profundos.

Las múltiples representaciones de la tarasca, del dragón, de Gorgo vencido por Teseo, etc., no son más que traducciones al lenguaje simbólico de esta lucha de la conciencia por no ser absorbida y dominada por el subconsciente. El cual, tatuado como está por la influencia maternal, es, a la vez, subconsciente personal y urdimbre materna. La que ahora, puesto que se manifiesta como enemiga de la individuación, de la conciencia independiente y autónoma, es considerada por esa como ser terrible al que hay que vencer y hasta matar.» [Rof Carballo, J.: *Entre el silencio y la palabra*. Madrid: Aguilar, 1960, p. 275]

LA ILUSTRACIÓN EN ALEMANIA

Al comienzo de la Ilustración, alrededor de 1740 en los estados Germanos, la situación política de Alemania se caracteriza por una extrema fragmentación basada en el Sagrado Imperio Romano Germánico. Alemania no existí entonces como tal: consistía en un par de centenares de territorios más o menos independientes, algunos vagamente vinculados al Imperio que luego se llamaría austro-húngaro, con capital en Viena; alguno, incluso, conectado con la corona británica por vía dinástica.

El Sacro Imperio comprendía 300 territorios semiautónomos gobernados por príncipes electores, príncipes y ciudades bibliotecarias, con la autoridad central del emperador Habsburgo en Viena. Esta descentralización se basa en rivalidades locales y debilita el poder unificado de Francia.

Prusia emergió bajo Federico II el Grande (1740-1786), quien impulsó reformas absolutistas inspiradas en la ilustración: centralización de la administración, tolerancia de la religión limitada, educación educativa y libertad de presión controlada. Prusia la militarista inicia su impulso unificador. Austria, con María Teresa (1740-1780), impulsó reformas centralizadas para unificar sus dominios multiétnicos.

La Paz de Westfalia (1648) mantenía divisiones católico-protestantes, con Prusia protestante desafiando el catolicismo Habsburgo. Crea un mosaico político donde la

Ilustración se adaptó al absolutismo monárquico sin cuestionar la obediencia al soberano.

Sería demasiado simplista definir la Ilustración alemana, como en general toda la Ilustración, solo por el racionalismo y la fe en la razón, expresión que ya de por sí es harto imprecisa. Se trata más bien de un conjunto bastante más complejo.

La *Aufklärung* alemana, nombre introducido por Christian Wolff, tiene un carácter un poco distinto y más complicado que la francesa. Sus antecedentes remotos podemos buscarlos en la proclamación del libre examen de Lutero, aunque es cierto que los luteranos ortodoxos contribuyeron a retrasar algún tiempo el librepensamiento y el naturalismo religioso.

A la Ilustración francesa corresponde en Alemania un movimiento semejante, pero no idéntico, que se llama también ilustración o iluminación: *Aufklärung*. Consiste también en la popularización de la filosofía, en especial la de Leibniz, e igualmente de la inglesa.

Pero en Alemania ese espíritu ilustrado es menos revolucionario y menos enemigo de la religión; la Reforma había realizado ya la transformación del contenido religioso alemán, y la *Aufklärung* no se encuentra con la larga tradición católica, como en Francia. Por lo demás, domina en Alemania el mismo espíritu racionalista y científico, y la corte prusiana de Federico el Grande, con la Academia de Ciencias de Berlín, es un gran centro de la ideología de la Ilustración.

La Ilustración alemana (*Aufklärung*) fue la forma específica que adoptó el movimiento ilustrado en los territorios de habla alemana, caracterizada por el predominio de la sistematicidad filosófica, el racionalismo argumentativo y una estrecha relación con las reformas del absolutismo ilustrado prusiano.

Se diferencia de los modelos francés e inglés por su preocupación por la fundamentación lógica de los conceptos y por la centralidad de la filosofía académica, especialmente en torno a Wolff y, más tarde, Kant. Predominio de un uso sistemático de la razón: la Aufklärung alemana concibe la razón como método de análisis que debe justificar paso a paso la legitimidad de sus conceptos, lo que anticipa la "filosofía de la fundamentación" propia de Kant y sus sucesores.

Pone menor énfasis en la polémica anticlerical y mayor peso en la reforma interna de la religión (pietismo, teología ilustrada) y en la crítica erudita de la Escritura (Lessing, entre otros) Vinculación con proyectos de reforma del Estado y de la educación (especialmente en Prusia), donde las ideas ilustradas se integran en políticas de alfabetización, racionalización administrativa y "educación del pueblo".

Frente a la Ilustración francesa, más literaria, satírica y abiertamente anticlerical, la alemana se orienta a la construcción de sistemas filosóficos y a reformas graduales en colaboración tensa con el poder estatal.

PRIMERA FASE: NATURALISMO EN DERECHO

La actitud fundamental de la Ilustración alemana en su fase inicial se puede definir por una conciencia secularizada del "yo" al estilo del Renacimiento: el hombre es más interesante que el cosmos, la psicología lo es todo y la metafísica pierde todo su

relieve: rechazo de Aristóteles y su entendimiento del hombre desde la totalidad del ser; rechazo de la teología dogmática eclesiástica por su marcado sello aristotélico y escolástico.

Autores como Christian Thomasius introducen el uso del alemán en la enseñanza universitaria, combaten la escolástica y defienden la tolerancia religiosa, abriendo el camino a una esfera pública ilustrada.

Christian Thomasius (1655-1728)

Christian Thomasius, jurista y filósofo, precursor clave de la Ilustración en Alemania, fue pionero en la ruptura con la escolástica universitaria, defensor de la enseñanza en lengua vernácula y de una ética secularizada ligada a la vida civil.

Nacido en Leipzig, estudió con su padre, un destacado erudito, y estudió Derecho en la Universidad de Frankfurt (Oder), donde se doctoró en 1679. Influenciado por Hugo Grotius y Samuel Pufendorf, comenzó a dar conferencias en Leipzig en 1681 y se convirtió en profesor de Derecho natural en 1684.

Thomasius fue pionero en impartir clases en alemán en lugar de latín a partir de 1687, lo que marcó un cambio hacia una erudición accesible y a menudo se le atribuye el inicio de la Ilustración alemana. Se opuso a los juicios de brujas, la tortura y los procesos por bigamia bajo la ley natural, publicando obras como *De crimine bigamiae* (1685) y *De crimine magiae* (1701).

En 1694, cofundó la Universidad de Halle, donde ejerció como profesor de derecho y rector desde 1710, a la vez que defendía la educación de las mujeres y los derechos individuales frente a la autoridad ortodoxa. Nombrado miembro del consejo privado en 1709, su filosofía práctica conectó las ciencias divinas y humanas para su aplicación cotidiana.

Thomasius murió en Halle, dejando un profundo impacto en la jurisprudencia, la política eclesiástica y la investigación racional, allanando el camino para pensadores posteriores como Kant.

Según Thomasius, se representa el orden jurídico como un orden vital de instintos y afectos dominado por la idea clave de la utilidad. Este orden se hace necesario, porque los instintos fundamentales del hombre (orgullo, codicia y concupiscencia) llevan al particular a no pensar más que en sí.

De ahí la necesidad del derecho, que tiene impuesto como fuerza coactiva dictada por una luz racional que conoce la naturaleza humana y sus pasiones. El derecho no implica principios trascendentes ni obligación interior de conciencia.

Renuncia a los ideales superiores de un *mundus intelligibilis* de cuño platónico-aristotélico o humanístico, bajo el influjo del sensismo y utilitarismo de Hobbes y Locke. Con Thomasius se inaugura el influjo del empirismo y psicologismo inglés en la filosofía alemana.

La Ilustración recibió un inesperado apoyo del pietismo. El pietismo alemán fue un movimiento religioso surgido en la segunda mitad del siglo XVII dentro del luteranismo. Su objetivo principal era revitalizar la fe personal, reaccionando contra lo que consideraba un cristianismo demasiado académico, rígido y centrado en la

doctrina. Desde que Lutero fulminó su veredicto contra la metafísica, los espíritus más de veras religiosos perdieron del todo la fe en la ciencia y derivaron por las vías del corazón y del sentimiento, del hombre interior y de la gracia. No había que buscar fuera de aquí la verdadera religión.

El pietismo defendía que la verdadera vida cristiana debía sentirse y vivirse, no solo estudiarse. La fe debía transformar la conducta cotidiana. Los pietistas consideraban que la Iglesia luterana había caído en un exceso de intelectualismo y ritualismo, descuidando la práctica cristiana auténtica. La fe debía expresarse en obras, disciplina personal y servicio a los demás.

Los discípulos de Thomasius aúnan su pietismo y su ilustracionismo en un frente cerrado contra la metafísica. Los contactos de Christian Thomasius con los pietistas moldearon significativamente su filosofía y política, fomentando una piedad práctica y antiescolástica que complementó sus reformas racionalistas.

Estas interacciones moderaron su empirismo, a la vez que reforzaron su defensa de la separación Iglesia-Estado y del absolutismo ilustrado.

Las influencias pietistas impulsaron a Thomasius a fusionar el empirismo secular con un protestantismo "epicúreo" introspectivo, priorizando la piedad personal sobre los credos, los rituales y la metafísica. Esto desvió temporalmente su estricto secularismo hacia una fe no doctrinal centrada en la paz interior, en consonancia con las críticas pietistas al luteranismo ortodoxo.

Sus vínculos pietistas propiciaron una filosofía híbrida que separaba la salvación (la búsqueda privada) de la política (la autoridad secular), criticando la extralimitación clerical en las leyes sobre herejía y brujería. Esta síntesis influyó en el pensamiento de la Ilustración alemana, conectando la fe y la razón para un gobierno práctico.

SEGUNDA FASE: RACIONALISMO DOGMÁTICO

Un panorama muy distinto ofrece la *segunda generación* de la Ilustración en Alemania (1720-1750), con Christian Wolff como máximo representante de la Ilustración alemana temprana. Fue un filósofo, matemático y jurista clave en la Ilustración, conocido por sistematizar el racionalismo de Leibniz.

Es el principal representante del racionalismo ilustrado alemán, un sistematizador del pensamiento, creador de un vasto sistema filosófico que abarcaba lógica, ontología, psicología, ética, derecho natural y teología natural. Es el fundador de la terminología filosófica alemana moderna: conceptos como conciencia, atención, significado o en sí se consolidaron gracias a él. Contribuyó al desarrollo del derecho natural y fue precursor de la jurisprudencia conceptual del siglo XIX

Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799)

Lichtenberg fue uno de los pensadores más originales y agudos de la Ilustración alemana, conocido tanto por su trabajo científico como por su escritura satírica y filosófica. Es considerado una figura clave del *Aufklärung* alemana, aunque con un estilo muy distinto al de otros ilustrados como Kant o Lessing. Fue físico, matemático, astrónomo, escritor y moralista, reconocido por conectar la ciencia de la Ilustración

con la sátira. Impulsó la física experimental al tiempo que creaba aforismos que criticaban la locura humana con agudo ingenio.

Nacido en Ober-Ramstadt, cerca de Darmstadt, Lichtenberg superó discapacidades físicas desde la infancia para estudiar matemáticas, física, filosofía y más en la Universidad de Göttingen a partir de 1763. Bajo mentores como Abraham Gotthelf Kästner, se sumergió en los ideales de la Ilustración y luego viajó a Inglaterra, donde se hizo amigo de la realeza y los exploradores.

Nombrado profesor de matemáticas y física experimental en Gotinga en 1770, Lichtenberg fue pionero en las clases prácticas con aparatos, introdujo el pararrayos de Franklin en Alemania. Su descubrimiento en 1777 de los patrones de descarga eléctrica ramificada en aislantes –ahora llamados figuras de Lichtenberg– sentó las bases de la xerografía, lograda mediante un electróforo masivo.

Los *Sudel Bücher* (Álbumes de recortes) de Lichtenberg contienen miles de aforismos que combinan ironía, observación y tolerancia, publicados póstumamente con gran éxito. Condensan agudas observaciones sobre la naturaleza humana, la ciencia y la sociedad con ingenio irónico. Satirizó a figuras como Johann Caspar Lavater en obras como *Fragmento de colas* y redactó explicaciones populares de los grabados de Hogarth para el Göttingen Taschen-Calender.

Lichtenberg, un destacado anglófilo, mantuvo correspondencia con Goethe y Kant, recibió a Volta e influyó en Gauss, encarnó la amplitud intelectual del siglo XVIII hasta su muerte en 1799 en Gotinga. Su tolerancia y espíritu empírico resuenan en la filosofía y la ciencia modernas.

Lichtenberg y Goethe intercambiaron cartas entre 1784 y 1796. A pesar de compartir intereses científicos, no desarrollaron una amistad estrecha; Lichtenberg criticó la postura del joven Goethe como sucesor de Shakespeare en sus aforismos, alentando el autoestudio por encima de la imitación.

Lichtenberg mantuvo correspondencia con Kant como parte de su amplia red de contactos con contemporáneos. Su escepticismo empírico era paralelo a las críticas de Kant, y Lichtenberg abordaba temas epistemológicos similares sobre la experiencia y la certeza, aunque no se documenta ningún vínculo personal profundo.

Aforismos:

No es seguro que las cosas mejoren si cambian. Pero para que mejoren, deben cambiar. Esto refleja su visión pragmática del cambio.

Una regla de oro: no se debe juzgar a las personas por sus opiniones, sino por lo que estas hacen de ellas. Prioriza el carácter por encima de las creencias profesadas.

"No puedo decir, por supuesto, si las cosas mejorarán si cambian; pero sí puedo decir esto: deben cambiar para mejorar."

"Cuando un libro y una cabeza chocan, no siempre es culpa del libro que suene hueco."

"Un libro es un espejo del que ningún apóstol puede mirarse cuando un mono se mira en él."

"Los suboficiales más pequeños son los más orgullosos."

Christian Wolff (1679-1754)

Nacido en Breslau (actual Wrocław, Polonia), hijo de un artesano, estudió teología, filosofía, física y matemáticas en universidades como Jena y Leipzig, donde se doctoró en 1703.

Wolff comenzó con teología luterana en Breslau y Jena, pero pronto se inclinó por matemáticas y filosofía. En 1703 se habilitó como *Privatdozent* en Leipzig y, gracias a la recomendación de Leibniz, obtuvo la cátedra de matemáticas en Halle en 1706, donde enseñó filosofía natural.

Christian Wolff fue acusado de ateísmo en 1721 principalmente por su lección *Oratio de Sinarum philosophica practica*, donde elogió la filosofía moral china como compatible con la razón y la virtud, sin necesidad explícita de revelación cristiana. Teólogos pietistas y profesores de la Universidad de Halle interpretaron esta defensa del confucionismo como un rechazo implícito al cristianismo, viéndola como ateísmo velado, spinozismo o determinismo. Además, se argumentaba que su adopción de la armonía preestablecida de Leibniz podía servir de excusa a los soldados que desertaban del ejército. Estas acusaciones llevaron a su destitución en 1723 por orden del rey Federico Guillermo I de Prusia, exilio de Prusia y prohibición de sus obras. Wolff refutó el ateísmo en *Theologia naturalis* (1736-1737), defendiendo a Dios como ser perfecto y necesario.

Tras años de enseñanza en Marburgo, regresó triunfalmente a Halle en 1740, invitado por Federico II de Prusia, quien admiraba su obra y lo nombró canciller en 1743 y barón en 1745. Murió en 1754 en Halle, donde pasó sus últimos años como una figura respetada y celebrada de la vida intelectual prusiana. El retorno del "professor universi generis humani" ("maestro de todo el género humano") se hizo con toda pompa: Entró en Halle en una carroza tirada por cuadro caballos, escoltada por seis postillones con clarines y cincuenta estudiantes a caballo. Pero en esta segunda etapa su influencia fue ya mucho menor, suplantada por las nuevas corrientes francesas.

Wolff divulgó y adaptó el sistema de Leibniz, rechazando la teoría de las mónadas, pero adoptando una correspondencia entre pensamiento y realidad inspirada en Spinoza. Su obra magna incluye tratados como Filosofía racional o Lógica (1728), Ontología (1730) y Filosofía práctica (1736-1739), aplicando método matemático a la filosofía. Influyó en Kant y el racionalismo del siglo XVIII.

Christian Wolff fue un filósofo racionalista y sistematizador del pensamiento de Leibniz, produjo una vasta obra que abarca lógica, metafísica, psicología, teología natural y derecho, publicada mayoritariamente en latín y alemán entre 1703 y 1753.

Partiendo de Leibniz y recogiendo la herencia escolástica en su puesta en limpio definitiva con Francisco Suárez (1548–1617), produce el manual, la filosofía que tantos docentes, incluido Kant, explicarían.

"Wolff no era un genio, pero tenía un ingenio honrado, agudo y sólido, dominado por la preocupación y el escrúpulo de reducirlo todo a distinción y sistema" (Mariano Campo). Pero trató los grandes temas de filosofía con una seriedad y una honradez intelectual muy distinta de la frivolidad y sectarismo de sus sucesores de la Ilustración francesa.

Wolff organiza la metafísica, la ética y el derecho natural en un sistema lógico-deductivo que busca demostrar las determinaciones comunes a todos los entes. Christian Wolff sistematiza el racionalismo en un vasto corpus filosófico, que influye decisivamente en la formación de Kant y en la autoimagen de la Ilustración alemana como empresa de fundamentación rigurosa. Wolff es también, sin duda, un hombre de la Ilustración: la fe en la razón y demás nociones centrales de la Ilustración (virtud, felicidad, progreso) son para él sagradas.

"Ya desde mi juventud sentí un gran afecto hacia el género humano, de manera que ansiaba, en cuanto estuviera de mi parte, hacer a todos los hombres felices. Por eso no he tenido otra cosa más puesta en mi ánimo que emplear todas mis fuerzas en que el entendimiento y la virtud se acrecienten entre los hombres".

En Wolff, a diferencia de la primera fase de la Ilustración alemana, no está disociado el saber de la fe, metafísica y religión: pervive en él pujante la metafísica. A pesar del ejemplo de Thomasius y de la Ilustración inglesa, Wolff no rompe el hilo de continuidad con la escolástica o *philosophia perennis*.

Obras

Wolff escribió numerosos "Vernünftige Gedanken" (Pensamientos racionales) para popularizar la filosofía. Estas obras aplican un método matemático-deductivo a la filosofía, influido por Leibniz y Descartes, cubriendo desde ontología hasta ética y derecho internacional:

Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano (1712)

Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana y sobre todas las cosas en general (1719)

Pensamientos racionales sobre la acción humana (1720)

Pensamientos racionales sobre la vida social de los hombres (1721)

Pensamientos racionales sobre las operaciones de la naturaleza (1723)

Pensamientos racionales sobre la finalidad de las cosas naturales (1724)

Pensamientos racionales sobre las partes de los hombres, los animales y las plantas (1725)

Su monumental obra latina, organizada en disciplinas filosóficas, incluye:

Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta (1703).

Philosophia prima sive Ontologia (1729).

Cosmologia generalis (1731).

Psychologia empirica (1732) y *Psychologia rationalis* (1734).

Theologia naturalis (1736-37).

El pensamiento consiste en la vulgarización y difusión de la filosofía de Leibniz, especialmente en sus partes menos profundas. Siguiendo los antecedentes de Clauberg y Leclerc, a finales del siglo XVII, introdujo la división de la metafísica en ontología o metafísica general, teología racional, psicología racional y cosmología racional (es decir, ontologías de Dios, el hombre y el mundo). La filosofía aprendida

usualmente en Alemania en el siglo XVIII es la de Wolff; frente a ella tendrá que tomar posición más inmediatamente Kant en su *Crítica de la razón pura*.

La filosofía de Leibniz fue vaciada por Wolff en moldes bastante simplificados. La facilidad con que Wolff daba los problemas por "demostrativamente" resueltos provocó la reacción de Kant contra semejante metafísica. Cuando Kant habla de metafísica, psicología, cosmología y teología natural, es la filosofía escolar de Wolff la que por lo común tiene *in mente*. El haber servido de puente de unión con una tradición filosófica constituye sin duda una de las más esenciales aportaciones de Wolff a la filosofía alemana.

Según Wolff hay tres grandes órdenes de seres: Dios, el alma humana y los cuerpos materiales. A estos órdenes corresponden tres grandes partes de la filosofía: la teología, la psicología y la física. La teología es "scientia eorum, quae per Deum possibilia intelligentur". La psicología es "scientia eorum, quae per animas humanas possibilia sunt". La física es "scientia eorum, quae per corpora possibilia sunt".

Pero pedagógicamente este no es el orden, se debe empezar por la *Lógica*, que es una ciencia propedéutica, a la cual corresponde dirigir la facultad cognoscitiva en el conocimiento de la verdad.

A la *Lógica* deben seguir las partes teóricas: la *Metafísica*, la ciencia del ente, del mundo en general y de los espíritus. La *Metafísica* tiene tres partes: *Filosofía primera* u *Ontología*, que trata del ser en general y de sus propiedades.

Sigue después la *Física* o *Cosmología*, que tiene dos partes: una general que trata del mundo en general, y otra especial, que se divide en una multitud de ciencias particulares: *Meteorologia, Orictologia, Hydrologia, Phytologia*, *Anthropologia*, etc. A continuación, viene la *Pneumática*, o ciencia de los espíritus, que a su vez se divide en *Psychologia* empírica o racional, y *Teología natural*.

A la filosofía teorética debe seguir la práctica, que responde a las facultades sensitivas y apetitivas del hombre. Dos partes: Una parte general, que es el *Derecho natural*, y otra especial, que considera al hombre de tres maneras: a) en cuanto hombre, en estado natural, es la *Filosofía moral* o *Ética*; b) en cuanto ciudadano, en la sociedad civil, y es la *Política*; c) como miembro de sociedades menores: la *Economía*, la ciencia de dirigir las acciones humanas en sociedades pequeñas.

El éxito inmediato de Wolff fue extraordinario, pero de corta duración. Sus causas fueron: el carácter metódico y enciclopédico de su filosofía, la claridad y rigor aparente de su exposición, su tendencia racionalista, muy del gusto de su tiempo, el haber sido el primero que publicó una colección completa de manuales de filosofía en lengua vulgar, fijando con ella la terminología filosófica alemana.

«Federico II ennobleció a Wolff con el título de barón (1745) y le ofreció la presidencia de la Academia Prusiana, que Wolff rechazó. Es posible que al declinar su vida y después del esfuerzo colosal que representan sus sesenta y siete obras, en doble serie, alemana y latina, se diera cuenta de que iban a quedar relegadas a segundo plano ante las nuevas corrientes inglesas y francesas que por entonces penetraban en Alemania. Por ese tiempo comenzaban a correr traducciones de Locke, Hume, Berkeley y Shaftesbury. Wolff muere en 1754, pero en 1750 había llegado Voltaire a Berlín y en ese mismo año publicaba Diderot el primer volumen de la *Enciclopedia*.

En Wolff se extingue la línea del racionalismo cartesiano, pero no sin antes haber ejercido un profundo influjo en el Kant precrítico, que por entonces contaba unos treinta años.» [Fraile, 1966: 978]

LA ESTÉTICA – ALEXANDER BAUMGARTEN (1714-1762)

En su sistematización de las disciplinas filosóficas, Christian Wolff dejaba al margen los territorios difícilmente codificables por la primacía de los hechos y obras singulares, como eran la belleza y el arte. Pero el espíritu clasificador que reinaba entonces no podía dejar de atender esa área. Y es Alexander Baumgarten el que se encarga de hacer lo que Wolff no había hecho: una *Aesthetica* (1750-1758) como una nueva disciplina o asignatura, reuniendo en un apartado del *curriculum* filosófico lo que hasta entonces andaba disperso, a remolque de las observaciones concretas.

Una disciplina filosófica que se constituye independientemente en la Ilustración alemana, la ciencia de la belleza, que se cultiva de un modo autónomo por vez primera. De momento, lo estético es algo inferior, pero pronto vendrá algún pensador, como Kant, para quien lo estético es capaz de asumir función de clave en la filosofía entera.

También se relaciona con estos problemas de la rehabilitación de la estética la actividad histórica de Winckelmann, contemporáneo de Baumgarten, que publicó su famosa *Historia del arte de la Antigüedad*, de tanta importancia para el estudio del arte y la cultura de Grecia.

Johann Joachim Winckelmann (1717–1768)

Johann Joachim Winckelmann fue un anticuario, arqueólogo y teórico del arte alemán, ampliamente considerado como una figura fundacional de la arqueología clásica y la historia del arte moderno, y como una fuente intelectual clave del neoclasicismo alemán y europeo. Su importancia radica en que estableció las bases del estudio sistemático del arte griego y romano. Aportó el marco intelectual que impulsó el interés europeo por la Antigüedad clásica. Inspiró a generaciones posteriores de arqueólogos, como Heinrich Schliemann, quien, un siglo después, llevó ese espíritu a la práctica con excavaciones espectaculares, y en la década de 1870 descubrió Troya.

Winckelmann nació en Stendal, en la región de Altmark, hijo de un zapatero. Tras cursar estudios en escuelas y universidades de la provincia, ascendió al puesto de bibliotecario en Dresde en 1748.

En 1755 publicó su tratado programático, *Reflexiones sobre la imitación de obras griegas en pintura y escultura*, que rápidamente tuvo gran aceptación en toda Europa.

Posteriormente, se trasladó a Roma, donde inicialmente se puso al servicio del cardenal Albani y en 1763 fue nombrado Superintendente Papal de Antigüedades y conservador de las colecciones de antigüedades del Vaticano. Así, se convirtió en una figura clave para conceder permisos de excavación, documentar hallazgos y guiar a visitantes de alto rango por los sitios antiguos de Roma.

Winckelmann falleció en Trieste, tras ser asesinado en una posada por un conocido, el cocinero Francesco Arcangeli, en circunstancias que aún hoy se debaten.

El protestantismo había reducido todo a la función de leer, sobre todo la Biblia. El arte de Italia y Grecia llegaba a Alemania solo en malos grabados y patéticas referencias. Winckelmann fue el primero que, en 1755, publica la Antigüedad con ilustraciones, poniendo en marcha el mito de los griegos como clave y excitante de la mente romántica.

Pero para Winckelmann se trata, sobre todo, de hermosos cuerpos masculinos en mármol; la arquitectura cuenta poco, y no se sospecha el color. Se imaginaba a los griegos envueltos en sábanas entre piedras blancas, mientras que los templos griegos estaban estucados y con toques de rojo, oro y azul, y las estatuas tenían color y pelo natural, perfume y diamantes en las pupilas. El llamado arte clásico será la aportación del prerromanticismo al romanticismo.

Las primeras reflexiones de Winckelmann sobre la imitación esbozan el ideal normativo del arte griego, cuya noble simplicidad y serena grandeza se presenta como modelo para el arte moderno. Basándose en amplios estudios de literatura antigua, investigación filológica y anticuaria, así como de la Ilustración francesa e inglesa, combina la teoría estética con la interpretación histórico-cultural.

Su obra principal, la *Historia del Arte Antiguo*, publicada en 1764, se considera un relato fundamental y cronológico del arte antiguo, que abarca no solo obras griegas, sino también egipcias y etruscas. En ella, Winckelmann desarrolla un sistema de períodos estilísticos, describe las características formales con gran precisión y convierte el desarrollo del estilo en el tema central del análisis histórico del arte.

Winckelmann se hizo famoso por su fórmula de la "noble simplicidad y la serena grandeza" del arte griego, derivada de las condiciones climáticas y sociales de una Grecia idealizada. Afirmó un estatus ejemplar fundamental de las obras griegas frente a las romanas, que consideraba en gran medida meras imitaciones, una apreciación que históricamente ha resultado problemática, ya que muchas de las esculturas "griegas" que admiraba eran, de hecho, copias romanas.

Su mérito reside en desplazar el enfoque de la erudición puramente anticuaria hacia la percepción sensual, incluso erótica, del arte antiguo, y en abordar la descripción precisa de la obra de arte como un problema metodológico. Sus evocadoras descripciones, por ejemplo, del Grupo del Laocoonte y del Torso del Belvedere, se convirtieron en ejemplos perfectos de un enfoque descriptivo pero interpretativo de la escultura.

Winckelmann es considerado uno de los fundadores de la arqueología clásica y la historia del arte moderno, ya que combinó de forma programática el estudio sistemático de los objetos, su análisis estilístico y su contextualización histórica. Sus escritos desencadenaron una "fiebre de antigüedades" en Europa, que moldeó decisivamente la estética clásica y ejerció una influencia duradera en el clasicismo alemán y europeo, en particular en el Clasicismo de Weimar.

Goethe le rindió homenaje en 1805 con su ensayo "Winckelmann y su siglo ", dejando claro cuán profundamente la visión de Winckelmann sobre la antigüedad había moldeado la autocomprensión del clasicismo alemán. Hasta la fecha, sigue siendo

una figura clave en el debate sobre cómo se entrelazan la distancia histórica, los ideales estéticos y la interpretación política y moral de la antigüedad.

La fórmula de Winckelmann "noble sencillez y serena grandeza" se convirtió en un principio rector del clasicismo europeo y moldeó los gustos artísticos y literarios durante décadas, especialmente en el clasicismo alemán y en el mundo del arte neoclásico.

Con el Romanticismo y luego con el Modernismo la fórmula se fue problematizando cada vez más: se criticó la pretensión normativa y jerárquica que eleva la escultura griega al estándar absoluto y devalúa otras formas de expresión, afecto e historia.

En el siglo XX, la recepción se desplazó en parte hacia una perspectiva historicista: "Noble simplicidad y tranquila grandeza" se lee ahora a menudo como la firma de un concepto específico de arte de la Ilustración clásica, que debe examinarse críticamente desde un punto de vista ideológico, pero que al mismo tiempo continúa circulando como una fórmula concisa del ideal clásico de belleza.

Alexander Baumgarten (1714-1762)

La filosofía de Wolff tuvo una aplicación especial a la belleza, por obra de Alexander Baumgarten, filósofo de la tradición leibniziano-wolffiana, conocido sobre todo como fundador de la estética como disciplina filosófica autónoma.

Entendió la estética como una "gnoseología inferior", que decide, como la teoría del conocimiento sensible y el juicio sobre lo bello, paralelamente a la lógica como la teoría del conocimiento racional. Pero al tematizar la sensibilidad como "gnoseología inferior", corrige desde dentro el sesgo puramente intelectualista del racionalismo, devolviendo "dignidad filosófica" a la imaginación y a la intuición sensible.

Baumgarten nació en Berlín, hijo de familia luterana, quedó huérfano pronto y fue acogido en el orfanato y Pedagogium de August Hermann Francke en Halle, de orientación pietista. Entre 1730 y 1735 estudió en la Universidad de Halle teología, filosofía y las "bellas ciencias" (retórica y poética), convirtiéndose en un entusiasta defensor del sistema racionalista de Christian Wolff, influido asimismo por Leibniz.

En 1735 presentó su disertación *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, con la que se establecieron los primeros fundamentos de la estética filosófica.

En 1737 fue nombrado Profesor Extraordinario (Privatdozent) de "Filosofía" o "Sabiduría del mundo" en Halle, y en 1740 se graduó en la Universidad de Frankfurt an der Oder como Profesor Ordinario de Filosofía y de las "Bellas Ciencias", donde ejerció hasta su muerte y fue elegido rector en 1743 y 1752.

Obras

Metaphysica (1739) sistematiza la metafísica en el Marco Wolffiano y fue un manual muy influencia en la segunda mitad del siglo XVIII.

Ethica philosophica (1740) desarrolla una ética racional.

Aesthetica (2 vols., 1750-1758) desarrolla la nueva disciplina estética; solo se completaron dos de los tres volúmenes previstos de la *Estética*.

Baumgarten trata de conciliar la monadología y la armonía prestablecida de Leibniz con el influjo físico. Separó la ciencia de la belleza como un tratado especial, distinto e independiente dentro de la filosofía, al que dio el nombre de *Aesthetica* (del latín moderno "aestheticus", y este del griego αἰσθητικός, aisthētikós: 'que se percibe por los sentidos').

Su teoría está basada en la distinción leibniziana de un doble orden de conocimiento. Para Leibniz y Wolff, todas las representaciones de la vida psíquica son *ideas* que solamente se distinguen por su mayor o menor distinción, claridad y oscuridad.

En primer lugar, está el puro conocimiento sensible, que es oscuro y confuso. En segundo, el conocimiento sensible, todavía confuso, pero claro (la claridad afecta al objeto; la distinción, al análisis del objeto en sus partes). En tercero, el conocimiento racional, que es claro y distinto.

La *Gnoseología* abarca la totalidad del conocimiento. El conocimiento superior, racional, corresponde a la *Lógica*, que versa sobre ideas o representaciones claras y distintas. El conocimiento inferior, sensible (los sentimientos o representaciones oscuras y confusas; conocimiento poético), es el propio de la *Estética*, que es la "ciencia del conocimiento sensible".

Es el arte de pensar bellamente (*ars pulchre cogitandi*), que establece las reglas de las representaciones sensibles. La *Metafísica* es la ciencia que versa sobre las cualidades de las cosas cognoscibles sin la fe. Hay tres clases de perfección: sensible (belleza), lógica (verdad) y moral (bien).

La belleza es una cualidad de los objetos, perceptible por los sentidos. No deriva del entendimiento o de la razón, sino de la sensibilidad. Es un conocimiento sensible, una percepción oscura y confusa que pertenece a una categoría inferior a la de los conocimientos intelectuales.

Es un nivel de conocimientos inferiores a los claros y distintos de la lógica: "El fin de la estética es la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal, y esto es belleza. La belleza no puede expresarse con conceptos abstractos. Los procedimientos de la estática son solamente análogos a los de la razón. Es un arte de los análogos de la razón. Es una aurora en que se combina la noche con la luz meridiana".

Baumgarten diseñó el término estética para designar la ciencia de la sensibilidad, distinta de la lógica, que regula el contexto de forma clara y distinta. Definía la belleza como perfección cognoscible por los sentidos, en paralelo a la verdad como perfección cognoscible por el entendimiento y al bien como perfección de la voluntad.

Discípulo de Wolff, asume la tesis de la belleza como "perfección del conocimiento sensible", trasladando al ámbito estético el proyecto ilustrado de medir, ordenar y normar incluso la experiencia sensible.

Su tratamiento sistemático de la estética influye fuertemente en la tradición alemana posterior; Kant, a modo de ejemplo, utiliza la *Metafísica* como manual en sus clases y reelabora críticamente el concepto de estética, también en un sentido trascendental distinto al de Baumgarten.

Baumgarten pertenece al núcleo de la primera Ilustración alemana racionalista, en la órbita Leibniziano-wolffiana, y su estética sistemática es uno de los productos

característicos de ese contexto ilustrado. Esta figura queda vacía como punto de referencia entre el sistema racional y la revalorización de la sensibilidad, la imaginación y las "facultades inferiores".

La acuñación de estética como ciencia del conocimiento sensible hace de Baumgarten el "fundador" de la estética en la Ilustración alemana, donde pensar lo bello en términos de proporción, equilibrio y perfecto responde al ideal ilustrado de racionalizar la experiencia.

En esta línea, la belleza aparece como sensibilidad perfecta, paralela a la lógica de la verdad y a la moral del bien, integrando la experiencia estética en el programa ilustrado de perfeccionamiento del ser humano.

TERCERA FASE: CULMINACIÓN (1750-1780) – NATURALISMO RELIGIOSO

En Francia el naturalismo religioso encontró fuerte oposición en los apologistas católicos. En Alemania tenía mejor preparado el terreno desde la revolución protestante. Lo que en Francia fueron ligerezas, agudezas, o sarcasmos, en Alemania se convierte en una labor crítica, analítica, profundamente demoledora, que llegó muy pronto al racionalismo más completo.

La tercera fase de la Ilustración alemana señala su culminación y se caracteriza por una actitud acusadamente antieclesiástica y antiteológica.

En ella se perciben las huellas muy marcadas del influjo de la Ilustración inglesa y francesa. Toland, el jefe del deísmo inglés, vivió por el 1701 en las cortes de Hannover y de Berlín, y ya en 1741 se publicó traducida al alemán la obra de Tindal *El cristianismo tan antiguo como la creación.*

La Aufklärung se difunde mediante la *Popularphilosophie* y revistas como el *Berliner Monatsschrift*, articulan un programa emancipador orientado a la autodeterminación individual y al debate racional público.

A pesar de la débil reacción del gobierno y algunos pastores luteranos, el racionalismo ilustrado se difundió rápidamente, no solo en las universidades, sino también en las iglesias. En lugar de sermones, se celebraban conferencias sobre temas profanos.

Gran parte de los profesores de teología de las universidades alemanas adoptaron una actitud naturalista en la interpretación de la Biblia, considerándolo como un libro puramente humano, e interpretándola a la luz de la pura razón, rechazando todo elemento sobrenatural: la revelación, la inspiración, los milagros, las profecías y todo cuanto excede el ámbito puramente racional. El cristianismo queda reducido a los límites de una pura religión natural.

El racionalismo ilustrado encontró un refuerzo en el movimiento pietista. Lutero había sacudido el yugo de toda autoridad eclesiástica y descalificado cualquier clase de filosofía al negar el valor de la razón humana.

Pero el luteranismo posterior había establecido una cierta organización eclesiástica y forma un fondo o cuerpo dogmatista. Los luteranos ortodoxos y los pietistas combatieron el racionalismo de Christian Wolff, pero tanto unos como otros contribuyeron a la consolidación del racionalismo en el aspecto religioso.

El pietismo

El pietismo fue un movimiento religioso protestante surgido en Alemania durante el siglo XVII, principalmente impulsado por Philipp Jakob Spener (1635–1705). Este movimiento religioso dentro del luteranismo pone el énfasis en la piedad personal, la experiencia interior de la fe y el estudio bíblico en comunidades pequeñas conocidas como conventículos, en reacción al formalismo y racionalismo de la época.

El pietismo rechazaba toda orientación teológica intelectualista, todo dogmatismo y toda organización jerárquica exterior, sustituyéndolos por el sentimiento religioso subjetivo en el fondo de la propia interioridad, buscando el contacto directo de cada individuo con Dios, con tendencia a un misticismo práctico y sentimental.

Philipp Jakob Spener fundó el pietismo en 1675 con su obra *Pia Desideria*, criticando la teología escolástica rígida y promoviendo una conversión personal profunda y una vida santa; un manifiesto con seis propuestas para reformar la Iglesia: estudio bíblico privado, sacerdocio universal, predicación práctica, búsqueda de perfección cristiana, moderación en controversias y formación de laicos.

Organizó en Frankfurt los *Collegia Pietatis* en 1670. Su amigo Augusto Hermann Francke (1663-1727) organizó en Leipzig los *Collegia Biblica* (1689). Ante la oposición de los luteranos ortodoxos se refugió en Halle (1692), convirtiéndolo en centro de pietismo y oposición violenta a Wolff. Siguió esta corriente el gran músico Juan Sebastián Bach.

El pietismo surgió en el contexto de la Iglesia luterana ortodoxa, influida por la Guerra de los Treinta Años, buscando revitalizar la espiritualidad evangélica mediante la interioridad y el sacerdocio universal de los creyentes.

Prioridad en la experiencia subjetiva de la gracia, la conversión y la regeneración personal sobre dogmas sistemáticos. Énfasis en la lectura devocional de la Biblia, oración en grupos y santificación moral práctica. Compromiso social: atención a pobres, misiones y filantropía, como orfanatos y hospitales fundados por pietistas.

Los antecedentes del pietismo podemos buscarlos en los místicos alemanes: Sebastián Weigel, Jakob Boehme, Sebastián Prätorius. El luteranismo ortodoxo había derivado en un escolasticismo rígido y formalista, priorizando disputas doctrinales sobre la piedad vivida, lo que generaba apatía espiritual entre los fieles.

La devastación de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) dejó una sociedad traumatizada, con necesidad de consuelo interior y reforma moral. Influencias previas incluyeron el puritanismo inglés, traducido al alemán, y obras devocionales como el *Verdadero Cristianismo* de Johann Arndt.

El pietismo impactó a figuras como Immanuel Kant y expandió misiones globales a través de los Hermanos Moravos liderados por Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Aunque criticado por subjetivismo, legó un enfoque en la fe vivida que perdura en corrientes evangélicas modernas. En el contexto ilustrado, tensionó la razón con el sentimiento religioso.

El pietismo modificó la teología luterana de la justificación por la fe sola al enfatizar su manifestación en una nueva vida santa y experiencia personal de conversión.

Los pietistas interpretaron la justificación como proceso que debe evidenciarse en regeneración subjetiva y obras de santificación, llevando las ideas reformadoras a "conclusiones lógicas" prácticas. Esto introdujo la noción de "nuevo nacimiento" precedido por agonía de arrepentimiento, subordinando la doctrina a la vivencia mística y moral.

Federico II de Prusia, Federico el Grande, "rey filósofo" (1712-1786)

Federico II de Prusia recibió una educación afrancesada y se propuso elevar el nivel cultural alemán. Convirtió la corte de Berlín en un centro de librepensamiento. Fue uno de los monarcas más influyentes del siglo XVIII. Su reinado transformó a Prusia en una potencia militar y cultural de primer orden.

