



Cuadernos de Ilustración y Romanticismo

Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII

Universidad de Cádiz / ISSN: 2173-0687

nº 26 (2020)

EL VENENO DEL MATERIALISMO: JUAN IGNACIO GORRITI, CRÍTICO DE D'HOLBACH

Manuel TIZZIANI

(Universidad Nacional del Litoral – CONICET)

Enrique J. MIHURA

(Universidad Nacional de Entre Ríos – CONICET)

Recibido: 26-06-2019 / Revisado: 04-10-2019

Aceptado: 04-10-2019 / Publicado: 21-12-2020

RESUMEN: El objetivo de este artículo es el de contribuir a la reconstrucción del itinerario de recepción hispanoamericana de la Ilustración radical. En particular, de las ideas de uno de los *philosophes* más denostados por la ortodoxia católica: el barón d'Holbach, cuyos textos no solo fueron conocidos y traducidos en España, sino también en Sudamérica. En efecto, *La morale universelle* (1776) fue establecida como texto de estudio oficial en las escuelas de Bolivia en 1827, lo que provocó la reacción del sacerdote argentino Juan Ignacio Gorriti. Con el fin de esclarecer este episodio, el texto se organiza en tres secciones. Primero, se presentan la figura y las principales ideas de d'Holbach; segundo, se ofrece una breve reconstrucción de la difusión de sus textos en España y Sudamérica; finalmente, se analizan los argumentos que Gorriti esgrimió contra el materialismo en sus *Reflexiones* (1836). Un libro a través del cual intentó impedir que los jóvenes americanos fueran infectados por «el veneno del materialismo».

PALABRAS CLAVE: Libros prohibidos, Materialismo, Recepción, d'Holbach, Gorriti.

THE POISON OF MATERIALISM: JUAN IGNACIO GORRITI, CRITICAL OF D'HOLBACH

ABSTRACT: This paper aims to offer a contribution to the reconstruction of the Ibero-American reception itinerary of the Radical Enlightenment. In particular, of the ideas of one of the *philosophes* most reviled by Catholic orthodoxy: the Baron d'Holbach, whose texts were not only known and translated in Spain, but also in South America. Indeed, *La morale universelle* (1776) was established as an official study text in schools of Bolivia in 1827, provoking the reaction of the Argentine priest Juan Ignacio Gorriti. In order to clarify this episode, the text is organized into three sections. First, the figure and the main ideas of d'Holbach are presented; second, a brief reconstruction of the dissemination of his texts in Spain and South America is offered; finally, the arguments that Gorriti exposed against materialism in his *Reflexiones* (1836) are analysed. A book through which he tried to prevent American youth from being infected by «the poison of materialism».

KEYWORDS: Forbidden books, Materialism, Reception, d'Holbach, Gorriti.

1. IDEAS PROHIBIDAS Y CIRCULACIÓN CLANDESTINA

«La circulación clandestina de textos filosóficos prohibidos comprendía de hecho el corazón mismo de la sedición que la Inquisición [española] pretendía extirpar, y es esto lo que requiere la especial atención de los historiadores» (Israel, 2011: 399, traducción propia). A partir de la indicación de Jonathan Israel, podemos afirmar que la intención de este artículo es la de contribuir, a partir del análisis de un caso particular, a la reconstrucción del posible itinerario de difusión y recepción hispanoamericana de la Ilustración radical. De modo más específico, de las ideas de uno de los *philosophes* más combatidos por la ortodoxia católica: Paul Henri-Thiry, barón d'Holbach (1723-1789). Los textos de d'Holbach, en efecto, parecen haber sido conocidos en tierras españolas desde algunos años antes del cambio de siglo, e incluso algunas páginas del *Système de la nature* (1770), «biblia» del materialismo ateo, fueron traducidas y publicadas en castellano en 1792 (Fartos Martínez, 1993). A pesar de la condena inquisitorial y de la censura de las ideas heterodoxas, esta tendencia de difusión y traducción se vio acrecentada durante la crisis monárquica desatada tras las abdicaciones de Bayona (1808-14) y, más tarde, durante el Trienio liberal (1820-23).

No obstante, del mismo modo en que las *venenosas* ideas de d'Holbach atravesaron la barrera geográfica de los Pirineos, también parecen haber tenido la destreza de surcar las aguas del Atlántico, hasta tierras rioplatenses, aunque esa travesía les insumiera mucho tiempo. De hecho, podría afirmarse que el entusiasmo que exhibían algunos miembros de la élite política e intelectual sudamericana por las ideas ilustradas más radicales, dieron paso a un hecho muy inusual, casi único: el de convertir al materialismo ateo en materia de estudio oficial en las escuelas.¹ En efecto, *La Morale Universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la Nature* (1776), traducida al castellano en 1812, fue establecida por Antonio José de Sucre, presidente de Bolivia entre 1825 y 1828, como texto de enseñanza obligatoria en los Colegios de Ciencias y Artes. Una situación antipática para los defensores de la ortodoxia católica, y que llevó al sacerdote argentino Juan Ignacio Gorriti (1766-1842) a ensayar una refutación de las tesis de d'Holbach en sus *Reflexiones [sic] sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos estados americanos* (1836); libro a través del cual, afirma, intentó impedir que los jóvenes americanos se vieran infectados por «el veneno del materialismo».

Teniendo en cuenta esos elementos, y con la intención de echar un poco más de luz sobre este episodio particular, el objetivo final de este artículo consiste en dar a conocer los argumentos que Gorriti esgrimió contra d'Holbach. Con ese fin general, el texto se divide en tres secciones: en primer lugar, se destina un apartado a la presentación de la figura, las obras y las ideas más importantes de d'Holbach, prestando especial atención a sus tesis metafísicas y morales. En segundo, se ofrece una reconstrucción del itinerario de difusión y recepción de los textos del barón en España y Sudamérica. Finalmente, tras relatar el proceso de adopción de *La morale universelle* como texto obligatorio en la educación de Bolivia, se reconstruyen y analizan las principales objeciones realizadas por Gorriti.

¹ Un proceso similar ha sido descrito por Marian Skrzypek (1982), quien analizó el caso particular de Polonia. En contra de una opinión común, según la cual el ateísmo fue desconocido en aquel país, Skrzypek echa luz sobre la difusión de las ideas de la Ilustración radical, prestando especial atención al caso de d'Holbach, cuya *Morale universelle* circuló en forma manuscrita durante la década de 1770, siendo adoptada como manual de enseñanza moral por algunos de los miembros de la Comisión de Educación Nacional.