En 1740, Federico II proclamó su rescripto de tolerancia: "todas las religiones han de ser toleradas, debiendo limitarse el fiscal a procurar que ninguna de ellas atropelle a otra, pues en esta materia cada cual debe buscar la felicidad a su manera".

Típico librepensador en sus escritos y en su gobierno, llamó a Potsdam a Helvétius, cuya obra *De l'esprit* acababa de ser quemada en Francia; se hace amigo de Voltaire; protege a Rousseau y afrancesa la corte y academia de Berlín. Desde entonces se adueña el deísmo de la ilustración alemana.

Se difunden traducciones de los deístas y moralistas ingleses, junto con el sensismo de Locke y el empirismo de Hume.

Todo ello unido al racionalismo, da origen a una violenta ofensiva contra toda clase de religión positiva, en la que toman parte no pocos representantes del protestantismo oficial.

Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)

Hermann Samuel Reimarus, filósofo, filólogo y defensor del deísmo alemán, influyó significativamente en la crítica bíblica durante la Ilustración temprana. Bajo la influencia de Locke, los deístas ingleses y los enciclopedistas franceses acentúa el racionalismo y la hostilidad a toda religión revelada.

Nació en Hamburgo, hijo de un profesor del Johanneum, estudió en esa escuela desde 1708 y luego en las universidades de Jena (1710-1714), Wittenberg y Jena, donde se licenció en teología, filosofía y lenguas orientales en 1714, obteniendo su doctorado en 1716. Realizó viajes de estudio a Holanda, Inglaterra y Oxford entre 1720 y 1722, ampliando sus conocimientos en lenguas hebrea y orientales.

En 1723 se convirtió en rector de la escuela de Wismar, implementando reformas ilustradas como reducir los castigos corporales y fomentar el pensamiento racional.

En 1728 regresó a Hamburgo como profesor de lenguas orientales en el Akademisches Gymnasium, cargo que ocupó por 40 años hasta su muerte, y se casó con la hija de su mentor Johann Albert Fabricius, con quien tuvo siete hijos, tres de los cuales sobrevivieron a la edad adulta.

Hermann Samuel Reimarus destacó por sus obras deísta y racionalistas durante la Ilustración alemana, enfocadas en religión natural, razón y crítica bíblica. Publicó

todas sus obras en alemán para un público amplio, defendiendo deísmo y razón contra la ortodoxia luterana.

Obras

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1754): Ensayo sobre verdades principales de la religión natural, defiende la religión natural contra los ateos y materialistas. El mundo es una gran máquina cuyos movimientos se ordenan a un fin. La finalidad de la naturaleza, el orden del universo, los instintos de los animales, son una revelación de Dios, y no pueden explicarse sin admitir la existencia de un Ser supremo, creador y providente:

"Solamente el libro de la naturaleza, creación de Dios, es el espejo en que todos los hombres, cultos e incultos, bárbaros o griegos, judíos o cristianos, de todos los lugares y tiempos, pueden reconocerse a sí mismos".

El principio del movimiento no puede estar dentro del mundo, sino que hay que buscarlo fuera, en un Dios creador y ordenador, que lo rige con su providencia. La conservación del mundo equivale a una creación continuada. El alma es inmortal. Dios, que es bueno y sabio, dará a los hombres una felicidad más perfecta y duradera que la que pueden alcanzar en esta vida. Pero al mismo tiempo es un adversario implacable de toda religión positiva y de toda revelación sobrenatural.

Die Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit (1756): Guía para el uso correcto de la razón en la búsqueda de la verdad.

Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere (1760): Reflexiones sobre los instintos animales y su conexión con el mundo.

Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (entre 1735 y 1768): Apología o defensa de los adoradores sensatos de Dios. Es un manuscrito deísta radical que no publicó en vida por temor a represalias. Fragmentos anónimos conocidos como *Wolfenbütteler Fragmente* fueron editados por Gotthold Ephraim Lessing en 1774-1778, causando escándalo y sentando bases para la crítica bíblica histórica y la búsqueda del Jesús histórico en la Ilustración. La edición completa apareció en 1972.

Esta obra se distingue de otros escritos ilustrados alemanes por su radicalismo anticristiano y su crítica histórica sistemática a la Biblia. Mientras obras como *Natán el Sabio* de Lessing promueven tolerancia religiosa interconfesional sin atacar fundamentos cristianos, o *Crítica de la razón pura* de Kant limita el conocimiento, pero preserva la fe moral, Reimarus rechaza explícitamente milagros, resurrección y profecías como fraudes humanos.

La obra defiende una religión natural basada en la razón contra la revelación bíblica cristiana, argumentando que la Biblia contiene contradicciones, milagros improbables y manipulaciones apostólicas, como en los relatos de la resurrección. Reimarus critica el biblismo luterano y pietista, promoviendo un deísmo donde Dios actúa solo por leyes naturales, sin intervenciones sobrenaturales.

A diferencia del racionalismo wolffiano o thomasiano, que separa fe y razón sin desmontar textos sagrados, la *Apologie* aplica crítica filológica e histórica para

exponer contradicciones evangélicas, sentando precedentes para la búsqueda del Jesús histórico, más allá de la mera filosofía especulativa.

La *Apologie* de Reimarus se diferencia de las obras de Voltaire en su enfoque académico alemán y profundidad bíblica, frente al estilo satírico francés de Voltaire. La Biblia no es más que un documento histórico que debe someterse a las mismas reglas críticas que cualquier otro libro. La revelación no solo es superflua, sino física y moralmente imposible. Dios no puede favorecer especialmente con revelaciones a unos cuantos privilegiados.

Los milagros son indignos de la divinidad. Dios no puede alterar su propia obra con milagros. Dios hizo una obra perfecta, y el milagro equivaldría a corregirla; su único milagro es la creación del mundo, y su bondad es incompatible con la eternidad de las penas en el infierno. La única religión verdadera es la natural, y como la Biblia está en contradicción con ella, es falsa. Lo mejor del cristianismo subsistiría aunque desaparecieran los Evangelios.

Sobre las intenciones de Jesús y sus discípulos, parte de los *Fragmentos de Wolfenbüttel* publicados por Lessing entre 1774 y 1778. Retrata a Jesús como un mesías político de Nazaret con el objetivo de derrocar el dominio romano, con discípulos que inventaron afirmaciones de resurrección después de su fracaso. Reimarus evitó publicar durante su vida debido a la controversia.

Los *Fragmentos* revolucionaron la investigación bíblica. Las ideas radicales de Reimarus provocaron un intenso debate, marcando el inicio del método histórico-crítico en la investigación sobre Jesús. Iniciaron la "Antigua Búsqueda del Jesús histórico" (1778-1906), desplazando el enfoque del Cristo teológico hacia una figura racional y no milagrosa. Eruditos como Strauss y Renan (*Vida de Jesús*) siguieron esta dirección, aplicando el escepticismo de la Ilustración a los Evangelios.

Reimarus defiende la existencia de Dios mediante argumentos racionales como el orden del universo, el diseño teleológico y la causalidad, rechazando la revelación sobrenatural en favor de la razón humana.

Atribuye a Dios cualidades como omnipotencia, omnisciencia, bondad y providencia, evidentes en la armonía de la creación y la providencia moral que recompensa el bien y castiga el mal. Propone deberes como adorar a Dios, cultivar virtudes, amar al prójimo y buscar la felicidad colectiva, derivados de la ley natural accesible a todos sin necesidad de escrituras.

Critica la religión revelada por introducir misterios irracionales y milagros, abogando por una fe purificada por la razón que une deístas y teístas en verdades universales. Considera el milagro y la revelación como cosas indignas de Dios, pues para alcanzar sus objetivos le basta a Dios la creación de un orden cósmico suficientemente perceptible por nuestra razón. El mecanicismo es el gran descubrimiento de la ciencia moderna.

Reimarus sobre la existencia de Jesús de Nazaret

Hasta el siglo XVIII no había dudas sobre la existencia de Jesús de Nazaret. No se cuestionó lo narrado sobre él en los Evangelios y en las fuentes extraevangélicas existentes. El advenimiento de la Ilustración provocó, por un lado, dudas y disputas

sobre la figura del Nazareno, pero, por otro, favoreció paradójicamente el nacimiento y desarrollo de una investigación que se sirvió del método histórico-crítico para indagar en la fiabilidad de las fuentes mismas.

El primer impulso de esta investigación proviene de Reimarus y sus reflexiones *Sobre las intenciones de Jesús y sus discípulos*, parte de los *Fragmentos de Wolfenbüttel* publicados por Lessing entre 1774 y 1778. Reimarus retrata a Jesús como un mesías político de Nazaret con el objetivo de derrocar el dominio romano, con discípulos que inventaron afirmaciones de resurrección después de su fracaso. Reimarus evitó publicar durante su vida debido a la controversia.

Los *Fragmentos* representan el primer análisis histórico sistemático de Jesús realizado por el deísmo ilustrado, que distingue al "Jesús histórico" del Cristo de la fe. Reimarus enmarcó a Jesús como una figura histórica de Nazaret, distinta de la cristología teológica, en medio del racionalismo del siglo XVIII.

La escisión entre el "Jesús histórico" (antes de Pascua) y el "Cristo de la fe" (post-Pascua) y ha obligado a la propia Iglesia católica a recurrir a la exégesis bíblica, a la investigación filológica sobre los Evangelios y a la arqueología para disipar todas las dudas sobre la existencia histórica de Jesús, llegando a afirmar en el contexto del Concilio Vaticano II: "firme y constantemente haber creído y creer que los cuatro referidos Evangelios comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo ". La afirmación de la Iglesia católica fusiona la figura de Jesús de Nazaret, el "Jesús histórico", con el "Cristo de la fe", mientras que los investigadores modernos no niegan la existencia histórica del Jesús de Nazaret, pero sostiene que la figura de Jesucristo, o "Cristo de la fe", es una construcción teológica.

Moses Mendelssohn (1729-1786) – Filosofía popular

El apellido Mendelssohn deriva del nombre propio Mendel, una forma yiddish de Menachem ('consolador'), común en comunidades judías de Europa Central y del Este, donde los apellidos patronímicos como "hijo de Mendel" (Mendels-sohn) surgieron en los siglos XVIII-XIX por edictos prusianos y austriacos que obligaban a los judíos a adoptar apellidos fijos.

Moses Mendelssohn, filósofo judío alemán, es una figura clave en la *Aufklärung* berlinesa, precursor de la Haskalá, la Ilustración judía y mediador entre tradición judía y filosofía ilustrada europea. Mendelssohn sigue la actitud de Reimarus, y fue especialmente apreciado por Kant.

Nacido en Dessau, en el estado federado de Sajonia-Anhalt, en el seno de una familia humilde, se mudó a Berlín a los 14 años para estudiar con el rabino David Fränkel, donde adquirió conocimientos en Talmud, filosofía y lenguas modernas pese a grandes dificultades económicas y físicas, como una deformidad en la espalda y tartamudez.

En Berlín, trabajó como tutor y luego como contable en una fábrica de seda de Isaak Bernhard, donde llegó a ser socio del negocio. Repartió su vida entre el comercio y la filosofía. Allí conoció a intelectuales como Gotthold Ephraim Lessing y Friedrich Nicolai, y formó parte de círculos ilustrados que lo introdujeron en la filosofía de

Leibniz y Wolff. Por su habilidad en el juego de ajedrez se hizo amigo de Lessing, quien lo inició en la literatura alemana.

En 1763 ganó el premio de la Academia Prusiana de Ciencias con un ensayo sobre evidencia metafísica, superando incluso a Kant, lo que le valió exención de restricciones a judíos por Federico el Grande.

Tradujo la Biblia al alemán con comentarios en hebreo (1780-1783) para acercar a los judíos a la cultura germánica, y en Jerusalén (1783) abogó por la separación de iglesia y estado, promoviendo la tolerancia religiosa.

Casado con Fromet Guggenheim, tuvo diez hijos, incluido Abraham (padre de Felix Mendelssohn). Su casa en Berlín fue un salón intelectual y modelo de integración judía. Una disputa con Jacobi acerca del spinozismo de Lessing le ocasionó una enfermedad que le produjo la muerte en 1786

Mendelssohn dejó un impacto duradero en la emancipación judía y la filosofía de la *Aufklärung*. Sus textos promovieron la racionalidad, la tolerancia y la integración judía en la sociedad europea.

Obras

Philosophische Gespräche – Diálogos filosóficos (1755).

Briefe über die Empfindungen – Cartas sobre los sentimientos (1755) y

Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der Schönen Künste und Wissenschaft – *Consideraciones sobre las Bellas Artes* (1757) – en estas dos obras distingue entre belleza y perfección. La belleza es la imitación sensible de la perfección. El sentimiento de lo bello no está ni en las ideas perfectamente claras, ni en las completamente oscuras. Hay una belleza sensible y otra intelectual. La sensible consiste en la unidad en la variedad. La intelectual, en la perfección, que es la armonía en la variedad. La razón percibe la belleza a través de los sentidos. Pero la perfección es una belleza superior y divina, que solamente se percibe por intuición. Una cosa es la poesía, y otra la filosofía. Hay una "Venus terrestre", que es la belleza sensible, objeto de sensación o de sentimiento (*Empfindung*), y otra "Venus celeste", intelectual, que consiste en la perfecta adecuación de los conceptos, y es objeto de contemplación.

Abhandlung über Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften – Sobre la evidencia de las ciencias metafísicas (1764) – examina la cuestión propuesta por la Academia de Berlín, si las verdades filosóficas pueden tener una evidencia semejante a la de las matemáticas. La filosofía es la ciencia de las cualidades y las matemáticas, la de las cantidades. Las verdades filosóficas son tan ciertas como las matemáticas, pues pueden reducirse a principios tan ciertos como los axiomas de la geometría, aunque el raciocinio por el cual se deducen no tenga el mismo grado de claridad y evidencia. Las leyes morales derivan de nuestra misma naturaleza racional, tienen la misma evidencia, universalidad y certeza que las leyes de la naturaleza. Todos los hombres las reconocen en teoría, aunque no las observen en la práctica.

Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele – Fedón o Sobre la inmortalidad del alma (1767) – son tres diálogos sobre la inmortalidad del alma, a imitación de

Platón. Defiende racionalmente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, ganando el apodo de "Sócrates alemán", pese a las críticas de Kant. Es su obra más célebre. Defiende la inmortalidad contra el materialismo y fue traducida a varias lenguas.

El alma es inmortal, porque piensa, y el pensamiento no puede ser el resultado de ninguna combinación material. Siendo inmaterial, es, por consiguiente, inmortal. El alma es perfectible, tiene una tendencia natural a la perfección en sus facultades intelectuales, y en sus deberes morales, como lo revela la sed de felicidad que no puede colmarse en esta vida. Un ser hecho para la perfección no puede quedar imperfecto; por consiguiente, requiere la continuación indefinida de su existencia. Kant utilizará este argumento en su *Crítica de la Razón Práctica*.

Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum – Jerusalén o Sobre el poder religioso y el judaísmo (1783): Argumenta la compatibilidad del judaísmo con el Estado civil, rechazando la coerción religiosa y abogando por la separación iglesia-Estado. Es una defensa de la religión natural, y en concreto del judaísmo, para el que reclama una completa libertad civil. La religión y la moral pertenecen a los sentimientos más íntimos de cada hombre, y excluyen toda clase de imposición exterior por la violencia.

El Estado debe garantizar la libertad de pensamiento y de conciencia, y mantener una tolerancia religiosa absoluta. Al Estado le corresponde vigilar sobre las acciones, no sobre las creencias. Mendelssohn rechaza la unificación religiosa propuesta por Leibniz. Su ideal es la religión natural, sin credo obligatorio, sin dogmas ni derecho eclesiástico, la cual está expresada en el judaísmo, cuyos dogmas no son más que los de la religión natural.

Biur (traducción de la Torá al alemán) (1780-1783): Versión comentada en hebreo-alemán de los Cinco Libros de Moisés, Salmos y más, para educar a judíos en alemán y acercarlos a la cultura secular.

Morgenstunden oder über das Daseyn Gottes (1785-1786) – Horas matinales o Sobre la existencia de Dios – es la última gran obra filosófica de Moses Mendelssohn. Escrita como diálogos matutinos entre amigos, defiende la existencia de Dios mediante pruebas racionales.

En 13 conversaciones, Mendelssohn refuta el panteísmo spinozista y el ateísmo, apelando a "convicción inmediata" (*Gewissheit*), perfección divina y orden cósmico. Critica el escepticismo de Hume y reafirma la fe racional como compatible con el judaísmo. Busca conciliar razón y revelación. Kant la criticó por dogmatismo; pese a ello, consolidó a Mendelssohn como baluarte ilustrado judío contra irracionalismo.

El mejor argumento para probar la existencia de Dios es el ontológico, basado en el principio de razón suficiente. Dios es posible, luego existe; porque la pura posibilidad es incompatible con la idea del Ser más perfecto:

"Lo que es verdadero debe ser conocido como tal por una inteligencia positiva. Aquello cuya existencia no puede ser concebida por ninguna inteligencia positiva, no existe realmente, es una ilusión o error. Aquello cuya no-existencia no puede ser concebida por ningún ser razonable, existe necesariamente. Una idea que no

puede ser concebida sin realidad objetiva debe, por esto mismo, ser considerada como real".

Mendelssohn es un escritor ameno y elegante, aunque poco original. Se propuso divulgar la filosofía de Christian Wolff en lenguaje literario y accesible al público.

Sus obras sentaron bases de la Haskalá (en hebreo: השכלה, 'Ilustración' o 'Educación'), movimiento de Ilustración judía que surgió en Europa a finales del siglo XVIII y se desarrolló durante el siglo XIX. Representó un profundo esfuerzo por modernizar la vida judía, integrarla en la cultura europea y promover una educación más amplia y secular y la educación civil, sin abandonar por completo la identidad judía tradicional. Influyó en debates sobre derechos judíos post-Revolución Francesa.

La traducción *Biur*, una traducción innovadora de la Torá al alemán con comentarios en hebreo, revitalizó la exégesis bíblica, creó puentes culturales y generó polémicas rabínicas por su modernismo. Mendelssohn inspiró a los reformistas judíos y la integración europea, pese a tensiones internas en el judaísmo.

Mendelssohn usó un alemán elevado y arcaico escrito en caracteres hebreos (aleph-bet), facilitando su lectura a judíos conocedores del hebreo o yiddish pero no con imprenta latina. Incluyó explicaciones filológicas precisas y referencias a comentaristas clásicos como Rashi, Ramban e Ibn Ezra, revitalizando la exégesis bíblica con rigor racional. El *Biur* inauguró un estilo moderno de comentarios bíblicos, accesible y educativo, promoviendo el estudio secular de la Torá entre judíos educados.

Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing forjaron una amistad profunda en el Berlín ilustrado del siglo XVIII, unida por intereses filosóficos y literarios. Se conocieron alrededor de 1752 jugando al ajedrez, donde Lessing admiró la brillantez intelectual de Mendelssohn pese a sus limitaciones físicas y estatus judío.

Colaboraron en la revista *Bibliothek der schönen Wissenschaften y freyen Künste*, en la que debatieron sobre poesía hebrea y estética. Lessing dedicó su drama *Los judíos* (1754) a temas de tolerancia inspirados en Mendelssohn, y lo inmortalizó como Nathan en *Nathan el Sabio* (1779), alegoría de humanismo por encima de religiones.

La amistad simbolizó la tolerancia ilustrada, desafiando prejuicios antisemitas; Mendelssohn influyó en la visión humanista de Lessing, quien lo defendió públicamente. Pese a distancias físicas, perduró hasta la muerte de Lessing en 1781, representando un modelo de diálogo interreligioso racional.

Moses Mendelssohn e Immanuel Kant compartieron un vínculo intelectual indirecto en el contexto de la Ilustración alemana, marcado por competencia y críticas mutuas en debates sobre metafísica y religión.

No se conocieron personalmente, pero sus intercambios epistolares y polémicos revelan tensiones sobre los límites de la razón. En 1763, ambos compitieron por el premio de la Academia Prusiana sobre "Evidencia de las demostraciones metafísicas"; Mendelssohn ganó con su ensayo, relegando a Kant al segundo lugar, lo que generó envidia y motivó el giro crítico de Kant.

Durante la "polémica del spinozismo" (1785-1786), Mendelssohn defendió a Lessing de acusación de ateísmo spinozista en *Mañanas* (1786), confiando en la razón para

probar la inmortalidad y Dios vía "sentido común". Kant intervino en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), donde critica a Mendelssohn por sobreestimar la razón dogmática y proponer una "exigencia racional" subjetiva para lo suprasensible, limitando el conocimiento teórico.

Mendelssohn representaba el racionalismo dogmático ilustrado; Kant lo superó con su crítica, influyendo en la percepción de Mendelssohn como precrítico. La disputa resaltó transiciones de *Aufklärung* a idealismo, con Kant rechazando tanto dogmatismo mendelssohniano como irracionalismo de Jacobi.

Moses Mendelssohn influyó indirectamente en la formulación crítica de la razón de Kant al representar el racionalismo dogmático ilustrado que Kant buscó trascender. Su victoria en el concurso de 1763 y su confianza en la metafísica racional motivaron el "despertar" crítico de Kant.

Mendelssohn inspiró a Kant a delimitar la razón teórica versus práctica: mientras Mendelssohn unía fe y razón armónicamente, Kant separó ámbitos, postulando Dios e inmortalidad como axiomas éticos, refinando así sistema su dual.

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

La parte más viva de la *Aufklärung* se sale del ordenancismo clasificador, lanzada hacia un futuro más vivo y optimista. Es el caso de Gotthold Ephraim Lessing, tan recordado por su teatro como por su teoría.

Lessing es considerado el primer gran dramaturgo moderno de Alemania. Crítico del dogmatismo teológico, introduce el punto de vista histórico en el estudio de la Biblia y concibe la religión sobre todo en clave ética, con un fuerte componente de tolerancia.

Lessing sigue el mismo camino que Mendelssohn. Fue un personaje central en los sectores literarios de la Ilustración. Articulista de clave inglesa de ilustración, es conocido por sus dramas que promovieron la tolerancia y reformaron el teatro inglés.

Nació en Kamenz, Sajonia, hijo de un pastor luterano, que le dio una rígida educación dentro de la ortodoxia luterana. Estudió teología, medicina y filosofía en Leipzig desde 1746, abandonando pronto los estudios formales para dedicarse a la literatura y el teatro. Fue gran amigo de Moses Mendelssohn y Nicolai.

De 1748 a 1760, residió en Berlín y Leipzig, donde trabajó como crítico teatral, traductor y editor en publicaciones como la *Vossische Zeitung*. En 1752 obtuvo el título de Maestro en Ciencias en Wittenberg y promovió a Shakespeare como modelo, liberando la literatura en lengua alemana de las influencias francesas. Se consolidó como intelectual independiente. Influyó en la dramaturgia alemana y la crítica racionalista.

En 1767 colaboró con el Teatro Nacional Alemán de Hamburgo. Su trabajo teórico en la *Hamburgische Dramaturgie* revolucionó la crítica teatral y defendió un teatro más natural, moral y cercano a la vida real.

En 1776 se casó con Eva König, quien falleció al año siguiente junto con el hijo de ambos, un golpe que marcó profundamente sus últimos años. Trabajó como bibliotecario en Brunswick hasta su muerte.

Obras

Miss Sara Sampson (1755) inauguró la tragedia de clase media en Alemania, explorando culpa y pasión moral. Esta obra de cinco actos marca el cambio del drama francés clásico centrado en la nobleza a historias de personajes comunes de clase media, poniendo de relieve la emoción y los dilemas morales en la era de la sensibilidad. Sara Sampson, una joven virtuosa, se fuga con su amante Mellefont, desafiando a su padre, Sir William Sampson. Se encuentran con Marwood, la celosa ex amante de Mellefont, en una posada, quien envenena a Sara por despecho.

En el trágico clímax, Sara se reconcilia con su indulgente padre en su lecho de muerte, absuelve a los demás y muere mientras Mellefont, arrepentido, se quita la vida. Critica las convenciones sociales como las barreras de clase y el honor, a la vez que explora la catarsis aristotélica a través de la compasión, influyendo así en el teatro alemán al humanizar la tragedia.

Laocoonte (1766) analiza la Escultura del Laocoonte para argumentar que la poesía narra acción en el tiempo con lenguaje verbal, mientras la escultura representa el cuerpo en el espacio simultáneamente. Moralmente, defiende la "noble sencillez" winckelmanniana: el dolor se atenúa para preservar la belleza y la dignidad humana, evitando lo grotesco y promovido la mesura estoica como virtud artística.

Laocoonte prioriza la armonía formal y la belleza idealizada. Vincula la belleza moral a la contención estoica del dolor para preservar la armonía estética, mientras en sus dramas Lessing explora la belleza en la resolución ética de pasiones desbordadas mediante razón y virtud social.

Minna von Barnhelm (1767) comedia sobre amor, honor y reconciliación. Revolucionó el teatro burgués en inglés y estableció la primera comedia de personajes nacionales, jugando con modelos franceses y promoviendo temas de ilustración con el carácter y carácter social. Introdujo el "Lustspiel" (comedia alegre) con prosa realista, enfocada en conflictos psicológicos de la burguesía post-Guerra de los Siete Años, en lugar de intrigas aristocráticas. Rompió la "Ständeklausel" (regla de clases), permitiendo interacciones entre nobles, burgueses y sirvientes, lo que reflejaba las demandas ilustradas de igualdad. Estrenada en Hamburgo pese a censura prusiana, se convirtió en éxito duradero, consolidando el teatro nacional alemán y elevando protagonistas burgueses como héroes morales.

Emilia Galotti (1772) aborda el honor, sacrificio paterno y virtud femenina, inspiración en leyendas romanas. La obra generó controversia por su crítica al absolutismo y la corrupción, así como la crítica a las normas morales y de clase en la lengua inglesa. Presenta tensiones entre aristocracia y burguesía, con el asesinato de Appiani y el sacrificio de Emilia por su padre Odoardo. Resalta hipocresía nobiliaria y resignación burguesa. El suicidio de Emilia, inducido por su padre para preservar el honor, escandalizó por su fatalismo y cuestionamiento de la virtud patriarcal, visto como diagnóstico pesimista de la sociedad pre-revolucionaria.

Gespräche für Freimaurer – Conversaciones para francmasones (1778) – son una serie de cinco diálogos filosóficos, formalmente titulados *Ernst und Falk*. Lessing,

figura clave de la Ilustración alemana y francmasón desde 1771, utiliza estas conversaciones entre el laico escéptico Ernst y el mentor masónico Falk para explorar la esencia de la francmasonería más allá de los rituales y las logias.

Publicado en medio de los debates masónicos del siglo XVIII, Lessing defiende una masonería idealista alineada con la tolerancia de la Ilustración, vinculándola con su obra "La Educación de la Raza Humana", sin revelar secretos. Idealiza la secta a que estaba afiliado, pintándola como una comunidad fraternal, benéfica, cuyas aspiraciones consistían en demoler las barreras de las nacionalidades y las religiones que separan a los hombres.

Los diálogos abordan la inefabilidad de la verdadera sabiduría masónica, poniendo de relieve que la masonería no es arbitraria, sino que está arraigada en la naturaleza humana y la sociedad civil, existiendo eternamente como una disposición moral más que como una membresía formal. Falk critica las prácticas superficiales de las logias, distinguiendo las "verdaderas obras" de los masones (mejoras sociales a largo plazo) de las acciones externas, a la vez que destaca las limitaciones del lenguaje para transmitir misterios.

Lessing no niega la "revelación" sobrenatural, como Reimarus, pero la entiende encuadrada dentro de su concepto del valor personal del hombre y el desarrollo de la "historia", como una etapa de la "educación progresiva de la humanidad".

Nathan el Sabio (1779): Es su obra maestra sobre la tolerancia religiosa. Drama filosófico en verso, que define la tolerancia religiosa mediante la parábola del anillo. Ambientado en la Jerusalén del Siglo Saladino, el sultán musulmán noble; y un joven templario cristiano. Nathan rescata y cría a Recha, una Cristiana Huérfana, como su padre, pese a las tensiones religiosas de la época.

Saladino examina la sabiduría de Natán ante la verdadera religión, y responde con la parábola de los tres anillos, tomada de Boccaccio, que equipara el judaísmo, el cristianismo y el islam como caminos igualmente válidos si se practican con virtud. Al final, el espíritu del Templario y el hermano de la Hija de Saladino simbolizan la unidad humana más allá de las fes.

La parábola de los tres anillos es un relato breve del *Decamerón* de Giovanni Boccaccio (Día I, Novela 3), donde el judío Melquisedec la narra al sultán Saladino para evitar una trampa religiosa y obtener un préstamo. Esta fábula medieval, de origen posiblemente anterior, promueve la tolerancia religiosa al equiparar el judaísmo, el cristianismo y el islam:

Un hombre rico lega a sus tres hijos igualmente amados un valioso anillo familiar, símbolo de herencia y autoridad, que siempre se transmitía al hijo predilecto. Para no favorecer a ninguno, manda hacer dos réplicas perfectas e indistinguibles, entregando una a cada hijo en secreto antes de morir. Tras su muerte, los hermanos disputan la herencia mostrando sus anillos, pero nadie puede determinar cuál es el auténtico, dejando la cuestión irresuelta.

Saladino, necesitado de fondos, pregunta a Melquisedec cuál de las tres religiones monoteístas es la verdadera, buscando desacreditarlo. Melquisedec responde con la parábola: así como los anillos son idénticos y su veracidad indeterminable, las tres leyes divinas parecen válidas, y solo Dios conoce la auténtica. Impresionado

por su sabiduría, Saladino concede el préstamo, lo devuelve con honores y forja amistad con él.

Lessing adapta esta parábola en su drama, donde Nathan la cuenta al sultán Saladino para defender la igualdad de las religiones, alineándose con ideales ilustrados de tolerancia en *Gespräche für Freimaurer*. El relato subraya que la virtud humana, no dogmas exclusivos, valida la fe verdadera.

Lessing es el escritor que representa más claramente el espíritu de la *Aufklärung* alemana. Marca un momento culminante en el desarrollo de los principios de la *Aufklärung* alemana en el aspecto religioso. Pertenece todavía a ella, pero preludia ya su disolución.

Lessing tiene una religión racionalista, en la que el cristianismo aparece como una aproximación (igual que el judaísmo y el mahometismo, "los tres anillos"), por medio de la educación, hacia una meta ideal, nunca alcanzable del todo, en que la religión se haga puramente moralidad y práctica compasiva. Según Lessing, la humanidad no ha caído en corrupción ni servidumbre, como suponía Rousseau, sino que marcha hacia una Edad de Oro, donde razón y revelación se unifiquen en ética.

Desde su juventud le preocupó el problema religioso, y fue evolucionando desde el racionalismo hasta llegar al panteísmo. Se atrevió a publicar los escritos de Reimarus, y como este, rechaza toda clase de sobrenaturalismo. Sintió una honda preocupación por cuestiones filosóficas, especialmente por el sentido de la historia y de la busca del saber. El racionalismo de Lessing –con tendencias de Spinoza– es tolerante, no agresivo como el de Voltaire, y no tiene la hostilidad de este a la religión cristiana.

Lessing aplicó su crítica racionalista a la Biblia y se convirtió en el modelo de los críticos racionalistas de la Biblia del siglo XIX. Las religiones no son para Lessing algo definitivo, sino etapas en la vida de la humanidad. Tienen su puesto en la evolución, superando estadios cada vez más elevados.

En las grandes formas religiosas Dios educa a la humanidad, mejor dicho, la humanidad se educa a sí misma, pues es únicamente su espíritu el que recorre este largo camino, en el que todo lo acaecido viene de nuevo a producirse en formas superiores.

Para Lessing no existe una verdad eterna, invariable, sino tan solo el esfuerzo hacia la verdad. No es la posesión de la vedad como algo definitivo, sino el esfuerzo hacia la verdad lo que constituye el valor del hombre:

"Si Dios tuviera en la mano derecha toda la verdad y su izquierda el único y siempre inquieto impulso hacia la verdad, aun con la añadidura de siempre y eternamente errar, y me dijera: escoge, caería humildemente a su izquierda y le diría: Padre, dame esto. La pura verdad es solo para ti". En este eterno esforzarse hacia la verdad estriba la inmortalidad de la humanidad.

Lessing se inclinó al final hacia un monismo panteísta, después de haber sido deísta. Jacobi asegura, a base de sus conversaciones con Lessing poco antes de su muerte, que Lessing era spinoziano y ateo. La opción de Lessing por un indefinido esfuerzo en búsqueda de la verdad muestra la concepción del hombre infinito que surge en el Renacimiento, y que es igualmente característica de la Ilustración. Lessing es su prototipo. Todo es relativo, solo la razón es infinita.

Todo tiende a la perfección, todos los acontecimientos se suceden conforma a una concatenación interna. El desarrollo de la naturaleza es una creación continuada. La humanidad está en un proceso continuo de perfeccionamiento. La historia es el desarrollo, la revelación progresiva de la razón humana. Lo que la educación es para el individuo, eso es la revelación para todo el género humano. Las verdades históricas contingentes no pueden convertirse en verdades necesarias de razón. Los milagros del cristianismo son noticias, verdades de hecho, pero la verdad histórica no sirve para demostrar verdades de orden racional.

Lessing no rechaza las religiones positivas, pero –anticipándose a Hegel– las considera como eslabones de una gran cadena en que todo tiende al desarrollo de la razón humana. Dios es el educador de la humanidad, y las religiones "reveladas" han tenido su función en el desarrollo del espíritu y la educación del género humano. La religión natural sería el vínculo de paz, tolerancia y unión entre todas las religiones positivas.

La "revelación" (general) tiene tres etapas, que corresponden a las de la educación individual, hasta llegar a la religión de la razón:

1) *Infancia* (Antiguo Testamento): la revelación de Dios promete premios o castigos, mediante los cuales el pueblo de Israel se acostumbró a la obediencia, al culto de un solo Dios.

2) *Juventud* (Nuevo Testamento): algunos pueblos, como los persas, caldeos y griegos, llegaron a conceptos más elevados y racionales de Dios, pero fue Jesucristo el primero que predicó una moral más pura, sin imponer castigos ni recompensas en esta vida, sino en la otra.

3) *Madurez* (evangelio eterno): algún día llegará la tercera etapa, en que las verdades reveladas se convertirán en verdades racionales. A las religiones "reveladas" sucederá la religión de la razón.

LA ILUSTRACIÓN EN ITALIA

La Ilustración en Italia –conocida en italiano como *Illuminismo*– fue la expresión italiana del gran movimiento intelectual europeo del siglo XVIII. Aunque a menudo se piensa en Francia como su epicentro, Italia desarrolló una versión muy particular, marcada por sus ciudades, sus pensadores y su contexto político.

La Ilustración italiana surgió como reflejo del movimiento europeo, centrado en la razón, el progreso y la crítica a las estructuras tradicionales. Se desarrolló especialmente en la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII, con un fuerte interés por temas éticos, políticos y epistemológicos

En Italia fue un proceso reformista y culturalmente muy activo, aunque menos radical que en Francia, con focos principales en Nápoles y Milán durante el siglo XVIII. Su rasgo distintivo fue el vínculo entre reflexión filosófica, reforma jurídica y administrativa, y un fuerte protagonismo de funcionarios e intelectuales ligados a monarquías borbónicas y habsbúrgicas.

Italia no era un Estado unificado, sino un mosaico de territorios bajo dominio extranjero (España, Austria, Francia). Esto influyó en: La desigual difusión de las

ideas ilustradas. La dependencia de las élites intelectuales respecto a los gobiernos locales. Un "despertar lento", tras siglos de decadencia política desde el Renacimiento.

Italia estaba fragmentada en múltiples Estados (Nápoles, Lombardía austríaca, Piamonte-Cerdeña, Toscana, Estados Pontificios, etc.), con retraso económico y estructuras feudales persistentes. El iluminismo italiano articuló una combinación de reformismo desde arriba, catolicismo ilustrado y recepción crítica de la Ilustración francesa y británica.

Los dos grandes focos fueron:

Milán

Influenciada por el dominio de los Habsburgo, en la Lombardía austríaca, Milán fue un centro clave gracias a la Accademia dei Trasformati y luego la Accademia dei Pugni, ligada al periódico *Il Caffè* (1764-1766), animado por Pietro y Alessandro Verri, uno de los órganos más importantes del pensamiento ilustrado italiano.

Pietro Verri y Cesare Beccaria fueron autores clave en la reforma penal y la defensa de los derechos humanos. Cesare Beccaria, cercano a este círculo, publicó *De los delitos y las penas* (1764-1766), obra canónica que defendió la abolición de la tortura y la pena de muerte e influyó en las reformas penales de diversos soberanos, incluido el Gran Ducado de Toscana.

Nápoles

Bajo dominio borbónico, Nápoles era una ciudad de gran efervescencia intelectual. Aquí destacó Giambattista Vico, considerado un precursor del pensamiento ilustrado, aunque con ideas propias que a veces se alejaban del racionalismo dominante.

En Nápoles se desarrolló uno de los núcleos más vigorosos: Giambattista Vico es un precedente importante, al que siguen Antonio Genovesi, Ferdinando Galiani, Gaetano Filangieri y Mario Pagano, entre otros.

La Ilustración napolitana combinó crítica al feudalismo y al poder eclesiástico con proyectos de reforma económica (cátedra de economía de Genovesi) y jurídica (Filangieri, Pagano), aunque muchas propuestas quedaron en el plano teórico y se vincularon tardíamente a la efímera República Partenopea de 1799.

GIAMBATTISTA VICO (1668-1744)

Giambattista Vico fue un filósofo napolitano de la historia y el derecho, cuya *Scienza nuova* (Ciencia Nueva) lo convirtió en un precursor clave de la filosofía moderna de la historia, la antropología cultural y las ciencias humanas. Es conocido sobre todo por el principio *verum ipsum factum* ("lo verdadero es precisamente lo que se hace") y por su concepción cíclica del desarrollo de las sociedades humanas a través de distintas "épocas".

Vico nació en Nápoles, en la época en que Nápoles era un virreinato español. Era jurista y filósofo; fue el primero que puso en duda la existencia de Homero –antes se había disputado solo sobre el lugar de su nacimiento–; para Vico, en cambio, Homero, Zoroastro o Hércules no son personas, sino épocas o ciclos culturales personificados.

Su padre era librero. Pasó casi toda su vida en Nápoles, trabajando principalmente como profesor de retórica en la Universidad de Nápoles. A los siete años sufrió una grave caída desde una escalera, que le provocó un traumatismo craneal y una larga convalecencia; él mismo afirmó que esto marcó su carácter melancólico.

Su educación fue en gran parte autodidacta, aunque estudió un tiempo con los jesuitas y luego completó estudios de filosofía y humanidades en 1685. Su formación estuvo profundamente influenciada por los autores clásicos y por el humanismo renacentista y barroco, y se posicionó en contra del racionalismo cartesiano dominante en su tiempo.

Entre 1688 y 1692 estudió Derecho en la Universidad de Nápoles. Trabajó como preceptor privado en Valtolla para la familia Rocca, experiencia que influyó en su pensamiento y le permitió dedicarse al estudio. En 1699 obtuvo por oposición la cátedra de elocuencia en la Universidad de Nápoles, donde desarrolló gran parte de su obra intelectual.

En 1699 se casó con Teresa Destito, amiga de la infancia, con quien tuvo ocho hijos. Su vida económica fue difícil; nunca obtuvo los cargos más prestigiosos que deseaba, como la cátedra de derecho. Continuó enseñando y escribiendo hasta su retiro. Murió en Nápoles en 1744.

Obras

De antiquissima italorum sapientia (1710): Una de sus primeras obras filosóficas. Explora la antigua sabiduría de los pueblos itálicos.

Derecho universal (1720–1722). Conjunto de textos jurídicos que incluyen: *De universi iuris uno principio* (1720), *De constantia iurisprudentis* (1721), dividido en: *De constantia philosophiae* y *De constantia philologiae*.

Scienza Nuova – La ciencia nueva (1725). Título completo: *Principj di una science nuova intorno alla comune natura delle Nazioni*. Es su obra maestra y base de su filosofía de la historia y de su teoría de los ciclos históricos. Explica cómo las instituciones, las leyes y la cultura se forman históricamente. Introduce la idea de que "el hombre solo puede conocer plenamente lo que él mismo ha creado", una tesis revolucionaria para su época.

La teoría de la historia de Vico se articula como una "ciencia nueva" de lo humano, que concibe la historia como creación de los pueblos y construcción en ciclos (*corso e ricorso*) regidos por una providencia inmanente.

Vico nunca obtuvo la estimación que merecía. A esta incomprensión contribuyeron su lenguaje difícil y oscuro, su estilo pesado y excesivamente recargado de erudición, y también la originalidad de su pensamiento y el carácter intuitivo y un poco apocalíptico de sus escritos. Solo Goethe y Jacobi comenzaron a tomarlo en consideración a fines del siglo XVIII. Más tarde autores italianos como Rosmini. G. Gentile y B. Croce han contribuido a divulgar sus doctrinas, si bien interpretándolas en un sentido idealista que está muy lejos de la mente de Vico.