2. EL MATERIALISMO DE D'HOLBACH

2.1. Vida, escritos e Ilustración radical

Según los datos ofrecidos por quienes estudiaron en detalle su vida (Naville, 1967) y la edición de sus textos (Vercruysse, 1971), d'Holbach fue prolífico y polifacético: no solo fue el autor —siempre anónimo o disimulado— de diversas obras filosóficas; también colaboró en producciones colectivas como la *Encyclopédie*, se encargó de traducir tratados científicos y editó decenas de manuscritos clandestinos.

Nacido en la frontera entre Francia y Alemania, d'Holbach se formó en la Universidad de Leyden, uno de los centros más avanzados de la época en el estudio de ciencias naturales. Luego, en 1749, se instaló en París, sumándose muy pronto al proyecto liderado por Diderot y d'Alembert: la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada *Par une Société de Gens de Lettres*.² Incorporado como colaborador a partir del segundo volumen, d'Holbach tradujo y compuso al alrededor de 400 artículos, sobre todo en temas vinculados a ciencias naturales, química y mineralogía (Sandrier, 2010). Aunque no limitó su labor especulativa al plano científico: la colaboración en la *Encyclopédie* se vio acompañada por su participación en los debates de la República de las Letras; sobre todo, a través de la conformación de una *coterie* con algunos de los intelectuales más importantes del siglo XVIII. Encuentros que despertaron en d'Holbach un interés cada vez mayor por los problemas metafísicos, morales y políticos. Además, comenzó a recopilar diversos escritos de circulación clandestina, los que constituyeron su plan editorial en los años siguientes³.

A comienzos de la década de 1760, d'Holbach dio a conocer su primera obra: *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. Según se supone, el texto data de 1761, aunque el pie de imprenta nos indica una fecha diferente: «À Londres, MDCCLXVI», al tiempo que es atribuido al «Feu M. Boulanger», escritor francés muerto en 1759. La obra fue reeditada media docena de veces durante esa década, siendo luego traducida al inglés y al castellano, en 1821.⁴ En los años posteriores, además de obras de Boulanger,⁵ d'Holbach editó la *Lettre de Thrassybule à Leucippe* (1766) y el *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (1766), atribuidas a Fréret, y tradujo —entre otras— el *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne*, de Anthony Collins, y las *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés*, de Toland.⁶ También editó varios de sus propios escritos, siempre ocultando su identidad: la *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, atribuida al abate Bernier (1768); *La Contagion Sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition* (1768); las *Lettres à Eugénie, ou Préservatif*

² A partir de ese momento, puede decirse que d'Holbach se inició en el «oficio de filósofo» (Bermudo, 1982: 11). Un oficio que, como ya había dejado en claro Du Marsais (*Le Philosophe*, 1743), no implicaba una actividad intelectual desligada de la *praxis*, sino todo lo contrario.

³ Para considerar la relación de d'Holbach con los manuscritos filosóficos, puede consultarse el número especial que le dedicó *La Lettre clandestine* en 2014.

⁴ Bajo el título: *El Cristianismo a descubierto, ó examen de los principios y efectos de la religion cristiana*, escrito en francés, por Boulanger, y traducido al castellano por S. D. V***. Londres [Madrid], 1821.

⁵ Las *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) y *L'Antiquité dévoilée* (1766), que le suministraron argumentos y métodos para su crítica histórica de la religión.

⁶ Su actividad no se redujo a la edición y traducción; también implicó la adaptación de textos, como el de las *Difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*. Basándose en un manuscrito —de tono deísta— escrito por Robert Challe a principios del siglo XVIII, d'Holbach y Naigeon (1738-1810) crearon un opúsculo ateo y materialista: *Le Militaire philosophe* (Londres, 1768). El que no solo fue reeditado en 1776, sino que cruzó la frontera española en 1777, tal como lo indica Israel (2011: 399) y lo atestigua el Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar... (1790: 104).

contre les préjugés (1768); *L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne* (1770); los *Essais sur les préjugés, ou de la Influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, atribuida a Du Marsais (1770); el *Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint Paul*, «par feu M. Boulanger» (1770) y la *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles* (1770).

La década de 1770 está protagonizada por el *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral*, texto editado con un falso pie de imprenta, «Londres», y atribuido a Jean-Baptiste de Mirabeau, «secretario perpetuo de la Academia de Ciencias de Francia», quien había muerto una década antes. Luego del *Système*, vieron la luz otras obras importantes: *Le Bon-sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772); *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement* (1773); el *Système social, ou Principes naturels de la moral et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* (1773); la *Éthocratie, ou le Gouvernement fondée sur la morale* (1776); y *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondée sur sa nature* (1776). Todas estas obras «se van sucediendo como golpes de un ataque elaborado» (Bermudo, 1982: 28): su diseño general se encuentra prefigurado en el *Système de la nature*, pero sirven para difundir su doctrina, para insistir sobre algún tema, para reforzar una argumentación, para aclarar puntos oscuros o para agudizar las razones en función del debate.

En términos generales, d'Holbach puede ser considerado como una figura *ejemplar* de la Ilustración radical, ya que se mostraba convencido de que el conocimiento resulta clave para garantizar el bienestar de los seres humanos, el cual se ve impedido por creencias ilusorias que los mantienen en la ignorancia, les infunden temor y los alejan de la felicidad. El miedo y la superstición son alimentados por los sacerdotes de todas las religiones, quienes se sirven de diversas herramientas para revestir de autoridad a un poder político despótico, y para garantizar la pervivencia de privilegios y jerarquías sociales, manteniendo a los súbditos en una sumisa servidumbre. La tarea principal del *philosophe* era, pues, la de remediar las imposturas de la religión, sustituyendo ciegas creencias por un conocimiento racional de la naturaleza. A partir de allí, entiende d'Holbach, será posible desarrollar una moral adecuada a las características propias del ser humano, y proponer una serie de reformas sociales y políticas que conviertan esos principios en realidad.