Frente al cartesianismo, que buscaba claridad y necesidad matemáticas y tendía a despreciar la historia como campo de conocimiento riguroso, Vico reivindica una ciencia de la historia que describe la "naturaleza común de las naciones".

Vico propuso que las sociedades humanas siguen ciclos históricos de desarrollo, auge y decadencia. Considerado fundador de la filosofía especulativa de la historia y precursor de la psicología de los pueblos.

Fue un pensador clave para entender la evolución cultural y simbólica de las sociedades. Aunque vivió en plena Ilustración, Vico se distanció del racionalismo extremo. Defendió que el conocimiento humano surge de la imaginación, el lenguaje y los mitos, no solo de la razón. Vico formula el principio *verum ipsum factum*: solo conocemos plenamente lo que hacemos, por lo que el ámbito privilegiado del saber es el mundo histórico-civil creado por los seres humanos (instituciones, lenguas, mitos, derecho, etc.).

Vico formula primero *verum ipsum factum* ("lo verdadero es precisamente lo hecho") y, en continuidad, *verum et factum convertuntur* ("lo verdadero y lo hecho se convierte recíprocamente") para subrayar no solo la identidad, sino la convertibilidad práctica entre conocer y hacer. Para Vico los hechos y la verdad se corresponden exactamente: es la identificación entre verdad y producción: solo se conoce con verdadera ciencia aquello cuyo proceso de génesis se domina porque se lo ha hecho.

Cada uno solo puede entender aquello que él mismo hace. Dios es el creador de la naturaleza y por eso conoce con verdad todo cuanto ha hecho. A Dios le pertenecen la razón y el *intelligere*, o sea, el conocimiento perfecto de las cosas, porque, siendo su creador, conoce perfectamente sus elementos constitutivos.

En cambio, el hombre no es el creador del mundo ni de la naturaleza y, por lo tanto, no puede conocerlos perfectamente. Al hombre solamente le corresponde el *pensar* (*cogitare*), porque necesita ir recogiendo de fuera los elementos constitutivos de las cosas y reconstruyéndolos en imágenes. El conocimiento de Dios es una verdadera ciencia, pero el hombre solamente participa de la razón divina y no puede llegar más que a un conocimiento imperfecto. Dios crea objetos reales, el hombre produce objetos ficticios. En Dios las cosas viven, mientras que en el hombre perecen.

Tampoco puede conocer el hombre su propio ser, porque es una criatura de Dios. Podemos conocer el mundo abstracto de las matemáticas, porque son creación nuestra. Descartes se equivoca cuando cree que el *cogito* es la ciencia del *yo*, siendo así que no es más que la conciencia de nuestra existencia. Tenemos conciencia de nuestra existencia, pero no tenemos ciencia de nuestro ser. Por eso Descarte, en lugar de decir: *Yo pienso, luego soy*, debió haber dicho: *Yo pienso, luego existo*.

La doctrina de la historia en Vico

En el siglo XVIII empieza a alborear la conciencia de la historicidad humana, que llegará a su plenitud con el romanticismo. El pensador que más prepara esa nueva mentalidad, Giambattista Vico, no fue bien conocido, quizás por extravagancia de su estilo y sus recursos mentales que recuerdan la Edad Media. Su *Scienza Nuova* podría parecer un borrador juvenil de Hegel: a modo de *Fenomenología del espíritu*.

Aunque en rigor su pensamiento no encaja exactamente dentro de las formas y supuestos de la Ilustración, su posición histórica está determinada por condiciones afines y sus relaciones con los iniciadores de aquel movimiento intelectual son frecuentes. La obra de Vico –de gran complicación y estructura confusa– considera como protagonista de la historia universal a una serie de naciones y establece una

serie de axiomas previos (*degnità*) y señala que, mientras la filosofía considera al hombre como debe ser, la legislación lo considera como es.

Las costumbres humanas tienen una cierta naturaleza, una estructura que se manifiesta en la lengua –por eso llama a la historia filología– y especialmente en los proverbios. La evolución histórica de las naciones, que son los sujetos de la historia, acontece según un ritmo alterno de cursos y recursos (*corsi e ricorsi*).

Son tres fases en el conocimiento y en la biografía mental del hombre, a modo de niñez, madurez y vejez: primero se siente, luego se advierte y al fin se reflexiona. En la fase final es cuando se da la conciencia del yo y esa evidencia clara y distinta de que quiso arrancar Descartes, poro sensible a la dimensión temporal de la historia. Para Vico, la certeza cartesiana solo se da en la matemática: para saber sobre la realidad se puede seguir la observación y la inducción tal como la define Francis Bacon, con más confianza aun al tratar de la historia que de la naturaleza, puesto que aquella es obra del hombre mismo, y esta es obra de Dios y por tanto más recóndita.

El curso de la evolución histórica consta de tres fases:

a) La primera se caracteriza por un predominio de la fantasía sobre el razonamiento; es creadora. Vico la llama divina, porque crea dioses. Los hombres son fieros, pero reverencian a los que han creado; es la época de la teocracia. Es la edad en la que los hombres sienten, y, en igualdad, tienen un saber poético y un lenguaje de peculiar universalidad, basado en mitos y metáforas, no en conceptos abstractos.

b) La segunda es la edad de los héroes, la edad heroica, en que los más geniales dominan a los demás, y forman sociedades aristocráticas, expresadas sobre todo en épicas de modelo homérico. Se cree en héroes o semidioses de origen divino; la forma de gobierno es la aristocracia.

c) La tercera es la edad de los hombres, la edad humana, en la que la lucha entre poseedores y desposeídos llega a un difícil equilibrio, apoyado en razón y equidad, con un saber racional: gente benigna, inteligente, modesta y razonable; la forma de gobierno es la igualdad, que se traduce en la monarquía. El arquetipo de esta edad es la Grecia del siglo IV, y no, curiosamente, la del siglo democrático.

Los hombres de la primera de estas edades son religiosos y piadosos; los de la segunda, puntillosos y coléricos; los de la tercera, oficiosos, enseñados por los deberes civiles. A estas tres etapas corresponden tres lenguas: una para los actos mudos y religiosos (lengua mental); otra para las armas (lengua de voces de mando); una tercera para hablar (lengua para entenderse).

Esta sucesión es un ciclo, porque las naciones o culturas van pasando sucesivamente por él, una tras otra, en un turno. Como dice Croce, "no podemos no llamarnos cristianos". Así, Vico admite que la Providencia anima ese gran giro en la historia. Desde la noche de los tiempos nos llegan oscuros mensajes poéticos que enriquecen la seca razón moderna; idea que recuerda un poco el inconsciente colectivo de C. G. Jung.

Estas ideas de Vico esbozan una teoría de las funciones del lenguaje. Cuando un pueblo ha recorrido los tres estadios, empieza otra vez el ciclo: esto es el *ricorso*. No es una decadencia, sino una rebarbarización. El mismo desarrollo de la historia lleva

implícita su decadencia, y con ello la repetición de sus fases, que Vico expresa en su teoría de los *corsi e ricorsi*. No hay que entenderlos en el sentido de un eterno retorno, ni tampoco al modo de la evolución hegeliana.

El horizonte de Vico se mueve dentro de la interpretación de la historia romana, que termina con la corrupción del Imperio y la invasión de los bárbaros; y la del cristianismo, cuyos primeros siglos representarían una nueva "edad de los dioses", seguidos por la Edad Media, otra "edad de los héroes", y el siglo XVII, que con sus filosofías sería una nueva "edad de los hombres".

LOS ILUSTRADOS ESPAÑOLES

Desde fines del Renacimiento, el pensamiento español sigue la marcha del pensamiento europeo y occidental. Pero a partir de los siglos XVII y XVIII, España irá a la zaga del pensamiento europeo. Estos dos siglos están ocupados por la prolongación declinante del pensar escolástico postridentino y la dramática penetración en España de las nuevas corrientes, desde el cartesianismo hasta la Enciclopedia. A medida que decrece el predominio de España y sube el de Francia, van penetrando los influjos de la filosofía inglesa y francesa. El empirismo inglés penetra en España a través de Francia.

En las relaciones de España con la Ilustración vuelve a repetirse el hecho, esta vez más acentuado, de su falta de sincronismo con el movimiento cultural e ideológico de otros países europeos. La incorporación de España al humanismo fue tardía. Frente a la revolución protestante, España se erigió en campeón de la Contrarreforma. Pero tras siglo y medio de luchas, unidas al esfuerzo derrochado en la colonización de América, cayó arruinada y sin fuerzas para oponerse a las consecuencias de orden ideológico que se fueron eslabonando en el pensamiento europeo.

Cuando en 1598 fallece Felipe II (reinado: 1556–1598), que había heredado el gran imperio de su Padre, el emperador Carlos V (reinado: 1517–1556), la grandeza que había exhibido el Imperio español comienza a derrumbarse. El sepelio de Felipe II señala la travesía de una monarquía que se había creído elegida por Dios para dominar el mundo a otra víctima del infortunio, abandonada a su suerte por la divinidad. El Estado de los Austrias era el más caro de Europa: producía cada vez menos, y mientras que los nobles vivían de sus rentas a la sombra de la Corona, los nuevos ricos compraban tierras y títulos.

La hemorragia de gentes hacia América ahondó la crisis de una sociedad decaída por la amargura de los fracasos militares. En este clima florecieron los llamados *arbitristas*: intelectuales, funcionarios y pensadores de los siglos XVI y XVII que propusieron reformas económicas y políticas para combatir la crisis de la Monarquía Hispánica. Surgieron principalmente en Castilla, vinculados a la Escuela de Salamanca, y enviaban memoriales al rey con "arbitrios" o soluciones prácticas.

El movimiento arbitrista floreció durante los reinados de Felipe II, III y IV, ante la crisis económica por guerras continuas, presión fiscal excesiva y abandono de la agricultura e industria. Sus propuestas buscaban fomentar el trabajo, limitar la salida de metales y reformar la hacienda real.

Durante la primera mitad del siglo XVII el nivel científico se mantiene, pero declina rápidamente en la segunda mitad, coincidiendo con el auge de las nuevas ciencias y la nueva filosofía en Inglaterra y Francia. Las universidades decaen y apenas subsiste más que una escolástica cada vez más empobrecida y anquilosada, ausente por completo a la renovación que se verificaba en otros países.

En el último tercio, todavía bajo el reinado de Carlos II (1665-1700), se pierde el contacto con la tradición española y la mirada de los pocos que entonces se interesaban por la ciencia se orienta hacia las nuevas corrientes más allá de los Pirineos. Pero la renovación no vino de las universidades, que mantuvieron una actitud hostil a las novedades. Las corrientes renovadoras se desarrollaron primero en las tertulias de las casas particulares, anticipo de las Academias que se fundan en el siglo siguiente.

El clima de derrota tras la batalla de Rocroi (1643) y la paz de Westfalia (1648) determinan una especie de marasmo colectivo que afecta a sus manifestaciones culturales. La decadencia de España corre paralela en el orden económico, político, militar y cultural. La batalla de Rocroi fue un enfrentamiento decisivo de la Guerra de los Treinta Años, librado el 19 de mayo de 1643 cerca de la plaza fuerte de Rocroi, en el norte de Francia, entre un ejército francés y otro de la Monarquía Hispánica.

Se recuerda sobre todo porque supuso una gran victoria francesa y suele considerarse el inicio del declive de la hegemonía militar española en Europa y del prestigio casi legendario de los tercios. Rocroi quebró el mito de la invencibilidad de los tercios y suele interpretarse como el punto de inflexión que marca el declive de la superioridad militar española y el ascenso de Francia como potencia hegemónica continental en la segunda mitad del siglo XVII.

La Paz de Westfalia (1648), con los tratados de Münster y Osnabrück, puso fin a dos grandes conflictos europeos: La Guerra de los Treinta Años en el Sacro Imperio Romano Germánico. La Guerra de los Ochenta Años entre España y las Provincias Unidas (Países Bajos).

En 1700 muere Carlos II sin descendencia. Su fallecimiento marca el fin de la dinastía de los Habsburgo españoles, que había gobernado desde Carlos I en 1516, lo que abrió un conflicto internacional entre: La Casa de Borbón (Francia) y la Casa de Austria (Imperio Habsburgo). En su testamento, Carlos designó como heredero a Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia, que se convirtió en Felipe V, primer rey Borbón de España.

La sucesión de Carlos II desencadenó la Guerra de Sucesión Española (1701-1714), que enfrentó a los Borbones (apoyados por Castilla y Francia) contra los Habsburgo (respaldados por Austria, Inglaterra, Países Bajos y la Corona de Aragón). El temor al dominio franco-español rompió el equilibrio europeo, culminando en la Paz de Utrecht (1713-1714).

El advenimiento de la dinastía borbónica después de la guerra de Sucesión, tuvo como consecuencia natural el predominio de la influencia francesa. La marea de la Ilustración comenzaba a sumergir Europa. Las nuevas ideas de los ilustrados franceses iban ganando el espíritu de las clases burguesas. El gran reto de los ilustrados españoles sería la modernización de España.

En la primera fase, reinado de Felipe V (1700-1746), primer rey de la dinastía borbónica, las ideas típicas de la Ilustración francesa no intervienen para nada en España, pues todavía no se habían definido ni cuajado en la Francia de Luis XIV ni de la Regencia. Felipe V no subió al trono en Madrid con un proyecto ilustrado de nación, aunque sí trajo una idea más moderna de la monarquía, inspirada en el modelo francés y la tradición castellana de fortalecimiento de la corona.

Pero en un principio, el joven Borbón se mostró respetuoso con las tradiciones de los reinos de la Corona de Aragón e inició su gobierno sin atacar las viejas leyes. No tocó los fueros: privilegios jurídicos, políticos y económicos concedidos a comunidades, villas o reinos, principalmente durante la Edad Media, que regulaban su autogobierno y derechos frente al rey o señores. Surgieron en el contexto de la Reconquista para fomentar la repoblación de territorios.

Cuando en 1746 muere Felipe V, su hijo Fernando VI (1746-1759) hereda una España distinta de la de los tiempos del Tratado de Utrecht (1713-1714): el absolutismo del monarca, la centralización política y el crecimiento económico habían restaurado el prestigio internacional de la monarquía. Fernando VI siguió la política de renovación del Estado iniciada por Felipe V.

Carlos III, el rey ilustrado

La temprana muerte de Felipe VI entregó el cetro real a Carlos III (reinado: 1759-1788), Duque de Parma, Rey de Nápoles y Sicilia, conocido como el "rey ilustrado", que representó el apogeo del despotismo ilustrado borbónico. Hijo de Felipe V e Isabel de Farnesio, aplicó su experiencia como rey de Nápoles y Sicilia (1734-1759) para modernizar España mediante reformas racionales inspiradas en la Ilustración, siempre al servicio del absolutismo: "todo para el pueblo, pero sin el pueblo".

Carlos III, rey de Nápoles, volvía a Madrid para ceñirse la corona de España. Con él tenía también un séquito de ministros napolitanos decididos a aplicar en España las fórmulas políticas y económicas ensayadas en Nápoles. Estos acompañantes de Carlos III darían vida a un proyecto modernizador que durante treinta años consumió las energías de la burocracia y el pensamiento. Procedente de Francia, el despotismo ilustrado, forma de gobierno por la cual un rey absoluto se rodea de una minoría culta para proyectar las reformas encaminadas al progreso cultural del país, irrumpía en la corte madrileña.

Carlos III patrocinó la ciencia con el Jardín Botánico, el Real Gabinete de Historia Natural (origen del Prado) y la Puerta de Alcalá; fundó academias y Sociedades de Amigos del País. Transformó Madrid con fuentes, paseos y el "mejor alcalde" legado, impulsando ilustrados como Aranda, Floridablanca y Campomanes.

«La labor de Carlos III en Nápoles lo había erigido en un monarca ilustrado a los ojos de las clases más cultas y emprendedoras de España. Los ilustrados españoles soñaban con sacar al país de su atraso y confiaban en el monarca como ariete con el que derribar las murallas del inmovilismo. En permanente conflicto con la Iglesia y los tribunales de la Inquisición, Campomanes, Floridablanca, Olavide o Jovellanos creyeron encontrar en la monarquía la palanca ideal para levantar España. Todos defendían una política de reformas dentro de los márgenes del Antiguo Régimen.

Nunca se imaginaron, sin embargo, que el absolutismo por ellos defendido acabaría siento una rémora del tan buscado progreso.

Año tras año, las meditaciones de aquellos profesar de la modernidad española sacaron a la luz los problemas que atenazaban el país. Nada escaparía a su deseo de reforma. No era la primera vez que los pensadores se preguntaban por las causas del atraso español y trataban de remover las leyes y los anacrónicos valores sociales que detenían el desarrollo. La elite ilustrada del siglo XVIII daba así la mano a los *arbitristas* del siglo XVII y anunciaba a las generaciones del 1898 y 1931, que lucharían por transformar España en un país moderno.

La mayoría de los ilustrados españoles había leído el *Teatro crítico universal* (1726 y 1740), que introducía en España ideas científicas europeas contemporáneas, siguiendo el espíritu de la Ilustración, y habían consumido los libros de los filósofos franceses, de moda en Europa. Todos aspiraban a una ciudad utópica, moldeada por el progreso y la ciencia y a este fin consagraron su obra.

Conforme avanzaba el siglo XVIII, una nueva clase social sintonizó con el afán reformista de la minoría intelectual. Pero la voluntad reformadora del gobierno de Carlos III levantó un vendaval político y chocó con la oposición de las clases dominantes y la Iglesia, que, mediante el control de los Colegios Mayores, cantera de la burocracia, bloqueaban cualquier intento de cambio. No obstante, la labor de los ilustrados prepararía el camino al liberalismo de la centuria siguiente.» [García de Cortázar, F.: *Historia de España*. Barcelona: Planeta, 2004, p. 146 ss.]

El reinado de Fernando VI (1746-1759) y el de Carlos III (1759-1788) sobre todo, representan un inteligente intento de transformación de la sociedad española. En 1788, año en que moría Carlos III y subía al trono su hijo Carlos IV (1788–1808), España era un gran imperio colonial y un reino católico atrapado por fuerzas reaccionarias. Cuando Carlos III falleció, seguía habiendo Concejo de la Mesta (una organización de ganaderos trashumantes de la Corona de Castilla, de enorme peso económico, político y social), así como Inquisición, señoríos, mayorazgos, municipios oligárquicos y privilegios estamentales. El modelo político del absolutismo ilustrado no había logrado el sistema de resonancias feudales.

Las reformas de Carlos III quedaron comprometidas durante el reinado de Carlos IV (1788–1808), en que se inicia una fuerte reacción, definitivamente destruida por la invasión napoleónica y las luchas políticas, y por el absolutismo de Fernando VII (1814-1833), figura asociada al absolutismo, a la inestabilidad política y al choque entre liberales y absolutistas que marcaría todo el siglo XIX.

El reinado de Carlos IV coincidió con uno de los momentos más convulsos de la historia europea: la Revolución Francesa (1789–1799), el fin del Antiguo Régimen y el nacimiento de la modernidad. Este acontecimiento condicionó profundamente su política interior y exterior, generando un clima de temor y conservadurismo en la corte española. Carlos IV suele ser recordado como un monarca débil y manipulable, más interesado en la caza que en el gobierno, y cuya falta de firmeza contribuyó al colapso del Antiguo Régimen en España. Aunque heredó un Estado reformista gracias a su padre, Carlos III, su propio gobierno se caracterizó por una pérdida progresiva de autoridad.

La España posible en tiempos de Carlos III (1759-1788)

La España posible en tiempo de Carlos III, publicado por de Julián Marías en 1963, analiza el reinado de Carlos III (1759-1788) como un modelo histórico de modernización realista y alcanzable para España, frustrado por crisis posteriores. Marías presenta esta época como un momento de reformas ilustradas viables –económicas, administrativas y culturales– que definían una "España posible": dinámica, europea y no utópica, con énfasis en la posesión auténtica de la realidad nacional.

Marías ve en Carlos III y sus ilustrados (Jovellanos, Campomanes, Sempere y Guarinos) un reformismo pragmático, no revolucionario, que superaba inercias medievales mediante ciencia, economía libre y administración centralizada, sin rupturas violentas. Marías examina el reinado de Carlos III como un momento en el que España pudo haber tomado un rumbo más abierto, ilustrado y modernizador.

Julián Marías identifica a los principales protagonistas del ilustracionismo español como una élite reformista pragmática, no revolucionaria, que encarnaba una modernización realista y adaptada a la realidad nacional. Destaca a Carlos III como figura central, rodeado de ministros y pensadores que impulsaron cambios racionales sin rupturas violentas.

Protagonistas de la Ilustración en España

En España, la Ilustración tuvo caracteres propios: su principal rasgo fue la reincorporación de España al nivel de la época y a la ciencia y a la filosofía que se estaban haciendo desde el siglo XVII: la europeización (en lucha con el atractivo del popularismo castizo).

Los ilustrados españoles no fueron irreligiosos, sino hombres deseosos de superar los abusos de la Iglesia o la falta de libertad, permaneciendo fieles a su fe. Partidarios de las reformas políticas y sociales, pero no revolucionarios; en su gran mayoría, desolados ante las violencias y falta de libertad durante la Revolución francesa.

La Ilustración española es más receptiva que creadora, y filosóficamente muy modesta; solo significó la incorporación del pensamiento moderno, en un momento en que la Escolástica había alcanzado su mayor decadencia. En sentido pleno, no puede hablarse de Ilustración en España hasta finales del siglo XVIII.

La escolástica no había sabido renovarse ni ponerse al día en las nuevas corrientes físicas y matemáticas. En las universidades preponderaba la teología y la jurisprudencia, y se cultivaba la medicina a la manera antigua. Pero dentro de la postración de las universidades oficiales, contribuyeron a levantar el espíritu científico la creación de la Biblioteca Nacional en 1712, de la Real Academia de la Lengua Española en 1734, la de la Historia en 1738, la Academia de Nobles y Bellas Artes de San Fernando en 1752, así como otros centros y sociedades particulares. En la segunda mitad de siglo se repetirán los intentos de reforma de las universidades, pero con escasos resultados.

La unidad interna de espíritu y acción que en el siglo XVI había agrupado los esfuerzos de todos contra adversarios exteriores, se convierte en el siglo XVIII en escisión,

primero científica, y después política y religiosa entre los mismos españoles. Se disgregan y enfrentan unos con otros en antagonismos que se prolongarán en facciones irreconciliables a lo largo del siglo siguiente

Las figuras principales de la Ilustración en España son el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), gallego, profesor en Oviedo, autor del *Teatro crítico universal* (8 vols.) y las *Cartas eruditas y curiosas* (5 vols.), gran ensayista de enorme difusión, comprensivo y tolerante, interesado en el desarraigo de las creencias erróneas y las supersticiones; su amigo y colaborador el P. Martín Sarmiento (1695-1771); el filósofo y médico Andrés Piquer (1711-1772), autor de una *Lógica moderna* y *Filosofía moral para la juventud española*; el doctor Martín Martínez (*Filosofía escéptica*); Antonio Xavier Pérez y López (*Principios del orden esencial de la naturaleza*); los jesuitas Juan Andrés (*Origen, progreso y estado actual de toda la literatura*, 10 vols., que representa admirablemente el nivel de la época), Esteban de Arteaga (*La belleza ideal*) y Lorenzo Hervás y Panduro (*Historia de la vida del hombre, Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*); la gran figura del siglo es Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), autor de innumerables estudios y monografías, cuya mentalidad se muestra mejor que en parte alguna en sus *Diarios*.

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676–1764)

Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro fue un monje benedictino, ensayista y uno de los grandes impulsores del pensamiento crítico y científico en la España del siglo XVIII. Su obra marcó un antes y un después en la cultura española y abrió las puertas a la modernidad intelectual.

Nació en Casdemiro, cerca de Orense. Ingresó en la Orden Benedictina en 1690 en el monasterio de San Julián de Samos, donde tomó el hábito a los 14 años. Estudió en centros monásticos como San Esteban de Rivas de Sil, San Salvador de Lérez y San Vicente en Salamanca, doctorándose en Teología en la Universidad de Oviedo en 1709. Desde 1709 residió en el monasterio de San Vicente de Oviedo, donde enseñó Teología entre 1710 y 1721, y ocupó cargos como abad (1721-1723 y 1729-1737) y catedrático de Teología Superior hasta su retiro por motivos de salud en 1739 y su muerte. Está enterrado en la iglesia del Monasterio de San Vicente de Oviedo, que fue su residencia durante más de medio siglo y el centro de su actividad intelectual.

Feijoo combatió el oscurantismo, defendió la razón experimental inspirada en Bacon y Newton, y abogó por reformas sociales como la igualdad racional entre sexos y la condena a la tortura. Tuvo que enfrentarse a la oposición escolástica, pero ganó apoyo real y difusión europea.

Obras

Teatro crítico universal (1726-1739), su obra más influyente y manifiesto ilustrado de Feijoo, consta de ocho volúmenes más un suplemento, con 118 discursos sobre ciencia, historia, medicina, educación y filología. Feijoo critica supersticiones, defiende el método experimental inspirado en Bacon y Newton, y propone reformas universitarias y sociales. Ensayos que abordan ciencia, medicina, educación, filología y supersticiones, y promueven el racionalismo y el empirismo.

Cartas eruditas y curiosas (1742-1760), comprende cinco volúmenes con 166 cartas que responden a consultas, aborda temas variados como física, moral, milagros falsos, remedios médicos y fenómenos naturales. Continúa el espíritu del *Teatro crítico*, desmontando mitos y promoviendo el escepticismo racional, con temas variados y un tono más directo y dialogado.

Ilustraciones apologéticas (1729). Feijoo rebate las objeciones del autor del *Anti-Teatro* y otras críticas dirigidas a los dos primeros tomos del *Teatro crítico universal*; defiende sus ideas teológicas y científicas. La obra está organizada en nueve discursos, cada uno dedicado a un tema distinto.

Comenzó a publicar sus obras a los cincuenta años. Después de su jubilación siguió escribiendo. Es curioso que, habiendo sido su profesión la enseñanza de la teología durante veinte años, apenas trata temas teológicos propiamente tales. Sus preocupaciones van, sobre todo, hacia las ciencias prácticas, en especial la física y la medicina, para las que propugna insistentemente el método experimental de su admirado Bacon.

Feijoo marcó una huella profunda en la orientación de la cultura española de su tiempo. Su actitud firme y bien meditada estaba basada en la convicción de la decadencia de la escolástica agotada y desvitalizada, tal como subsistía en las primeras décadas del siglo, y a un propósito de reforma de sus métodos con apertura a la nueva filosofía que llegaba a través de fuentes francesas.

Feijoo siente vivamente el retraso de España en las ciencias físicas y matemáticas. Su propósito es desterrar la ignorancia y la superstición y renovar la filosofía poniéndola a tono con los avances de las ciencias en su tiempo. "El descuido de España lloro, porque el descuido de España me duele. ¡Cuán diferente es este siglo de los pasados! ¡Gotosa está España!"

Su propósito más concreto es desterrar de las escuelas la física aristotélica para sustituirla por la nueva ciencia experimental, conforme al método baconiano: el sistema de investigación científica propuesto por Francis Bacon a comienzos del siglo XVII, una de las primeras formulaciones del método científico moderno, basado en la observación, la experiencia y la inducción, en contraste con la tradición escolástica y el razonamiento puramente deductivo. Feijoo ignoraba el griego, y su conocimiento de la filosofía de Platón y Aristóteles es superficial. Repite varias veces que la física de Aristóteles no es más que metafísica. Manifiesta un declarado desdén hacia la escolástica de su tiempo.

A la esterilidad del aristotelismo contrapone la fecundidad de los descubrimientos de la física experimental: "Yo convengo en que la filosofía de Aristóteles, como más abstracta, y (digámoslo así) más espiritualizada, es también más oportuna para el uso de la teología. Pero, para examinar la naturaleza sensible, creo que las reglas mecánicas con más acomodadas, y las ideas abstractas serán siempre, como hasta ahora lo han sido, inútiles; porque, según el célebre dicho de Bacon de Verulamio, *natura non abstrahenda es, se secanda* (La naturaleza no debe ser abstraída, sino cortada o diseccionada).

Feijoo conoce los sistemas de Descartes, Malebranche, Gassendi y Maignan. NO parece conocer directamente a Locke. Pero su ídolo es Francis Bacon (1561–1626),

padre del empirismo moderno. Su nombre aparece siempre aureolado por los epítetos más encomiásticos: "En sus escritos, además de un sutil ingenio, una clara penetración y una amplísima capacidad, resplandece un genio sublime, una celsitud de índole noble, que, sin afectar superioridad al lector, le representa tener muy debajo de sí a todos los que impugna. No fundó Bacón nuevo sistema físico, conociendo sus fuerzas insuficientes para tanto asunto, solo señaló el terreno donde se había de trabajar y el modo de cultivarle para producir una filosofía fructuosa".

> "Donde todo se deja a la especulación y al raciocinio, siempre el pleito está pendiente. Pasan un siglo y otro siglo oyéndose los mismos gritos, los mismos argumentos, las mismas distinciones; y el tesón de las partes contendientes se va transfiriendo, como sucesión hereditaria, de unos en otros profesores, sin que haya esperanza ni de victoria ni de ajuste. El sistema aristotélico, como lo propuso su autor, nadie puede condenarle como falso, sí solo como imperfecto y confuso: porque conteniéndose en unas ideas abstractas, no desciende a explicar físicamente la naturaleza de las cosas.
>
> ¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios como cultivaron la filosofía por la vía del raciocinio? Poca o ninguna, porque tan ignorada es hoy la naturaleza en las aulas de las escuelas como lo fue en la Academia de Platón y en el Lyceo de Aristóteles. ¿Qué secreto se ha averiguado? Todos esos siglos se perdieron para la filosofía. Creo que generalmente se puede decir que no hay conocimiento alguno en el hombre el cual no sea mediata o inmediatamente deducido de la experiencia". El designio de Bacón era formar por la combinación de experimentos axiomas particulares, por la combinación de axiomas particulares otros axiomas más comunes, y de este modo ir ascendiendo poco a poco a los generalísimos".

Feijoo, por su actitud crítica y reflexiva, puede con razón denominarse "ilustrado". Con su erudición y chispeante ingenio, Feijoo da una visión de la cultura de su tiempo, visión pesimista más que negativa, escéptica o ecléctica, con un resultado poco halagüeño para la cultura nacional.

Midió la cultura nacional comparándola con la del extranjero, sobre todo francesa, y la encontró pobre y deficiente. La obra de Feijoo no es precisamente filosófica, sino erudita y crítica.

«La obra de Feijoo fue y será diversamente apreciada. Su mérito principal es la perspectiva crítica; acaso su mayor defecto fue el quedarse en la crítica, ciertamente no destructiva, ni negativa por sistema, pero tampoco seguida de un empeña constructivo. Quizá creyó bastante para él, dejar el campo limpio de malas hierbas» (Johannes Hirschberger).

Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811)

Gaspar Melchor de Jovellanos fue un destacado pensador, jurista, escritor y estadista de la Ilustración española, cuyas ideas reformistas priorizaban la educación, la agricultura y la modernización económica. Lidió con las tensiones entre el progresismo ilustrado y la adversidad política bajo Carlos III y Carlos IV e influyó en la transición de España hacia las reformas liberales. Fue defensor de la ilustración económica y cultural moderada.

Nacido en Gijón, Asturias, en el seno de una familia noble, Jovellanos estudió Derecho en la Universidad de Oviedo y posteriormente Teología en Alcalá de Henares, donde entabló amistad con José Cadalso.

Jovellanos desempeñó papeles clave en toda España, defendiendo el liberalismo agrario:

Periodo sevillano (1767-1778): En 1767, fue nombrado magistrado de la Real Audiencia de Sevilla, donde promovió sociedades económicas y artísticas. Ejerció el cargo de oidor y fundó la Sociedad Patriótica Sevillana.

Madrid y Asturias (década de 1780): Fue nombrado caballero, asesoró sobre órdenes militares y lideró reformas económicas, incluido el *Informe sobre la Ley Agraria* (1795) contra los privilegios de la Mesta y a favor de la privatización de la tierra.

Ministro de Gracia y Justicia (1797-1798): impulsó reformas judiciales y limitó el poder de la Inquisición antes de ser destituido por Godoy (1767–1851), figura central del reinado de Carlos IV y uno de los personajes más controvertidos de la historia de España.

Exiliado en Gijón después de 1798, impulsó la minería, caminos como la Carbonera a Gijón y el Real Instituto de Náutica. Arrestado en 1801, encarcelado en el Castillo de Bellver (Mallorca) hasta 1808 en medio de las revueltas napoleónicas, se unió a la Junta Central y murió en Puerto de Vega (concejo de Navia, en el occidente del Principado de Asturias) huyendo de las tropas francesas.

Jovellanos, poeta y dramaturgo neoclásico, defendió el conocimiento útil sobre la escolástica y fue autor de Elogio de Carlos III y Memoria para el plano de educación pública. Su visión ilustrada pragmática vinculó la filosofía con la renovación sociopolítica, haciéndose eco de las críticas de Cadalso.

Obras

Informe sobre la Ley Agraria (1795): Analiza la decadencia agraria y propone privatizar las tierras comunales, disolver la Mesta, cercar los campos, mejorar las infraestructuras y reformar los impuestos para impulsar la agricultura.

Elogio de las Bellas Artes (1781): Pronunciado en la Real Academia de Bellas Artes, ensalza el papel de las artes en la educación moral y cívica.

El Pelayo (1769), tragedia neoclásica escrita en 1769 y revisada alrededor de 1771-1772, la obra dramatiza la figura histórica de Pelayo, el líder asturiano del siglo VIII que inició la Reconquista contra el dominio musulmán en España. Retrata su rebelión, incluida la muerte del gobernador moro Munuza, combinando temas patrióticos con una estructura dramática clásica influenciada por el neoclasicismo francés.

Jovellanos escribió *El Pelayo* al inicio de su carrera como homenaje a la herencia asturiana. La obra se enmarca en sus intereses más amplios por la literatura, la historia y la reforma moral durante la Ilustración española. Permaneció inédita durante su vida, pero alcanzó reconocimiento posteriormente, con ediciones críticas y representaciones que conmemoraron eventos como la fundación del Reino de Asturias en el siglo XIII.

El delincuente honrado (1774), la innovadora comedia lacrimosa de Jovellanos, marcó un cambio del neoclasicismo estricto hacia el drama emocional. Su recepción contemporánea en los teatros españoles comenzó modestamente, pero cobró impulso, influyendo en las tendencias del teatro sentimental.

La crítica elogió su patetismo emotivo y su profundidad moral, y el traductor francés elogió su fuerza emocional. Rompió las reglas neoclásicas al priorizar el sentimiento sobre el análisis de los personajes, anticipando el romanticismo. El público abrazó el conflicto universal de un hombre honorable que teme haber cometido un asesinato involuntario, manteniendo las representaciones como un elemento básico del repertorio hasta finales del siglo XVIII.

Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos públicos (1790).

Memoria sobre educación pública, o sea, tratado teórico-práctico de enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños (1801) es uno de los textos pedagógicos más importantes de la Ilustración española. Jovellanos la escribió en 1801, durante su cautiverio en Valldemosa (Mallorca), para participar en un concurso convocado por la Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País. Es una obra que combina teoría y práctica, y que propone un modelo educativo moderno, racional y orientado al bien público.

Bases para un Plan de Instrucción Pública o *Plan para la instrucción pública* (1809): Son uno de los textos pedagógicos y políticos más importantes de Jovellanos. Fue presentado en 1809 a la Junta Central, en plena Guerra de la Independencia, como un proyecto para reorganizar la educación española desde sus fundamentos.

Las ideas de Jovellanos impulsaron la modernización económica emulando los modelos británicos, influyendo en infraestructuras como las carreteras asturianas e instituciones como el Real Instituto Asturiano.

Sus reformas educativas enfatizan el acceso público al conocimiento como esencial para el progreso nacional, criticando las universidades, la educación nobiliaria y la superstición, a la vez que promueven el humanismo y la virtud cívica. A pesar de los reveses políticos, su legado moldeó el pensamiento liberal, la política agrícola y el resurgimiento cultural en regiones como Asturias.

Jovellanos ejerció una importante influencia indirecta en la Constitución española de 1812 a través de sus ideas reformistas y su papel fundamental en la resistencia contra la ocupación napoleónica. Jovellanos representaba un reformismo ilustrado anterior, gradual, pragmático y ligado a la monarquía, mientras que el liberalismo gaditano era más revolucionario, democrático y antiabsolutista en medio de la crisis napoleónica.

Jovellanos abogó por un bicameralismo inspirado en el sistema británico de equilibrio, con una cámara de notables para la estabilidad frente a los excesos populares. Cádiz optó por unas Cortes unicamerales, priorizando la soberanía unificada y la reforma rápida sobre la moderación.

Jovellanos favoreció la monarquía constitucional con veto real y requisitos patrimoniales/censitarios para la ciudadanía, receloso de la política de masas. Cádiz restringió el poder real (solo veto suspensivo, sin disolución), proclamó la soberanía

nacional y extendió el sufragio masculino indirecto a pesar de las limitaciones socioeconómicas.

Como miembro clave de la Junta Central Suprema (1808-1810), Jovellanos contribuyó a la redacción de su reglamento: estableció el marco para la convocatoria de las Cortes de Cádiz y promovió una «constitución histórica» arraigada en las tradiciones cortesanas medievales. Abogó por un sistema bicameral similar al modelo británico de la Revolución Gloriosa, aunque el documento unicameral final divergió debido a debates liderados por figuras como Agustín Argüelles.

Los escritos de Jovellanos sobre reforma agraria, educación pública, división de poderes, soberanía nacional y economía liberal resonaron en los debates gaditanos, conectando el pensamiento ilustrado de la Ilustración con el liberalismo emergente.

Su énfasis en el constitucionalismo monárquico, los derechos ciudadanos y el rechazo al absolutismo coincidían con la soberanía de la Pepa, que recaía en la nación, a pesar de su fallecimiento en 1811 antes de su promulgación. La Pepa era el nombre popular de la Constitución española de 1812, aprobada el 19 de marzo, día de San José, de ahí el apodo. Fue la primera constitución liberal de la historia de España y una de las más avanzadas de su tiempo.

En filosofía teórica, Jovellanos es fuertemente escéptico para todos los sistemas antiguos y modernos. Se refugia, como era el uso, en el tradicionalismo filosófico-teológico. Sin la revelación, ¿qué hubiera alcanzado el hombre? Con esta solución tradicionalista supera el psicologismo censista, en el que sintoniza también Jovellanos con el tiempo, en la forma moderada de Locke más que en la de Condillac.

A Locke lo leía en el original inglés. El tradicionalismo filosófico-teológico tiene su reflejo en las ideas sobre el lenguaje y la instrucción. Las palabras no son meros auxiliares del pensamiento, sino "signos necesarios de nuestras ideas, no solo para hablar, sino también para pensar". Sin embargo, ese sensismo lockiano se limitará a lo puramente psicológico sin alcanzar a la moral ni al derecho.

Pedro Rodríguez de Campomanes (1723–1802)

Campomanes fue una destacada figura de la Ilustración española, jurista, economista y estadista que impulsó las reformas bajo el reinado de Carlos III. Campomanes fue uno de los grandes reformistas ilustrados. Su pensamiento se alinea con el despotismo ilustrado: modernizar el país mediante reformas racionales impulsadas desde el Estado.

Nacido en Santa Eulalia de Sorriba, Tineo (Asturias) en el seno de una familia hidalga modesta. Estudió filosofía, griego y árabe en Santillana del Mar, mostrando una precocidad notable (a los 10 años traducía a Ovidio). Se formó en Derecho en Oviedo y Sevilla, obteniendo el grado de bachiller en leyes y cánones.

En 1745, estableció un prestigioso bufete de abogados en Madrid y alcanzó un rápido reconocimiento con obras como su historia de los Templarios (1747) y un estudio sobre Cartago (1757).

Campomanes ocupó cargos clave en la administración borbónica: Abogado de los Reales Consejos (1745), Ministro togado del Consejo de Hacienda (1760), Fiscal del

Consejo de Castilla (1762–1783), Presidente del Consejo de Castilla (1783), Consejero de Estado (1791), Académico de número de la RAE desde 1763. Presidente de la Academia de Historia, promotor de Sociedades Económicas de Amigos del País y crítico de privilegios eclesiásticos y gremiales.

Su influencia fue decisiva en la política interior del reinado de Carlos III. Ascendió en puestos jurídicos y administrativos hasta convertirse en un arquitecto clave de las políticas ilustradas destinadas a modernizar la economía y la sociedad españolas.

Apoyó la expulsión de los jesuitas en 1767, reorientando sus bibliotecas para uso público y codirigió la repoblación de Sierra Morena con reformas agrarias que favorecían a los pequeños agricultores y los arrendamientos a largo plazo.