Esta confianza es la que vertebró la *Encyclopédie*, proyecto que exhibe de manera paradigmática la voluntad de difundir el conocimiento, clave para la liberación, entre un público amplio de lectores. A esa tarea, dijimos, d'Holbach contribuyó de manera notable, no solo redactando muchas entradas, sino también proporcionando apoyo financiero para que la empresa liderada por Diderot siguiera en marcha luego de la reacción de los anti-Ilustrados, a fines de la década de 1750, tras el «*affaire De l'Esprit*». Aunque también es muy destacada la tarea que d'Holbach desempeñó como promotor de tertulias intelectuales, como de *maître d'hôtel* de la filosofía ilustrada, como mecenas en su famoso salón parisino de la calle Saint-Roch (Kors, 1976; Blom, 2012).

Ese salón fue mucho más que un lugar de encuentro; fue un espacio de debate libre, donde era posible exponer las ideas más audaces. Ese espacio no solo fue frecuentado por buena parte de los intelectuales franceses, sino por muchos personajes destacados de la Ilustración europea y norteamericana: Beccaria, Hume, Priestley, Franklin.⁷ En fin, el salón de Saint-Roch funcionaba como el espacio de sociabilidad compartido por un

⁷ En tal sentido, cabe distinguir entre los visitantes ocasionales (Condorcet, d'Alembert, Turgot, Morellet) y un núcleo de participantes asiduos, quienes pudieron sacar provecho de la nutrida biblioteca del barón y de las relaciones mutuas tejidas en esas noches. Denis Diderot, en primer lugar, ligado a d'Holbach por una afinidad filosófica y personal, conocedor, crítico y colaborador en sus trabajos; pero también Grimm, Helvétius, Galiani, Marmontel y Raynal. Otro participante inicial fue Rousseau, quien luego de una disputa se alejó del grupo.

grupo de *philosophes* comprometidos en la tarea de concebir y difundir ideas innovadoras, en las antípodas del Antiguo Régimen. Según Israel (2011), este grupo puede ser considerado como una red de «subversión radical», centrada en la tarea de concluir la *Encyclopédie* y dar a conocer la literatura clandestina en la antesala de la Revolución. Sin embargo, para evitar tesis como la del jesuita Barruel,⁸ cabe señalar que estos *philosophes* no conformaban una *coterie* de conspiradores, pese a que muchas de sus ideas pudieran resultar heterodoxas desde el punto de vista de la Iglesia y la corona. Era un grupo de intelectuales que gustaban de un espacio de debate libre y discreto, que no tenían interés en promover una revolución violenta, sino en contribuir con una serie de reformas a partir de un conocimiento más exacto de la naturaleza humana y del mundo (Venturi, 2014).⁹

En suma, es necesario evitar la tentación de atribuir a algunos ilustrados radicales el propósito de *preparar* la Revolución de 1789. Como indicamos, sus propuestas políticas suelen limitarse a una serie de reformas impulsadas por una monarquía ilustrada, como la de Federico II de Prusia, o templada por las leyes, como la de Inglaterra. El fin estaba puesto en la modificación de una sociedad estamental y jerárquica, con clases privilegiadas y parasitarias, como nobles y clérigos. Eso no significa que la tarea de d'Holbach —como la del resto de los representantes de las Luces radicales— no pueda ser considerada *revolucionaria*, aunque el término no deba ser tomado en el sentido de la acción política. Antes bien, la principal ruptura impulsada por estos intelectuales debe ubicarse en el plano de «la mente» (Israel, 2010), dado que su crítica filosófica se concentra en las raíces de la cosmovisión tradicional, sentando las bases de un fundamento inmanente de la autoridad política y de una concepción secular de la moral.

2.2. Axiomas metafísicos, corolarios morales

Entre las obras de d'Holbach, dijimos, se destaca el *Système de la nature* (1770), un libro ampliamente difundido y objeto de muchas críticas, no solo entre los representantes de la ortodoxia, sino también entre los ilustrados moderados.¹⁰ Una obra sistemática en la que la metafísica y la moral se encuentran estrechamente ligadas; una visión materialista de la naturaleza y del ser humano; un compendio de críticas a la religión y al despotismo, y un esbozo de una moral natural y utilitaria. Un texto que, a pesar de un estilo áspero, fue de los más influyentes de la segunda mitad del siglo XVIII —junto a *De l'esprit* (1758) de Helvétius—, resultando clave para la crítica de las opiniones tradicionales y para la difusión de una nueva cosmovisión. En una línea, la filosofía que d'Holbach despliega en el *Système* se funda en la idea de que la desdicha de los humanos, y el despotismo que ejercen sobre ellos príncipes y sacerdotes, se debe a la ignorancia de la naturaleza; a una representación imaginaria e *infantil* del universo y de sí mismos. De allí que un conocimiento adecuado de la naturaleza, y de la posición que el ser humano ocupa en ella, sea la condición *sine qua non* de la liberación intelectual respecto del yugo teológico-político, y del desarrollo de una moral natural.¹¹

⁸ Autor de las *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797), en donde sostiene que la Revolución francesa y el Terror jacobino fueron fruto de una conjura urdida por ilustrados y masones. Despojadas de sus aspectos más grotescos, estas memorias sirvieron de base para toda una línea de crítica de la Ilustración.

⁹ Según la mirada de María José Villaverde (2017), quien retoma las tesis de Israel, habría que exceptuar de esta consideración a Denis Diderot.

¹⁰ Por caso, Federico II (*Examen critique du Système de la nature*, 1770) y Voltaire (*Dieu: réponse de M. de Voltaire au Système de la nature*, 1770).

¹¹ Como afirma el título del último capítulo de la Primera Parte del *Système*: «Las ideas verdaderas o fundadas sobre la naturaleza son los únicos remedios a los males de los hombres» (*SN*, I, 17: 351-360). La resonancia *spinoziana* de estas ideas resulta bastante clara, aunque no disponemos del espacio necesario para ahondar en ellas. Sobre la

Al haber desestimado el uso de la razón, y al haber prestado poca atención a los datos proporcionados por los sentidos y la experiencia, los seres humanos han quedado presos de la fantasía; han sido *infantilizados* por seres astutos, ambiciosos y engañadores, quienes obtienen un beneficio material de dicha posición de poder. La ignorancia del origen y del funcionamiento de la naturaleza ha llevado a los seres humanos a suponer la existencia de dioses, de poderes ocultos y desconocidos, lo que ha alimentado el temor del que sacan provecho las religiones positivas. Las que no son sino la institucionalización de las ilusiones humanas. Además, las religiones han subvertido los verdaderos fundamentos sobre los que debe erigirse la moral, obligando a obedecer prescripciones contrarias a los impulsos y deseos naturales de los seres humanos: la autoconservación, la búsqueda del placer y el rechazo del dolor.

En contra de los embaucadores, d'Holbach afirma que el ser humano no debe esperar alcanzar la felicidad en el otro mundo, a partir de la recompensa de un Dios imaginario; debe esforzarse por ser feliz en éste, el único que existe. Para ello, primero debe liberarse de los engaños de la religión y conocer el funcionamiento de las leyes de la naturaleza. La consideración del mundo a través de la razón y los sentidos, desprovista de los prejuicios que se han mamado con la leche materna, le muestran que la naturaleza es material, y que se encuentra sometida a leyes: todo lo que existe es producto de la combinación de la materia y el movimiento, de una extensa cadena de causas y efectos necesarios (SN, I, 1-4). La naturaleza no persigue un fin; el *orden* y el *desorden* son solo representaciones imaginarias del ser humano, quien considera todo lo que lo circunda en función de sí mismo y concibe la realidad como el producto de una inteligencia creadora (SN, I, 5).

El ser humano, en tanto ente físico, se encuentra sometido a las leyes necesarias que rigen al conjunto de la naturaleza (SN, I, 6). Además, la idea de un «alma espiritual» es una invención que tiene su origen en las dificultades para conocer las causas internas de nuestros movimientos: lo que ha llevado a los seres humanos a postular una entidad con características radicalmente diferentes de la «máquina corporal» (SN, I, 7). Sin embargo, dado que el movimiento es una propiedad de la materia, y que un ente inmaterial sería incapaz de interactuar con ella, la hipótesis del alma carece de sentido. Todas las facultades intelectuales pueden ser reducidas a la sensación, causa última de toda reflexión (SN, I, 8-9). De allí que, *malgré* Descartes, las ideas innatas sean imposibles (SN, I, 10).

Ahora bien, si todos los movimientos de la naturaleza se articulan en una compleja red de causas y efectos constantes y necesarios, también los pensamientos y las acciones de los seres humanos se hallan inscriptos en este mecanismo. Al igual que cualquier otro ente sensible, los humanos experimentan impulsos de atracción y aversión, los cuales se vinculan de modo directo con el objetivo último de todo ser natural: la propia conservación. El ser humano, «ser viviente, sensible, pensante y actuante, no tiende en cada instante de su duración sino a procurarse lo que le gusta, o lo que es conforme a su ser, y se esfuerza por apartar de sí todo lo que le puede dañar» (SN, I, 4: 48-49). Todos sus deseos y afectos se encuentran determinados por las mismas leyes que dirigen al conjunto de los seres: pretende alcanzar lo que le resulta provechoso para aumentar su bienestar y felicidad, siguiendo una tendencia que la propia naturaleza le ha prescrito.

De allí que la creencia en el libre albedrío también carezca de sentido (SN, I, 11). Lo cierto es que nuestra voluntad es incapaz de decidir de manera libre y desinteresada, con independencia de las causas que actúan sobre nosotros, ya que se encuentra determinada por la fuerza de los motivos que la inclinan en una u otra dirección: «La elección no

prueba en absoluto la libertad del hombre» (*SN*, I, II: 196). Las acciones de los seres humanos están condicionadas por factores *internos* y *externos*: por un lado, por el *temperamento* de cada cual; por otro, por la educación, las costumbres, los ejemplos, las ideas y opiniones recibidas (*SN*, I, II: 203).

Sobre la base de estos axiomas metafísicos, d'Holbach construye una nueva moral: secular, universal y utilitaria, acorde al conocimiento de la naturaleza. Una moral que no separa las normas que establecen cómo debe comportarse socialmente el ser humano de lo que el ser humano es, de sus afectos y tendencias naturales, sino que busca conducir esas pasiones en vistas al bienestar general. Por esa razón, intenta establecer una moral que se aparte de las fantasías de la religión y la teología. Las que, lejos de ser el fundamento de la virtud, o de resultar necesarias para garantizar el comportamiento adecuado de los iletrados, producen consecuencias indeseadas: el fanatismo, la intolerancia, los crímenes en nombre de Dios. Al mismo tiempo que favorecen la tiranía de quienes se autoproclaman *lugartenientes* de la divinidad y fomentan la pasividad de los súbditos.

Frente a ello, d'Holbach entiende que la moral debe despojarse de las ilusiones de la teología, y fundarse en el conocimiento real de la naturaleza humana, ya que solo de ese modo podrá contribuir a la virtud, a la felicidad y a bienestar social: «No; no son en absoluto opiniones arbitrarias e inconsecuentes, nociones contradictorias, especulaciones abstractas e ininteligibles las que pueden servir de base a la ciencia de las costumbres. Son principios evidentes, deducidos de la naturaleza del hombre...» (*SN*, II, 9: 260). Además, siguiendo al Pierre Bayle (1749) de los *Pensées diverses sur la comète*, muestra que el ateísmo no es incompatible con la moral (*SN*, II, 12).

La fuerza que mueve a los seres humanos es el interés propio, como ya había afirmado Helvétius en *De l'esprit*. El principal motivo de su acción es la búsqueda de aquello que se considera conveniente para la conservación y la felicidad. Asimismo, es evidente que, para conservarse y ser feliz, todo ser humano habrá de vivir en compañía de otros seres humanos, a los que lo ha ligado la necesidad de alcanzar sus objetivos con mayor facilidad. De este modo, cada ser humano que se guía por la experiencia y la razón comprende que su bienestar particular se encuentra unido a la vida en sociedad y al bienestar general. De manera que el punto arquimédico de la moral de d'Holbach se haya en la conexión entre la felicidad del individuo y la de quienes lo circundan.