Campomanes se opuso a los monopolios gremiales, los privilegios de la Mesta y las "manos muertas" (tierras eclesiásticas inalienables), promoviendo el libre comercio y la reforma educativa, como en la Universidad de Salamanca. En 1775, fundó la Sociedad Económica de Amigos del País en Madrid para fomentar las ciencias prácticas.

Elevado a Conde de Campomanes en 1780 y gobernador del Consejo de Castilla en 1783, ejerció una breve influencia en las Cortes en 1789, abogando por la sucesión femenina (sin ser adoptado).

Destituido en 1791 en medio de intrigas cortesanas, falleció en 1802, dejando una prolífica bibliografía sobre regalismo, comercio e historia. Su absolutismo utilitario encarnaba el despotismo ilustrado español, priorizando el bienestar estatal sobre los intereses afianzados.

Obras

Disertaciones históricas del orden y caballería de los templarios, o resumen histórico de sus principios, fundación, instituto, progresos y extinción en el Concilio de Viena (1747) detalla los orígenes, juicios y disolución de la Orden, escudriñando el destino de sus bienes.

Este texto anticipa las críticas regalistas a la riqueza eclesiástica, vinculando las confiscaciones templarias con fundamentos económicos más amplios. Esta obra que le valió el ingreso en la Real Academia de la Historia. Esta obra sobre los Templarios prefiguró sus posteriores críticas económicas a la acumulación de riqueza eclesiástica.

Respuesta fiscal sobre abolir la tasa y establecer el comercio de granos (1764), impulsa la desregulación del comercio de granos para impulsar la agricultura.

Tratado de la Regalía de Amortización (1765) defiende la autoridad civil sobre la inalienabilidad de las tierras de la iglesia, oponiéndose a las "manos muertas".

Aparato para la historia de la legislación española (varios volúmenes, de 1771), que analiza gremios y oficios.

Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento (1774), defiende la enseñanza práctica para artesanos y clases bajas, dignificando el trabajo manual sin cuestionar la moral católica ni la jerarquía social. Veía la educación como

herramienta para el progreso económico y social, influyendo en las reformas de Carlos III en España y América.

Campomanes priorizaba la reforma agraria y el fomento de los labradores como eje de la producción, promoviendo la propiedad plena y la eliminación de servidumbres feudales para aumentar el rendimiento de las tierras. Rechazaba el liberalismo económico puro, optando por un Estado interventor que guiara el comercio y la industria bajo la tutela real, integrando nobleza y clero en un programa de regeneración.

Su reformismo era pragmático y conservador: buscaba uniformizar la administración local, combatir los privilegios excesivos de gremios y mayorazgos, y adaptar España a las innovaciones europeas mediante sociedades económicas de amigos del país. Siempre subordinado al rey y la tradición, rechazaba rupturas revolucionarias.

Campomanes fue un exponente de la clave del regalismo borbónico, doctrina que defendía la supremacía del poder real sobre la Iglesia en los dominios españoles sin cuestionar el catolicismo oficial. Su relación con este movimiento se materializó en informes y tratados que justificaban la intervención estatal en asuntos eclesiásticos, alineándose con la política absolutista de los Borbones para fortalecer la monarquía frente a la Curia romana.

José Cadalso y Vázquez (1741-1782)

José Cadalso y Vázquez fue un destacado escritor, dramaturgo y militar español de la Ilustración, conocido por conectar el neoclasicismo con el prerromanticismo en la literatura española. Sus obras reflejan las tensiones entre la razón y el sentimiento características del pensamiento del siglo XVIII.

Nacido en Cádiz, pasó su adolescencia en el extranjero y regreó a España alrededor de 1761 para alistarse en el ejército, donde ascendió a coronel. Su experiencia europea impulsó obras. En el extranjero absorbió las ideas de la Ilustración de Francia e Inglaterra.

Cadalso murió heroicamente a los 40 años durante el Gran Asedio de Gibraltar el 26 de febrero de 1782, fusilado mientras reunía tropas, un acontecimiento que refleja su propia sensibilidad dramática. Su obra lo sitúa como una figura de transición en el pensamiento español del siglo XVIII, abordando la reforma sociopolítica, la ética y la tensión entre la razón y el sentimiento, relevante para la historiografía de la Ilustración ibérica.

Su muerte en el Gran Asedio de Gibraltar marcó un final dramático, idealizado en sus propios escritos. En medio de las reformas ilustradas de España bajo Carlos III, Cadalso participó en debates sociopolíticos sobre el progreso, el nacionalismo y la emoción frente a la racionalidad.

Obras

Noches lúgubres (1789) es un relato dialogado, dividido en tres noches (la tercera quedó inconclusa en las primeras ediciones). Más tarde se añadieron cierres apócrifos y hasta una cuarta noche en ediciones posteriores. Combinan la meditación filosófica sobre la muerte y la melancolía con elementos góticos,

influyendo en la sensibilidad romántica posterior. La obra narra la historia de Tediato, un hombre desesperado que intenta desenterrar el cadáver de su amada para llevárselo a casa y suicidarse junto a ella.

Tediato recluta al sepulturero Lorenzo para exhumar el cuerpo de su amante de una iglesia, con la intención de poseerlo y luego suicidarse incendiándolo. La primera noche fracasa debido al amanecer; la segunda trata sobre un desconocido moribundo al que confunden con Tediato, lo que lleva a su encarcelamiento por la carta; la tercera noche aborda tragedias familiares y permanece incompleta en las primeras ediciones. Versiones posteriores añadieron finales apócrifos, lo que acentuó su tono macabro

Este argumento, insólito para el siglo XVIII, la convierte en una obra precursora del gótico y del sentimentalismo prerromántico. Escrita en un momento de transición entre la Ilustración y el Romanticismo, está considerada por muchos críticos como la obra que inaugura el prerromanticismo en España.

El triste día en que la luz primera… es un monólogo de las *Noches lúgubres*, que marca el angustiado soliloquio de Tediato en el cementerio, maldiciendo el destino: "Más lo fue el día, el triste día que fue causa de la escena en que ahora me hallo". Encarna la acedia (letargo espiritual), la misantropía y la autoficción, retratando el vacío interior de Cadalso a través del odio de Tediato hacia la humanidad y sus impulsos suicidas.

Es uno de los poemas más representativos del tono melancólico y prerromántico de Cadalso. Forma parte de su producción lírica, que combina elementos neoclásicos con una sensibilidad más emocional y sombría.

Es un poema lírico en el que Cadalso explora la figura del hombre melancólico, dominado por la pena, la soledad y la reflexión sobre la muerte. Este "triste" es un arquetipo prerromántico: un sujeto hipersensible, incomprendido y marcado por la pérdida. Conecta directamente con la sensibilidad prerromántica que Cadalso anticipa en obras como *Noches lúgubres*.

Eruditos a la violeta (1772) es una comedia en la que satiriza la pedantería y las fallas nacionales, alineándose con los llamados ilustrados al progreso a la vez que defienden la identidad cultural española. La sátira ataca la erudición aparente, el deseo de parecer sabio universal mediante citas vacías y ostentación literaria, sin verdadero conocimiento.

Cadalso ridiculiza a quienes opinan de todo –poesía, filosofía, matemáticas, leyes– sin base sólida, usando un tono imperativo y humorístico que empezó a instruir en el arte de la impostura. Incluye apéndices con cartas ficticias que refuerzan la burla, similar a una epístola satírica de Montesquieu o Goldsmith.

Cartas marruecas, escrita en 1772 y publicada póstumamente entre 1789 y 1793, consta de 90 cartas ficticias intercambiadas entre Gazel, un joven viajero marroquí en España, y su amigo Nuño de Fez, que ofrecen una perspectiva crítica desde fuera sobre la sociedad española. Critica la sociedad española desde una perspectiva externa, similar a la de las *Cartas persas* de Montesquieu.

Gazel llega a España con la comitiva de un embajador marroquí tras una gira por Europa. Sus cartas analizan la vida española: la ociosidad de la nobleza, los excesos

religiosos, la decadencia urbana de Madrid y los contrastes culturales con Francia e Inglaterra, mientras que Nuño ofrece contexto desde Marruecos.

Como primer ejemplo en España del género del ensayo-carta irónico, Cartas marruecas influyó en escritores posteriores como Larra. Sus ecos bilingües (español-árabe) y su profundidad filológica se alinean con la historiografía de la Ilustración, lo que la convierte en esencial para los estudios de filosofía sociopolítica del siglo XVIII.

La exploración de Cadalso de la subjetividad y el duelo anticipa la interioridad kantiana y el énfasis de Rousseau en lo personal, posicionándolo como una figura de transición en la transición de la filosofía europea hacia la modernidad. Sus textos ofrecen un rico material para la historiografía del pensamiento ilustrado español.

Cadalso encarnó el reformismo ilustrado, priorizando el carácter moral nacional sobre el progreso superficial, con un trasfondo antirrevolucionario que valoraba las tradiciones históricas de España. Su doble perspectiva –optimismo en la razón, pesimismo ante la decadencia– se alinea con el despotismo ilustrado de Carlos III.

LA TRANSICIÓN DE LA *AUFKLÄRUNG* AL IDEALISMO Y ROMANTICISMO

Cómo terminó la Ilustración

El movimiento intelectual de la Ilustración, centrado en la razón y el progreso, no tuvo un final abrupto, sino que se diluyó gradualmente hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX.

La *Aufklärung* alemana es de duración más corta que la francesa. En el último tercio del siglo termina bifurcándose, por una parte, en el criticismo de Kant, que lleva sus principios hasta sus últimas consecuencias, al mismo tiempo que abre una nueva etapa del pensamiento; por otra, en el sentimentalismo romántico, que inicia una nueva forma, no solo en el arte y literatura, sino también en filosofía, reaccionando fuertemente contra el kantismo, al que en el siglo siguiente terminará por suplantar.

La Ilustración alemana o *Aufklärung* es difícil de captar de modo auténtico a un nivel creativo. Quizá Lichtenberg con sus aforismos y reflexiones críticas muy a la inglesa, sea el mejor ejemplo literario.

Pero la magna cima filosófica, el gozne en que gira el pensamiento hacia una nueva época, será Immanuel Kant (1724-1804), personificación filosófica de la *Auklärung* en Alemania.

Kant formula la famosa respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" y fundamenta críticamente las pretensiones de la razón teórica y práctica: "La Ilustración es la liberación del hombre de la minoría de dad de que se ha hecho culpable él mismo. *Sapere aude*, ¡Atrévete a saber!, tal es el lema de la Ilustración.

Los historiadores tradicionales sitúan el final de la Ilustración con la Revolución Francesa en 1789, mientras que otros extienden su influencia hasta la muerte de Immanuel Kant en 1804. La Ilustración declinó gradualmente a finales del siglo XVIII debido a tensiones internas y reacciones externas que limitaron su optimismo racionalista. Su transición no fue un colapso súbito, sino un proceso marcado por

contradicciones prácticas y culturales. La radicalización de sus ideales durante la Revolución Francesa (1789-1799) puso de manifiesto fallos graves. El Reinado del Terror (1793-1794) mostró cómo la razón ilustrada podía derivar en violencia jacobina, desacreditando su fe en el progreso universal.

El inicio de la Revolución Francesa (1789) representa la aplicación práctica de las ideas ilustradas, pero también su radicalización, al recurrir a la violencia para imponer los ideales de la Ilustración.

En 1804, Napoleón se coronó emperador, simbolizando la transición del republicanismo ilustrado radical hacia el autoritarismo carismático y el nacionalismo postrevolucionario. Historiadores como Peter Gay o Jonathan Israel usan esta fecha para delimitar un fin "intelectual" preciso, contrastando con dataciones políticas como 1789 (Revolución Francesa).

La coronación de Napoleón el 2 de diciembre de 1804 en Notre-Dame simbolizó una traición pragmática a los ideales republicanos y racionalistas de la Ilustración, transformando sus principios en un régimen autoritario hereditario. Este acto desacreditó el optimismo ilustrado al mostrar cómo la razón universal podía derivar en culto al líder y jerarquía imperial.

Napoleón se coronó a sí mismo ante el Papa Pío VII, rechazando la tiara papal y reivindicando soberanía absoluta, lo que contradecía el anticlericalismo y la igualdad ilustrados. El evento, inmortalizado por Jacques-Louis David, fusionó estética neoclásica ilustrada con pompa monárquica tradicional, legitimando un poder personal sobre el contractualismo de Rousseau o Voltaire.

Algunos historiadores datan el final de la Ilustración en 1804 porque coinciden con la muerte de Immanuel Kant, considerado el último gran filósofo puro de ese movimiento racionalista. Kant falleció el 12 de febrero de 1804 en Königsberg, y su obra cumbre, *Crítica de la razón pura* (1781), sintetizó y trascendió los ideales ilustrados de razón autónoma y progreso moral. Esta fecha simbólica marca el cierre de una generación de pensadores que encarnaban el optimismo ilustrado antes de la plena irrupción del Romanticismo y las guerras napoleónicas.

Kant representó la culminación ética y epistemológica de la Ilustración, con su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* (1784) definiendo el lema "Sapere aude" como salida de la minoría de edad intelectual. Su muerte señala el agotamiento de esa tradición filosófica centroeuropea, mientras nuevas corrientes como el idealismo alemán y el *Sturm und Drang* (Tormenta e ímpetu) ganaban terreno.

Emergió una Contra-Ilustración conservadora que defendía la fe y la tradición frente al secularismo radical. Pensadores conservadores como Edmund Burke (1729-1797), estadista, filósofo y escritor angloirlandés, ampliamente considerado como una figura fundamental del conservadurismo moderno, priorizaron la tradición, la prudencia y el cambio social orgánico por encima de la conmoción radical.

Criticaron el secularismo extremo tras la Revolución, defendiendo la tradición, la religión y las jerarquías orgánicas contra la razón abstracta. Esta reacción fortaleció el rechazo al universalismo ilustrado. Además, el auge del Romanticismo priorizó las emociones y la individualidad sobre la razón universal.

Internamente, la Ilustración derivó en razón técnica y tecnocracia, fomentando la explotación de la naturaleza y alienación humana, como criticaron pensadores posteriores. Esto incubó ideologías totalitarias al priorizar fines utilitarios sin ética trascendente. Los principios de la Ilustración inspiraron más tarde revoluciones liberales, el capitalismo y el fin de sociedades estamentales, impulsando la burguesía. Aunque criticada por sus ambigüedades, que incubaron totalitarismos, la Ilustración transformó la política moderna poniendo el acento en la libertad y los derechos del ciudadano.

Sturm und Drang – Tormenta e ímpetu

Frente al empirismo inglés, la *Aufklärung* alemana pone el énfasis en la metafísica, la lógica y la teoría del conocimiento como bases de la reforma cultural. Esta especificidad influye en el paso a la filosofía clásica alemana: de la *Aufklärung* surgen los problemas que Kant radicaliza y que luego serán reelaborados por idealismo, romanticismo y crítica posterior.

Las corrientes religiosas alemanas del siglo XVIII –concretamente el pietismo fundado por Spener y Franke– y el interés por la historia, llevan a la Ilustración alemana hacia otros caminos. Se vuelve a dar un alto valor al sentimiento –fenómeno que aparece en Francia con Rousseau.

Aparece el movimiento llamado *Sturm und Drang* ("tormenta y empuje"). Herder es tal vez el puente entre las dos tendencias. Después aparecerán una serie de escritores que preparan o acompañan al idealismo alemán, la gran etapa que va de Kant a Hegel.

El *Sturm und Drang* fue un movimiento literario y cultural proto-romántico alemán que surgió aproximadamente entre 1765 y 1785, impulsado principalmente por autores jóvenes que se rebelaban contra las normas rígidas de la Ilustración, priorizando la emoción, el individualismo y el genio por encima de la razón y las normas sociales. Surgió en el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII en los territorios alemanes, como reacción contra el racionalismo de la Ilustración y la lengua francesa neoclásica.

Alemania carecía de unidad nacional, dividida en cientos de principados feudales bajo absolutismo ilustrado que reprimía libertades. El movimiento refleja fuertes tensiones contra la aristocracia y la moralidad convencional, paralelas a la sensibilidad y los acontecimientos de la Revolución Americana (1775-1783).

Rechazó el "afrancesamiento" literario, promoviendo la pasión desbordada, la naturaleza y el folklore, como precursor del romanticismo alemán. Aunque surgió paralelo a la Ilustración (1765-1790), sus autores rechazaron su culto a la lógica y universalismo. Representa una rebelión directa contra el racionalismo de la Ilustración. Ambos impulsaron la libertad personal, aunque *Sturm und Drang* la radicó en la pasión, no en la razón.

El nombre proviene de la comedia *Sturm und Drang* (1776) ("Tormenta e ímpetu") de Friedrich Maximilian Klinger, que simboliza la pasión turbulenta y que a su vez fue influido por el llamado "Genieapostel" ("apóstol del genio") Christoph Kaufmann

(1753–1795). La obra dio nombre a toda una época literaria, caracterizada por la exaltación del genio individual, la emoción y la rebeldía juvenil.

Culto al genio: exaltación del individuo creativo, espontáneo y original, considerado superior a las reglas sociales y artísticas, culto al "genio original", a la autorrealización sin reglas, con un fuerte enfoque en las emociones personales y la naturaleza.

Lenguaje expresivo: uso de exclamaciones, fragmentos, lenguaje popular y retórica intensa para transmitir sentimientos crudos, rechazando los estilos aristocráticos pulidos. El drama predominó, junto con las novelas que glorificaban al individuo atormentado.

Rebeldía contra la Ilustración: rechazo del predominio de la razón y defensa de la emoción, la pasión y la libertad personal.

Importancia del sentimiento: los autores buscaban expresar intensamente el mundo interior, las pasiones y los conflictos humanos.

Heroísmo trágico: Protagonistas como figuras rebeldes que chocan con la sociedad, terminando a menudo en suicidio o destrucción, como en los dramas que critican al feudalismo.

Naturaleza como fuerza viva: la naturaleza se veía como un reflejo del alma y un espacio de libertad.

Crítica social: Rechazo de las jerarquías feudales y llamados a la libertad personal, influenciados por eventos como la Revolución Francesa.

Al tumultuoso movimiento del *Sturm und Drang*, que se desarrolla entre 1741-1801, pertenecen en su primera época, aunque después lo abandonaron:

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832): *Götz von Berlichingen* (1773) y *Die Leiden des jungen Werther* (1774).

Friedrich Schiller (1759-1805): *Die Räuber* (1781) y *Kabale und Liebe* (1784).

Friedrich M. Klinger (1752-1831): *Sturm und Drang.*

Figuras adicionales incluyen Heinrich Leopold Wagner (*Die Kindermörderin*, 1776), Gottfried August Bürger (*Lenore*, 1773) y precursores como Johann Gottfried Herder y Johann Georg Hamann. Estos autores, mayoritariamente jóvenes de origen burgués, priorizaron la pasión y la naturaleza sobre la razón.

Johann Georg Hamann (1730-1788) critica la interpretación racial de la Biblia y defiende la poesía en la lengua divina y emocional. Herder promueve el libro de escritura "genio original", inspirado en Goethe y objetos como Götz von Berlichingen (1773), que es una historia con normativismo. Hamann y Herder sentaron las bases para el Romanticismo. Goethe y Schiller iniciaron la evolución temprana del clasicismo de Weimar.

El movimiento marcó un punto de ruptura con la literatura ilustrada y abrió el camino hacia el Romanticismo y la Weimarer Klassik. Fue una explosión creativa que defendió la libertad artística y la expresión emocional como nunca antes en la literatura alemana.

El movimiento fue un levantamiento de jóvenes escritores contra las normas rígidas de su época, especialmente del feudalismo y las convenciones literarias. Además, preparó el terreno para el Romanticismo y la Clásica de Weimar, influyendo profundamente en la literatura alemana posterior.

El movimiento surgió en paralelo a la Ilustración y la Sensibilidad, impulsado por la juventud burguesa que protestaba contra las autoridades absolutistas, la moral burguesa obsoleta y las rígidas tradiciones literarias.

Jean-Jacques Rousseau influyó profundamente en los autores del *Sturm und Drang* priorizando la emoción, la naturalidad y la autenticidad del individuo, creando así un modelo de rebelión contra las normas sociales y el racionalismo.

Su crítica a la civilización corrupta y defensa del "hombre natural" resuenan en obras como *Las penas del joven Werther* de Goethe, donde el protagonista busca soledad y pasión genuina. Rousseau proclamó "Siento, luego existo" ("Je sens, donc je suis"), opuesto al "Pienso, luego existo" cartesiano, inspirando la exaltación de pasiones desbordadas y rechazo al intelectualismo.

La influencia inmediata de Kant y su criticismo fue contrarrestada por una fuerte reacción sentimentalista, equivalente a la que cierra la Ilustración en Inglaterra y Francia. La representan el compatriota de Kant, Johann Georg Hamann (1730-1788), la fisiognomía mística de J. G. Lavatier (1741-1801) y el sentimentalismo de Friedrich Heinrich Jacobi (1740-1814).

Johann Georg Hamann (1730-1788)

Johann Georg Hamann fue un filósofo, teólogo y escritor alemán conocido como el "Mago del Norte", figura clave en la crítica a la Ilustración y precursor del *Sturm und Drang*.

Nacido en Königsberg (actual Kaliningrado), estudió Derecho, Teología, Filosofía y Literatura en la Universidad local bajo Martin Knutzen, profesor también de Kant, pero abandonó los estudios sin título en 1752. Trabajó como preceptor en familias nobles del Báltico y luego como secretario en la firma comercial de su amigo Johann Christoph Berens en Riga, traduciendo obras de filosofía y economía.

En 1757, durante una misión fallida en Londres, sufrió una profunda crisis existencial influida por Hume y Kant, que culminó en una conversión cristiana mediante la lectura de la Biblia. De regreso en Königsberg, rechazó el racionalismo ilustrado y publicó su primera obra impresa, junto a otros textos. Trabajó en oficinas prusianas hasta mudarse a Münster en 1787, donde murió.

Hamann destacó con obras breves, fragmentarias y cargadas de alusiones bíblicas, mitológicas e irónicas, dirigidas contra el racionalismo ilustrado. Sus primeros textos reflejan su conversión cristiana de 1758 y la crítica al positivismo.

Obras

Socratischer Denkwürdigkeiten (1759), su primera obra impresa. Compara a Sócrates con Cristo y ataca el racionalismo de Kant y la *Aufklärung*, exaltando la ironía, la fe intuitiva y el silencio profético. Prefigura el irracionalismo romántico al

defender la palabra divina sobre la lógica abstracta, influyendo en el *Sturm und Drang* y la poética prerromántica de Herder.

*Aesthetica in nuce (*1760), un manifiesto poético sobre lenguaje y estética. Este fragmento poético afirma que "la poesía es el lenguaje madre" y vincula la estética al origen bíblico del habla, contra el purismo racional. Románticos como los hermanos Schlegel y Novalis adoptaron esta visión del arte como revelación mística y unidad de lo sensible con lo divino.

Kreuzzüge des Philologen (1762). Es una de las obras más importantes y características de Johann Georg Hamann. Forma parte de sus escritos tempranos. Hamann ataca la idea ilustrada de que el lenguaje puede estudiarse como un objeto neutro, mecánico o puramente lógico. Para él, la filología académica se ha convertido en una especie de "cruzada" dogmática que pretende dominar el lenguaje en vez de comprenderlo. Hamann insiste en que el lenguaje no es un sistema abstracto, sino una expresión viva de: la historia, la imaginación, la fe, la experiencia humana concreta. El filólogo que intenta diseccionarlo como si fuera un cadáver pierde su esencia.

Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache (1772) – La última voluntad del Caballero de la Rosa Cruz sobre el origen divino y humano del lenguaje –. Sobre el origen revelado del lenguaje. Hamann adopta la voz ficticia de un "Ritter von Rosencreuz", una figura asociada al simbolismo rosacruz, para presentar una crítica irónica y profunda a las teorías racionalistas del lenguaje. Hamann sostiene que el lenguaje no es una invención humana ni un producto de la razón, sino un don divino. Para él, Dios habla primero al ser humano a través de la creación, y el lenguaje humano es una respuesta a esa revelación.

Hamann rechaza la idea ilustrada de que el lenguaje surge de abstracciones racionales. Critica la pretensión ilustrada de explicar el lenguaje como un proceso naturalista y racional. Para él: el lenguaje nace de la percepción, de la metáfora, de la imaginación, y de la vida concreta. Hamann insiste en que el lenguaje es un misterio que no puede reducirse a causas mecánicas.

Konxompax: Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien (1779) es un texto breve, una obra deliberadamente críptica, presentada como fragmentos de una "Sibila apócrifa" que revela misterios apocalípticos. El título *Konxompax* es un enigma deliberado. Probablemente alude a fórmulas mistéricas antiguas, especialmente a expresiones atribuidas a rituales órficos o eleusinos. Hamann lo usa como clave simbólica para introducir un discurso sobre revelación, lenguaje y misterio. Hamann usa la voz de una "Sibila" para parodiar la confianza ilustrada en la razón. El lenguaje profético y apocalíptico funciona como contrapunto al racionalismo. Hamann insiste en que el lenguaje no es transparente ni reducible a reglas racionales.

Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft (1784), réplica a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, refuta directamente a Kant, priorizando la tradición, la historia y la fe encarnada. Schelling y el idealismo romántico tomaron de aquí la crítica al sujeto autónomo, promoviendo un organicismo lingüístico e histórico que nutrió la filosofía de la naturaleza y el mito.

Golgatha und Scheblimini! Von einem Prediger in der Wüste (1784), defensa de la fe contra el judaísmo racionalista. *Golgatha*: el lugar de la crucifixión de Cristo. *Scheblimini*: una expresión aramea que aparece en la tradición rabínica y que Hamann usa simbólicamente. El subtítulo "von einem Prediger in der Wüste" (de un predicador en el desierto) refuerza el tono profético, crítico y marginal del texto.

Hamann responde críticamente a la obra *Jerusalem* de Moses Mendelssohn: expresa admiración por su claridad, pero rechaza su teoría racionalista de derechos y deberes. El ensayo es una intervención directa en el debate sobre religión, razón y Estado. Hamann sostiene que la razón humana no puede fundamentar por sí sola la moral ni la religión. Para él, la revelación y la tradición bíblica son fuentes vivas de verdad que la Ilustración no puede reemplazar.

Hamann adopta una actitud de absoluta oposición y repulsa frente al racionalismo de la Ilustración, y en especial contra su compatriota y amigo Kant (ambos nacieron en la misma ciudad: Königsberg, en el entonces Reino de Prusia, hoy Kaliningrado, Rusia).

El alcance de la razón se limita a la interpretación de la naturaleza y de la historia por medio de la palabra de Dios manifestada en sus revelaciones. La historia del mundo es la misma historia de Dios. La razón es la raíz de todo mal. Los conceptos son una creación del entendimiento pervertido del hombre y no tienen nada de real. No tienen ser. Son fantasmas vacíos, sin contenido. Los conceptos destruyen nuestra comprensión de las cosas. No comprenden la verdad. La verdad no está en los conceptos, sino en las palabras. La palabra es creadora. Decir una palabra equivale a poner un objeto en la naturaleza. No hay más conocimiento que la experiencia de los sentidos y de la historia.

Todo lo que está más allá de la experiencia es una construcción irreal de nuestro entendimiento. La experiencia no nos da a conocer el ser, sino el hacerse. Por lo tanto, todo cuanto no es hacerse, no es nada.

El hombre primitivo sabía leer la naturaleza como palabra de Dios, porque no estaba corrompido por las lucubraciones del entendimiento ni del pensamiento lógico y se acaba a las cosas con solo sus sentidos, convirtiendo los fenómenos en verdad y en acción. La verdad sobrenatural no se conoce en estado normal, solamente se revela en el sueño, en medio de la pasión, de la exaltación y la embriaguez. El espíritu racional siempre desbarra, solo acierta el apasionado.

El principio de todo era la Nada. Antes que todas las cosas, antes que Dios, el mundo y el hombre existí la Nada desde toda la eternidad. Pero la Nada era potencia de ser, estaba grávida de ser, como la noche está grávida de luz.

Dentro de ella se agitaba un deseo profundo, una voluntad infinita e incoercible de ser, de hacerse. La Nada se precipitó en el vacío, rompiendo las ligaduras de la inactividad, y se resolvió en el espacio y en el tiempo.

Desde entonces empieza el hacerse y comienza a existir el Ser, que es Dios, en cuya formación intervienen la naturaleza de una manera pasiva y el espíritu del hombre de una manera activa. En el Universo no hay nada permanente, todo se mueve de la potencialidad al acto, del no-ser al Ser. El Ser es el último fin a que tiende el devenir, pero es una meta infinitamente lejana, a la cual no se llegará nunca.

No hay un Dios eterno, trascendente, fuera del mundo, sino un Dios que se hace en el alma del hombre. Dios no tenía ser antes de desarrollarse en el alma del hombre. Antes que Dios es la Nada y la pura posibilidad. Dios al principio no es más que una pura posibilidad de llegar a ser Dios. Dios es ante todo devenir, y se hace pasando de la potencialidad a la actualidad. Dios, al principio, es una esencia sin existencia, no tiene ser y, por lo tanto, tampoco se conoce a sí mismo. Es el *Deus absconditus*.

Dios ha tenido un principio en el momento en que comienza el devenir. Pero no tendrá fin porque el devenir será eterno. Dios, el Ser y el mundo son una misma cosa. Dios se hace en el mundo, y el mundo, al hacerse, se hace Dios. "Todo es divino y todo lo que es divino es, al mismo tiempo, humano. La cuestión del origen del mal no es más que una disputa de palabras, una vana discusión escolástica.

Muchas de estas ideas de Hamann las volveremos a encontrar ampliamente desarrolladas en el idealismo de Schelling y Hegel, y en la filosofía de Schopenhauer, como fondo latente en el Idealismo alemán del siglo XIX.

La crisis espiritual en Londres, desencadenada por lecturas de Hume y la Biblia, llevó a Hamann a una piedad bíblica radical que rechazó el deísmo ilustrado por la encarnación divina en lo material. Hamann veía la fe no como conocimiento racional, sino como confianza humilde en la Palabra revelada, influida por Lutero y el *kenosis* (auto-vaciamiento de Dios en Cristo).

Priorizó la fe sobre la razón autónoma, exaltando la cruz como "coincidentia oppositorum" (unidad de contrarios) y la Biblia como inspiración verbal histórica del Espíritu Santo. Esta visión holística influyó en pietistas y románticos, presentándolo como un "metacrítico" iluminado por la teología luterana.

Hamann defendió la primacía de la fe, el lenguaje revelado y la poesía bíblica sobre la razón abstracta, criticando el purismo kantiano y vindicando a Homero, Shakespeare y la Biblia como fuentes de verdad. Influyó en Herder, Jacobi, Hegel, Goethe y Kierkegaard, impulsando el pietismo, el contrailuminismo y el Romanticismo.

Hamann influyó en el Romanticismo alemán principalmente a través de su crítica radical a la razón ilustrada, su énfasis en el lenguaje poético, la fe mística y la experiencia sensorial, ideas que inspiraron a figuras como Herder, los Schlegel, Novalis y Schelling.

Friedrich Heinrich Jacobi (1740-1814)

Friedrich Heinrich Jacobi fue un influyente filósofo alemán del siglo XVIII, conocido por su crítica al racionalismo y su defensa de la fe y el sentimiento como vías al conocimiento absoluto.

Nacido en Düsseldorf, en el ducado de Berg, Jacobi provenía de una familia de comerciantes de azúcar. Educado para el comercio, trabajó en la empresa familiar desde 1764 y estudió en Ginebra, donde se vinculó a círculos literarios y científicos. En 1770 ingresó al consejo de los ducados de Jülich y Berg, destacando en reformas financieras y sociales.

En 1772 asumió roles administrativos y fundó con Christoph Wieland la revista *Der Teutsche Mercur*, publicando novelas filosóficas. Huyó de las tropas francesas en 1794 y residió en Hamburgo y Eutin, antes de establecerse en Múnich en 1805 como presidente de la Academia Bávara de Ciencias (1807-1812). Murió en Múnich.

Obras

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (1785). El texto consiste en una serie de cartas dirigidas a Moses Mendelssohn, en las que Jacobi relata y analiza una conversación que tuvo con Gotthold Ephraim Lessing en 1780. En esa conversación, según Jacobi, Lessing confesó ser "spinozista", lo que desencadenó un enorme debate filosófico. La obra de Jacobi desencadenó el famoso *Pantheismusstreit* (querella del panteísmo), uno de los debates filosóficos más influyentes de finales del siglo XVIII, que más tarde influyó en Fichte, Schelling y Hegel. Jacobi afirma que Lessing le confesó que su filosofía era esencialmente la de Spinoza, es decir: un monismo, una identificación entre Dios y la naturaleza, ausencia de un Dios personal. Esto escandalizó a Mendelssohn y a los ilustrados berlineses. Jacobi sostiene que el racionalismo ilustrado, si se sigue hasta el final, conduce necesariamente al spinozismo, y, por tanto: al fatalismo,al determinismo, y al ateísmo encubierto. Para él, la razón pura destruye la libertad y la moral.

Jacobi propone que la única salida es reconocer que: la razón no puede fundamentarlo todo, y que la vida humana se sostiene en creencias inmediatas (Glaube), no demostrables racionalmente. Defiende la inmediatez del creer frente a la mediación racional. Jacobi teme que el sistema de Spinoza elimine la libertad humana. Por eso insiste en que la libertad solo puede sostenerse si aceptamos un fundamento no racional: la fe.

La obra es crucial porque: inaugura la crisis del racionalismo ilustrado, introduce el concepto moderno de "salto de fe", anticipa el existencialismo (Kierkegaard lo admiró profundamente), influye en el idealismo alemán y marca el inicio de la Contrailustración alemana.

David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (1787). Introduce su famosa tesis de la fe como fundamento del conocimiento. Discute a Hume, Kant y el problema del escepticismo.

Über das Unternehmen des Kritizismus. Die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben (1802) ("Hacer que la razón entre en razón, y dar a la filosofía en general un nuevo propósito"). Es un texto dirigido contra el criticismo kantiano, es decir, contra el proyecto filosófico de Immanuel Kant tal como aparece en la Crítica de la razón pura. Jacobi intenta mostrar que: el criticismo de Kant es internamente contradictorio, oscila entre idealismo y empirismo, y pretende una objetividad que no puede justificar.

Según Jacobi, el sistema kantiano tiene una "Chamäleonsfarbe" (color de camaleón), porque intenta ser a la vez a priori y empírico, y esa ambigüedad explica su éxito entre el público.

Jacobi sostiene que el "Schaugerüst von Objektivität" ("andamiaje de objetividad") del sistema kantiano ejerce una influencia engañosa sobre los lectores. Para él,

Kant no logra explicar cómo puede haber un mundo objetivo si todo conocimiento está mediado por las formas subjetivas de la razón.

La razón no puede fundarse a sí misma, la razón no puede analizarse desde fuera de sí misma. El criticismo pretende juzgar la razón desde un punto de vista imposible. Como en sus otras obras, Jacobi defiende que la base última del conocimiento no es la deducción racional, sino la creencia inmediata (Glaube), una certeza no demostrable pero necesaria para la vida y la libertad.

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811). Obra tardía y madura. Crítica a Schelling y al idealismo. Defiende la revelación y la inmediatez como fundamento de la filosofía.

Las obras de Jacobi se centran en tres grandes temas: Crítica al racionalismo (Spinoza, Kant, Fichte), defensa de la inmediatez del creer (Glaube), debates que dieron forma al idealismo alemán.

Friedrich Heinrich Jacobi recibió influencias clave de pensadores pietistas, empiristas y clásicos que moldearon su crítica al racionalismo y su énfasis en la fe inmediata.

El pietismo de su formación inicial, junto con el clima del romanticismo precoz, impulsó su filosofía del sentimiento (*Gefühlsphilosophie*), priorizando la intuición y el corazón sobre la razón abstracta.

Figuras como Johann Georg Hamann y Jean-Jacques Rousseau reforzaron esta visión, conectando el *esprit de finesse* de Pascal (tipo de inteligencia intuitiva, sutil, capaz de captar matices, relaciones complejas y principios que no pueden demostrarse de manera estrictamente lógica) con la fe (Glaube) como acceso espontáneo a la realidad personal y divina.

Durante su estancia en Ginebra, Jacobi reaccionó contra el racionalismo francés radical (Diderot, Helvétius, La Mettrie), asociándolo al ateísmo y materialismo, lo que lo llevó a oponer la fe metafísica al determinismo spinozista. Platón y la Biblia también marcaron su realismo gnoseológico y teísmo creacionista, rechazando el positivismo científico ilustrado.

Influido por la filosofía kantiana precrítica, Jacobi dialogó críticamente con David Hume, Immanuel Kant y Johann Gottlieb Fichte, destacando las paradojas nihilistas del idealismo trascendental y defendiendo un personalismo enraizado en la existencia concreta (*das wirkliche Daseyn*).

Jacobi criticó la "cosa en sí" (*Ding an sich*) de Kant por considerarla incoherente y un salto dogmático injustificable dentro del criticismo. Argumentó que Kant limita el conocimiento a fenómenos conocidos por sensibilidad e intelecto, pero postula la "cosa en sí" como realidad nouménica trascendente sin facultad cognitiva para accederla. Esto priva al sistema kantiano de base crítica para lo real más allá del fenómeno, forzando una elección: o realismo pleno o idealismo absoluto.

Para Jacobi, la "cosa en sí" vacía lleva al escepticismo o nihilismo, ya que reduce la razón a coherencia formal sin garantía ontológica, asemejándola a la imaginación geométrica sin anclaje en la existencia real (*das wirkliche Daseyn*).

Kant sacrificaría la trascendencia de la verdad por coherencia interna, abriendo la puerta al idealismo más radical de Fichte.

"La verdad nativa es muy superior a la verdad científica. Hay un sentimiento invencible, irrecusable, que es el fundamento de la ciencia y de la religión. La fe es la luz primitiva de la razón, el principio del verdadero racionalismo. Sin ella toda crítica es hueca y vacía. A través de las tinieblas que nos envuelven, la razón, armada de la fe, entrevé la verdad, lo mismo que el ojo, ayudado por el telescopio, contempla un ejército innumerable de estrellas en las nebulosidades de la Vía láctea".

La filosofía reflexiva no puede añadir nada a la filosofía natural. Hay una filosofía natural que se basa en el sentimiento y la intuición. Por medio del sentido íntimo o de la razón se nos revela inmediatamente a nuestra conciencia un conjunto de verdades fundamentales. La propia conciencia es el primer eslabón en la cadena del conocimiento, y de este se derivan todos los demás. Por esto el sistema más lógico es el subjetivismo, que parte del yo como dato inicial. No hay ningún argumento que pueda convencernos de la existencia de una realidad distinta de la conciencia, pues toda demostración tiene que moverse dentro de ella.

Jacobi se opuso a Kant, pero no fue capaz de refutarlo ni de evadirse de las redes de su *Crítica*. Sin embargo, su actitud sentimentalista y fideísta, por razones muy parecidas, tendrá numerosos continuadores en la filosofía religiosa del siglo XIX.

Johann Gottfried Herder (1744-1803)

Johann Gottfried Herder fue un influyente filósofo, teólogo, poeta y crítico literario alemán del siglo XVIII, nacido en Mohrungen, Prusia Oriental (hoy Morąg, Polonia).

Hijo de un maestro de escuela pietista y cantor de iglesia, Herder creció en un entorno pietista que moldeó su sensibilidad religiosa y cultural. Estudió en la Universidad de Königsberg, donde fue discípulo de Immanuel Kant, que entonces explicaba filosofía wolffiana, geografía y astronomía, y que lo inició en los escritos de Hume y Rousseau (1762). Aunque más tarde criticaría el racionalismo kantiano en favor de un enfoque emocional e intuitivo. Fue amigo de Hamann.

Cursó después la carrera de teología y en 1764 se mudó a Riga, donde ejerció el cargo de pastor protestante (1765-1769). Allí publicó sus primeros escritos críticos, promovió la emancipación de la literatura alemana de influencias extranjeras y sentó las bases del *Sturm und Drang*.

Viajó por Francia, Nantes, París y Estrasburgo, donde conoció a Goethe. Relató sus impresiones en un *Diario de Viaje* (1770). En 1771 llegó a Bückeburg como predicador del conde Schaumburg-Lippe, y en 1776, gracias a Goethe, obtuvo un puesto en Weimar como superintendente general de la Iglesia Luterana. Murió en Weimar, dejando un vasto corpus que integra estética, antropología y teología.

Obras

Fragmentos sobre la literatura alemana moderna – Fragmentos sobre la literatura alemana moderna (1766-1767). Es una obra clave del pensamiento estético y literario alemán del siglo XVIII. Herder escribió estos fragmentos cuando era muy joven, pero ya mostraba una visión revolucionaria sobre la literatura. La obra aparece en un momento en que Alemania buscaba una identidad cultural propia, todavía muy influida por modelos franceses y clásicos. Herder rechaza que la literatura alemana copie mecánicamente a los franceses o a los clásicos. Para él,

cada nación debe desarrollar una literatura acorde con su propio espíritu (*Volksgeist*). Herder se convierte así en una figura precursora del *Sturm und Drang* y, más tarde, del romanticismo alemán.