La experiencia y la razón le demuestran que los hombres a los que está asociado son necesarios para él, que contribuyen a su felicidad, a sus placeres y a ayudarlo con sus propias facultades. La experiencia le enseña de qué modo puede hacerlos contribuir a sus fines, impulsarlos a querer y a actuar a su favor. Él ve los actos con los que [los demás] están conformes y aquellos que les disgustan, las conductas que les atraen y aquellas que rechazan, los juicios que emiten, los efectos favorables o dañinos que resultan de los diferentes modos de ser y de actuar. Todas estas experiencias le dan la idea de virtud y de vicio, de lo justo y lo injusto, de la bondad y la maldad, de la decencia y la indecencia, de la probidad y la perfidia, etc.; en una palabra, aprende a juzgar a los hombres y a sus actos, a distinguir los sentimientos necesarios que se producen en ellos, según la diversidad de los efectos que se les hace experimentar (*SN*, I, 9: 133).

En este marco, los conceptos de vicio y de virtud se ven redefinidos:

Así, la *virtud* es lo verdadera y constantemente útil para los seres de la especie humana que viven en sociedad; el vicio es lo dañino para ellos. Las mayores virtudes

son aquellas que les proveen con los mayores favores, los más duraderos; los mayores vicios son aquellos que más perturban su tendencia a la felicidad y al orden necesario para la sociedad. El hombre *virtuoso* es aquel cuyos actos tienden constantemente al bienestar de sus semejantes; el hombre *vicioso* es aquel cuya conducta tiende a la desgracia de aquellos con los que vive, de lo que también resulta, en general, su propia desgracia (SN, I, 9: 134).

La obligación moral no puede separarse del interés; la virtud no es algo diferente de la búsqueda del bienestar. Este vínculo se traduce en deberes sociales que conducen a cada ser humano a contribuir a la felicidad ajena como un medio para asegurar la propia. No se trata de un gesto desinteresado, de *altruismo*, sino de una acción basada en el interés propio: al contribuir al bienestar de la sociedad, se favorece la propia felicidad.¹² Es una moral utilitaria, dado que considera la *virtud* de cada acción a partir del criterio de la felicidad del mayor número.¹³ Y, al mismo tiempo, entiende que el arte de un buen legislador es el de dirigir bien estas pasiones; el de hacer confluir interés individual y felicidad pública a través de la educación de los afectos.

En efecto, d'Holbach considera que la moral y la política se encuentran estrechamente vinculadas, y su proyecto se condensa en el concepto de *éthocratie*: una política fundada sobre una moral natural y universal, y una moral que se vea consumada por medio de la política. Moral y política persiguen el mismo objetivo: la felicidad de los seres humanos. Para alcanzar ese fin, es necesaria una «moralización de la política» (Ladd, 1962), o una «politización de la moral» (Peña Echeverría, 2018); una serie de reformas a partir de las cuales la estructura social se asiente en la razón y en la experiencia, se armonice con normas morales acordes a la naturaleza del ser humano, y garantice de este modo el bienestar general. «La política debería ser el arte de reglar las pasiones de los hombres y dirigirlos hacia el bien de la sociedad» (SN, I, 9: 140). Para lograr que cada individuo sea capaz de cooperar y contribuir a la realización de la felicidad pública, dos herramientas son indispensables: la legislación y la educación.

Las pasiones son los verdaderos contrapesos de las pasiones: no busquemos destruirlas, intentemos dirigir las, equilibremos las perjudiciales con las que son útiles a la sociedad. La razón, fruto de la experiencia, no es más que el arte de elegir las pasiones que debemos escuchar para nuestra propia felicidad. La educación es el arte de sembrar y de cultivar en el corazón de los hombres las pasiones favorables. La legislación es el arte de contener las pasiones peligrosas y excitar las que pueden ser ventajosas para el bien público (SN, I, 17: 354-355).

En tal sentido, cabe afirmar que, si bien d'Holbach no desestima el recurso al castigo, entiende que la prioridad debe estar puesta en la formación de los seres humanos. Pues las conductas antinaturales y antisociales se fundan sobre todo en la ignorancia. Los seres humanos actúan *viciosamente*, perjudicándose a sí mismos y atentando contra del bienestar general, porque han sido embaucados por los sacerdotes. Por lo tanto, de lo que se trata es de desengañarlos; de enseñarles cuál es su propia naturaleza, cuáles son sus

¹² En este sentido, también cabe señalar que d'Holbach se aparta del camino explorado por la Ilustración escocesa, pues niega de modo explícito que exista un «sentimiento moral» innato (SN, I, 10: 166).

¹³ Según Develennes (2017: 336-337), en el caso particular de d'Holbach, esta moral utilitaria no se vincula tanto al cálculo racional de los intereses como a la *sociabilidad* humana: al hecho de que somos seres sociales, es decir, que necesitamos a los demás y que nuestra propia felicidad se encuentra directamente vinculada a la suya, puesto que no podemos satisfacer nuestros deseos sin contribuir, al mismo tiempo, a la satisfacción de deseos ajenos.

intereses genuinos, y cuáles son las virtudes y deberes sociales que deben adoptar para alcanzar su felicidad. Que es, al mismo tiempo, la felicidad del resto.

3. LA DIFUSIÓN DEL MATERIALISMO: DE ESPAÑA A BOLIVIA

Entre la censura pública y el éxito clandestino; he ahí, según los datos ofrecidos por Robert Darnton (2008: 112), el destino de la obra d'Holbach en suelo francés. Por un lado, sus escritos eran buscados «con fascinación» por libreros y lectores, hallándose entre los *best sellers* durante los años previos a la Revolución francesa; por otro, en agosto de 1770, el Parlamento de París prohibió la circulación y condenó la tenencia de una lista de libros entre los cuales figuraban el *Système de la nature*, *La contagion sacrée* y *Le chistianisme dévoilé*, muchos de cuyos ejemplares fueron quemados. A esa interdicción le siguieron muchas otras. En efecto, más de medio siglo después de su primera edición, un editor llamado Domère fue condenado a seis meses de prisión por haber publicado el *Système de la nature* (París, 1822), ya que la obra contenía ultrajes a la moral pública y a la religión. La filosofía de d'Holbach continuaba inquietando al trono y al altar, y la corte parisina llegó incluso a ordenar el secuestro de una traducción castellana publicada en tierras francesas: *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot, traducida por F.A.F.* (París, 1822).

No obstante, ni los controles, ni las condenas, ni las refutaciones¹⁴ lograron detener «el aluvión» de una serie de textos a los que los críticos consideraban de estilo áspero y el poder juzgaba como subversivos.