Abhandlung über den Ursprung der Sprache – Tratado sobre el origen del lenguaje (1772). Es una de las obras más influyentes de la filosofía del lenguaje en el siglo XVIII. Argumenta que el lenguaje surge de forma natural y evolutiva, no divina. Con esta obra ganó un premio de la Academia de Berlín. En aquel momento dominaban dos posturas: El origen divino del lenguaje (tradición teológica), el origen puramente naturalista o animal (teorías sensorialistas y mecanicistas).

Herder propone una tercera vía: El lenguaje surge naturalmente, pero solo en el ser humano, gracias a una facultad específica: la reflexión. El lenguaje es un producto natural de la capacidad humana de reflexión. No es un don sobrenatural, pero tampoco una simple imitación de sonidos animales.

El ser humano, al percibir el mundo, se detiene, reflexiona y fija una impresión mediante un signo vocal. Ese acto de fijación es el origen del lenguaje. Un ser humano primitivo oye el balido de una oveja y, al reconocerla como algo distinto, crea un sonido para designarla. Ese sonido no es imitación, sino un acto de pensamiento.

Para Herder, pensar es imposible sin lenguaje. La palabra fija la idea y permite manipularla mentalmente. Aunque el origen es natural, el desarrollo del lenguaje es histórico y cultural. Cada pueblo crea su lengua según su entorno, su sensibilidad y su forma de vida. Aquí aparece ya la noción de *Volksgeist* (espíritu del pueblo).

Von deutscher Art und Kunst – Sobre el carácter y el arte alemán (1773, con Goethe) exalta la poesía popular, Shakespeare y Homero. Herder compara cantos de distintos pueblos (hebreos, escandinavos, eslavos, griegos) para mostrar que todas las naciones poseen un espíritu propio (*Volksgeist*) que se expresa en su poesía.

El libro no es una obra individual, sino un volumen colectivo publicado anónimamente en 1773 por jóvenes autores del círculo del *Sturm und Drang*. El objetivo del volumen era definir la identidad cultural alemana y liberarla de la imitación francesa y del academicismo clásico.

Herder rechaza el teatro francés (reglas rígidas, unidad de acción, decoro) y propone a Shakespeare como ejemplo de: libertad creativa, mezcla de lo trágico y lo cómico, profundidad psicológica, conexión con el pueblo y fuerza emocional.

Stimmen der Völker in Liedern – Voces de los pueblos en canciones (1778-1779). Es una colección de canciones populares, baladas y poemas tradicionales de numerosos pueblos del mundo, reunidos, traducidos y comentados por Herder. Constituye la primera antología que trata la poesía popular como un patrimonio universal de la humanidad.

Herder no solo recopila textos: los interpreta, los contextualiza y los convierte en un manifiesto cultural. Para Herder, la poesía popular es la expresión más pura del *Volksgeist*, el espíritu de un pueblo. No es poesía "ingenua" o "primitiva", sino una forma profunda de sabiduría colectiva. Todos los pueblos cantan, y en sus cantos

se revela la humanidad compartida. Esta visión es revolucionaria para el siglo XVIII, que solía jerarquizar culturas.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-1791) es su obra cumbre. Propone una visión orgánica de la historia humana regida por leyes naturales, poniendo de relieve el *Volksgeist* (espíritu del pueblo) y la diversidad cultural. Rechaza el eurocentrismo ilustrado y propone que cada pueblo y época posee un *Volksgeist* (espíritu del pueblo) único, adaptado a su clima, lengua y entorno, evolucionando como organismos vivos sin jerarquía universal.

Divide la humanidad en edades: infancia (pueblos primitivos sensibles), juventud (civilizaciones clásicas heroicas) y madurez (modernidad reflexiva pero decadente). Factores como clima, nutrición, lengua y educación impulsan este desarrollo plural hacia la humanidad plena. Critica las visiones teleológicas (Kant, Hegel) por ignorar la diversidad cultural; la historia es cíclica y variada, culminando en una armonía humanística respetuosa de todas las formas vitales.

Con esta obra, Herder influyó profundamente en el romanticismo alemán al proporcionar una base filosófica para su énfasis en la diversidad cultural, el *Volksgeist* y la visión orgánica de la historia, rompiendo con el racionalismo ilustrado lineal. Los románticos como los hermanos Schlegel, Novalis y Schelling adoptan la idea herderiana de que cada nación posee un espíritu único expresado en su lengua, folclore y tradiciones, fomentando el interés por baladas populares, mitos y poesía medieval que se opusieron al universalismo francés.

La obra legitimó la intuición sobre la razón, influyendo en la filosofía de la naturaleza de Schelling y el culturalismo romántico; promovió un nacionalismo poético que unió arte, historia y pueblo, clave en la formación de la identidad alemana postnapoleónica.

Gott. Einige Gespräche über Spinozas System – Dios. Algunas conversaciones sobre el sistema de Espinosa (1787), una serie de diálogos en los que intervienen personajes ficticios para discutir el pensamiento de Spinoza. La obra aparece en pleno debate del panteísmo, desencadenado por la famosa controversia entre Jacobi y Moses Mendelssohn tras la muerte de Lessing. Herder interviene para defender a Spinoza de las acusaciones de ateísmo y fatalismo.

Herder sostiene que Spinoza no es ateo, sino que propone una concepción de Dios como fundamento vivo de la naturaleza. Dios no es un ser personal separado del mundo, sino la unidad dinámica de todo lo real. Herder rechaza la lectura mecanicista de Spinoza. Para él, la naturaleza es orgánica, vital, en desarrollo, no una máquina geométrica. Introduce así una lectura vitalista y romántica del spinozismo. Herder se distancia de la rigidez geométrica de Spinoza y de la metafísica racionalista. Prefiere una filosofía histórica, lingüística y antropológica, más cercana a la experiencia humana.

Zerstreute Blätter – Hojas dispersas (1785-1797) reúne ensayos variados sobre humanidad y cultura. Es su obra menos conocida pero muy significativa. Es un texto fascinante porque muestra al Herder más libre, más experimental y más cercano al tono íntimo del *Sturm und Drang*. Herder critica el teatro francés por

artificial y celebra formas más libres y expresivas. Estas ideas preparan el terreno para su famoso ensayo sobre Shakespeare en *Von deutscher Art und Kunst*.

Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen – De la religión, de los dogmas y las costumbres (1789). Forma parte de los escritos tardíos de Herder, donde reflexiona sobre la diferencia entre religión viva y doctrinas dogmáticas, un tema central en su pensamiento teológico y filosófico. La religión es originariamente sentimiento y experiencia, no doctrina. Para Herder, la religión nace del sentimiento inmediato de dependencia, asombro y vínculo con el mundo. Los dogmas vienen después, como formulaciones secundarias que intentan fijar lo que originalmente es vivencia. Los dogmas son productos históricos y lingüísticos, no son verdades eternas en sí mismas, sino interpretaciones culturales.

Christliche Schriften – Escritos cristianos (1794-1798). Conjunto de obras tardías en las que Johann Gottfried Herder desarrolla su visión madura del cristianismo, la religión y la historia espiritual de la humanidad. No es un título oficial de un solo libro, sino una etiqueta historiográfica que agrupa varios textos escritos en esos años.

Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft – Entendimiento y experiencia, Razón y Lenguaje, una Metacrítica de la Razón Pura (1799). Es la gran obra polémica de Herder contra Kant. Kant abstrae demasiado la mente humana. El conocimiento no surge de estructuras trascendentales, sino de lenguaje, experiencia, historia y vida. La razón no es una facultad aislada, sino un proceso orgánico ligado al cuerpo, la cultura y la comunidad. No existen categorías a priori independientes. Todo pensamiento surge de la experiencia sensible y de la interacción con el mundo. El entendimiento es una facultad histórica, no trascendental. Pensar es hablar interiormente. Las categorías kantianas son en realidad formas lingüísticas desarrolladas históricamente. La razón no es universal en sentido abstracto, sino culturalmente situada.

Kalligone (1800). Una de las obras más polémicas y filosóficamente densas de Johann Gottfried Herder. Es un texto fascinante porque representa su respuesta directa y crítica a la *Crítica del juicio de Kant*, especialmente a la parte dedicada a la estética. Critica el formalismo kantiano en estética, priorizando la intuición vital.

El título es un juego irónico con el término griego *kalón* (lo bello) y con la *Kalligone* de Platón, pero también una especie de parodia de la *Kritik* kantiana. Herder considera que Kant ha convertido la estética en algo demasiado abstracto, formal y desligado de la vida humana. *Kalligone* es su intento de devolver la belleza al mundo sensible, histórico y cultural.

La belleza no es un juicio formal del entendimiento, sino una experiencia viva, sensible, histórica y cultural. Mientras Kant busca principios universales y trascendentales, Herder insiste en: la diversidad de sensibilidades, el papel del cuerpo y los sentidos, la influencia de la cultura, la historicidad del gusto, la conexión entre belleza, naturaleza y vida. Herder devuelve la belleza al mundo de la vida, lejos de la abstracción filosófica.

Herder insiste en que la percepción estética es sensorial, no intelectual. La vista, el oído, el tacto, el movimiento corporal: todo participa en la experiencia de lo bello. La belleza es histórica y cultural. No existe un gusto universal y atemporal. Cada pueblo, cada época, cada tradición desarrolla su propia sensibilidad estética. Aquí reaparece su concepto de *Volksgeist*.

Adrastea (1801-1803) es la última gran obra de Herder. Es un texto monumental, híbrido y profundamente personal, donde Herder intenta sintetizar toda su visión del mundo al final de su vida. En Adrastea se percibe un Herder que mira hacia atrás, revisa su vida intelectual y se posiciona frente a las nuevas corrientes (idealismo, romanticismo temprano). Su título alude a Adrastea, una figura mitológica asociada a la justicia y al orden moral del mundo. Con este nombre, Herder quiere sugerir que su obra es una especie de tribunal cultural, un lugar donde examina críticamente la historia humana, las artes, la filosofía y la política.

Herder retoma y amplía ideas de su *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. La historia no es una línea recta, sino un crecimiento orgánico, donde cada pueblo aporta algo único. Reflexiona sobre la religión como fuerza moral y cultural, no como dogma. Herder critica los excesos de la Ilustración, pero también se distancia del idealismo especulativo de Fichte y Schelling. Pocos textos muestran tan bien la transición entre dos épocas intelectuales.

Herder es precursor del romanticismo, el nacionalismo cultural y la filosofía de la historia. Defiende la pluralidad de naciones y épocas sin jerarquías eurocéntricas; influyó en Goethe y el historicismo posterior. Como literato ocupa un lugar destacado al lado de Goethe y Schiller. Su estilo es lírico y florido, oratorio y brillante. Como filósofo merece atención sobre todo por su intento de hacer una filosofía de la historia, que en cierto modo continúa la de Vico y que ejercerá un profundo influjo en Schelling y en Hegel.

Las primeras obras de Herder versan sobre temas lingüísticos y estéticos. Reaccionan contra el racionalismo de la Ilustración y contra los sistemas de Descartes, Leibniz y Spinoza, con un fondo de cristianismo liberal. Pero a partir de la disputa sobre el spinozismo de Lessing, adoptar una actitud favorable a Spinoza: una especie de panteísmo en que Dios es una fuerza vital inmanente en toda la naturaleza, que de una manera especial se desarrolla a través de la historia de la humanidad.

Muerto Spinoza, su filosofía había caído en un olvido casi completo. Se le mencionaba solo como representante del ateísmo y fatalismo. Pero el interés por la filosofía de Spinoza volvió a revivir a propósito de la controversia entre Jacobi y Mendelsohn después de la muerte de Lessing. Herder intervino en esta polémica con su obra *Dios, diálogos sobre el sistema de Spinoza* (1787) y, a diferencia de Jacobi, adopta una actitud favorable a Spinoza, a quien considera el más lógico de los filósofos. Niega que Spinoza sea ateísta. Por el contrario, Spinoza manifiesta un profundo sentimiento de Dios, como realidad suprema y causa universal de todas las cosas: *natura narutans, natura naturata*).

"Dios está todo en sus obras. Yo no conozco un Dios extramundano. Un Dios existente fuera del mundo contradice tanto el concepto de Dios como el concepto de mundo. Toda la realidad es una expresión del poder, la belleza y la bondad de Dios. El conjunto de todos los individuos humanos constituye o se identifica con la humanidad

(*Humanität*), la cual es el sujeto de la historia y está en eterno progreso mediante un conjunto de esfuerzos físicos, morales y políticos. El genio de la humanidad florece y se rejuvenece incesantemente a través de los pueblos, razas y generaciones".

La religión es la primera forma de cultura espiritual, "es la primera tradición y la más sagrada de la tierra. La religión es la suprema humanidad y la flor más sublime del alma humana". La religión y la poesía nacieron juntas de la necesidad de interpretar los fenómenos de la naturaleza. El sentimiento religioso es anterior a la invención de los conceptos abstractos, y por él se eleva el hombre por encima de los animales. Las fuerzas divinas que actúan en la naturaleza son la causa de la *revelación*, que se manifiesta en el sentimiento del hombre antes de la razón.

En *De la religión, de los dogmas y las costumbres* (1789), Herder critica el cristianismo luterano de su tiempo. El cristianismo es la forma más pura y le expresión más perfecta de la religión de la humanidad. Su misión consiste en agrupar todos los pueblos en uno so. Cristo es el Salvador espiritual de la humanidad, que quiso formar hombres-dioses. Pero la Iglesia actual está dominada por un anticristianismo que ha convertido las palabras de Cristo en dogmas especulativos y sus acciones simbólicas en procedimientos mágicos.

Herder afirma que la humanidad debe llegar a su perfección ideal por medio de la educación y formación de los individuos hasta alcanzar una moralidad libre, cuyo precepto fundamental será: "Lo que tú no quieres que otros te hagan, no se lo hagas tampoco a ellos; lo que deseas que otros te hagan, hazlo tú también a ellos".

Herder se opuso al criticismo de su maestro Kant, combatiéndolo en su *Entendimiento y experiencia, Razón y Lenguaje, una Metacrítica de la Razón Pura* (1799). Las formas *a priori*, las antinomias, la arquitectura de la razón, no son más que juegos de palabras, monstruosidades lingüísticas y vanos fantasmas que se disipan con una crítica inspirada en el sentido común. No hay formas *a priori* de espacio y tiempo. Los juicios matemáticos no son sintéticos, sino analíticos y basados en el principio de identidad. La "cosa en sí" es un ente de razón.

Contra la *Crítica del juicio* de Kant, Herder expone una teoría de la belleza (*Adrastea*, 1809). El espíritu universal es Dios mismo que habla por medio de la voz de los poetas y se manifiesta en la conciencia de los pueblos. Por lo tanto, hay que buscarlo dentro del alma nacional y en el entendimiento cósmico de la poesía primitiva.

Las doctrinas de Herder influyeron poderosamente en el movimiento *Sturm und Drang*, en Goethe, Schiller y en el romanticismo. Muchas de sus ideas serán recogidas por Hegel en su filosofía de la historia.

EL MOTOR SOCIAL E IDEOLÓGICO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

EL ANTIGUO RÉGIMEN (*ANCIEN RÉGIME*)

El Antiguo Régimen (*Ancien Régime*) era el sistema político y social que existía en Francia antes de la Revolución Francesa de 1789. El término fue usado de forma despectiva por los revolucionarios para referirse al orden anterior que querían derribar. El rey concentraba todo el poder político, sin separación de poderes.

Luis XVI (1774–1792) fue el último monarca absoluto antes de la Revolución. Su reinado marcó el final del Antiguo Régimen y el inicio de una nueva era política en Europa. Era considerado un hombre bien intencionado, pero indeciso y de carácter débil, lo que dificultó su capacidad para gobernar en tiempos de crisis. La crisis económica y el descontento social llevaron a la convocatoria de los Estados Generales en 1789, un hecho que desencadenó la Revolución.

Luis XVI pasó de ser rey absoluto a monarca constitucional en 1791, tras la aprobación de la primera Constitución francesa. Su intento de fuga en el episodio conocido como la Fuga de Varennes (1791) destruyó la confianza del pueblo y selló su destino político.

Francia tenía que hacer frente a una grave crisis financiera debido al gasto excesivo de la monarquía y a su participación en guerras, especialmente la Guerra de Independencia de Estados Unidos (1778–1783). Sus ministros (Turgot, Necker, Malesherbes) intentaron reformas económicas liberales, pero la nobleza bloqueó muchos cambios.

La organización política del Antiguo Régimen, la Monarquía absoluta, cuyos defectos se concretaban en la omnipotencia real de derecho divino, consistía en la coexistencia de tres estados o estamentos, una estructura heredada de la Edad Media. Esta organización era rígida, desigual y uno de los factores que desencadenaron la Revolución Francesa.

Primer Estado:

El Clero, que incluía a todos los miembros de la Iglesia: obispos, sacerdotes, monjes, es decir, al conjunto de eclesiásticos de la Iglesia católica, desde los altos prelados hasta el bajo clero parroquial. No se consideraba parte del Primer Estado al rey, que se ubicaba simbólicamente por encima de los estamentos como "primer caballero del reino".

El clero disfrutaba de amplios privilegios jurídicos y fiscales, como no pagar impuestos, cobrar el diezmo, un impuesto obligatorio que pagaban los campesinos. Representaba una parte muy pequeña de la población, pero poseía enormes riquezas y tierras. La Iglesia era uno de los grandes propietarios de tierras del reino, poseía aproximadamente una décima parte del suelo francés en vísperas de la Revolución. Financiaba parte de su poder mediante el diezmo que recaudaba sobre la producción agraria de los fieles y por los derechos señoriales asociados a sus dominios.

Estaba exento de la mayoría de los impuestos directos ordinarios como la *taille*, uno de los impuestos directos más importantes del Antiguo Régimen francés, que recaía casi exclusivamente sobre el Tercer Estado (campesinos, artesanos, burgueses). Fue un símbolo de la desigualdad fiscal que alimentó el descontento previo a la Revolución Francesa. El clero tenía funciones centrales: control de los registros de nacimiento, matrimonio y muerte, enseñanza, asistencia y fuerte influencia ideológica, ligada al principio de derecho divino de la monarquía.

La relación entre el clero y la monarquía en la Francia del siglo XVIII se caracterizó por una alianza mutua de apoyo, donde la Iglesia respaldaba el derecho divino de los reyes y la Corona defendía el catolicismo como religión oficial, aunque con tensiones crecientes por el absolutismo estatal. La monarquía absolutista invocaba el principio

del derecho divino, legitimado por el clero, que a cambio recibía protección contra herejías y privilegios fiscales como la exención de impuestos directos. El Galicanismo, doctrina dominante, limitaba la autoridad papal en favor del rey, quien controlaba nombramientos eclesiásticos y censuras, consolidando un "altar y trono" interdependientes.

La Corona impulsó políticas regalistas para someter a la Iglesia: control sobre propaganda, propiedades y educación eclesiástica, con medidas como el Edicto de Machault (1749) que gravó temporalmente bienes del clero. Obispos y altos prelados, a menudo nobles, apoyaban la monarquía, pero el bajo clero parroquial sufría empobrecimiento y se acercaba al Tercer Estado, agravado por controversias como el jansenismo. En el reinado de Luis XVI, la crisis financiera llevó a donativos forzosos del clero y tensiones con Roma, culminando en la Constitución Civil del Clero (1790) que rompió la alianza y dividió al clero entre juramentados y refractarios.

Segundo Estado:

El segundo estado o estamento en la Francia del Antiguo Régimen era la nobleza. Este grupo privilegiado representaba aproximadamente el 1-2% de la población y disfrutaba de exenciones fiscales, derechos señoriales y acceso a altos cargos. La nobleza incluía a la antigua aristocracia de espada (guerreros feudales) y la nobleza de toga (magistrados y funcionarios reales). Poseían cerca del 25% de las tierras y cobraban rentas e impuestos al Tercer Estado.

Privilegios clave de la nobleza: Exención de impuestos directos como la *taille* (uno de los impuestos directos más importantes), derechos honoríficos, como llevar espada y prioridad en juicios, control de señoríos con peajes y banalidades feudales (obligaciones económicas por las cuales los campesinos estaban forzados a usar ciertas instalaciones del señor feudal y pagar por ello).

Los nobles participaban en los *Estados Generales* representando un voto por estamento, bloqueando reformas fiscales. Su resistencia contribuyó a tensiones prerrevolucionarias en 1789.

La relación entre la nobleza y la monarquía en la Francia del Antiguo Régimen antes de 1789 fue compleja: inicialmente de confrontación, evolucionó hacia una subordinación bajo el absolutismo real, con la nobleza reteniendo privilegios, pero perdiendo poder político directo. Los reyes como Luis XIV centralizaron el poder apoyándose en la burguesía para la administración, marginando a la aristocracia tradicional.

La monarquía absoluta desplazó a la nobleza de cargos administrativos clave, reservándolos para profesionales burgueses, mientras la aristocracia se concentraba en la Corte y el ejército. Luis XIV controló a los nobles atrayéndolos a Versalles, reduciendo revueltas como la Fronda.

La Fronda fue una serie de guerras civiles y revueltas que sacudieron Francia entre 1648 y 1653, durante la minoría de edad de Luis XIV. Fue un intento de distintos grupos —magistrados, nobles e incluso sectores populares— de frenar el crecimiento del poder real y la autoridad del cardenal Mazarino, quien gobernaba como principal ministro durante la regencia de Ana de Austria.

A partir del siglo XVIII, la nobleza perdió prerrogativas ante la monarquía y el auge burgués, agravado por ventas de títulos que devaluaron su estatus. En los Estados Generales de 1789, resistieron reformas fiscales, exacerbando la crisis. Ambos estamentos disfrutaban exenciones fiscales y derechos señoriales, pero la monarquía dependía de la nobleza para legitimidad y funciones militares, aunque la burocracia real erosionó su autonomía regional.

El Tercer Estado:

Era el pueblo llano (*menu peuple* – las clases bajas), era el estamento social más numeroso y diverso del Antiguo Régimen, que abarcaba al 98% de la población sin privilegios fiscales ni políticos, a diferencia del clero (Primer Estado) y la nobleza (Segundo Estado). Er la mayoría no privilegiada: incluía a la burguesía (comerciantes, abogados, financistas), artesanos, campesinos, jornaleros y proletariado urbano, quienes soportaban la carga impositiva principal mientras carecían de derechos representativos.

Dentro del Tercer Estado la burguesía actuó como su dirección económica e ideológica y terminó convirtiéndose en su principal fuerza dirigente en la Revolución francesa. Era la fracción que disfrutaba de una posición económica desahogada (comerciantes, banqueros, abogados, funcionarios, profesionales) con creciente poder económico, pero sin privilegios jurídicos ni políticos propios de nobleza y clero.

Numéricamente, la burguesía era minoritaria frente a campesinado y pueblo llano, pero concentraba capital, instrucción y acceso a redes administrativas y urbanas. Lideró las reivindicaciones del Tercer Estado: exigencia de representación real, voto por cabeza, fin de privilegios estamentales y apertura de cargos públicos a los "capaces", no a los nacidos nobles.

Encabezó la transformación de los representantes del Tercer Estado en Asamblea Nacional y luego en Asamblea Nacional Constituyente, orientando el proceso hacia una revolución de carácter burgués. Tras la caída del Antiguo Régimen, fue la gran beneficiaria: conquistó el acceso estable al poder político y consolidó un orden jurídico-económico favorable a la propiedad, el mercado y la iniciativa privada. La burguesía difundió y articuló intelectualmente las ideas ilustradas (soberanía nacional, derechos, división de poderes) y las convirtió en programa político revolucionario frente al absolutismo y a los estamentos privilegiados.

El Tercer Estado fue el motor social y político de la Revolución Francesa (1789). Su descontento por la desigualdad fiscal, la falta de representación política, y la crisis económica, lo llevó a rebelarse y a proclamar que "el Tercer Estado es la Nación", dando origen a la Asamblea Nacional y al fin del Antiguo Régimen. Convocados en los Estados Generales de 1789, demandaron voto por cabeza en lugar de por estamento, lo que desencadenó su separación como Asamblea Nacional y el inicio de la Revolución Francesa. Abbé Sieyès lo definió en su panfleto *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789) como "todo" y "la nación viva", impulsando su reivindicación de soberanía e igualdad contra los privilegiados.

La coexistencia de estos tres estados era solo en un plano jurídico, ya que las Cortes o Estados Generales, asamblea convocada de forma excepcional por el rey de Francia, no se reunían desde Luis XIII (1610-1643) y el poder se concentraba en manos del

primer ministro, quien con otros y un encargado de las finanzas dirigía la vida del país. La asamblea de Estados generales no funcionaba como un parlamento permanente, sino como un órgano consultivo al que el monarca recurría en momentos de crisis política, económica o social.

En 1789, los Estados Generales o asamblea extraordinaria fueron convocados por Luis XVI en plena crisis económica. Ese encuentro desencadenó: La ruptura entre el rey y el Tercer Estado, la formación de la Asamblea Nacional, y el inicio de la Revolución Francesa.

Desde el punto de vista administrativo, el Estado era centralista, pero sin orden, más bien con una organización caótica, pues no coincidían las demarcaciones políticas, las de los intendentes o fiscales y las eclesiásticas. Daba la apariencia de que Francia era un conjunto inorgánico de tierras solo unidas en la persona del rey. El régimen era incluso diferente en el Sur que en el Norte. El pueblo francés no tomaba parte en las decisiones de un gobierno que estaba en manos de la omnipotencia real y de sus ministros.

El Sistema de Law, diseñado por el economista escocés John Law con el objetivo de resolver la enorme deuda pública que había dejado Luis XIV y reactivar la economía francesa, absorbía enormes cantidades de dinero, que concentraba en Versalles a miles de cortesanos y miembros de las familias reales, con sus parásitos. El empleo del dinero de Francia en los desmanes amatorios de Luis XV, aunque luego Luis XVI había hecho ahorros, era abuso que había quedado grabado en la mentalidad de todos los franceses. Este lujo era también el signo externo no solo de la alta nobleza, sino también de la burguesía, que era en el Antiguo Régimen la clase más rica de la nación.

ANTECEDENTES IDEOLÓGICOS DE LA REVOLUCIÓN – LA BURGUESÍA

A finales del siglo XVIII, la monarquía del Antiguo Régimen, ajena a los nuevos tiempos e incapaz de gestionar las transformaciones socioeconómicas, seguía ejerciendo su poder absoluto, consolidando y perpetuando las injusticias y desigualdades de la sociedad feudal. La nobleza y el clero disfrutaban de privilegios, mientras que los campesinos se veían obligados a soportar la mayor parte de las cargas fiscales.

Desde mediados de siglo intelectuales ilustrados como Montesquieu, Voltaire y Rousseau habían minado la legitimidad del absolutismo monárquico y formulado principios políticos (soberanía popular, igualdad ante la ley, separación de poderes). Estos principios e ideales de los "ilustrados" fueron adoptador por la burguesía, que era la clase social ascendente que aspiraba a ver reflejado su poder económico en el ordenamiento jurídico.

Paradójicamente, la clase burguesa estaba penetrada del liberalismo, racionalismo, escepticismo e ironía que el pensamiento francés de la Ilustración había vertido sobre ella. Se veía, por otra parte, sin acceso legal al gobierno de una nación cuyo régimen era ya caduco e incapaz para regirla, gastado e injusto. Lo que produjo la Revolución francesa no fue la miseria popular, concentrada en París, pero no tan aguda en el resto de Francia, sino la potencia y la apetencia de gobierno de la burguesía.

Los antecedentes ideológicos de la Revolución Francesa se encuentran principalmente en el movimiento de la Ilustración del siglo XVIII, que promovió ideas de razón, libertad e igualdad frente al Antiguo Régimen absolutista. Los "philosophes" como Voltaire, Montesquieu y Rousseau criticaron el absolutismo monárquico y el poder clerical, defendiendo la separación de poderes, la soberanía popular y el contrato social. Montesquieu inspiró la división de poderes en *El espíritu de las leyes*, Voltaire abogó por la tolerancia y la monarquía parlamentaria, mientras Rousseau puso el acento en la voluntad general y la igualdad en *El contrato social*.

La Revolución Americana de 1776 ejemplificó la soberanía nacional y los derechos individuales, inspirando a la burguesía francesa excluida políticamente. Además, la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert difundió estas ideas racionalistas, cuestionando tradiciones religiosas y feudales.

Estos ideales de libertad, igualdad y fraternidad resonaron en la burguesía, que buscaba abolir privilegios nobiliarios y fiscales, sentando las bases para la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en 1789.

La Ilustración proporcionó el marco ideológico que la burguesía francesa adoptó para justificar su lucha contra el Antiguo Régimen, promoviendo razón, libertad e igualdad como bases para un nuevo orden social y político.

Pensadores como Montesquieu, Voltaire y Rousseau ofrecieron críticas al absolutismo, defendiendo la separación de poderes, la tolerancia y la soberanía popular, ideas que la burguesía transformó en demandas políticas concretas. La burguesía, enriquecida por el comercio, pero excluida de privilegios nobiliarios, vio en estos principios una herramienta para su ascenso, politizando la opinión pública y cuestionando la monarquía absoluta.

Vicens Vives llama "revolución de los privilegiados" al periodo en el cual la burguesía va desbrozando el camino a la revolución. La burguesía desempeñó un papel central en el estallido revolucionario de 1789, liderando la transición del Tercer Estado hacia la Asamblea Nacional Constituyente y canalizando el descontento social contra los privilegios del Antiguo Régimen.

En junio de 1789, ante la crisis fiscal y la resistencia nobiliaria a las reformas, los diputados burgueses del Tercer Estado proclamaron la Asamblea Nacional el 17 de junio, jurando en la cancha del *Jeu de Paume* no disolverse hasta redactar una Constitución. Esta burguesía enriquecida por el comercio y las finanzas, pero excluida políticamente, impulsó la politización de las masas urbanas.

La burguesía revolucionaria, principal impulsora de la Asamblea Nacional en 1789, usó el pensamiento ilustrado para abogar por reformas fiscales y la abolición de estamentos, aliándose temporalmente con clases populares para derrocar privilegios feudales. Aunque no todos los ilustrados eran burgueses, sus ideas unificaron el descontento burgués contra la aristocracia y el clero, culminando en la *Declaración de los Derechos del Hombre*.

El 14 de julio, la burguesía parisina organizó la Guardia Nacional bajo Lafayette para proteger la Asamblea y facilitó la insurrección popular que tomó la Bastilla, símbolo del despotismo real, forzando al rey a reconocer la revolución. Su alianza táctica con

el *menu peuple* (las clases bajas) aseguró el éxito inicial, abriendo paso a la abolición feudal el 4 de agosto.

La burguesía y el campesinado mantuvieron una alianza táctica y convergente durante 1789, uniendo sus intereses contra el feudalismo nobiliario, aunque con objetivos distintos que tensionaron su relación a corto plazo.

La burguesía del Tercer Estado, al convocar los Estados Generales, encontró en las revueltas campesinas del "Gran Miedo" de julio-agosto un apoyo decisivo para presionar la abolición de derechos señoriales el 4 de agosto, beneficiándose mutuamente de la quema de castillos y la ocupación de tierras comunales. Los campesinos buscaban eliminar cargas feudales sin indemnización, mientras la burguesía usaba esta presión popular para imponer reformas liberales y fiscales que favorecieran el mercado libre.

Aunque la insurrección rural fortaleció la Asamblea Nacional burguesa, esta última moderó las demandas campesinas al decretar redenciones pagadas por los derechos feudales restantes, priorizando la propiedad privada sobre la abolición radical.

Esta dinámica reveló límites: la burguesía consolidó su hegemonía política canalizando el descontento rural hacia sus propios fines capitalistas. La burguesía y los campesinos compartieron en 1789 una lucha común contra el feudalismo, pero sus objetivos divergieron en profundidad y alcance, reflejando intereses económicos y sociales distintos.

La burguesía buscaba reformas liberales como la igualdad jurídica, libertad de comercio, expresión y reunión, abolición del diezmo, y una constitución que garantizara la propiedad privada y el acceso al poder político, priorizando el mercado libre y la modernización capitalista. Estos fines apuntaban a eliminar privilegios nobiliarios sin alterar radicalmente la estructura de propiedad, moderando demandas populares para preservar el orden.

Los campesinos demandaban la abolición inmediata y sin indemnización de todas las cargas feudales (rentas señoriales, banalidades, derechos sobre tierras comunales), acceso a tierras para los no propietarios, fin de impuestos indirectos y protección contra la crisis de subsistencia, con un enfoque antiseñorial directo expresado en el "Gran Miedo". A diferencia de la burguesía, su visión era más radical en lo económico, rechazando pagos por redenciones feudales y buscando equidad agraria sobre libertad comercial.

La nobleza reaccionó a las peticiones campesinas de 1789 con una mezcla inicial de resistencia intransigente y temor ante el "Gran Miedo", pero terminó cediendo parcialmente bajo la presión combinada de la Asamblea Nacional burguesa y las revueltas rurales.

Ante las demandas campesinas de abolir derechos señoriales sin compensación durante julio-agosto, la nobleza se atrincheró en la defensa de sus privilegios feudales, rechazando reformas fiscales y bloqueando cualquier concesión en los Estados Generales para preservar rentas, diezmos y banalidades.

Muchos nobles huyeron a sus castillos o Versalles, mientras otros intentaron sofocar localmente las quemas de documentos feudales, exacerbando el pánico rural.

El 4 de agosto de 1789, ante el colapso del orden señorial y el riesgo de guerra civil, un sector liberal de la nobleza (influido por ideas ilustradas) impulsó en la Asamblea la "Noche de los privilegios", decretando la abolición de derechos feudales, aunque exigiendo redención monetaria por los restantes para compensar pérdidas económicas. Esta capitulación táctica salvó la propiedad nobiliaria principal, pero selló el fin del Antiguo Régimen.

ETAPAS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA (1789–1799)

La Revolución Francesa no fue un proceso lineal, sino una década de transformaciones profundas. Se divide comúnmente en etapas clave que reflejan la transición de una monarquía absoluta a una república y, finalmente, al gobierno napoleónico. Crisis del Antiguo Régimen (antes de 1789): Francia sufría crisis económica, deudas y malas cosechas. Existía un sistema social desigual: nobleza y clero con privilegios, mientras el Tercer Estado cargaba con impuestos. Las ideas de la Ilustración cuestionaban el absolutismo.

1. ***Asamblea Nacional Constituyente*** (1789-1791): Inicio con la convocatoria de los Estados Generales y la toma de la Bastilla. Se estableció una monarquía constitucional y se promulgó la primera Constitución francesa, que separó poderes y estableció la soberanía popular. El 5 de mayo de 1789: se reúnen los Estados Generales. El Tercer Estado se declara Asamblea Nacional, reclamando soberanía. El 14 de julio de 1789: Toma de la Bastilla, símbolo del inicio revolucionario. Se aprueba la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano". En 1791: Constitución que establece una monarquía constitucional.
2. ***Asamblea Legislativa*** y ***Monarquía Constitucional*** (1791-1792): Radicalización y caída de la monarquía. Gobierno de la monarquía constitucional, marcado por divisiones internas y la creciente hostilidad externa. Francia entra en guerra contra potencias europeas. Crece la tensión interna: los *sans-culottes* (los "sin calzones" porque no usaban los elegantes pantalones cortos de la aristocracia, sino pantalones largos, propios de los trabajadores, lo que se convirtió en un símbolo de identidad popular y antiaristocrática) presionan y exigen medidas más radicales. El 10 de agosto de 1792: asalto a las Tullerías y suspensión del rey. Se proclama la Primera República.
3. ***República*** (que incluye la *Convención* y el *Terror*, 1792-1795): La ***Convención Nacional*** se divide entre girondinos y jacobinos. Los jacobinos, liderados por Robespierre, toman el control. Se ejecuta a Luis XVI (1793). Se instaura el **Régimen del Terror** de Robespierre, con miles de ejecuciones mediante la guillotina. Se aplican reformas sociales radicales.
4. ***Directorio*** (1795-1799): Gobierno republicano burgués que sucedió al Terror, con un ejecutivo de cinco miembros (directores). Tras la caída de Robespierre, se establece un gobierno más moderado. El Directorio se enfrenta varios problemas: crisis económica, corrupción, inestabilidad política, guerras en Europa.
5. ***Consulado*** (1799-1804): Surge la figura de Napoleón Bonaparte (1769–1821), nacido en Córcega, que había destacó por su talento militar, especialmente en la campaña de Italia y la expedición a Egipto.

Estas victorias lo convirtieron en un héroe nacional y le permitieron dar un salto político decisivo. Napoleón da un golpe de Estado en 1799 y establece el Consulado, que pone fin al Directorio, marca el fin de la Revolución Francesa y el inicio de una nueva etapa política. Napoleón se convierte en Primer Cónsul de Francia.

6. ***Imperio*** (1804-1815): Napoleón se corona Emperador en 1804, expandiendo los ideales revolucionarios por Europa hasta su derrota final en 1815.

Resumen de la evolución de la Revolución Francesa (1789-1799)

Fase	Años	Características principales
Crisis del Antiguo Régimen	hasta 1789	Desigualdad, crisis económica, ideas ilustradas
Asamblea Nacional	1789–1791	Fin del absolutismo, derechos ciudadanos
Caída de la monarquía	1792	Proclamación de la República
El Terror	1793–1794	Radicalización, ejecuciones, reformas
Directorio	1795–1799	Moderación, inestabilidad, ascenso de Napoleón
Consulado	desde 1799	Fin de la Revolución

LAS MUJERES Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

«Hay una crítica muy pertinente a la Ilustración europea: fue demasiado blanca, masculina y eurocéntrica.» (Peter Neumann)

«De hecho, en el siglo XVIII –sobre todo en su segunda mitad–, varias de las corrientes más avanzadas de la ciencia se propusieron demostrar que el sexo impregnaba no solo la mente, sino hasta el último "hueso, músculo, nervio y vaso sanguíneo" del organismo, y derivaron de ello explicaciones que ponían el énfasis en las diferencias fundamentales entre hombres y mujeres, al tiempo que defendían y aconsejaban la complementariedad de los sexos.

Estos argumentos médicos y fisiológicos se veían reforzados a su vez por otros más genéricos de carácter cultural, como los defendidos por Jean-Jacques Rousseau, quien, pese a sus apasionadas justificaciones escritas de la igualdad de los hombres, fue evolucionando hacia un marcado contraste entre los sexos en sus postreras obras tras unos inicios en los que había abogado por la igualdad sexual.

Sumado a una evolución parecida en la tradición republicana, en la que se fue poniendo de relieve cada vez más la virtud masculina y la idea de una esfera pública dominada por los hombres, el pensamiento rousseauniano contribuyó a proporcionar una especie de plantilla de base para una ideología de la separación de ámbitos que relegaba a las mujeres al terreno doméstico y encomendaba a los hombres la responsabilidad de los negocios y los asuntos públicos.

Estos novedosos argumentos dieciochescos posibilitaron que los revolucionarios franceses concibiesen a las mujeres (y a otros grupos que fueron objeto de parecida marginación) como personas que estaban "en la sociedad", pero no que no eran "de

la sociedad”: resultaban esenciales para la vida de la nación y para su funcionamiento doméstico, pero no para la vida política nacional activa.

Excluidas durante siglos de la comunidad política efectiva, se les siguió negando la igualdad que sí se les estaba haciendo extensiva a los hombres. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* no podría haber tenido un nombre más apropiado ni más preciso.

Bien está reconocer que muchas revolucionarias (y algún que otro revolucionario) refutaron esos argumentos que las excluían. El marqués de Condorcet fue una de las voces destacadas que lo hizo públicamente durante toda la Revolución y presionó para que se les diera la plena ciudadanía a las mujeres, al tiempo que negaba su pretendida inferioridad de raciocinio.

Las mujeres se esforzaron lo suyo para demostrar que eran igualmente capaces que los hombres. Su actividad revolucionaria fue considerable, por mucho que se les escatimase la condición de ciudadanas activas. Escribían y publicaban revistas, periódicos, libros y obras.

Organizaban peticiones y participaban en las reuniones de secciones y clubes varios, como el *Cercle Social* o la *Société Fraternelle des Patriotes de l'Un et l'Autre Sexe*. Y llenaron repetidas veces calles y galerías para apoyar o para protestar.» [Extracto de *Igualdad: historia de una idea esquiva* (Paidós), de Darrin McMahon]

Las mujeres participaron en el trabajo activo y visible de la revolución francesa (1789-1799), participaron en marchas, grupos de acción política y radical. A pesar de su contribución decisiva en eventos clave, se enfrentaron a una represión creciente, especialmente bajo los jacobinos, que prohibió sus asociaciones en 1793.

Unas 4.000 mujeres en París, impulsadas por la escasez de pan, marcharon el 5 de octubre de 1789 de París a Versalles, exigiendo al rey Luis XVI que regresara a la capital y garantizara alimentos. Lideraron la insurrección, negociaron con la guardia y trajeron de vuelta a la familia real, marcando un punto de inflexión en la revolución.