Las ediciones [del *Système de la nature*] se suceden: a las dos que salen en 1770 le siguen otras en 1771, 1774, 1775, 1777, 1780, 1781, 1795 y 1797. Luego, tras un paréntesis en el que la lucha antirreligiosa y política perdió fuerza por efecto del momento revolucionario, vuelve a editarse en 1820, 1821 (la que por primera vez lleva a d'Holbach como autor) y 1822. Además, son muchas las traducciones que se realizan a distintas lenguas: al alemán se traduce en 1783 y se reedita en 1823, 1841, 1843 y 1851; en inglés se publica en 1797, 1816, 1820, 1834, 1840, 1883 y 1884, en Gran Bretaña, y en 1808 y 1853 en Estados Unidos; en castellano, sale en 1822 y 1823 (Bermudo, 1982: 46).

¿Qué ocurrió en suelo Ibérico? Guiándonos por los datos ofrecidos por diversos investigadores (Higuera, 1980; Fartos Martínez, 1993; Alejandro García, 2003), así como por las traducciones castellanas, estos «libros venenosos» (Gacto, 1997), si bien circularon desde la década de 1770,¹⁵ parecen haber experimentado dos períodos de auge en su difusión:

¹⁴ La Iglesia de Francia no solo instó al Parlamento a prohibir la obra de d'Holbach, sino que también hizo un llamado a los «hombres honestos». Más de treinta refutaciones vieron la luz en los años siguientes, destacándose la de Nicolas Bergier: *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature* (1771). Mark Curran (2012: 167-198) ofrece un catálogo detallado las refutaciones, en tanto que Nicolas Bruker (2017) realiza un relato del polémico escenario desatado por la publicación de la obra de d'Holbach.

¹⁵ Tal como reconoce Antonio Rodríguez en *El Philotheo* (Madrid, 1776), texto compuesto por una serie de diálogos a través de los cuales el autor intenta ofrecer «un remedio contra la peste que derramaban infinitos [libros] por toda España» (Rodríguez, 1776, I: 1). En el diálogo XVIII, uno de los cuatro participantes usuales, Efraín, sostiene que, a pesar de todas las trabas y refutaciones, la nueva filosofía no deja de circular y de ganar adeptos de este lado de los Pirineos, incluso en sus versiones más radicales, como la del barón d'Holbach: «A pesar de todo eso... el deísmo está siempre pujante: éste partido ha cobrado fuerzas, y guarnecido soberbiamente sus baluartes, con la salida a luz de algunas obras, aunque doblen sus esfuerzos los apologistas del cristianismo. Los autores de ellas, y cuantos desean con todo el corazón que se produzcan, para beber a pechos su doctrina, gritan con pasmo y gesticulaciones que llegó el momento de sepultar la religión cristiana, por haberse hecho ya patentes a todo el mundo los engaños, fraudes, preocupación y sandeces de sus profesores. Los títulos mismos de las obras manifiestan cómo debe ser la plenitud del

primero, entre 1808 y 1814; más tarde, entre 1820 y 1823. Años que no solo coinciden con los períodos en el que el liberalismo se hizo más fuerte en España, sino también en los cuales «la educación del ciudadano» (Sánchez Blanco, 2018) se convirtió en uno de los tópicos más debatidos. Durante la invasión napoleónica, por caso, se publicó la traducción de las *Cartas a Eugenia* (Paris, F. Didot, 1810), atribuidas a «M. Fréret», y la de *La Moral Universal ó los deberes del hombre fundados sobre su naturaleza* (Madrid, En la Imprenta de don José Collado, 1812), cuyos dos tomos fueron vertidos al castellano «por D.M.D.M.», iniciales de don Manuel Díaz Moreno, secretario de la Compañía de los Cinco Gremios Mayores de Madrid. Durante el Trienio liberal, la difusión se intensificó, y las distintas traducciones se multiplicaron.¹⁶ *La historia crítica de Jesucristo, ó análisis razonado de los evangelios*, «traducida del francés por el P.F. de T. ex jesuita», se editó en «Londres», en la Imprenta de Davidson, en 1822. Los tomos de *La moral universal* traducida por Díaz Moreno fueron reeditados en Valladolid, en la Imprenta de Pedro Cifuentes, en 1821; añadiéndose también un compendio de poco más de cien páginas: *Principios de moral universal, ó manual de los deberes del hombre fundados en su naturaleza*, «obra póstuma del Barón de Holbach, traducida por D.M.L.G.», Valladolid, Imprenta de Roldan, 1820.¹⁷ El *Ensayo sobre las preocupaciones*, «escrito en francés por el Barón de Holbach y traducido con correcciones y adiciones por José Joaquín de Mora» fue publicado en Madrid, «en la librería extranjera de F. Denné, hijo», en 1823.

En el caso del *Système de la nature*, se realizaron dos ediciones sucesivas: *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot*, «Traducida por F.A.F. París, Masson y Hijo, 1822»; y *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot*. «Traducción castellana, corregida de las muchas erratas en que abunda la edición extranjera, Gerona, Matías Despuig é Hijo, 1823». Además, se realizaron múltiples ediciones de *El buen sentido*, texto que oficiaba como resumen del *Sistema de la naturaleza*. Publicado por primera vez en Ámsterdam (con falso pie de imprenta: «Londres») en 1772, *Le Bon-sens* fue reeditado cuatro veces durante ese mismo año, siendo nuevamente publicado en 1773, en 1774, en 1782, en 1786 y en 1789, ubicándose entre los «libros filosóficos» mejor vendidos en los últimos años del Antiguo Régimen (Darnton, 2008: 111). Dos años después de la última edición mencionada, el texto fue reimpresso bajo un título diferente, y atribuida a Jean Meslier (1664-1729): *Le bon sens puisé dans la nature, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, «Par feu J. Meslier, Curé d'Étrepigny. A Rome & se trouve, à Paris, L'An de la Raison, 1791». Esta edición fue reproducida en 1792, y también publicada junto a un resumen de la *Mémoire* de Meslier bajo el título *Le bon sens puisé dans la nature, suivi du Testament du curé Meslier*, «A Paris, chez Bouqueton,

convencimiento, especialmente el de estas tres, que llevan muy reservadas, y [de las] que leímos algunas páginas: *El Cristianismo en descubierto*; *el Militar filósofo* y *Examen importante de la Religión*. No puedo dejar de confesar que hay en ellas argumentos de hecho tan palpables como eficaces contra la pacífica creencia y posesión de la Divinidad, la Misión de Cristo, y la verdad del Testamento Nuevo, que harán dudar al más firme creyente, y caer enteramente al que no estuviese firme» (Rodríguez, 1776, II: 232, modernizamos la grafía).

¹⁶ Aunque, como señala Alejandro Garcé (2003), las prohibiciones, condenas y confiscaciones también siguieron siendo frecuentes. Tras el fin del Trienio, «la persecución absolutista posterior a 1823 nos ha dejado constancia de la persistente lectura de d'Holbach» (Gil Novales, 1983: 37). En su *Catalogus librorum*, Joaquín Gómez de la Cortina (1855: II, 251-258) ofrece una nómina de casi todas las obras de d'Holbach traducidas por esos años.

¹⁷ Una reseña de publicada en *El Censor* de Madrid ofrecía un breve resumen y señalaba las ventajas de leer *La moral universal*. Tras presentar algunos de sus tópicos centrales, el autor de la nota afirmaba: «Por solo esta enumeración de las materias de que trata la obra, puede conocer cualquiera que, estando, como está, perfectamente desempeñada, no puede haber otra ninguna ni más interesante ni más útil. Recomendamos pues su lectura a cuantas personas puedan procurársela, ya en su original, ya traducida, porque no hay un solo individuo de la especie humana que no pueda sacar de ella algún fruto» (*El Censor*, 10-11-1821: 159-160).

L'an 1 de la République». Treinta años después, la ambigüedad de esas ediciones quedó sellada cuando otro editor realizó la publicación de las obras de d'Holbach y Meslier bajo el siguiente título: *Le Bon sens du curé J. Meslier, suivi de son Testament*, «Paris, Au Palais des Thermes de Julien, 1802 [la fecha real es 1822]». Esta edición alcanzó una enorme difusión, siendo reimpressa en múltiples ocasiones y traducida a varios idiomas: inglés, alemán, español y portugués. En efecto, como sucedió en los otros casos mencionados, los Pirineos resultaron ineficaces como barrera material que impidiera la difusión de este libro «venenoso»: una primera traducción castellana apareció en Ginebra, en 1819, bajo el título *La sana razón o el buen sentido. Ideas naturales, opuestas a ideas sobrenaturales*, «traducido de la edición de Edimburgo de 1774, por P.A.L.». Este texto se encuentra precedido por una advertencia en la que el traductor lamenta no poder habitar en suelo español, dado que allí no puede gozarse de la libertad de hablar, y ofrenda el libro a sus compatriotas, como una suerte de remedio contra la falta de Ilustración. Remedio que parece haber sido bien acogido, puesto que en 1821 se editó en Madrid *El buen sentido ó sea Las ideas naturales opuestas a las sobrenaturales*, «por el autor de la Moral universal»; año en el que también hizo su aparición *El buen sentido fundado en la naturaleza. Por un cura despreocupado. «Tráducelo y lo dedica á la ilustración de sus compatriotas el ciudadano S.L.M.M.J., Lisboa, Imprenta Liberal, año de MDCCCXXI»*.¹⁸

Sin embargo, antes de todas esas traducciones, un puñado de páginas del *Système de la nature* habían sido vertidas al castellano y publicadas en España (Fartos Martínez, 1993). En concreto, estas páginas se encuentran incluidas en el tomo XII de la *Historia Eclesiástica General*, la «que contiene los dogmas, liturgia, disciplina, concilios, herejías, cismas, y lo demás acaecido en la iglesia desde su establecimiento hasta el año de 1700 / escrita en francés por el abate Ducreux, canónigo de la Santa Iglesia de Auxerre, y traducida al castellano con algunas notas, y con aumento de todo el presente siglo hasta el glorioso pontificado de N.S.S.P. el Papa Pío VI», publicada en Madrid, en la imprenta de Benito Cano, entre 1788 y 1792. La traducción de la *Historia* redactada por Ducreux finaliza en el tomo XI; los últimos dos volúmenes, compuestos por los traductores de la obra, llevan por título *Continuación de la Historia Eclesiástica*, y fueron publicados en 1792. El tomo XII, dedicado en forma íntegra al siglo XVIII, consta de seis capítulos, el último de los cuales está destinado a estudiar los «Progresos de la incredulidad, materialismo o falsa filosofía». D'Holbach ocupa un lugar muy destacado en este esquema progresivo, al ser señalado como el máximo exponente de la incredulidad. De hecho, el *Sistema de la naturaleza* no solo es censurado por los autores como el *cenit* del ateísmo materialista, sino como un texto al que las autoridades de la Iglesia Católica —con el papa Clemente XIV a la cabeza— ya habían prestado mucha atención.

Tenía [Giovanni] Ganganelli mucha penetración y conocía perfectamente las obras de su tiempo que se encaminaban contra el cristianismo; y así en algunas ocasiones se explicó con gracia en los términos siguientes: *Voltaire, cuyo genio poético admiro, no impugnaba tan frecuentemente la religión, sino porque ésta le incomodaba; y el autor del Sistema de la naturaleza es un necio que se imagina que echando al Amo de la casa dispondrá de ella como le diese la gana, sin pensar en que todas las criaturas no pueden respirar sino existiendo en Dios* (CHE, 1792: XII, 332-333, modernizamos la grafía).

¹⁸ Pero no solo las montañas fueron un obstáculo al que estas ideas sortearon con éxito; los océanos tampoco fueron barrera suficiente para impedir su difusión: una edición de *Le bon sens du Cure Meslier: suivi de son testament* fue publicada en Montevideo (Uruguay), por la Imprenta de La Tribuna, en 1870, y una traducción castellana realizada por «Micromegas» apareció en Valparaíso (Chile) en 1876.