Las mujeres formaron clubes como la Sociedad de Mujeres Republicanas Revolucionarias (1793), liderada por Claire Lacombe y Pauline Léon, que abogaban por justicia social y participación cívica.

Las *tricoteuses* –literalmente, “las tejedoras” o “las que tricotean”– eran mujeres del pueblo que participaron activamente en los acontecimientos más radicales de la Revolución Francesa. Eran mujeres de clase popular, muchas vinculadas a los sans-culottes. Apoyaban de forma militante a los jacobinos y a los *enragés*, las facciones más radicales de la Revolución. Aunque el mito las asoció con la guillotina, su papel principal fue como espectadoras y agitadoras políticas, no como verdugas.

Asistían a los debates del Convención Nacional, a los clubes políticos y a los juicios del Tribunal Revolucionario, donde se las veía tejiendo mientras seguían las discusiones, e incluso durante las ejecuciones públicas.

Tuvieron un papel político como grupo asociado a los sectores más radicales del movimiento revolucionario como los *sans-culottes* (“sin calzones”, porque llevaban pantalones largos, símbolo de su identidad popular y de su oposición a la nobleza y

la burguesía acomodada; se convirtieron en un símbolo político de radicalismo revolucionario).

Las *tricoteuses* ocupaban las galerías altas de la Asamblea Legislativa y la Convención, donde aplaudían discursos jacobinos, interrumpían a opositores girondinos y exigían ejecuciones durante el Reinado del Terror (1793-1794). En eventos como la Marcha de Sobre Versalles (octubre de 1789) y las jornadas de Prairial (mayo-junio de 1795), actuaron como agitadoras: tocaban a rebato, arrastraban hombres en las calles, irrumpían en talleres para reclutar y lideraban manifestaciones armadas con picas o sables. Inflamaban multitudes con insultos y consignas *sans-culottes*, amplificando la violencia popular contra la Convención termidoriana.

Se les prohibió reunirse en grupos desde de 1793 por Robespierre, y muchas fueron arrestadas o ejecutadas por su radicalismo. En 1793, la Convención disolvió los clubes de mujeres y vetó la participación en política, relegándolas al ámbito doméstico.

Olympe de Gouges (1748-1793), nombre real Marie Gouze, nació en Montauban y murió guillotinada por los jacobinos en París. Fue una revolucionaria escritora política y literaria, una de las primeras feministas modernas, una crítica feroz de la esclavitud y de la exclusión de las mujeres en la Revolución Francesa.

Publicó en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, parodia feminista de la *Declaración de los Derechos del Hombre*, exigiendo igualdad legal y política para las mujeres. Su vida es un ejemplo de cómo la Ilustración no fue solo un movimiento filosófico, sino también una lucha por ampliar quién podía considerarse sujeto de derechos.

Charlotte Corday, conocida como el "Ángel del Asesinato" (1768-1793), esta normanda girodina apuñaló a Jean-Paul Marat en su bañera el 13 de julio de 1793 para frenar el Reinado del Terror, y fue ejecutada cuatro días después.

Pauline Leon y Claire Lacombe fundaron en 1793 la *Sociedad de Republicanas Revolucionarias*, un club radical que fue fundado por la Igualdad de Género y participó en la caída de los Girondinos. Fue disuelto este mismo año por la Convención.

Théroigne de Méricourt, cantante y oradora (1762-1817), organizó milicias femeninas y lideró manifestaciones armadas durante la Revolución; internada en un manicomio tras el terror, encarnó el fervor popular parisino.

Madame Roland (1754-1793), esposa del ministro del interior Jean-Marie Roland. Su salón político en París se convirtió en un centro de reunión de los girondinos, la facción moderada de la Revolución. Redactó discursos, cartas y memorias para su esposo, Jean-Marie Roland, ministro del Interior, influyendo directamente en la política del gobierno girondino.

Defendió una Revolución moderada, basada en la legalidad, la libertad económica y el rechazo a la violencia extrema. Madame Roland se enfrentó abiertamente a: Robespierre, Marat y los sectores más radicales del movimiento revolucionario. Su defensa de la moderación y su influencia sobre los girondinos la convirtieron en un blanco político.

Cuando los jacobinos tomaron el control, fue arrestada y acusada de conspiración. Fue encarcelada en 1793 y finalmente guillotinada en 1793 durante el Terror. Según la tradición, sus últimas palabras fueron dirigidas a la estatua de la Libertad: "¡Oh Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!" Su muerte simboliza la caída de los girondinos y el triunfo momentáneo del jacobinismo.

Germaine de Staël (1766-1817), escritora moderada, organizó salones liberales y huyó del Terror, defendiendo reformas constitucionales.

REPERCUSIONES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Antonio Machado habla, por boca de Juan de Mairena, de la desproporción entre intención y resultado, y sobre la ironía de que "las consecuencias suelen desmentir a las causas. En la torpeza del hombre, el golpe que vuelve suele doler más que el que salió de su mano", es decir, el culatazo suele ser más fuerte que el disparo.

La Revolución francesa tuvo repercusiones profundas y duraderas en la política, la sociedad, la economía y la cultura tanto en Francia como a nivel mundial. Supuso el fin del Antiguo Régimen y se convirtió en un modelo para movimientos liberales, independentistas y democráticos en Europa y América.

En Francia

Se abolió la monarquía absoluta y el feudalismo, introduciendo la Primera República, la Declaración de los Derechos del Hombre y la centralización del poder en París con un ejército conscripto. La Iglesia perdió privilegios, se nacionalizaron sus bienes y se implantó el sistema métrico decimal, unificando medidas y promoviendo la igualdad jurídica. Surgieron divisiones políticas entre "izquierda" y "derecha", sentando bases para la modernidad republicana.

En Europa

La Revolución Francesa desencadenó guerras napoleónicas, el fin del Antiguo Régimen y un auge del nacionalismo en países como Alemania, Italia, España y Grecia. Eliminó barreras arancelarias internas, fomentó el capitalismo y reformas como la separación de poderes y la supresión de la tortura. Inspiró revoluciones liberales y movimientos democráticos, reestructurando mapas políticos con soberanía nacional.

En el mundo

Influenció independencias en América Latina, como en México, Argentina, Chile y Haití, donde ideas ilustradas impulsaron luchas contra el colonialismo español y francés. Propagó derechos humanos y soberanía popular, impactando en EE.UU. y movimientos obreros del siglo XIX. Aceleró la industrialización global y el ascenso burgués, debilitando nobleza y clero.

Consecuencias sociales para el campesinado y la burguesía

La Revolución Francesa transformó la posición social del campesinado y la burguesía, eliminando privilegios feudales, pero favoreciendo mayoritariamente a la burguesía como nueva clase dominante. Para los campesinos, representando el 80-92% de la población, supuso avances clave, aunque con limitaciones económicas.

Los campesinos obtuvieron la abolición sin indemnización de derechos feudales, diezmos y servidumbre en agosto de 1789, permitiendo acceso a tierras mediante la venta de bienes nacionales expropiados a la Iglesia y nobles. Esto impulsó revueltas como el "Gran Miedo" y la redistribución territorial, aunque muchos no pudieron comprar parcelas por falta de capital, quedando en subsistencia pese a la igualdad jurídica. Su rol fue crucial como aliados urbanos, fomentando la democracia inicial y la alianza obrero-campesina modelo para futuras revoluciones.

La burguesía emergió victoriosa, asumiendo el poder político y económico al derrocar el Antiguo Régimen, con libertad de empresa, libre comercio y propiedad privada como pilares capitalistas. Beneficiada por la expropiación eclesiástica y noble, prosperó en manufacturas, banca y agricultura modernizada, introduciendo oferta-demanda y reduciendo intervención estatal. Su triunfo consolidó una sociedad de clases donde dominó, polarizando izquierda-derecha y moldeando la política moderna.

Declaración de derechos fundamentales

La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* estableció principios fundamentales como libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión, que se convirtieron en referencia mundial para los derechos humanos. Codificación del derecho a través del Código Civil napoleónico, que sistematizó muchas reformas revolucionarias y fue adoptado o imitado en numerosos países de Europa y América. Supresión de trabas feudales y aranceles internos, unificación de pesos y medidas, y estímulo de una economía de mercado más integrada y regulada por el Estado moderno.

La Revolución y sus ideas alentaron movimientos de independencia en América Latina, cuyos textos constitucionales incorporaron principios de igualdad jurídica, soberanía popular y garantías individuales. Propagación del nacionalismo y de la idea del Estado-nación, especialmente a través de las guerras revolucionarias y napoleónicas. Introducción duradera de categorías políticas modernas como “izquierda” y “derecha”, asociadas a la actitud frente a los principios revolucionarios.

Consolidación del ideario ilustrado de libertad, igualdad y fraternidad como horizonte normativo de la política moderna. Reconfiguración de la relación entre Estado e Iglesia, con la subordinación institucional de la Iglesia al poder civil y la secularización de muchos ámbitos de la vida pública.

CONSERVADURISMO POSREVOLUCIONARIO (SIGLOS XVIII–XIX)

El conservadurismo contrarrevolucionario reacciona de inmediato ante convulsiones revolucionarias como la Revolución Francesa, buscando la restauración total del orden prerrevolucionario.

El conservadurismo posrevolucionario, en cambio, se desarrolla posteriormente, adaptando los valores tradicionales a la aceptación parcial de instituciones modernas como el constitucionalismo.

Las corrientes contrarrevolucionarias, ejemplificadas por Joseph Marie, conde de Maistre (1753-1821), considerado uno de los representantes más importantes de la

Contrailustración, que defendió los fundamentos del Antiguo Régimen y se opuso firmemente a las ideas de la Ilustración y a las consecuencias de la Revolución Francesa.

Los contrarrevolucionarios rechazan rotundamente todos los logros revolucionarios y defienden la monarquía absoluta, la autoridad divina y el catolicismo integral como antídotos contra el caos. Consideran la Revolución satánica y buscan una reversión sin concesiones.

Los contrarrevolucionarios priorizan la lucha armada o las alianzas papales, como en el levantamiento de Vendée o los absolutistas españoles bajo el mando de Fernando VII. Los posrevolucionarios favorecen las maniobras institucionales, como el constitucionalismo de Burke o el sistema de alternancia español de Cánovas del Castillo, que mezcla la tradición con un parlamentarismo manipulado.

El término "conservadurismo posrevolucionario" se refiere principalmente a la respuesta conservadora posterior a la Revolución francesa de 1789, que rechazaba ideales revolucionarios como la soberanía popular y el secularismo.

En *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), Edmund Burke criticó los derechos abstractos y abogó por una reforma gradual arraigada en la tradición.

Los conservaduristas defendieron el absolutismo y el catolicismo como baluartes contra el caos. Buscaban preservar las instituciones tradicionales frente a cambios radicales. Priorizaban la jerarquía, la monarquía, la religión y el orden social orgánico por encima del racionalismo y el liberalismo de la Ilustración.

No es casualidad: las élites políticas, intelectuales y religiosas de Europa vieron en la revolución un peligro para el orden social tradicional, y reaccionaron articulando una nueva corriente ideológica.

Con el tiempo, la rigidez contrarrevolucionaria se desvanece en la irrelevancia después de la década de 1830, mientras que el pensamiento posrevolucionario evoluciona hacia el conservadurismo liberal, incorporando la intervención estatal (Bismarck) o el realismo electoral sin abandonar por completo la jerarquía y el orden. Esta distinción subraya la reacción frente a la preservación moderada.

Los conservadores posrevolucionarios buscaban preservar o restaurar el orden previo a la revolución. Sus ideas centrales incluían:

Tradición y continuidad histórica. Las instituciones (monarquía, Iglesia, familia) debían mantenerse porque eran el resultado de un largo proceso histórico, no de teorías abstractas.

Jerarquía social: La sociedad debía conservar su estructura jerárquica natural. La desigualdad social no era vista como un problema, sino como un elemento funcional del orden social.

Autoridad y estabilidad: El Estado debía garantizar el orden y evitar cambios bruscos. Se valoraba la autoridad de la Iglesia y la monarquía como pilares de cohesión social.

Gradualismo: Si había que hacer cambios, debían ser lentos, prudentes y evolutivos, nunca revolucionarios.

Durante el siglo XIX, el conservadurismo se consolidó como fuerza política en Europa:

En Francia

Tras la caída de Napoleón, los borbones restaurados (1814–1830) representaron el conservadurismo monárquico. Defendían el retorno al Antiguo Régimen, aunque con concesiones limitadas.

Reino Unido

El Partido Tory evolucionó hacia el conservadurismo moderno. Burke influyó profundamente en esta tradición.

Alemania y Austria

El canciller Klemens von Metternich fue el gran arquitecto del orden conservador europeo. En el Congreso de Viena (1815) impulsó la restauración monárquica y la represión de movimientos liberales y nacionalistas.

España

El conservadurismo se expresó en el absolutismo fernandino y luego en el carlonismo, defensor de la monarquía tradicional y la Iglesia. En España, el conservadurismo posrevolucionario se manifestó en la resistencia absolutista durante las Cortes de Cádiz de 1812 y la restauración de Fernando VII (1814). Se opuso a las constituciones liberales, priorizando el trono y el altar, con figuras como Francisco Cea Bermúdez representando corrientes moderadas. Posteriormente, el canovismo lo fusionó con un parlamentarismo cauteloso a través del caciquismo.

El conservadurismo posrevolucionario marcó la política europea del siglo XIX.

LUCES Y SOMBRAS DEL "SIGLO DE LAS LUCES"

La expresión "luces y sombras de la Ilustración" alude a la tensión entre el enorme impulso emancipador del proyecto ilustrado y sus límites, exclusiones y derivas violentas.

No se trata solo de un movimiento de ideas, sino de un conjunto de prácticas sociales, políticas y culturales cuyas ambivalencias siguen siendo debatidas hoy.

Luces: razón, crítica y reforma. Defensa de la razón y de la crítica frente a la autoridad teológica y a las jerarquías estamentales, poniendo la experiencia y el examen público en el centro del conocimiento.

Impulso de reformas políticas y jurídicas contra el absolutismo, que sirvieron de fermento para las revoluciones liberales y la idea moderna de ciudadanía.

Expansión de la sociabilidad letrada (salones, academias, prensa, redes epistolares) que aceleró la circulación de libros, periódicos y controversias, reconfigurando la vida intelectual europea.

Sombras: exclusiones y violencia. Universalismo selectivo: los mismos discursos que denunciaban jerarquías arbitrarias mantuvieron o reforzaron la subordinación de ciertos grupos, especialmente las mujeres, presentadas como naturalmente destinadas a la esfera doméstica.

Persistencia de prejuicios "racionales" sobre la inferioridad femenina que se consolidan en proyectos educativos (por ejemplo, modelos como Sofía en torno a

Emilio) a pesar de las voces femeninas que reivindican igualdad intelectual. Vinculación histórica entre ideales ilustrados y formas de violencia política (guillotina, terror revolucionario), que alimenta la crítica posterior de que "el sueño de la razón produce monstruos".

Prácticas ilustradas y paradojas: La Ilustración se materializa en prácticas concretas: debates sobre educación, reformas institucionales, sociedades económicas, academias provinciales, que abren espacios parciales a nuevos actores.

Las mujeres participan activamente en esos espacios, impulsan cambios y denuncian las vacilaciones a la hora de extenderles libertades que se proclaman universales, revelando la tensión interna del proyecto ilustrado.

El resultado es una época atravesada por paradojas: crítica radical de privilegios y, a la vez, legitimación de nuevas fronteras de exclusión que la teoría política y la filosofía feminista del siglo XX volverán a cuestionar.

Las principales críticas a la Ilustración señalan el carácter instrumental y dominador de su razón, el fracaso de su proyecto moral-universalista y las dimensiones de poder y exclusión ocultas bajo su ideal de progreso.

Estas críticas no solo niegan la Ilustración, sino que también la replantean desde dentro, proponiendo formas de autocrítica ilustrada o de articulación con romanticismo, genealogía o posmodernidad.

La "diosa Razón" es una de las imágenes más llamativas y a veces más malinterpretadas de la Ilustración. Se trata de una metáfora política y simbólica que expresa cómo los ilustrados entendían el poder de la razón humana: la razón como autoridad suprema que debía ocupar el lugar que antes tenían la superstición, el dogma religioso, la autoridad absoluta.

La "diosa Razón" simboliza que la razón humana es la nueva fuente de verdad, moral y legitimidad. "La razón es nuestra guía". Durante la Revolución Francesa, la metáfora se volvió literal: Se celebraron Fiestas de la Razón. En Notre Dame se instaló un altar a la "diosa Razón". Se representó como una mujer alegórica, similar a la Libertad o la República. Pero incluso allí, no era una divinidad sobrenatural. Era una alegoría republicana, una encarnación artística del ideal ilustrado.

Para los ilustrados, la razón: libera de la ignorancia, permite el progreso científico, fundamenta la moral sin necesidad de dogmas, legitima los derechos humanos, impulsa la crítica y el debate público. La "diosa Razón" es la luz que ilumina el camino hacia una sociedad más justa y racional.

La metáfora también expresa una ruptura histórica: del poder de la Iglesia, del absolutismo monárquico, de la tradición como autoridad. La razón se convierte en el nuevo "tribunal" ante el cual deben justificarse las leyes, las creencias y las instituciones.

En el arte y la iconografía ilustrada, la Razón aparece como: una mujer joven portando una antorcha o un libro rodeada de luz a veces con símbolos científicos (compás, esfera, geometría). Es la versión ilustrada de las alegorías clásicas como la Justicia o la Libertad.

La Ilustración y la idea de la "luz de la Razón" forman uno de los binomios más potentes de la historia intelectual europea. La expresión no es casual: los pensadores ilustrados realmente creían que la razón humana podía iluminar un mundo que consideraban lleno de superstición, ignorancia y autoridad injustificada.

"La luz de la Razón" significaba para los ilustrados una metáfora de claridad: la razón era vista como una luz capaz de disipar las sombras del dogma y la tradición acrítica; no se trataba solo de pensar "racionalmente", sino de aplicar la observación, la crítica y el análisis lógico a todos los ámbitos de la vida.

Era promesa de progreso: la humanidad, guiada por la razón, podía mejorar sus instituciones, su moral y su bienestar; una actitud crítica: cuestionar lo heredado, pedir pruebas, exigir argumentos; impulsar la ciencia: confiar en la experimentación y el método científico; replantear la religión: muchos ilustrados no eran ateos, pero sí defendían una fe racional, alejada del fanatismo.

LA luz permite ver, distinguir, comprender. La metáfora era tan poderosa que se convirtió en el símbolo del movimiento: la luz era conocimiento, la oscuridad era ignorancia, amanecer es el nacimiento de una nueva era.

Kant es el autor que mejor condensó el espíritu ilustrado. Para él, la razón no es solo una herramienta intelectual: es una fuerza moral que permite a los seres humanos salir de su "minoría de edad". La razón libera de la tutela de autoridades externa. La Ilustración es un proceso, no un estado: una tarea permanente.

Voltaire era menos sistemático que Kant, pero más combativo. Su "luz" es la de la crítica mordaz, la ironía y la denuncia pública. Atacó la intolerancia religiosa y el abuso de poder. Defendió la libertad de expresión como condición para la razón pública. Creía en una religión racional (deísmo), sin supersticiones ni dogmas. Su razón es práctica: sirve para mejorar la vida social. Voltaire encarna la Ilustración como batalla cultural.

Rousseau es el ilustrado que incomoda a los ilustrados. No rechaza la razón, pero advierte que puede volverse artificial, alejarnos de la naturaleza y corrompernos. Critica el progreso entendido como lujo, desigualdad y vanidad. Propone una razón más humilde, ligada a la moral y al sentimiento.

En política, defiende la voluntad general: la razón colectiva del pueblo. Su luz es más cálida, menos técnica, más humana. Rousseau abre la puerta al romanticismo y a la crítica moderna de la Ilustración.

Diderot fue el motor intelectual de La Enciclopedia, quizá el proyecto más emblemático de la Ilustración. Para él, la razón debía organizar el conocimiento humano y ponerlo al alcance de todos. La razón es un instrumento colectivo, no solo individual. Diderot encarna la Ilustración como difusión del conocimiento.

Montesquieu no era un filósofo abstracto, sino un analista de instituciones. Su "luz" es la de la razón política, aplicada al estudio comparado de las leyes y los gobiernos. La razón descubre que el poder debe dividirse para no corromperse. Las leyes deben adaptarse al clima, la economía y las costumbres.

La libertad política nace del equilibrio, no del absolutismo. Su obra influyó directamente en constituciones modernas. Montesquieu representa la Ilustración como racionalización del Estado.

David Hume: la razón como herramienta limitada: Hume es el gran escéptico ilustrado. Su visión es más fría y analítica: la razón es poderosa, pero no omnipotente. La mayor parte de nuestras creencias proviene del hábito, no de la razón.

La moral nace del sentimiento, no del cálculo racional. La causalidad no es una verdad absoluta, sino una costumbre mental. Aun así, la razón es necesaria para ordenar la experiencia. Hume introduce una Ilustración crítica de sí misma, consciente de sus límites.

Al finalizar el siglo XVIII, el edificio de la "filosofía de las luces" y la idea del progreso continuo de la humanidad, se disgrega por sí mismo. El optimismo ilustrado es sustituido por un nuevo pesimismo. Kant, a la vez que recoge la herencia de la Ilustración, somete a crítica implacable las doctrinas de Descartes, Locke, Leibniz y Wolff. Kant demuestra que el optimismo "ilustrado" era prematuro, que a la ciencia le quedaba aún un gran camino que recorrer.

El hombre autónomo de la edad moderna ya no centra su mirada en los factores suprahumanos, como el hombre antiguo y el medieval. Por mucho tiempo se consideró la autocratización del hombre como un gran adelanto. Pero después de los acontecimientos políticos y la barbarie del siglo XX, se horroriza el hombre de sus "progresos": de lo demasiado humano se ha derivado precisamente el más inhumano brutalismo; el mundo se ha convertido en una amenaza mortal.

«No fue la filosofía alemana la primera que hizo de la fuerza el principio supremo, que la entronizó la *cupiditas naturalis*, la que declaró al hombre señor del mundo, y enarboló el principio de que es bueno y justo cuanto sirve al egoísmo individual o colectivo. Los dogmatizadores de todo esto son más bien Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Hume. Nietzsche es tan solo un seguidor» (Johannes Hirschberger).

Las críticas a la Ilustración provienen de diversas corrientes filosóficas y políticas, cuestionando su fe en la razón universal, el progreso lineal y la autonomía individual. Pensadores como Isaiah Berlin destacan el peligro del monismo racional que justifica la coerción en nombre de la libertad. Estas objeciones se extienden desde el conservadurismo hasta el posmodernismo, revelando contradicciones internas del proyecto ilustrado.

Isaiah Berlin critica la Ilustración por su monismo racional, que ignora la pluralidad de valores humanos y lleva a regímenes totalitarios al imponer una razón única, como en la frase rousseauniana "obligados a ser libres". Autores contemporáneos como Patrick Deneen argumentan que el énfasis ilustrado en la autonomía individual fomenta la atomización social, el nihilismo moral y la disolución de lazos familiares y comunales. Esta perspectiva ve en el liberalismo ilustrado un camino hacia la alienación política y cultural.

La Ilustración facilitó el "despotismo ilustrado", donde monarcas como Federico el Grande usaron sus ideas para centralizar poder sin conceder libertades reales.

Críticos tempranos, como conservadores del siglo XVIII, temían que extendiera la razón a todos, erosionando privilegios monárquicos y credos oficiales, lo que derivó en acusaciones de promover el terror jacobino. Desde la izquierda, se le reprocha excluir derechos humanos no eurocéntricos según raza o cultura.

Steven Pinker sostiene que la Ilustración ha producido un progreso real, medible y global en bienestar humano, y que sus ideales de razón, ciencia y humanismo siguen siendo la mejor herramienta disponible para afrontar los problemas actuales. Para él, si la abolición de la esclavitud, la reducción de la violencia y la mejora de la salud, la riqueza y la educación no son progreso, entonces nada lo es.

La Ilustración se define por cuatro ideas claves: razón, ciencia, humanismo y progreso, que habrían impulsado la mejora exponencial de la vida humana en los últimos siglos.

Pinker identifica el progreso con bienes básicos ampliamente compartidos: más vida que muerte, más salud que enfermedad, más paz que guerra, más libertad que tiranía y más conocimiento que ignorancia.

Steven Pinker responde a las críticas posmodernas defendiendo la racionalidad y la razón como herramientas esenciales para el progreso humano, rechazando el relativismo que estas promueven. Argumenta que el posmodernismo y la teoría crítica interpretan erróneamente la historia al demonizar la ciencia y la objetividad como meras construcciones sociales de poder, ignorando evidencias empíricas de mejoras globales en paz, prosperidad y derechos.

CRÍTICAS A LA RAZÓN ILUSTRADA: HEGEL Y LOS ROMÁNTICOS

Hegel y los románticos comparten una crítica a la razón ilustrada entendida como razón abstracta, formal y unilateral, pero lo hacen desde posiciones distintas: Hegel busca superar la Ilustración mediante una razón especulativa reconciliada con la realidad histórica, mientras que los románticos tienden a oponerle imaginación, sentimiento, historia y religión como dimensiones irreductibles.

Críticas de Hegel a la Ilustración

Para Hegel, la Ilustración representa una forma de racionalidad "negativa" que disuelve, pero no sabe integrar. Sus críticas centrales pueden formularse así:

Unilateralidad del entendimiento: la razón ilustrada opera como entendimiento analítico que separa y abstrae, sin captar la unidad viva de lo real en su desarrollo histórico-dialéctico; por eso Hegel habla de su "proceder negativo".

Formalismo y vaciedad: Hegel reprocha a la Ilustración (y al kantismo como su culminación moral) el formalismo de sus principios, que no alcanzan la concreción de las instituciones éticas efectivas (*Sittlichkeit*), ni la reconciliación entre individuo y comunidad.

Críticas románticas a la razón ilustrada

El primer Romanticismo alemán critica la Ilustración desde la reivindicación de lo histórico, lo individual y lo imaginativo frente a la abstracción universalista.

Los románticos objetan al universalismo ilustrado su pretensión de verdades abstractas y monistas, aplicables a todos los hombres y épocas sin atender a la singularidad histórica, cultural y vital. En su lugar, reivindican la diversidad particularista, el sentimiento y la tradición como fuentes de sentido irreductibles a la razón abstracta. Critican el universalismo ilustrado por reducir la realidad a principios racionales formales que ignoran el carácter único de cada pueblo, época e individuo.

La razón ilustrada es para los románticos una facultad fría y analítica que margina dimensiones esenciales de la existencia. Exclusión del sentimiento, imaginación y religión: los románticos oponen al racionalismo universal el "humor subjetivo", el arte y la fe como vías privilegiadas de verdad, contra el "desencantamiento" weberiano que la Ilustración acelera.

Crítica al individualismo abstracto: el sujeto ilustrado (burgués autónomo) se critica por su vacuidad; los románticos exaltan la comunidad orgánica y el arraigo en la tradición medieval o folclórica.

El universalismo ilustrado lo perciben como monismo idealista que pretende una sociedad perfecta fundada en la razón. Frente a este monismo, los románticos defienden el pluralismo y el irracionalismo.

Contra el optimismo progresista: rechazan la idea de una "humanidad" universal que avanza linealmente, enfatizando en cambio la pluralidad de formas de vida y la imposibilidad de una razón totalizante.

Absolutismo estético como alternativa: aunque paradójicamente, algunos derivan en absolutismos particulares (nacionalismos), pero su crítica inicial abre al pluralismo político moderno.

Herder influyó decisivamente en la crítica romántica al cosmopolitismo ilustrado al introducir el concepto de *Volksgeist* (espíritu del pueblo), que pone el énfasis en la singularidad cultural e histórica de cada nación frente a la homogeneización universalista de la Ilustración. Su rechazo al eurocentrismo y al progreso lineal ilustrado proporcionó las bases filosóficas para que los románticos alemanes (Goethe, Schlegel, los hermanos Grimm) priorizaran lo particular, lo folclórico y lo nacional sobre abstracciones racionales.

Herder critica el cosmopolitismo ilustrado por juzgar todas las culturas desde estándares griegos o franceses, ignorando su desarrollo orgánico propio. En *Otra filosofía de la historia* (1774), protesta contra el uso de criterios absolutos ilustrados, defendiendo que cada pueblo debe valorarse en su contexto natural, social e histórico específico. Herder propone "esferas autocentradas" de civilizaciones, contra la idea de progreso universal que privilegia Occidente, lo que rompe con el monismo racional ilustrado.

Exalta la poesía popular, el lenguaje autóctono y las tradiciones como expresiones genuinas del espíritu nacional, influyendo en el giro romántico hacia lo sensorial y subjetivo. Reivindica literaturas "primitivas" y exóticas como libres y representativas, contra el clasicismo ilustrado, lo que inspira a románticos a rescatar folklore y mitos nacionales. Su filosofía del lenguaje y la historia ve al hombre como "organizado para la humanidad" plural, no para un cosmopolitismo abstracto, abriendo al nacionalismo cultural romántico.

Frente al cosmopolitismo ilustrado (Kant, etc.), los románticos defienden el particularismo cultural y nacional como expresión orgánica de la vida histórica, no como obstáculo al progreso racional. Reprochan a la razón ilustrada ignorar esferas como el arte, el mito, la religión, el amor o el "humor" subjetivo, que los románticos consideran fuentes irreductibles de verdad.

Frente al racionalismo secularizador, muchos románticos subrayan el valor de la Edad Media cristiana, de la lengua y de las formas comunitarias orgánicas, en contra de la desarraigada "sociedad de contrato" de la modernidad ilustrada.

Diferencia entre Hegel y los románticos

Hegel comparte con los románticos la crítica a la unilateralidad ilustrada, pero discrepa de su salida "restauradora" o meramente estética.

Asunción de la modernidad: mientras que los románticos se resisten a la modernidad y tienden a idealizar lo medieval, Hegel asume la modernidad racional como "punto de no retorno" y critica el programa político-cultural romántico de recristianización por medio del arte.

Crítica al subjetivismo romántico: Hegel reprocha a la estética romántica la subordinación de la obra al "humor subjetivo" del artista y rechaza la pretensión de que el arte o la religión puedan sustituir a la filosofía como forma suprema de saber, con lo cual se separa tanto de la Ilustración como del Romanticismo.

Si te interesa, se pueden reconstruir estas críticas con más precisión a partir de pasajes concretos de la Fenomenología del espíritu (capítulos sobre Ilustración y fe) y de las Lecciones de estética frente al arte romántico.

CRÍTICAS DE LA RAZÓN ILUSTRADA

Señor, la razón de la sinrazón
que a mi razón se hace, de tal modo
mi razón enflaquece,
que con razón me quejo de la vuestra fermosura.
Mas ¿cuál puede ser la sinrazón
que hace que de vos mi razón se olvide?
Porque vuestra hermosura es la razón
que hace que mi razón se pierda.
Y así, no sé si es razón
que me queje de vos,
pues sois la razón de mi sinrazón.
(*Quijote*, part. I, cap. 1)

●

La razón de la sinrazón que a mi razón se hace
de tal manera mi razón enflaquece
que con razón deshace toda razón.
(Lope de Vega: *El castigo sin venganza*,1631)

"Crítica de la razón ilustrada" suele designar dos cosas distintas: por un lado, la autocrítica interna que la propia Ilustración hace de la razón (sobre todo en Kant), y por otro, las críticas posteriores (Nietzsche, Marx, Escuela de Frankfurt, Foucault, feminismos, etc.) a ese modelo ilustrado de racionalidad.

La razón ilustrada se caracteriza por su concepto de autonomía: la razón se concibe como instancia soberana, que no reconoce otra autoridad que la que ella misma puede justificar; de ahí el lema kantiano "sapere aude". Se dirige contra prejuicios, tradiciones y autoridades externas "solo por ser pasadas", así como contra supersticiones y formas de idolatría no justificables racionalmente.

Frente al racionalismo del XVII, se presenta como capacidad analítica ligada a la experiencia, no como depósito innato de contenidos acabados. Rompe el equilibrio clásico entre fe y razón, traduce los grandes temas teológicos a un registro secular y exige la desacralización progresiva de la vida social.

La crítica ilustrada de la propia razón (Kant):

En Kant, la "crítica de la razón" es ante todo un examen de los poderes y límites del conocimiento, precisamente para hacer posible un uso ilustrado, no dogmático, de la racionalidad. La crítica va dirigida tanto contra el dogmatismo racionalista (pretensión de conocer la realidad "en sí" sólo con la razón) como contra el escepticismo o el irracionalismo entusiasta.

Someter a juicio a la razón implica fijar las condiciones de posibilidad del conocimiento y, a la vez, impedir que la razón se desborde en metafísica sin garantía (lo que en clave ilustrada equivale a evitar que el "sueño de la razón produzca monstruos").

Crisis y crítica posterior de la razón ilustrada

Desde el XIX, "crítica de la razón ilustrada" suele nombrar diagnósticos de la modernidad que muestran el envés de ese proyecto emancipador. Se habla de una crisis de la razón, visible en autores como Nietzsche, Freud o Marx, conocidos como la filosofía de la sospecha. La razón deja de ser vista como neutral y liberadora, y pasa a entenderse como un instrumento atravesado por intereses, poder y dominación.

Según Karl Marx, la Ilustración realizó una crítica importante, pero se quedó a medio camino. No atendió al papel central de las condiciones materiales de producción en la vida humana. La crítica ilustrada debía radicalizarse para revelar cómo la ideología y las estructuras económicas condicionan la conciencia y la libertad.

Según Karl Marx, una razón que no tematiza las formas materiales de producción y dominación queda a medio camino en su tarea emancipatoria. En Nietzsche y en muchas corrientes llamadas "posmetafísicas", la racionalidad ilustrada aparece ligada a formas de nihilismo, domesticación de la vida y ocultamiento de fuerzas y valores no reductibles al discurso racional normativo.

La *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer – 1944): Los autores sostienen que la Ilustración, al intentar dominar la naturaleza mediante la razón instrumental, termina generando nuevas formas de barbarie.

La razón se vuelve técnica, calculadora, y puede desembocar en fenómenos como el totalitarismo o la industria cultural. La "razón instrumental" muestra cómo el mismo impulso ilustrado puede degenerar en dominio técnico-administrativo y en nuevas mitologías del poder.

En Foucault y ciertos feminismos, se analiza cómo dispositivos de saber-poder y modelos "universales" de sujeto (varón, blanco, burgués) se han legitimado en nombre de la razón ilustrada y exigen una crítica genealógica o interseccional de ese legado. Foucault: la razón ilustrada produce dispositivos de poder y normalización.

Foucault no critica la Ilustración desde fuera, sino desde dentro. Su pregunta es: ¿Qué efectos de poder produce la razón moderna? La razón no es neutral: cada época define qué es "razonable" y qué no. El saber produce poder: medicina, psiquiatría, criminología… no solo describen la realidad, sino que la moldean.

La modernidad crea nuevas formas de control: vigilancia, normalización, disciplina. Para Foucault, la Ilustración no es solo emancipación; también es el nacimiento de instituciones que "fabrican" sujetos: escuelas, cárceles, hospitales, manicomios. Crítica central: la razón ilustrada no libera simplemente; también clasifica, vigila y normaliza.

El siglo XX –guerras mundiales, totalitarismos, genocidios– puso en cuestión la idea de que la razón conduce inevitablemente al progreso.

Feminismo: cuestiona la supuesta universalidad de la razón ilustrada, mostrando que históricamente excluyó a mujeres y otros grupos.

Posmodernidad: denuncia el carácter eurocéntrico, colonial y totalizante del proyecto ilustrado. Posmodernidad: el fin de los grandes relatos. Autores como Lyotard, Derrida o Vattimo llevan la crítica aún más lejos. La posmodernidad no es un movimiento unificado, pero comparte una sospecha:

La Ilustración es un "gran relato" que ya no convence. La idea de progreso universal es vista como ingenua o incluso peligrosa. La razón no es única: hay múltiples racionalidades, lenguajes y perspectivas. La verdad no es absoluta: depende de contextos, discursos y juegos de lenguaje.

La modernidad impuso su visión como si fuera universal, cuando en realidad era eurocéntrica y excluyente. La posmodernidad celebra la pluralidad, la fragmentación y la diferencia frente a la unidad racional ilustrada.

Crítica central: la Ilustración impuso un modelo de verdad y progreso que ya no puede sostenerse.

Aunque muy distintos, Adorno, Foucault y los posmodernos coinciden en algo: La razón ilustrada no es inocente. Puede convertirse en herramienta de dominación. No existe una razón universal completamente neutral. La modernidad debe ser repensada desde sus sombras.

No obstante, estas críticas no destruyen la Ilustración: piden una renovación o una revisión. Adorno pide una razón más autocrítica. Foucault invita a analizar los efectos de poder del saber. La posmodernidad exige pluralidad y humildad epistemológica. La Ilustración ya no puede presentarse como un proyecto puro y lineal.

A pesar de las críticas, muchos filósofos contemporáneos –como Jürgen Habermas– intentan reformular la Ilustración en términos de racionalidad comunicativa y democracia deliberativa.

La razón ilustrada

Los pensadores clave de la Ilustración definieron la razón como facultad universal, crítica y autónoma para guiar el conocimiento, la sociedad y el progreso humano, en oposición a dogmas religiosos y tradiciones arbitrarias.

La Ilustración entiende la razón como la facultad autónoma, crítica y universal que debe guiar el conocimiento y la vida social, liberando al ser humano de la tutela de la tradición, la autoridad y la superstición.

La razón se concibe como capacidad humana para comprender el mundo y alcanzar la verdad, sin apelar a revelaciones ni a argumentos de autoridad. Se considera una facultad universal, igual en todos los seres humanos, que puede desarrollarse mediante la educación y la experiencia.

La razón ilustrada es autónoma: no admite límites impuestos desde fuera por la tradición, la Iglesia o el poder político, sino solo los que provienen de su propia naturaleza. De ahí el lema kantiano *sapere aude* ("atrévete a saber"): usar el propio entendimiento sin la guía de otro, como exigencia básica de la Ilustración.

Autonomía del pensamiento: pensar por uno mismo, sin tutelas. Crítica de la autoridad: nada es válido solo porque lo diga la tradición, la Iglesia o el soberano. Universalidad: todos los seres humanos poseen la misma capacidad racional. Progreso: la razón puede mejorar la vida humana mediante ciencia, educación y organización social.

La razón tiene una función eminentemente crítica: examina y somete a juicio prejuicios, supersticiones, dogmas teológicos y privilegios heredados. Cualquier creencia o institución debe justificarse ante el "tribunal" de la razón; lo que no resiste ese examen se rechaza como irracional.

Frente al racionalismo anterior, la razón ilustrada se entiende como capacidad analítica ligada a la experiencia y al método científico, no como depósito de ideas innatas. Se considera crítica, limitada y controlada por la experiencia: investiga la naturaleza y la sociedad mediante observación, experimento y razonamiento inductivo.

La razón se aplica a todos los ámbitos de la vida humana (política, moral, religión, educación) para ordenar la sociedad según principios de justicia, libertad y bienestar. De esta confianza en la razón se derivan ideales de progreso, igualdad jurídica y derechos humanos, que pretenden valer universalmente para todos.

Razón racionalista y razón ilustrada

La razón racionalista del siglo XVII se centra en la autonomía deductiva de la mente y las ideas innatas para acceder a verdades universales, mientras que la razón

ilustrada del XVIII adopta un enfoque crítico, empírico y secular, orientado a la aplicación práctica y la reforma social.

La razón racionalista (Descartes, Spinoza, Leibniz) parte de ideas innatas y principios a priori, usando el método deductivo para derivar verdades necesarias desde verdades evidentes, como en las matemáticas.

La razón ilustrada rechaza las ideas innatas, basándose en la experiencia sensorial y el análisis empírico, influida por el empirismo de Locke y Newton.

El racionalismo emplea deducción de lo general a lo particular, considerando la razón ilimitada en su capacidad especulativa y trascendente, a menudo ligada a teología racional. La razón ilustrada prioriza el método analítico-inductivo, reconoce límites internos (como Kant) y enfatiza la autocrítica para evitar dogmatismos.

La razón racionalista es sobre todo teórica y metafísica, buscando una ciencia universal deductiva. La ilustrada es práctica y secular: critica prejuicios, tradición y autoridad externa para promover progreso, tolerancia y derechos humanos en sociedad.

La pregunta es si la razón ilustrada puede reformarse para recuperar su impulso emancipador, o si está estructuralmente ligada al dominio.

Aspecto	**Razón racionalista**	**Razón ilustrada**
Fuente principal	Ideas innatas, a priori	Experiencia empírica
Método dominante	Deductivo	Analítico-inductivo
Enfoque	Teórico-metafísico	Crítico-práctico
Relación con fe	Armónica o trascendente	Secularizada
Límites	Ilimitada especulativamente	Autolimitada

La razón instrumental (crítica a la razón ilustrada)

Dialéctica de la Ilustración es un libro publicado en 1944 por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, que forma parte del núcleo de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Su tesis central: el proyecto ilustrado de liberar a la humanidad mediante la razón terminó generando nuevas formas de dominación, opresión y control.

Según estos autores, la razón moderna se ha reducido a cálculo, eficiencia, control, dominio técnico del mundo. La razón ilustrada se convirtió en razón instrumental: una racionalidad que no pregunta por fines, solo por medios. La paradoja: la razón que debía liberar termina convirtiéndose en una herramienta de dominación.

La razón instrumental es un tipo de racionalidad que se centra exclusivamente en la eficiencia, el cálculo y el control de los medios para alcanzar un fin, sin preguntarse si ese fin es justo, deseable o humano. Es la razón que optimiza, organiza, clasifica, domina, pero no reflexiona sobre el sentido: evalúa todo según su utilidad y que

convierte el mundo en un conjunto de objetos manipulables. Su pregunta central no es "¿por qué?" sino "¿cómo?" y "¿para qué sirve?".

La razón instrumental ya no busca la verdad, solo busca dominar la naturaleza, y termina dominando también a los seres humanos. La razón se vuelve herramienta, no orientación ética. Por eso la llaman "razón instrumental": una razón que sirve, pero no piensa. Reduce lo cualitativo a lo cuantificable, convierte relaciones humanas en relaciones funcionales, trata a las personas como recursos, transforma el conocimiento en poder técnico, elimina lo ambiguo, lo simbólico, lo no calculable.

Según Horkheimer y Adorno, la razón ilustrada nace para superar el mito, pero al absolutizar el control y la previsión, se convierte ella misma en un mito. La Ilustración se vuelve dogmática cuando cree que todo lo real debe ser transparente, calculable y dominable.

Según la teoría crítica, la razón instrumental empobrece la experiencia, deshumaniza las relaciones, naturaliza la dominación, y puede desembocar en formas de barbarie tecnificada. No porque la técnica sea mala, sino porque se vuelve criterio único.

La razón ilustrada, llevada al extremo, se vuelve contra sí misma. La Ilustración quería liberar al ser humano del miedo y la superstición. Pero al convertir la razón en instrumento de dominio, termina produciendo nuevas formas de opresión. La racionalidad técnica y burocrática puede desembocar en fenómenos como el totalitarismo o la industria cultural. La razón se vuelve "instrumental": calcula, organiza, controla… pero deja de preguntarse por el sentido o la ética. Para Adorno, Auschwitz no es un accidente histórico, sino un síntoma de una razón convertida en máquina. Crítica central: la Ilustración prometió libertad, pero generó sistemas que deshumanizan. El Holocausto no se interpreta como irrupción de irracionalidad primitiva, sino como consecuencia lógica de una racionalización técnica desprovista de ética y sensibilidad hacia lo no idéntico.

A través de una perspectiva dialéctica, Adorno y Horkheimer argumentan que la propia ilustración alberga las semillas de su autodestrucción, revelando una relación intrincada entre la Ilustración y el mito.

Primera tesis: "el mito es ya Ilustración"; desde el mito ya hay un intento racional de ordenar y controlar lo real, de modo que la Ilustración continúa esa misma lógica de dominio.

Segunda tesis: "la Ilustración recae en mitología"; al absolutizar la razón instrumental y reducir el mundo a hechos cuantificables, genera una nueva mitología del cálculo y la eficiencia, vaciando el sentido.

La lectura de la Odisea muestra el surgimiento del sujeto racional moderno: Odiseo representa una subjetividad que se afirma mediante astucia, autocontrol y sacrificio de deseos, reprimiendo la mimesis con la naturaleza.

Esa autoafirmación implica autonegación: para sobrevivir, el sujeto se cosifica a sí mismo, adaptándose a una racionalidad que exige renunciar a lo singular y a la experiencia no calculable. La tesis "el mito ya es Ilustración" afirma que los mitos primitivos no son mera irracionalidad supersticiosa, sino las primeras expresiones de una racionalidad instrumental destinada a explicar, ordenar y dominar la realidad caótica.

Los mitos surgieron del afán humano de narrar el origen de las cosas, nombrarlas y fijarlas en relatos coherentes para hacerlas predecibles y manipulables, introduciendo unidad en la multiplicidad del mundo.

Esta lógica de representación y control es el germen de la Ilustración: el mito ya implica un pensamiento discursivo que somete lo desconocido al principio de identidad, desplazando la mimesis empática por el cálculo.

Horkheimer y Adorno rechazan la oposición absoluta entre mito y logos: el mito pertenece al logos como su forma arcaica, donde dioses y héroes justifican el orden surgido del caos mediante historias sistemáticas.

La Ilustración radicaliza este impulso al abstraerlo en matemáticas y ciencia, pero hereda su patología: el deseo de dominio total que cosifica la naturaleza y al sujeto mismo.

La modernidad, al absolutizar la razón abstracta y técnica, recae en mitología: genera nuevos tabúes de eficiencia y cálculo que vacían el sentido, cosifican lo real y bloquean la experiencia mimética, culminando en totalitarismos y fetichismo social.

El mito explica esta ambivalencia originaria de la razón, diagnosticando la modernidad como proceso irreversible de racionalización que destruye la verdad al reducirla a operación eficaz.

Esta tesis revela la "enfermedad de la razón" en su origen: desde el mito, el progreso racional está marcado por la ambivalencia de emancipar del miedo solo para instaurar nuevas cadenas de eficiencia y poder.

Ejemplos como las mitologías griegas muestran ya una transición hacia la racionalización, donde lo sagrado se objetiva, prefigurando la desmitologización ilustrada que, sin embargo, perpetúa la lógica de sacrificio y represión.

Frente a la dialéctica hegeliana o marxista optimista, Horkheimer y Adorno proponen una dialéctica negativa: vigilancia constante de la no-identidad, que denuncia contradicciones sin prometer síntesis positiva. Horkheimer aboga por una autocrítica ilustrada que integre ética; Adorno, por el arte moderno como resistencia transdiscursiva.

Razón ilustrada, razón instrumental y razón comunicativa

La razón ilustrada, la razón instrumental y la razón comunicativa están relacionadas, pero representan modelos distintos de racionalidad dentro de la filosofía moderna y contemporánea.

La razón ilustrada es la racionalidad propia del proyecto de la Ilustración (siglo XVIII). Su núcleo es emancipador: pensar por uno mismo, liberarse de la superstición, usar la razón para mejorar la vida humana, confiar en el progreso, la ciencia y la educación.

- Universalidad: todos pueden razonar.
- Autonomía: el sujeto se gobierna a sí mismo.
- Crítica: nada es válido por autoridad.
- Optimismo histórico: la razón conduce al progreso.

Según Horkheimer y Adorno, este proyecto se degrada y termina reduciéndose a una forma más estrecha: la razón instrumental.

Razón instrumental es la racionalidad que se centra solo en la eficiencia de los medios, sin reflexionar sobre los fines. Es la razón que calcula, organiza, controla.

- Orientada a resultados.
- Reduce lo cualitativo a lo cuantificable.
- Trata al mundo (y a las personas) como recursos.
- Es la racionalidad de la técnica, la burocracia, el mercado.

Horkheimer y Adorno sostienen que la razón ilustrada degenera en razón instrumental cuando: deja de preguntarse por el sentido, se vuelve herramienta de dominación, convierte la Ilustración en un nuevo mito del control. La razón instrumental es una forma empobrecida de la razón ilustrada. Es su lado oscuro o su deriva histórica.

Razón comunicativa (Jürgen Habermas)

Concepto desarrollado por Jürgen Habermas como alternativa crítica a la razón instrumental que denunciaban Horkheimer y Adorno. Si *Dialéctica de la Ilustración* mostraba cómo la razón moderna podía volverse dominación, Habermas intenta rescatar una forma de racionalidad capaz de generar entendimiento, cooperación y legitimidad democrática. La razón comunicativa intenta recuperar el impulso emancipador de la Ilustración sin caer en la racionalidad técnica que domina en la modernidad tardía. Es la racionalidad que surge en la interacción lingüística orientada al entendimiento mutuo, no al control. Habermas la propone como alternativa a la razón instrumental.

- Se basa en el diálogo.
- Busca acuerdos racionales entre sujetos.
- No instrumentaliza al otro: lo reconoce como interlocutor válido.
- Está guiada por normas de validez (verdad, rectitud, sinceridad).
- Permite fundamentar la ética y la democracia.

Concepto	**Finalidad**	**Relación con el otro**	**Tipo de racionalidad**	**Problema**	**Aporte**
Razón ilustrada	Emancipación, progreso: emancipar mediante la razón	El otro es un igual racional	Crítica, universalista	Puede degenerar en dominio	Fundamento del proyecto moderno
Razón instrumental	Eficiencia, control: calcular y controlar	El otro es un medio o recurso	Técnica, calculadora	Deshumaniza, domina	Útil para la técnica, pero limitada
Razón comunicativa	Entendimiento, consenso: dialogar, comprender, construir normas comunes	El otro es interlocutor válido	Dialógica, normativa	Puede ser frágil en sistemas complejos	Recupera la dimensión ética y democrática

CRÍTICA DE ORTEGA Y GASSET A LA RAZÓN ILUSTRADA

José Ortega y Gasset ofrece una crítica al racionalismo de la Ilustración, viéndolo como una abstracción que desatiende la realidad vital y concreta del ser humano. La Ilustración universaliza la razón, ignorando las circunstancias históricas y personales, lo que reduce al individuo a un sujeto abstracto. Esta visión contribuye a la crisis cultural de su época, marcada por el agotamiento del racionalismo moderno.

Ortega rechaza el racionalismo ilustrado por priorizar verdades absolutas que anulan la espontaneidad vital, proponiendo en cambio una razón vital integrada a la vida concreta.

En obras como *El tema de nuestro tiempo* (1923), critica tanto el racionalismo –heredero de la Ilustración– como el relativismo, buscando un equilibrio entre vida y razón. Esta postura se opone al lema kantiano "*Sapere aude*", que él ve como desvinculado de la biografía individual.

Denuncia cómo esta razón analítica se paraliza ante los elementos últimos, revelando su irracionalidad interna, ya que nada real es idéntico a sí mismo en el tiempo. Propone en cambio la "razón vital", integrada a la vida como "yo soy yo y mi circunstancia".

En *La rebelión de las masas* (1929), Ortega ve las conquistas liberales de la Ilustración como valiosas pero agotadas, necesitadas de renovación ante el ascenso del "hombre-masa" que disfruta de su progreso sin esfuerzo creativo.

El hombre-masa, producto indirecto de la técnica y el bienestar ilustrado, irrumpe en la civilización europea como un bárbaro vertical, incapaz de dominar su complejidad. Aunque rechaza totalitarismos, Ortega demanda una "mano fuerte" para revitalizar estos ideales. Propone superar la razón abstracta ilustrada con su "razón vital" y la doctrina del "yo soy yo y mi circunstancia", acentuando la perspectiva personal sobre la universalidad racionalista.

En contextos como *Meditación de la técnica*, critica cómo la técnica –fruto del racionalismo moderno– genera una "sobrenaturalaleza" que aliena al hombre de su esencia. Esta meditación filosófica responde a la desorientación post-ilustrada, priorizando la autenticidad existencial.

La razón ilustrada, heredera del racionalismo cartesiano, pretende verdades absolutas independientes de la historia y la biografía individual, lo que Ortega ve como una "gran frivolidad" y soberbia imperialista.

CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI A LA RAZÓN ILUSTRADA

Xavier Zubiri rechaza la visión moderna de la razón como una herramienta puramente conceptual y autónoma, enraizándola en una aprehensión primaria y sensorial de la realidad.

Xavier Zubiri ofrece una profunda crítica de la razón ilustrada, considerándola excesivamente racionalista y desvinculada de la aprehensión primaria de la realidad. Argumenta que esta razón reduce la inteligencia a meras operaciones lógicas,

ignorando su fundamento «sensible», arraigado en la comprensión directa de las cosas tal como se imponen.

La racionalidad ilustrada prioriza una lógica totalizadora y autorreferencial que matematiza la naturaleza y busca la emancipación humana mediante la ciencia; sin embargo, conduce a la alienación y la sumisión a los meros hechos.

Zubiri contrapone esta idea con la «inteligencia sentiente», donde la realidad aparece primero como una fuerza que se impone en la aprehensión primordial de realidad, antes de que intervenga el logos o la razón discursiva.

Para Zubiri, el conocimiento humano comienza con la "fuerza de imposición" de la realidad, actualizándose en el intelecto como "verdad real" o ratificación de lo real, no como representación abstracta. La razón ilustrada ha resbalado sobre esta impresión primordial de realidad y "logificado" la inteligencia sentiente.

El enfoque de Zubiri evita tanto el reduccionismo científico como el relativismo hermenéutico, promoviendo una razón abierta a la riqueza del mundo sin una determinación unívoca. Sitúa la filosofía como un "campo de libertad" para la intelección concreta.

«El juicio presupone la aprehensión primordial de realidad. Pero no se trata de una presuposición de índole procesual, es decir no se trata de que *antes* de juzgar se aprehende realidad, sino de que esta realidad aprehendida antes de juzgar se mantiene como momento formal constitutivo del juicio mismo en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, pp. 127-132]

La intención de Zubiri: "liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma".

«Contra lo que suele decirse monótonamente, juzgar no es afirma "la" realidad, sino que es afirmar "en" la realidad. Antes de juzgar y para poder juzgar, estamos ya intelectivamente en "la" realidad. La función de "la" realidad no es parte constitutiva del juicio mismo, porque "la" realidad es también un momento de la simple aprehensión.

"La" realidad es anterior a todo movimiento intelectivo tanto de simple aprehensión como de afirmación. "La" realidad no es pues correlato de la afirmación, sino formalidad de toda aprehensión intelectiva sea o no judicante. La intelección judicante es movimiento intelectivo, y este movimiento intelectivo en "la" realidad es "realización". […]

El mal llamado "sujeto" del juicio, es aquello real de lo que se juzga. No es propiamente "sujeto" sino "objeto" del juicio. Lo que se juzga es la realización de la simple aprehensión en el objeto, esto es en lo real. Juzgar no es pues atribuir un concepto a otro, sino que es realizar un concepto, un ficto o un precepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial.

Afirmación es la fase del movimiento intelectivo opuesta a retracción. En la retracción se va dentro de lo real dado hacia lo irreal aprehendido en simple aprehensión, hacia lo que la cosa real "sería" en realidad.

En la afirmación se va de lo que la cosa "sería" a lo que la cosa "es". Ahora no se trata de una realización en postulación constructiva sino de una realización de la simple aprehensión en cuanto tal en la aprehensión primordial. Esta realización es el juicio.» [Zubiri, X.: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 147-149]

«Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primaria y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Pero hay otros modos de actualización.

Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo.

No se trata de "otra actualización" sino de un despliegue de su primordial actualización: es por es re-actualización. Como la intelección primordial es sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón.

El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón. Por la intelección, estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 13-14]

CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS ILUSTRADOS

La izquierda critica los derechos humanos ilustrados por considerarlos eurocéntricos, abstractos e insuficientes para abordar desigualdades estructurales como el colonialismo y el capitalismo global.

Pensadores como Charles Mills argumentan que forman un "contrato racial" que excluye a no europeos, perpetuando jerarquías raciales bajo la fachada de universalidad.

Críticos de izquierda ven los derechos humanos como un producto ilustrado que ignora contextos no occidentales, justificando esclavitud y colonialismo mientras proclama libertad universal.

Charles Mills y Jamelle Bouie señalan que la Ilustración creó clasificaciones raciales científicas, haciendo que conceptos como igualdad racial sean ilusorios en la práctica.

Desde perspectivas marxistas y poscoloniales, los derechos individuales ilustrados priorizan la autonomía liberal sobre justicia social colectiva, enmascarando explotación económica y cultural.

La izquierda "verde" y woke rechaza su humanismo objetivo como herramienta de dominación blanca y patriarcal, prefiriendo enfoques identitarios y relativistas.

Esta crítica impulsa alternativas como el multiculturalismo acrítico o intervenciones estatales radicales, aunque algunos ven en ella un abandono de principios universales que beneficiaron luchas obreras y anticoloniales.

Susan Neiman distingue esta izquierda posmoderna de la tradicional, que defendía universalismo y justicia social.

DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN (1944) DE HORKHEIMER Y ADORNO

La *Dialektik der Aufklärung* (*Dialéctica de la Ilustración*), escrita en el exilio en EE. UU. durante la Segunda Guerra Mundial, surge como respuesta al triunfo del fascismo y al poder del capitalismo avanzado.

Muestra que la Ilustración contiene en sí misma una dialéctica destructiva: al absolutizar la razón instrumental, genera nuevas formas de mito, dominación y barbarie. Esta obra muestra cómo mito e Ilustración, razón y barbarie, autonomía y dominación, están dialécticamente entrelazados en la modernidad capitalista.

Es una advertencia sobre los límites de la modernidad y la necesidad de una razón crítica y emancipadora. Al buscar liberar a los seres humanos del mito y del miedo, termina generando nuevas formas de dominación. La Ilustración, entendida como progreso racional orientado a liberar del miedo y del mito, ha desembocado en una "triunfal calamidad": un mundo desencantado pero sometido a una racionalidad instrumental totalizante.

La razón se convierte en instrumental, orientada al control de la naturaleza y de las personas, lo que desemboca en fenómenos como el fascismo, el capitalismo monopolista y la cultura de masas.

La razón moderna reduce la realidad a lo cuantificable y manipulable, convirtiéndose en técnica de dominio sobre la naturaleza y los seres humanos, en lugar de ser fuerza de emancipación.

Ideas centrales

- Sentido de la "dialéctica" y horizonte crítico: La "dialéctica" aquí no es hegeliana-optimista, sino una dialéctica negativa: no culmina en reconciliación, sino que expone la no-identidad y las contradicciones irresueltas de la sociedad moderna. Sin embargo, el libro no propone abolir la razón, sino reclamar una autocrítica ilustrada: una transformación de la racionalidad que recupere dimensión ética, sensibilidad hacia lo otro y una posibilidad de emancipación no reducida al dominio técnico.
- Tesis central: "La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad". La Ilustración, que pretendía liberar a la humanidad, se convierte en su opuesto: en un sistema de dominación. La Ilustración opera bajo el principio de identidad: lo diferente se subsume bajo conceptos generales y se valora solo en tanto es manipulable, lo que destruye la singularidad y favorece formas autoritarias de organización social.
- Instrumentalización de la razón: Desde los orígenes, la razón se orienta a dominar la naturaleza. Esa lógica se extiende a la sociedad, generando jerarquías y opresión. Basándose también en Weber y Freud, los autores sostienen que la racionalización moderna implica un proceso de adaptación y autonegación del individuo, que interioriza el dominio social bajo la forma de una razón instrumentalizada.

- Regresión al mito: “La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración”. La Ilustración no supera el mito, sino que lo reproduce bajo nuevas formas. La “tierra totalmente ilustrada” brilla bajo el signo de la desgracia. “El mito es ya Ilustración”.

  En el mito existe ya un impulso de explicación y control de lo desconocido, una forma primitiva de racionalidad que busca dominar la naturaleza. “La Ilustración recae en mitología”.

  La racionalidad ilustrada, al absolutizar el cálculo y la objetividad, elimina toda dimensión trascendente y termina produciendo una nueva mitología: la de la ciencia, la técnica y la administración total.

  El mito no es mera irracionalidad supersticiosa, sino una forma primitiva de explicación y control: busca "narrar, nombrar, contar el origen" para dominar lo desconocido, anticipando la racionalidad ilustrada. Los mitos "que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de esta", impulsados por el afán humano de someter la naturaleza mediante conocimiento.

  La Ilustración, al desencantar el mundo y reducirlo a hechos manipulables bajo el principio de identidad, elimina lo trascendente y renuncia al sentido, reproduciendo la estructura autoritaria del mito. Crea nuevos mitos como la fe ciega en la ciencia y el progreso técnico, donde "la Ilustración es el temor mítico hecho radical".
- Cultura de masas: En el famoso capítulo sobre la *Kulturindustrie*, Adorno y Horkheimer denuncian cómo los medios y el entretenimiento estandarizado producen conformismo y manipulación.
- Antisemitismo y barbarie: La obra analiza cómo la racionalidad instrumental desemboca en fenómenos de odio y exterminio, mostrando la cara oscura de la modernidad.
- Odiseo y la génesis del sujeto burgués: En la lectura de la “Odisea”, Odiseo aparece como figura del sujeto burgués emergente: su astucia representa la razón calculadora que se emancipa del mito, pero al precio de reprimir lo mimético y someterse al propio mecanismo de autoconservación. La ambivalencia es decisiva: el sujeto se libera de antiguos poderes míticos, pero queda atrapado en una lógica de autoconservación que lo encadena a nuevas formas de servidumbre social y psíquica.
- Juliette o Ilustración y Moral: El análisis de Sade muestra la Ilustración como moralidad hedonista despojada de tabúes, donde placer y razón se calculan instrumentalmente, destruyendo la humanidad en nombre de la libertad absoluta. Revela el vacío ético de la razón pura, que invierte valores tradicionales en cinismo burgués.
- Elementos de antisemitismo: El antisemitismo no es patológico, sino expresión lógica del dominio ilustrado: el judío como "otro" nómada encarna la no-identidad que amenaza la racionalidad totalitaria. Dialécticamente, surge de la burguesía y del lumpenproletariado como proyección de contradicciones sociales.

KLAUS HEINRICH SOBRE *LA ILUSTRACIÓN*

Klaus Heinrich, profesor de filosofía de la religión en la Universidad Libre de Berlín desde 1968 hasta 1995, desarrolló una crítica materialista de la religión, el arte y la filosofía. La crítica materialista de la religión de Klaus Heinrich trata las formas religiosas como contenidos históricos sedimentados que reprimen los conflictos internos y las amenazas externas.

Combina el psicoanálisis freudiano con el materialismo marxista para demostrar cómo las religiones, los mitos y las filosofías codifican las ansiedades humanas no resueltas en lugar de trascenderlas. Los mitos y las filosofías codifican conflictos reprimidos que persisten como un "retorno de lo reprimido".

Su axioma central es: "Nada que puedas recordar ha terminado", lo que exige la "reflexión material" como unidad de empirismo y filosofía para la autoliberación frente a la remitologización. De este modo, la religión se utiliza como una alianza con la tecnología y la razón contra la creencia en los orígenes y la fijación en la identidad.

La crítica materialista de la religión que hace Klaus Heinrich se diferencia de las críticas clásicas de la religión, que a menudo intentan exponer la religión como ilusión, superstición o engaño ideológico (por ejemplo, en Feuerbach, Marx o Nietzsche), en que no rechaza la religión, sino que la utiliza como un aliado para la autoiluminación.

Klaus Heinrich entiende la "autoiluminación" (*Selbstaufklärung*) como un proceso histórico y al mismo tiempo contemporáneo en el que una sociedad toma conciencia de sus propias premisas, conflictos, mitos y fuerzas motrices inconscientes: un proceso en el que el sujeto toma conciencia de las fuerzas, contradicciones y fantasías inconscientes que lo constituyen, sin recurrir a una instancia trascendente o a una autoridad externa.

Heinrich interpreta las tradiciones religiosas, filosóficas y culturales no como meros legados, sino como intentos de una época por comprenderse a sí misma y visibilizar sus propias contradicciones.

La autoiluminación (*Selbstaufklärung*) es un concepto central para describir el proceso mediante el cual el ser humano toma conciencia de las fuerzas psíquicas y sociales que lo determinan, en lugar de proyectarlas en figuras divinas, autoridades políticas o mitos.

No es una iluminación mística, sino una operación crítica. Frente a las religiones que prometen una verdad revelada desde fuera, Heinrich propone una "iluminación" o autocomprensión que surge desde dentro del sujeto, a través de la reflexión crítica y el análisis de sus propias formaciones simbólicas.

Heinrich insiste en que la religión funciona como un "afuera" que parece absoluto. La autoiluminación consiste en mostrar que ese afuera es una construcción humana. Se trata de integrar lo reprimido. Lo reprimido retorna como figura religiosa o política.

La autoiluminación es el acto de integrar ese retorno, en vez de seguir externalizándolo. Para Heinrich, la autoiluminación es una vía para entender cómo se forma el "sujeto de la especie": cómo surgen las instituciones, cómo se construyen

los mitos, cómo se generan las figuras de autoridad. Es una toma de conciencia histórica y psíquica. No es un momento místico ni una iluminación súbita, sino un trabajo continuo de crítica y autointerpretación.

Heinrich parte de la idea –heredada de Freud– de que los seres humanos proyectan sus conflictos internos en: dioses, instituciones, líderes, sistemas simbólicos. La autoiluminación consiste en reconocer que esas figuras externas son construcciones nuestras, y que expresan deseos, miedos y contradicciones que no hemos podido asumir. La religión y el mito funcionan como pantallas que ocultan tensiones psíquicas y sociales.

La autoiluminación es el proceso por el cual el sujeto: identifica esas tensiones, las reconoce como propias, y deja de atribuirlas a un "afuera" trascendente. Es un movimiento de desenmascaramiento. Frente a la idea religiosa de una verdad revelada desde lo alto, Heinrich propone una verdad que surge desde abajo, desde el análisis de la experiencia humana concreta.

El proyecto intelectual de Heinrich busca liberar al sujeto de las dependencias simbólicas que lo mantienen sometido.

La autoiluminación es la condición para: comprender el origen humano de los mitos, desactivar la autoridad sacralizada, asumir la responsabilidad sobre la propia vida y la vida colectiva. Es, en cierto modo, una *Aufklärung* (Ilustración) radicalizada, que no se limita a la razón ilustrada, sino que incorpora el inconsciente, el deseo y el conflicto.

La Ilustración no puede cumplir su promesa porque destruye los recursos simbólicos necesarios para la emancipación. La Ilustración pretende liberar al ser humano, pero: destruye los mitos, desvaloriza los símbolos, empobrece la imaginación, reduce la subjetividad a racionalidad instrumental.

Sin símbolos, sin mitos, sin imaginación, no hay emancipación posible. La Ilustración, al destruir el mito, destruye también la capacidad de figurarse la libertad.

1. La Ilustración reprime su propia base religiosa y sacrificial.
2. No entiende el mito y lo reduce a error o dominación.
3. Produce un sujeto escindido, incapaz de integrar cuerpo, deseo y símbolo.
4. Se funda en una violencia que no reconoce.
5. Empobrece la imaginación simbólica, bloqueando la posibilidad de emancipación.

Tradición	Tipo de iluminación	Heinrich se diferencia porque…
Budismo	Iluminación espiritual, trascender el yo	Heinrich no busca trascender el yo, sino comprenderlo.
Mística cristiana	Revelación divina	Heinrich rechaza toda revelación externa.
Ilustración (Kant)	Uso autónomo de la razón	Heinrich añade el inconsciente, el deseo y el conflicto.
Psicoanálisis	Hacer consciente lo inconsciente	Heinrich lo amplía al campo social y religioso.

Klaus Heinrich critica la *Dialéctica de la Ilustración de* Horkheimer/Adorno

El proyecto central de Klaus Heinrich: una crítica de la religión desde dentro de la religión, mostrando cómo los mitos expresan conflictos humanos reprimidos. Influido por Freud, Marx, la antropología y la historia de las religiones. Su obra busca rescatar el potencial emancipador del pensamiento mítico, no destruirlo.

Heinrich analiza mitos, rituales y símbolos como estructuras psíquicas y sociales que revelan contradicciones humanas. No busca abolir el mito, sino mostrar su función crítica frente a la racionalidad represiva. Su método es interdisciplinario, pero con fuerte énfasis en la antropología religiosa.

Aunque Klaus Heinrich proviene de un campo teórico diferente –filosofía de la religión, psicoanálisis, teoría del mito–, retoma muchos motivos de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente Horkheimer, Adorno, Marcuse, los radicaliza o los vuelve contra ellos.

Convergencias importantes

a) Crítica de la racionalidad moderna: Heinrich y la Escuela de Fráncfort coinciden en que la modernidad ha producido una razón instrumental que reprime dimensiones humanas fundamentales. Ambos ven en la Ilustración un proceso ambivalente: emancipador y, a la vez, generador de nuevas formas de dominación.

b) Influencia del psicoanálisis: Heinrich usa el psicoanálisis para interpretar mitos como expresiones de conflictos inconscientes. La Teoría Crítica (especialmente Marcuse y Fromm) también integra el psicoanálisis para explicar la sumisión social y la represión.

c) Interés por lo reprimido: Para Heinrich lo reprimido aparece en el mito. Para Adorno/Horkheimer: lo reprimido aparece en la cultura, el arte y la religión.

Ambos buscan rescatar lo negado y reprimido por la racionalidad dominante.

Tensiones y diferencias profundas

a) Actitud frente al mito y la religión: Para Heinrich el mito contiene un potencial crítico y emancipador; es una vía para comprender la libertad humana. Par la Teoría Crítica clásica el mito es parte del ciclo de dominación (*Dialéctica de la Ilustración*: "mito es ya Ilustración"). Walter Benjamin es la excepción: ve en lo religioso un potencial mesiánico y subversivo, más cercano a Heinrich.

b) Objeto principal de crítica: Heinrich critica la represión psíquica y simbólica. La Escuela de Fráncfort critica las estructuras socioeconómicas y culturales del capitalismo avanzado. Heinrich es más antropológico y simbólico; la Escuela de Fráncfort, más socioeconómica y filosófica.

c) Horizonte emancipador: Heinrich ve la emancipación como reconciliación con lo reprimido, recuperación de la imaginación simbólica. La Escuela de Fráncfort ve la emancipación como superación de la dominación social, transformación de las condiciones materiales y culturales.

Klaus Heinrich puede verse como un miembro heterodoxo de la Teoría Crítica: comparte su impulso emancipador y su crítica a la racionalidad moderna, pero se

distancia en su valoración del mito y en su enfoque antropológico. Mientras la Escuela de Fráncfort se centra en la crítica social y cultural, Heinrich explora el potencial liberador de lo religioso y lo simbólico, ofreciendo una vía alternativa para pensar la emancipación.

Heinrich contradice la tesis de la *Dialéctica de la Ilustración* según la cual la Ilustración regresaría necesariamente a una nueva mitología, al criticar el concepto de razón filosóficamente estrecho que allí se emplea.

La Ilustración no debe reducirse a un mero proceso de pensamiento o de racionalización que excluya la necesidad, la corporalidad, las pulsiones y la relación con la naturaleza, pues de ese modo termina estabilizando nuevas lógicas de dominación y de sacrificio.

Klaus Heinrich no entiende la Ilustración como un principio opuesto a la religión y al mito, sino que intenta liberar el potencial esclarecedor que hay en ellos y defenderlo frente a un concepto de razón demasiado estrecho y puramente cognitivista.

Frente a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, insiste en que la crítica de las relaciones de dominación y de sacrificio puede proseguirse precisamente en los propios materiales míticos, siempre que no se los convierta en piezas de museo, sino que se los lea como un trabajo sobre la relación con la naturaleza mediada socialmente y sobre las exigencias pulsionales reprimidas.

Heinrich entiende las religiones como formas de autoafirmación reflexiva que no son externas a la Ilustración, sino que pueden funcionar como "aliadas" de una racionalidad crítica y autorreflexiva.

Para él, la Ilustración en las religiones consiste en activar las posibilidades de crítica a la dominación, a la lógica del sacrificio y a la represión que están inscritas en ellas, en lugar de tratar la religión de manera generalizada como una etapa superada.

Klaus Heinrich se opone a una comprensión de la Ilustración que la reduce a transparencia racional y aclaración conceptual, dejando fuera el aspecto conflictivo del cuerpo, de la naturaleza y de las pulsiones de los sujetos.

En continuidad, pero también en contradicción con la *Dialéctica de la Ilustración*, critica la tendencia a pensar la Ilustración únicamente como racionalización, que finalmente se transforma en nuevas mitologías y formas de dominación, sin tomar en serio el potencial crítico sedimentado en los mitos.

Los mitos para Heinrich no son simplemente un residuo que deba superarse, sino como lugares donde se articulan simbólicamente conflictos no resueltos, exigencias de la naturaleza y lo "negativo" de la historia, que la modernidad suele encubrir de manera armonizadora.

En su lectura del mito de Prometeo, por ejemplo, Heinrich subraya que el titán, en alianza con fuerzas naturales más antiguas y con sus reivindicaciones de derecho, limita la pretensión total de sacrificio de los dioses olímpicos mediante un "sacrificio justo" y, de este modo, ejerce resistencia frente a exigencias totales legitimadas sacralmente –un motivo que Heinrich interpreta explícitamente como un momento de Ilustración dentro del propio mito.

Heinrich habla de una "autoilustración" de la especie: la Ilustración no se dirige solo a las condiciones externas, sino también a los mecanismos colectivos de autodestrucción, a las represiones y a las estructuras de recompensa que hicieron posible, por ejemplo, el nacionalsocialismo y a sus "beneficiarios".

Característico del concepto de Ilustración en Heinrich es, finalmente, la crítica del "pensamiento de la pureza": toda forma de ideología que afirme totalidad, armonía o una identidad "pura" le parece un peligro de remitologización regresiva y de encubrimiento de contradicciones reales.

La crítica de la razón significa para Heinrich confrontar los ideales de pureza que suavizan o eliminan las contradicciones: la verdadera razón soporta lo "tercero", lo no idéntico, y evita recaer en la regresión.

Tema	Klaus Heinrich	Teoría Crítica
Objeto central	Mito, religión, simbolismo	Sociedad, cultura, economía
Actitud hacia la religión	Ambivalente-positiva; potencial crítico	Mayormente negativa; ideología (excepto Walter Benjamin)
Método	Antropología religiosa + psicoanálisis	Dialéctica social + marxismo + psicoanálisis
Meta emancipadora	Recuperar lo reprimido simbólico	Transformar estructuras sociales
Crítica de la modernidad	Modernidad reprime lo simbólico	Modernidad produce razón instrumental

Klaus Heinrich (1927-2020), Lessing (1729-1781) y Herder (1744-1803)

Lessing, Herder y Klaus Heinrich comparten una visión de la Ilustración que no excluye lo simbólico ni lo religioso, sino que lo integra como fuente de reflexión crítica. Todos ellos muestran que la razón necesita del mito para no volverse ciega ante sí misma.

Gotthold Ephraim Lessing: En *Nathan der Weise* (1779), propone la famosa parábola de los anillos, donde tres religiones (judaísmo, cristianismo, islam) se presentan como iguales en valor moral.

Mensaje clave: No importa cuál sea la "verdadera" religión, sino cómo se vive éticamente. Esto refleja una visión ilustrada que no excluye la religión, sino que la somete a criterios de razón y humanidad.

Johann Gottfried Herder: Herder defendía la pluralidad cultural y religiosa como expresión de la humanidad. En su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, argumenta que los mitos y lenguas reflejan el alma de los pueblos, y deben ser entendidos desde dentro, no juzgados desde fuera. Para él, la religión es una forma de sabiduría histórica y simbólica, no un obstáculo para la razón.

Pensador	Relación con la religión	Rol del mito	Visión de la Ilustración
Lessing	Ética interreligiosa, tolerancia	Narrativa moral	Crítica a dogmatismo religioso
Herder	Expresión cultural, sabiduría popular	Alma de los pueblos	Pluralismo histórico
Heinrich	Modelo de justicia (alianza)	Crítica de la razón, espejo simbólico	Autocrítica de la razón, integración del mito

Theodor W. Adorno y la "teología negativa"

Para Klaus Heinrich, Adorno, al insistir en la negatividad absoluta, en la imposibilidad de reconciliación y en la crítica permanente a toda identidad, reproduce una estructura teológica negativa. Adorno reproduce una "teología negativa" sin reconocerla: Hay un absoluto (la no-identidad) que no puede ser dicho positivamente pero que orienta toda la crítica.

Toda la filosofía se orienta hacia este absoluto como hacia un "más allá" inaccesible. Para Heinrich, Adorno seculariza la teología negativa, pero no la supera.

La negatividad en Adorno funciona como un Dios negativo, una instancia trascendente que no puede nombrarse pero que estructura todo el pensamiento. Adorno cree haber roto con la metafísica, pero en realidad la reproduce en forma negativa.

Adorno analiza brillantemente la enfermedad de la razón. Pero no ofrece un camino para transformar la subjetividad. La negatividad es diagnóstica, no terapéutica. Heinrich quiere una crítica que:

- interprete los símbolos,
- libere los conflictos reprimidos,
- abra posibilidades imaginarias,
- transforme la estructura sacrificial del sujeto.

La *Dialéctica negativa* es una fenomenología del daño, pero no una práctica de transformación.

1. Adorno reproduce una teología negativa sin reconocerlo.
2. No explica la génesis antropológica del sujeto que domina.
3. Su negatividad absoluta bloquea la imaginación utópica.
4. Reduce el mito a dominación, perdiendo su función simbólica.
5. Ofrece crítica, pero no transformación subjetiva.

El sacrificio no desaparece: cambia de forma

El sacrificio es uno de los conceptos más potentes y menos visibles de la modernidad. Klaus Heinrich lo convierte en una clave interpretativa decisiva: para él, la

modernidad no supera el sacrificio, sino que lo seculariza, lo interioriza y lo normaliza. Lo que antes era un ritual explícito se convierte en una estructura psíquica, social y política.

La modernidad se presenta como el tiempo en que la humanidad ha dejado atrás: el mito, la religión, los rituales sacrificiales. Pero Heinrich muestra que esto es una ilusión. El sacrificio no se elimina: se desplaza.

Antes: se sacrificaban animales, enemigos, chivos expiatorios.

Ahora: se sacrifican partes del sujeto, se sacrifican deseos, cuerpos, tiempos, vidas, se sacrifican grupos enteros en nombre del progreso o la razón. La modernidad convierte el sacrificio en estructura, no en ritual.

El sacrificio funda al sujeto moderno. Para Heinrich, el sujeto moderno nace a través de una operación sacrificial: se separa del cuerpo, reprime impulsos, renuncia a la dependencia, se constituye como "autónomo" sacrificando su dimensión simbólica y afectiva. La famosa escisión moderna entre sujeto y naturaleza es, en realidad, un acto sacrificial. El sujeto moderno es un sujeto mutilado, construido sobre renuncias que se vuelven invisibles.

La razón moderna funciona como un dispositivo sacrificial. La Ilustración promete liberación, pero exige sacrificios: sacrificio del mito, sacrificio de la imaginación, sacrificio del cuerpo, sacrificio de la ambivalencia, sacrificio de la dependencia.

La razón instrumental –que Adorno y Horkheimer analizan– no solo domina: exige sacrificios constantes para mantener su coherencia. Heinrich muestra que la racionalidad moderna tiene una estructura religiosa reprimida: funciona como un culto sin dioses, pero con sacrificios.

La sociedad moderna sacrifica a los "otros". El sacrificio no es solo interior: es social. La modernidad sacrifica: a los pobres, a los colonizados, a los enfermos, a los improductivos, a los que no encajan en la norma racional o económica.

El progreso se construye sobre vidas descartadas. Heinrich ve aquí la continuidad con el mecanismo del chivo expiatorio: la sociedad se purifica expulsando o destruyendo a quienes encarnan lo que no quiere ver de sí misma.

El capitalismo convierte el sacrificio en norma cotidiana. En la modernidad tardía, el sacrificio se vuelve: productividad, autoexplotación, renuncia al descanso, sacrificio del tiempo propio, sacrificio del cuerpo en el trabajo, sacrificio de la vida en nombre del rendimiento. El sujeto neoliberal es el heredero extremo del sujeto sacrificial moderno: se sacrifica a sí mismo voluntariamente, creyendo que es libertad.

El sacrificio reprimido reaparece como violencia Cuando el sacrificio no se reconoce, retorna: como violencia política, como racismo, como misoginia, como destrucción ecológica, como autoagresión.

La modernidad se piensa a sí misma como racional, pero está atravesada por fantasmas sacrificiales que no sabe nombrar. Heinrich insiste en que solo reconociendo esta dimensión reprimida es posible transformar la subjetividad moderna. Para Heinrich, comprender el sacrificio es indispensable para comprender la modernidad. No se trata de volver al mito, sino de reconocer la dimensión sacrificial que la modernidad oculta para poder transformarla.

La *Dialektik der Aufklärung* diagnostica el sacrificio, pero no lo tematiza. Este es el punto más crítico de Heinrich. Adorno y Horkheimer describen la lógica sacrificial de la modernidad, pero no la reconocen como sacrificio, no la vinculan con la antropología religiosa, no explican su función psíquica, no ofrecen vías para transformarla. Heinrich completa el diagnóstico mostrando que la modernidad está sostenida por fantasmas sacrificiales que deben ser reconocidos para poder ser superados.

Cómo se articula el sacrificio con *Dialektik der Aufklärung*:

1. La Ilustración continúa la lógica sacrificial del mito.
2. El sacrificio es el mecanismo oculto que une mito e Ilustración.
3. El sujeto moderno se constituye mediante renuncias sacrificiales.
4. La razón instrumental funciona como un dispositivo sacrificial.
5. La sociedad moderna sacrifica a los "otros" para mantener su orden.
6. *Dialéctica de la Ilustración* describe esta lógica, pero Heinrich la hace explícita.

Heinrich no contradice a Adorno y Horkheimer: los profundiza, mostrando que la modernidad no solo es dominación racional, sino también religión reprimida y sacrificio secularizado

EL DEÍSMO COMO DOCTRINA CENTRAL DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración transformó la idea de Dios al priorizar la razón sobre la revelación religiosa, promoviendo un deísmo que ve a Dios como un creador distante, similar a un relojero que no interviene en el mundo. Esta visión rechazó dogmas cristianos como milagros, Trinidad y providencia divina, subordinando la fe a la comprensión racional.

El deísmo, doctrina central de la Ilustración, afirma la existencia de Dios mediante la razón y la observación de la naturaleza ordenada, pero niega su intervención directa o revelaciones sobrenaturales. Pensadores como Voltaire defendieron un "Dios arquitecto" necesario para la moral social, aunque distante, con frases como "Si Dios no existiera, habría que inventarlo".

Ilustrados criticaron el clero por fanatismo e ignorancia, rechazando la Biblia como fuente infalible y cuestionando doctrinas como la divinidad de Jesús o la resurrección. La razón se elevó como único camino a la verdad, descartando lo inexplicable por irracional.

El panteísmo de Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza (*Deus sive Natura*), como única sustancia infinita que se despliega en modos finitos sin trascendencia ni creación voluntaria, rechazando el teísmo clásico de la Ilustración que mantiene a Dios como ser personal, trascendente y creador voluntario.

Durante la Ilustración, Spinoza fue criticado como ateo por ilustrados como Voltaire, quienes preferían el deísmo (variante teísta), viendo su sistema como determinista y carente de libertad divina. Voltaire: Deísta escéptico, atacó el fanatismo religioso, pero mantuvo un Dios creador no intervencionista.

Rousseau: Poner el énfasis en la bondad natural y un Dios accesible por intuición, aunque alineado con ideas ilustradas.

Hegel (perspectiva posterior): Vio la Ilustración como apropiación humana de atributos divinos ante un "Dios ausente".

Hegel interpreta la "muerte metafísica de Dios" en la modernidad, impulsada por la Ilustración, como la radicalización de la separación entre lo finito y lo infinito, donde la razón humana usurpa el lugar divino al declarar a Dios irrelevante para el conocimiento, la moral y la política.

Responde mediante la dialéctica especulativa, asumiendo esta muerte no como fin, sino como momento necesario de la revelación cristiana: la negación del absoluto (muerte histórica en la cruz y metafísica en la modernidad) permite su superación en el saber absoluto.

Hegel distingue dos muertes: la histórica (cruz de Jesús, sin concepto pleno) y la metafísica (Ilustración, donde Dios muere para dar autonomía humana). Ambas habilitan la subjetividad plena del hombre, que se apropia de atributos divinos como omnisciencia y omnipotencia mediante la razón especulativa.

En la *Fenomenología del Espíritu*, la muerte inicia el "trabajo de lo negativo": Dios se hace finito, muere (*Entfremdung*), para reconciliarse en el Espíritu, donde finitud e infinitud se unifican. La Ilustración ve solo separación (Verstand); Hegel eleva esto a síntesis (*Vernunft*), donde la muerte es "nacimiento del Espíritu".

La Ilustración insatisfecha surge de esta escisión: subjetividad estéril y mundo sin sentido racional. Hegel diagnostica que la filosofía debe asumir el cristianismo especulativamente, convirtiendo la ausencia de Dios en reconciliación: el absoluto se realiza históricamente en la libertad humana.

Dios como Espíritu trinitario modela la dialéctica (salida de sí, extrañamiento, retorno), haciendo de la historia *Geistesgeschichte* donde la resurrección vence la muerte, fundando el idealismo absoluto.

Esta evolución influyó en el secularismo moderno, separando Iglesia y Estado, y priorizando argumentos racionales como el diseño del universo sobre la fe tradicional.

EL CULTO A LA "DIOSA RAZÓN" EN EL CONTEXTO DE LA ILUSTRACIÓN

En el contexto de la Ilustración, la "Diosa Razón" designa la sacralización político-religiosa de la razón humana, culminada simbólicamente en el culto revolucionario instaurado durante la Revolución francesa en sustitución del cristianismo.

Origen ilustrado de la "Diosa Razón"

La expresión se apoya en la fe ilustrada en la razón laica como única instancia legítima para conocer la verdad y organizar la vida moral, social y política, frente a la autoridad religiosa y la tradición.

Se vincula así a la idea de progreso indefinido del espíritu humano, que, mediante ciencia y educación, habría de "iluminar" las tinieblas del pasado y emancipar a los individuos de la superstición.

El culto revolucionario a la Razón

Durante la fase radical de la Revolución francesa, esta exaltación se tradujo en un culto cívico: el 10 de noviembre de 1793 la Convención proclamó oficialmente el culto a la "Diosa de la Razón". En la catedral de Notre-Dame de París se entronizó una personificación femenina de la Razón, identificada iconográficamente con la Sophia grecorromana y encarnada en Sophie Momoro en una célebre ceremonia.

Sentido simbólico y político

La "Diosa Razón" se asociaba a la luz y al progreso del espíritu humano, como nueva fuente de legitimidad para el orden político revolucionario. Al sustituir altares, ritos y fiestas cristianas por ceremonias racionalistas y cívicas, el culto buscaba a la vez la descristianización y la creación de una nueva religión política acorde con los ideales ilustrados.

Críticas y reinterpretaciones

Desde posiciones contrarias a la Ilustración, la "Diosa Razón" se presentó como expresión de una confianza supersticiosa en la razón, convertida ella misma en ídolo secular que pretende llevar al pueblo a la perfección moral al margen de la religión. Incluso se ha subrayado el carácter provocador de la entronización de una mujer considerada "profana" en Notre-Dame, como signo del enfrentamiento frontal con el catolicismo y de la voluntad de imponer un racionalismo militante.

Origen histórico del culto a la Diosa Razón en Francia

El culto a la Diosa Razón surge en Francia como culminación de un proceso de descristianización revolucionaria ligado al anticlericalismo político y a la sacralización laica de la razón a partir de 1792.

Contexto previo: anticlericalismo y descristianización

Tras la proclamación de la Primera República en 1792, la oposición a la Iglesia católica se convierte en política oficial, motivada por razones económicas (confiscación de bienes, control del clero) y por la identificación del catolicismo con el Antiguo Régimen. En este clima, representantes en misión y sectores hebertistas impulsan en provincias procesiones paródicas, destrucción de símbolos religiosos y fiestas "filosóficas" que prefiguran el culto a la Razón.

Formación del culto a la Razón

Entre 1793 y comienzos de 1794 se consolida en diversas ciudades un culto cívico de tono ateo o fuertemente deísta, denominado "Culto de la Razón", promovido por radicales como Hébert, Fouché y Momoro. Fouché ordena retirar cruces y estatuas de los cementerios y manda inscribir en sus puertas "La muerte es un sueño eterno", formulando así uno de los lemas centrales de esta nueva religiosidad filosófica.

La entronización en Notre-Dame (10 de noviembre de 1793)

El 20 de brumario del año II (10 de noviembre de 1793) la Comuna de París, por iniciativa de Chaumette, organiza en Notre-Dame la gran "Fiesta de la Razón", y la Convención proclama oficialmente el culto a la Diosa de la Razón. Se desmonta el altar cristiano, se erige un altar a la Libertad y una mujer, Sophie Momoro, personifica

a la Diosa Razón siguiendo la iconografía grecorromana de la Sophia, rodeada de jóvenes con túnicas blancas y fajas tricolores en una ceremonia cívico-teatral.

De la Razón al Ser Supremo

El culto a la Razón, muy asociado al hebertismo y a un ateísmo militante, dura pocos meses como religión "oficial" del proceso revolucionario. En 1794 Robespierre lo sustituye por el Culto del Ser Supremo, de corte deísta, buscando disciplinar el proceso de descristianización y ofrecer una religión cívica que combine virtud republicana y creencia en una divinidad y en la inmortalidad del alma.

LA RELIGIÓN EN LA ILUSTRACIÓN

La religión durante la Ilustración muestra cómo Europa empezó a replantearse ideas que habían sido intocables durante siglos.

Los pensadores ilustrados defendían que el ser humano debía guiarse por la razón, la observación y la experiencia. Esto no significaba necesariamente un rechazo total de la religión, pero sí una crítica fuerte a: el dogmatismo religioso, la autoridad absoluta de la Iglesia, la superstición y los milagros sin base racional.

Muchos ilustrados creían en Dios, pero no en la religión institucionalizada. La Iglesia –especialmente la católica en países como Francia o España– era vista como: un obstáculo para el progreso científico, una institución que acumulaba poder y riqueza un freno a la libertad de pensamiento. Por eso, los ilustrados pedían separación entre Iglesia y Estado, algo revolucionario para la época. Los conceptos como libertad de culto, derechos individuales y Estado laico nacen de este periodo.

El deísmo como la religión "racional". Muchos filósofos ilustrados adoptaron el deísmo, una postura que afirma: Dios existe, pero no interviene en el mundo, no hay revelaciones, milagros ni dogmas, la naturaleza funciona según leyes racionales. Voltaire comparaba a Dios con un "relojero" que creó el universo y lo dejó funcionar sin intervenir en su funcionamiento una vez creado.

La Ilustración impulsó la idea de que: Cada persona debe poder practicar su religión libremente. La persecución religiosa es injusta e irracional. La convivencia entre credos es posible. Voltaire escribió su famoso *Tratado sobre la tolerancia* defendiendo estas ideas.

La Ilustración como la era de la finitud que reposa en sí misma (Paul Tillich)

Paul Tillich (1886-1965), pastor luterano, enseñó en universidades alemanas hasta que los nazis lo despidieron en 1933 por oponerse a Hitler. Emigró a Estados Unidos, donde se nacionalizó en 1940, y ocupó cátedras en el Seminario Teológico de la Unión, Harvard y la Universidad de Chicago hasta su fallecimiento.

Tillich interpreta la Ilustración no solo como un movimiento intelectual, sino como un cambio profundo en la manera en que el ser humano se entiende a sí mismo y al mundo. Desarrolló un "método de correlación" que aborda cuestiones existenciales humanas –como la ansiedad, el distanciamiento de la propia naturaleza esencial y la amenaza del no ser– con símbolos cristianos como respuestas.

Tillich redefinió a Dios como la "base del ser" en lugar de una entidad sobrenatural, considerando la fe como la "preocupación última" en medio de la duda moderna. Abogó por el "socialismo religioso", criticando al nazismo como romanticismo demoníaco y al capitalismo por erosionar la comunidad, al tiempo que apoyaba la igualdad democrática.

La fe como preocupación última exige una entrega total a lo que se percibe como numinoso, sagrado o de un valor incalculable, trascendiendo todas las preocupaciones finitas como la salud o el éxito. Tillich escribe en *Dinámica de la Fe* (1957): «La fe como preocupación última es un acto de la personalidad total. Es el acto más centrado de la mente humana». Este estado extático se sitúa al margen de la duda racional o del impulso emocional, pero los integra.

Todos tenemos una preocupación última –la nación, la ideología o el yo– que funciona como un «dios», incluso en los ateos que niegan a Dios «en nombre de Dios». Los falsos valores últimos (ídolos), como el dinero, conducen a la desesperación; la fe verdadera correlaciona la ansiedad humana con la «base del ser». La visión de Tillich universaliza la religión más allá de las iglesias.

Tillich dice que la Ilustración es la época en la que el ser humano acepta su propia finitud: ya no se ve como un ser dependiente de lo divino para comprender la realidad, reconoce que vive en un mundo limitado, regido por leyes naturales, asume que su conocimiento es humano, no revelado. La finitud deja de ser un problema que deba superarse mediante la religión o la metafísica.

"Una finitud que reposa sobre sí misma" significa que la Ilustración es la primera época en la que: el ser humano se basta a sí mismo para explicar el mundo, la razón humana se convierte en fundamento suficiente, no necesita recurrir a un orden trascendente para justificar la moral, la política o la ciencia, es decir, la finitud no se vive como carencia, sino como condición natural y legítima, el ser humano acepta sus límites y, aun así, encuentra en ellos su punto de apoyo.

El ser humano es autónomo: se da a sí mismo la ley (αὐτόνομος – autónomos – de αὐτός autós: 'mismo', 'por sí propio', y νόμος nómos: 'ley', 'norma', 'regulación'). La autoridad ya no viene "de arriba", sino "desde dentro".

Pero Tillich ve aquí tanto una liberación como un riesgo: el ser humano se vuelve autónomo, se ve liberado; pero corre el riesgo de olvidar la dimensión de profundidad o trascendencia que Tillich considera esencial. Incluso en un mundo secularizado, persiste la experiencia de que hay valores que parecen más grandes que nosotros, hay un sentido que no controlamos del todo, hay preguntas últimas que la razón no agota. Tillich llama a esto la "dimensión de profundidad": la intuición de que la realidad tiene un fondo que no se reduce a lo meramente humano.

La trascendencia no desaparece; cambia de forma. La modernidad quiere dos cosas a la vez: ser completamente autónoma, no renunciar a un sentido que la excede, y ahí aparece la tensión. Si el ser humano es totalmente autónomo, ¿qué lugar queda para lo trascendente? Si existe una trascendencia vinculante, ¿sigue siendo el ser humano autónomo?

Para Kant la moral nace de la razón autónoma. Pero esa razón apunta a ideales que la superan (el bien, la dignidad, el deber). La ciencia explica el mundo sin Dios, pero

la pregunta por el sentido del mundo queda abierta. El individuo moderno quiere ser libre, pero busca pertenencia, propósito, algo que lo trascienda.

«En su escrito sobre "La situación religiosa de la época actual", Tillich caracterizó la Ilustración, en su forma burguesa, como la época de la "finitud que reposa en sí misma". Con esta definición metafórica se asocia el sentido positivo de que la "finitud" ya no se percibe como el compendio de lo amenazante y de lo desgarrado por los conflictos, sino como la realidad en la que uno puede confiar, que se mantiene a través de todas las contradicciones y que, finalmente, se armoniza de manera perfecta, tal como ha sido proclamado por todas las variantes del liberalismo mediante fórmulas llamativas: equilibrio entre oferta y demanda, libre juego de las fuerzas, concierto de las potencias, etc.

Pero con ello también queda señalado el aspecto negativo de esta definición: que la "finitud" que "reposa en sí misma" no es solo una fórmula de tranquilización quietista, sino una mentira; así lo juzgará, en primer lugar, Kierkegaard.

Sobre este trasfondo puede preguntarse: ¿cómo llegó Kant a destacar su construcción de un sujeto trascendental frente a aquello que le es trascendente? Kant distingue entre "trascendental" y "trascendente".

Los célebres *transcendentalia* de la escolástica son determinaciones conceptuales que, subjetiva y objetivamente, sobrepasan toda determinación particular de la realidad. En este sentido, los *transcendentalia* son "trascendentes" en el sentido kantiano. Pero, al mismo tiempo, son –de un modo que Kant ya no acepta– "trascendentales" en un sentido que los vincula a todos: no como categorías del más allá, sino como determinaciones fundamentales presupuestas en todas las determinaciones particulares y garantes de la coherencia de la realidad.

Kant retoma el concepto escolástico en su *Crítica de la razón pura* con una inflexión específica. Afirma que él también pregunta por los *transcendentalia*, pero por aquellos sin los cuales no sería posible ninguna experiencia.

El sujeto trascendental se define por sus posibilidades de experiencia. Trascendente es aquello que excede estas posibilidades de experiencia. La pregunta de si habría un acceso trascendental a lo trascendente la responde Kant simplemente con un no. […]

Ante la pregunta de si en la filosofía kantiana existe un momento religioso, algo así como un concepto de Dios, es necesario distinguir dos cosas. Por un lado, Kant presenta en el tratado "La religión dentro de los límites de la mera razón" un elemento de crítica religiosa: convierte el concepto de Dios en un objeto de conjeturas.

Por otro lado, el Kant de la filosofía trascendental tiene, precisamente en el lugar donde cabría esperar un concepto de Dios, el concepto central que expresa el pathos de la filosofía de la Ilustración: "conciencia en general", que, como conciencia "en general", "conciencia como tal" o "conciencia en tanto tal", es lo universal de la razón. […]

Hasta qué punto la "conciencia" es, en la tradición de la Ilustración europea, el auténtico don divino se ve en el hecho de que el concepto de *mens* humana ha sido desarrollado dentro de una teoría de la representación.

La *mens* humana es para el cuerpo humano lo que Cristo es para el mundo: así argumenta Nicolás de Cusa, quien prepara el concepto moderno de experiencia hasta el punto de tomar en serio la probabilidad como una categoría de la experiencia.

No es, pues, que Kant revise el concepto enfático de experiencia que, en la historia de la Ilustración europea, sigue teniendo un centro cristológico y sigue estando en la tradición del pensamiento de la encarnación: el mundo de lo condicionado sigue teniendo para Kant un significado incondicionado.

Lo que sí ocurre es que Kant estrecha de manera extraordinaria y con grandes consecuencias ese concepto de experiencia al centrarlo en la "conciencia en general": por un lado, al convertirlo en una teoría de la producción de experiencia según siempre las mismas reglas; por otro, al excluir de él no solo las cualidades del contenido, sino también la esfera de lo pulsional, lo cual implica –más allá del límite del conocimiento– un empobrecimiento de la realidad.

En realidad, no es irrelevante comprender que el *deus absconditus* en la tradición europea no se define en absoluto como algo que se encuentre más allá de la capacidad cognoscitiva humana.

Cuando los grandes místicos hablan del "fundamento originario" de la realidad, que irrumpe una y otra vez de manera imprevisible, se refieren al Dios como impulso, como potencia de las potencias: el *deus absconditus* que no ha "preferido" ocultarse, sino que no ha podido ser atrapado en un plan que pretendiera dominar compulsivamente la realidad y que –en el sentido del concepto freudiano– no sería más que otra palabra para "racionalización"; más bien, al abrirse paso a través de ella, permanece poderoso en esta realidad.

En efecto, con la exclusión de la dimensión pulsional queda también eliminada de la epistemología kantiana la dimensión que se aferra al cambio histórico real; por eso, el concepto de experiencia, al que Kant ciertamente carga de énfasis, es –bajo el primado de la "conciencia en general"– un concepto no solo estrechado trascendentalmente, sino también represor de posibilidades de experiencia, cuya crítica sigue siendo hasta hoy una importante tarea.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 212-213; 215-217]

El Dios de Jenófanes (570-478 a.C.) y la "Diosa Razón" de la Ilustración

La Ilustración, en el siglo XVIII, se propuso liberar el pensamiento humano de la superstición, la autoridad dogmática y las explicaciones míticas del mundo. En este contexto, la crítica ilustrada se dirigió especialmente contra dos elementos centrales de las religiones tradicionales: La crítica a los mitos, vistos como relatos pre-racionales, construcciones simbólicas que intentaban explicar fenómenos naturales o sociales sin recurrir a la razón. La Ilustración defendió sustituir los mitos por explicaciones científicas basadas en la observación, la lógica y la evidencia.

La crítica al antropomorfismo religioso que atribuye características humanas a los dioses: voluntad, emociones, intenciones, incluso forma corporal. Desde Jenófanes de Colofón (570-478 a.C.) en la Antigüedad hasta Kant en la modernidad, muchos pensadores vieron el antropomorfismo como una proyección humana: los dioses son "humanos ampliados". La Ilustración retomó esta crítica: si Dios es concebido a imagen del ser humano, entonces la religión no describe una realidad trascendente, sino una construcción cultural. Autores como Feuerbach (ya en el siglo XIX, heredero directo de la Ilustración) afirmaron que "la teología es antropología": Dios es la proyección de las cualidades ideales del ser humano.

El proyecto ilustrado: reemplazar la autoridad religiosa por la autonomía de la razón, sustituir la explicación mítica por el conocimiento científico, desmontar las imágenes antropomórficas de la divinidad para evitar que la religión limite el pensamiento crítico, promover una ética basada en la racionalidad y la universalidad, no en mandatos sobrenaturales.

Jenófanes de Colofón (570-478 a.C.) fue un filósofo presocrático griego, poeta y rapsoda, nacido en Colofón, una próspera colonia jónica en Asia Menor (actual Turquía), cerca de Éfeso y Mileto. Abandonó Colofón a los 25 años tras la invasión medo-persa e inició una vida errante como rapsoda que recitaba Homero y sus propias composiciones en hexámetros, elegías y yambos. Visita Sicilia (Zancle, Catania, Siracusa), Italia Magna y posiblemente Egipto. Se le vincula a la fundación de Elea (540 a.C.) por focenses y murió longevo, quizás superando los 90 años.

Vivió en la transición del siglo VI al V a.C., época de expansión persa. Coetáneo de Pitágoras, Anaximandro y Anaxímenes, influyó en la escuela eleática (Parménides, Zenón) desde Elea, criticando mitos homéricos en un racionalismo jónico que oponía razón a tradición religiosa.

Jenófanes de Colofón desarrolló ideas pioneras en teología racional, epistemología y cosmología, marcando un giro crítico desde el mito homérico hacia la filosofía. Jenófanes criticó duramente a Homero y Hesíodo por atribuir a los dioses vicios y acciones indignas de lo divino, que entre humanos merecen vergüenza y reproche.

Jenófanes ridiculiza la tendencia humana a imaginar dioses con forma y pasiones humanas. Señala que, si los animales pudieran pintar, representarían a los dioses a su propia imagen.

Rechaza el antropologismo: las representaciones homéricas y hesiódicas de dioses con formas y vicios humanos, argumentando que "si bueyes o leones tuvieran manos, pintarían dioses a su imagen; los etíopes ven dioses negros, tracios rubios", lo que implica proyección cultural humana en lo divino. Los mortales piensan que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y cuerpo como ellos.

"Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es oprobio y placer para los mortales: robar, cometer adulterio y engañarse mutuamente". Jenófanes denuncia cómo poetizaron robos (como los de Hermes), adulterios (Zeus con mortales) y engaños recíprocos (guerras olímpicas).

"En número elevadísimo contaron de los dioses ilícitas acciones: hurtos, adulterios y recíprocos engaños." Reitera la multiplicidad de faltas morales en la Ilíada y Teogonía.

Jenófanes propone, en abierto contraste con los dioses homéricos y hesiódicos, un dios único, inmóvil, esférico e intelectual, opuesto al politeísmo dinámico y pasional homérico, un dios que gobierna todo por intelecto sin esfuerzo físico: "todo entero ve, piensa y oye" (fr. 24-26 DK).

El "dios" de Jenófanes es una de las ideas más revolucionarias de la filosofía presocrática: un ser único, eterno, inmóvil y completamente distinto a los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo. Su propuesta suele considerarse el primer paso hacia una forma temprana de monoteísmo: introduce una teología racional, basada en la crítica y la observación, no en el mito.

Abre el camino a la filosofía eleática (Parménides, Zenón), que también concibe el ser como uno, inmóvil y eterno. Es uno de los primeros intentos de pensar a Dios como absoluto, no como un personaje mítico. El dios de Jenófanes es único, racional y no antropomórfico, una ruptura total con la tradición griega.

Dios "todo entero ve, todo entero piensa y todo entero oye", lo que sugiere una conciencia unificada, sin órganos corporales diferenciados, que conoce y gobierna el mundo por puro pensamiento. Un principio único, perfecto, inmóvil y racional, que anticipa tanto el Ser de Parménides como el "motor inmóvil" de Aristóteles.

«"Transcendental" es un atributo de la teología escolástica. Los "transcendentalia" son ciertos atributos que, según esta teoría, corresponden al Dios único: el *unum*, el *verum*, el *bonum*, que deben predicarse del *esse ipsum*, el "ser mismo". Estos atributos se llaman "transcendentales" porque, sobrepasando cualquier ámbito posible de aplicación, son fundamentales para todo aquello que queda bajo ellos; no son, precisamente, aquello que está "más allá".

Kant distinguirá más tarde entre el uso de los conceptos "trascendente" y "trascendental": "Trascendente" es aquello que sobrepasa la experiencia, mientras que "trascendental" es aquello que abarca la posibilidad misma de la experiencia, de modo que todo lo que puede llegar a ser experiencia queda aún cubierto y fundamentado por ello. El concepto de lo trascendental es, en el uso kantiano, el concepto fundamental para la experiencia posible; el concepto de lo trascendente queda reservado para aquello que supera la experiencia, sin fundamentarla, conviene subrayarlo.

Los "transcendentalia" son, por tanto, atributos que corresponden a un Dios entendido como conciencia trascendental, dentro de la tradición de aquella filosofía griega en la que el primer testimonio de tal concepto de Dios es el Dios de Jenófanes.

Nuestra afirmación, en cuanto afirmación, puede limitarse a sostener que esta conciencia trascendental es la conciencia de la razón que dispone tecnológicamente, ya no enredada en las distintas *technai* (plural de τέχνη – téchnē – 'arte', 'técnica', 'oficio', 'saber hacer', 'conocimiento práctico'), y que el concepto del Dios único es idéntico al concepto de esta razón que así dispone; que, por tanto, aquí el concepto de antropomorfismo atacado por Jenófanes significa: no la razón pura, sino la razón entrelazada con la realidad a través de los sentidos y de los modos de producción, una razón expuesta a ella; y que la protesta contra el antropomorfismo significa la purificación de este concepto de razón, es decir, la purificación de las estructuras

rebeldes de necesidad humana y de satisfacción de necesidades, disponer sobre las cuales será ahora la especialidad de esta razón trascendental.

Identificamos, pues, el concepto de Dios de Jenófanes con la razón humana, y la calificamos como trascendental del mismo modo en que todos los sucesores de aquel concepto de Dios han sido efectivamente calificados (en la tradición cristiana, en primer lugar), hasta que finalmente el concepto de la conciencia trascendental en Kant toma el relevo: no solo porque adopta la atribución de 'trascendental', sino porque reclama para esa su conciencia todos los atributos que antes habían sido asignados al concepto de razón del Dios cristiano como objeto y centro de meditación.

Se trata de atributos como la omnisciencia, la omnipresencia, la omnipotencia y, por último, también la omnibenevolencia. Todos estos atributos divinos pasan al concepto kantiano de conciencia trascendental como *fundamentalia*, tal como ya habían sido entendidos antes.

De modo que ahora podemos sacar la breve conclusión de que, así como el Dios de Jenófanes es conciencia trascendental, la conciencia trascendental de Kant no es otra cosa que el concepto de Dios –eficaz y poderoso– de esta filosofía, o la razón divinizada del siglo XVIII, con consecuencias que no han sido borradas entre nosotros, de las cuales debemos ocuparnos y que constituyen, en realidad, la justificación del tratamiento de este tema: 'el antropomorfismo en la filosofía de la religión'.

¿Qué es lo que en realidad se ha eliminado allí, y bajo qué presupuestos, de ese concepto depurado de Dios? ¿Dónde queda aquello que ha sido eliminado? ¿Qué consecuencias tiene esa eliminación?» [*Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt am Main und Basel 1986, p. 247-248]

«Preguntas como las que hemos formulado aquí se plantearon en la historia de la Ilustración europea, pero fueron respondidas de un modo que provocó desilusión. Y el problema ante el cual, por ejemplo, Hegel se encontró frente a la teoría crítica de Kant, y ante el cual, por ejemplo, Marx se encontró frente al sistema hegeliano –y ante el cual nosotros nos encontramos hoy, ante la repetición de la historia de desilusiones después de las guerras– es el siguiente: ¿con qué puedo aliarme, en qué experiencias puedo apoyarme, si la 'desilusión' no ha de ser la última palabra, es decir, si no quiero renunciar a las intenciones que han dirigido el proceso de la Ilustración europea?

"Y añado que los temas que hemos tratado –aparentemente lejanos–, que han sido neutralizados en una tardía historia de la formación intelectual orientada a una armonización, nos permiten conocer el conflictivo debate sobre los principios fundamentales de la filosofía de la Ilustración europea: la finalidad que perseguía, pero que no logró llevar a cabo. […]

El problema de la capacidad de alianza entre el destino, la naturaleza y el fundamento impelente de la realidad ha dirigido, durante siglos, la historia de la Ilustración europea, y esto significa al mismo tiempo: la historia de la burguesía europea.

Pero nuestras preguntas no se apoyan directamente en esa tradición, sino que surgen de la experiencia de que esa tradición y, al mismo tiempo, la autocomprensión de la burguesía europea como representante del género humano, ha dejado de ser incuestionable.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 121 y 137]

CRÍTICAS AL "SAPERE AUDE" KANTIANO

En la fórmula «sapere aude» Kant no entiende «saber» en el sentido de simple acumulación de datos, sino como ejercicio autónomo de la razón: atreverse a servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. El «saber» que se exige ahí es, por tanto, un uso público y crítico de la razón, capaz de cuestionar autoridades y tradiciones, y de orientarse por principios que puedan valer universalmente.

En la terminología más técnica de Kant, «saber» remite a un «conocimiento verdadero y universal», es decir, a un tipo de conocimiento que puede reclamarse objetivamente válido para cualquiera, y que en su forma más estricta adopta la figura de juicios científicos (juicios sintéticos a priori).

De ahí que el lema «sapere aude» sea una llamada a la autonomía intelectual: no basta con «pensar» algo subjetivamente, sino que se trata de elevar ese pensamiento al rango de saber comunicable, sometido a la prueba pública de la razón.

Kant distingue «conocer», «pensar» y «saber» como tres niveles o modos distintos de relación de la razón con los objetos. Cada uno se define por la combinación (o falta) de intuición y concepto, y por el tipo de validez que alcanza.

Conocer (*erkennen*)

«Conocer» supone siempre la conjunción de intuición y concepto: para conocer un objeto necesito que algo me sea dado en la sensibilidad (intuición) y que ese dato quede subsumido bajo un concepto del entendimiento. Por eso, el conocimiento es para Kant esencialmente objetivo y se refiere a fenómenos, es decir, a objetos de posible experiencia (no a las cosas en sí).

Pensar (*denken*)

«Pensar» es, en la formulación clásica de Kant, «conocer sin intuición», es decir, manejar conceptos sin que les corresponda un objeto dado en la experiencia. Así puedo pensar, por ejemplo, el alma, el mundo como totalidad o Dios, pero no conocerlos, porque no dispongo de intuiciones sensibles a las que aplicar legítimamente esos conceptos. Pensar ensancha el campo de lo que es conceptualmente posible, pero no por eso convierte lo pensado en objeto de ciencia.

Saber propiamente dicho (*Wissen*)

«Saber» en sentido estricto es, para Kant, conocimiento verdadero y universalmente válido; por eso se reserva paradigmáticamente al saber científico. No todo conocer es ya «saber» en este sentido fuerte, pero todo saber implica un conocer objetivamente fundado que puede reclamarse como válido para cualquiera, no solo para un sujeto individual.

Diferencia sistemática entre los tres. Conocer – hay intuición + concepto; se refiere a fenómenos; tiene validez objetiva, pero puede ser todavía meramente empírico y contingente. Pensar – solo hay conceptos; no hay intuición correspondiente; amplía el campo de lo representable, pero sin garantía de objetividad ni de referencia a un objeto dado. Saber – es conocer que además es verdadero y universalmente válido, y en su forma más estricta adopta la figura de juicios científicos (sintéticos a priori).

Un mismo objeto puede ser pensado sin ser conocido (ideas de la razón), conocido sin que ese conocimiento alcance el rango de «saber» estricto (mera experiencia empírica), o bien constituir parte de un saber cuando se integra en una estructura de justificación universalmente válida.

Qué significa "Sapere Aude" en *¿Qué es la Ilustración?* de Kant

En el texto «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», «Sapere aude» significa: «¡atrévete a saber!» entendido por Kant como «ten el valor de servirte de tu propia razón» y no dejar tu juicio en manos de tutores ajenos.

Es el lema de la Ilustración porque condensa la idea de salida de la «minoría de edad» culpable: la incapacidad de usar el propio entendimiento sin la guía de otro, debida no a falta de inteligencia, sino a falta de decisión y coraje.

En ese contexto, «Sapere aude» nombra un acto de autonomía: el sujeto asume la responsabilidad de juzgar por sí mismo, en lugar de obedecer pasivamente a autoridades religiosas, políticas o académicas. No se trata solo de ampliar el conocimiento, sino de cambiar la actitud: pasar de la dependencia cómoda y perezosa a una disposición activa y pública de uso de la razón, capaz de cuestionar el orden establecido.

En el ensayo de 1784 Kant interpreta «Sapere aude» como una consigna práctica: «¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!», divisa de la Ilustración entendida como salida de la «minoría de edad» autoculpable.

No lo lee como mera invitación a adquirir conocimientos, sino como exhortación moral y política a la autonomía intelectual: abandonar la comodidad de dejarse guiar por autoridades y atreverse a usar públicamente la razón para juzgar por uno mismo.

Interpretaciones críticas modernas de *Sapere Aude* en Kant

Varias lecturas críticas contemporáneas han problematizado el «sapere aude» kantiano, tanto en su trasfondo filológico como en sus implicaciones políticas y epistemológicas.

<u>Relecturas filológicas y morales</u>

Algunos estudios recuerdan el sentido horaciano original de sapere como «saborear», «ser juicioso», ligado a la virtud y a la prudencia, y sostienen que Kant desplaza el énfasis desde el buen juicio moral hacia la racionalidad cognitiva.

Desde ahí se critica que la apropiación moderna reduzca el lema a una apología del conocimiento y de la ciencia, eclipsando su dimensión de moderación y de crítica de la hybris que estaba presente en el contexto clásico.

Crítica ilustrada de la Ilustración

En la tradición de Adorno y Horkheimer, el «sapere aude» se lee como gesto inaugural de una razón que, al pretender emancipar mediante el dominio racional, termina generando nuevas formas de mitología y de dominio.

El lema aparece así ambiguo: es a la vez llamada a la autonomía y punto de partida de un proceso en el que la razón se vuelve instrumental, técnica y potencialmente totalitaria.

Enfoques foucaultianos y poskantianos

Lecturas inspiradas en Foucault subrayan que el «atreverse a pensar» no es un gesto puramente individual, sino una práctica histórica situada, atravesada por dispositivos de poder y formas de gobierno de la subjetividad.

Desde esta perspectiva se critica la universalidad abstracta del sujeto kantiano: el *sapere aude* invisibilizaría desigualdades y condiciones materiales que impiden efectivamente «salir de la minoría de edad» a muchos sujetos concretos.

Algunos intérpretes señalan la tensión entre el ideal de que «cualquiera» puede servirse de su propio entendimiento y la realidad de estructuras sociales, educativas y económicas que hacen del coraje ilustrado un privilegio de ciertos grupos. En esta clave, el lema se critica como normativo pero ciego a las condiciones efectivas de posibilidad de la autonomía, reclamando una ampliación material y social del proyecto ilustrado.

Actualizaciones críticas del lema

Autores contemporáneos proponen leer hoy el «sapere aude» no como confianza ingenua en la razón, sino como ejercicio de autocrítica de la propia racionalidad, atento a sus límites, sesgos y efectos de poder.Se habla así de constelaciones críticas del sapere aude: atreverse a pensar incluye también atreverse a someter a crítica a la propia Ilustración, sus exclusiones y sus nuevas mitologías.

Las lecturas racionalistas tradicionales de «Sapere aude» enfatizan su llamada a la confianza en la razón como herramienta de emancipación cognitiva y científica. Críticas contemporáneas cuestionan esta interpretación por su estrechez y sus implicaciones ideológicas.

Filólogos y hermeneutas contemporáneos critican que la versión racionalista ignore el sentido original latino de sapere como «saborear» o «tener buen juicio», ligado a la prudencia moral y sensorial, no solo a la razón abstracta.

Esta lectura «racionalista» convierte el lema en una apología de la ciencia y del progreso cognitivo, eclipsando su dimensión ética de moderación y de crítica de la soberbia racional.

Instrumentalización de la razón – Adorno/Horkheimer

Desde la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer), se denuncia que el «sapere aude» racionalista inaugura una razón instrumental que, bajo pretexto de emancipación, genera nuevos mitos y dominación técnica sobre la naturaleza y el

sujeto. La confianza acrítica en la razón como «salida de la minoría» se vuelve paradójica: la autonomía racional termina en heteronomía sistémica, donde el individuo queda subsumido en estructuras capitalistas y burocráticas.

Exclusiones sociales y políticas

Enfoques posestructurales y foucaultianos critican la universalidad racionalista del lema: asume un sujeto autónomo abstracto, ignorando desigualdades de género, clase y raza que impiden el acceso real al «uso propio del entendimiento». El racionalismo ilustrado se lee como ideología burguesa que legitima exclusiones, presentando como «natural» una minoría de edad que es estructuralmente impuesta.

Críticas fenomenológicas y afectivas contemporáneas reprochan que la lectura racionalista desatienda la dimensión corporal y pasional del saber: sapere no es solo pensar, sino «saborear» la experiencia vivida, que la razón kantiana subordinaría.

Objeciones de los filósofos posmodernos a *Sapere Aude*

Los filósofos posmodernos rechazan el «Sapere aude» kantiano como emblema de una razón universalista y emancipadora que encubre mecanismos de poder y exclusión. En su lugar, lo ven como origen de «grandes relatos» totalizantes que deben ser deconstruidos.

Lyotard critica el lema como parte de los «metarrelatos» de la modernidad (progreso racional, emancipación universal), que legitiman dominios bajo la máscara de la verdad objetiva. No hay «saber» neutral o liberador; todo saber es interpretación subjetiva o «voluntad de poder» (Nietzsche), y la confianza ilustrada en la razón ignora que «no hay hechos, solo interpretaciones».

Saber como poder: Foucault objeta que el «atreverse a saber» presupone un sujeto autónomo y racional que es en realidad efecto de dispositivos disciplinarios: la razón no emancipa, sino que produce «sujetos» sumisos al saber-poder. El racionalismo ilustrado no critica suficientemente sus exclusiones (género, raza, colonialismo), convirtiendo la autonomía en ideología burguesa que margina «saberes subalternos».

La posmodernidad ve en «Sapere aude» un exceso de logos que, tras «desenmascarar» mitos religiosos, se vuelve contra sí mismo: la razón termina en «posverdad» y relativismo, incapaz de fundamentar verdades universales. Crítica a la hybris: el lema fomenta una voluntad de dominio (sobre naturaleza y otros) disfrazada de liberación, llevando a crisis ecológicas, tecnológicas y éticas contemporáneas.

Retorno al mito y pluralidad

En lugar de un saber racional único, proponen un «retorno al no-saber» o a mitos múltiples, celebrando la diferencia y el «pensador artista» sobre el «sabio ilustrado».

Objeción práctica: el ideal kantiano ignora contingencias históricas, generando utopías fallidas como el marxismo, y justifica «posverdad» al equiparar todo saber con poder.

Autoras como Nussbaum o afectivistas argumentan que esta priorización racional deshumaniza, marginando emociones y contextos sensibles esenciales para una verdadera emancipación.

Lecturas poskantianas proponen una «inversión crítica» del lema: atreverse a saber implica también atreverse a limitar la razón, reconociendo sus finitudes y sesgos, en lugar de fetichizarla como poder ilimitado.

En la era digital y de la IA, esto se traduce en críticas a un racionalismo tecnocrático que perpetúa mitos de neutralidad racional, exigiendo un sapere aude que incluya la crítica de sus propias condiciones.

Argumentos de Foucault sobre la racionalidad ilustrada

Foucault ofrece una lectura matizada de la racionalidad ilustrada kantiana, rescatándola como actitud crítica, pero cuestionando su universalismo abstracto y su vínculo con formas de poder. Foucault interpreta el «Sapere aude» no como un dogma racionalista universal, sino como una actitud práctica: un «modo de ser» que implica analizar el presente y transformar límites históricos mediante el ejercicio crítico de la razón. A diferencia de Kant, que busca fundamentos trascendentales, Foucault propone una «ontología histórica de nosotros mismos»: cuestionar cómo nos hemos constituido como sujetos en prácticas concretas de saber-poder.

Retoma la distinción kantiana entre uso privado (adaptado a fines institucionales, como funcionario o soldado) y uso público (libre y universal). Pero critica que esta libertad pública siga atada a un sujeto racional abstracto, ignorando cómo las instituciones disciplinarias (escuelas, hospitales, prisiones) producen esa misma racionalidad como forma de control y normalización.

La racionalidad prometía más libertad con más técnicas racionales, pero generó nuevos poderes: disciplinas que «emancipan» al individuo solo para someterlo a vigilancia y auto-normalización. Foucault no rechaza la Ilustración, sino su fetichización: urge una crítica «experimental» que pruebe la libertad en lo local y concreto, sin utopías globales.

Rechaza leer la Ilustración como humanismo eterno; es un evento histórico singular, con riesgos de dogmatismo si se absolutiza. Propone extenderla como «ethos» de autocrítica permanente, atenta a exclusiones (locura, sexualidad, colonialismo) que la razón ilustrada marginó.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2025 – Alle Rechte vorbehalten