Antes de citar ampliamente el *Sistema de la naturaleza* (380-396), y de incluir varias refutaciones y condenas de este «libro perverso» (398-411), los autores de la *Continuación* realizan una recapitulación de los antecedentes más destacados (373-380) del proceso que desemboca en el ateísmo de d'Holbach. Remontándose a Grecia, señalan que «los incrédulos se jactan de tener por cabezas a Epicuro y a otros filósofos de la antigüedad» (373). No obstante, en los tiempos modernos, en los que la incredulidad «se ha visto más desenfrenada que nunca», todos acuerdan en el mérito que le cabe a «Benito Espinosa, por haber sido él el primero que la redujo a sistema» (373). Pero «más perjudicial que Espinosa fue todavía Pedro Bayle» (374), quien «en su famoso tratado del *Cometa*, aparecido en 1680, sostenía que la religión y la incredulidad eran igualmente indiferentes para las costumbres» (374-375). Esas consideraciones, «y otras que vomitó en su *Diccionario crítico* impreso en año 1796, le acarrearón con fundamento la nota de ateísta» (375). A las críticas de Spinoza y de Bayle, le siguen las impugnaciones de Hobbes, Bolingbroke, Hume, Rousseau y Voltaire, quien no profesa el ateísmo, sino que en muchas de sus obras «descubre bien claro su adhesión al deísmo» (379). No obstante, este «apóstol de la ley natural» ha condenado todos los cultos y las ceremonias, criticando el carácter superfluo de las «prácticas piadosas del catolicismo» (379), y abriendo la puerta a algo peor:

Pero cuando al parecer se podía esperar que la irreligión se fuese minorando y perdiendo su fuerza, ha tomado un incremento y un descaro tan grande, que del deísmo se arrojó temerariamente al ateísmo, y lo propuso como el único sistema que debían abrazar los sensatos: de suerte que, en menos de diez años se han escrito veinte obras dirigidas a persuadir y establecer este monstruoso desvarío del entendimiento humano. Una de las primeras que salieron fue la intitulada el *Cristianismo descubierto*: llena de invectivas sangrientas contra la religión cristiana, y en substancia contra todas las demás religiones; cuya obra impugnó vigorosamente el doctor Bergier en otra que llamó *Apología de la religión cristiana*. Vino después el libro del *Contagio Sagrado*, que se publicó bajo el nombre de Trenchard; y el *Ensayo sobre las preocupaciones*, atribuido a [Du] Marsais: y en todas estas obras no se halla más que una copia, una repetición de las violentas declamaciones, de las calumnias y de los improperios que los primeros ateístas dirigieron contra la religión. Pero a todas excedió la intitulada *Sistema de la naturaleza*, publicada sin nombre de autor; la cual, reuniendo todos los principios establecidos por los ateístas, valiéndose de las mismas imposturas, y añadiendo a estos una elocuencia seductiva, y de cuando en cuando un tono tierno y compasivo, se puede reputar por el libro maestro del ateísmo, en que se refunden todo su sistema y sus consecuencias (*CHE*, 1792: XII, 379).

¿Qué ocurrió en América? Más en concreto, ¿cuánto se conoció de las ideas ateas y materialistas en el extremo sur del continente? Tomemos tan solo tres ejemplos. En primer lugar, podríamos detenernos en la *Oración fúnebre de Carlos III*, un discurso pronunciado por el deán Gregorio Funes en la catedral de Córdoba del Tucumán en 1789, y publicado en Buenos Aires en 1790. En esa extensa intervención, Funes no solo realiza un elogioso repaso de las medidas de gobierno implementadas por el fallecido monarca; también advierte acerca del peligro al que se enfrentaban por ese entonces España y sus territorios de ultramar. Sobre todo, ante el «diluvio de libros impíos».

Hacía tiempo que una secta de incrédulos trabajaba en persuadir a los hombres [con] absurdos [respecto de los] que no podía persuadirse ella misma: negar

a Dios su existencia, o admitir una divinidad que nada tuviese que ver con los mortales; erigir dentro de sí un tribunal sin apelación donde las pasiones hallen siempre decretos favorables; quitar a los vicios la afrenta, con que la religión, y las leyes los habían hecho ignominiosos. Estos son los errores de nuestros días... Poseída de este furor una gran parte de la Europa, ¿no pretendió que le ayudásemos a quebrantar la cadena, que en vano mordía como perro rabioso? La incredulidad se esconde entre las flores de una política refinada; se adorna de todos los encantos de la ciencia del siglo, y fiada en que el hombre corrompido a favor de quien habla es quien la ha de escuchar, concibe el temerario designio de arrebatar los títulos domésticos de nuestra fe. Déjanse ver en España algunos promotores de ese deleite, a quien crucifica el Evangelio; espárcese un diluvio de libros impíos a quienes recomienda un bello espíritu lleno de falacia y prestigio, que ofrece vicios sin freno, culpas sin remordimiento, y penas sin expiación; y a pesar de la vigilancia de un severo tribunal encomendado del campo de nuestra fe asoma la cizaña entre el buen grano, y se descubre la obra de las tinieblas (Funes, 1944 [1790]: 333-334, modernizamos la grafía).

Algunos años más tarde, Manuel Moreno —quien redactó una biografía de su hermano Mariano tras la revolución de 1810— dejó en claro que el secretario de la Primera Junta de Buenos Aires había conocido de primera mano muchos libros prohibidos. Sobre todo, en las tierras del Alto Perú, donde realizó su formación universitaria, y en donde las interdicciones parecen haber sido menos estrictas que en el Río de la Plata. Habiendo tenido a su disposición la nutrida biblioteca del obispo Matías Terrazas, en cuya casa se hospedó mientras estudió en la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Moreno tuvo la oportunidad de leer a muchos escritores franceses.

Todos los mejores autores de Europa sobre política, moral, religión, historia, etc., que han pasado de cuando de cuando por entre las severas prohibiciones del despotismo inquisitorial hasta Buenos Aires, han ido regularmente a parar al Perú, donde encuentra mejor recepción, ya por el mayor aprecio que de ellos se hace, ya por el más subido precio a que se venden, o ya, en fin, porque el espionaje es menos severo, siendo los que están encargados de estorbar la circulación de semejantes obras los mismos que las solicitan y colocan con preferencia en sus estantes. El gusto de la literatura francesa es el dominante, y hay muy pocos de profesión científica que no conozcan este idioma. Mariano se instruyó en él, y empezó a ensanchar sus ideas con la lectura de Montesquieu, D'Aguesseau, Raynal, y otros celebres escritores de esta nación (Moreno, 1812: 54-55, modernizamos la grafía).¹⁹

Una situación similar habría vivido otro intelectual argentino: Juan Bautista Alberdi. Heredero de la educación ilustrada promovida en Buenos Aires por Bernardino Rivadavia durante la década de 1820, Alberdi no solo se formó en el sensualismo de Locke y Condillac, sino que también admite haber tenido un acceso *libre* a muchos textos mate-

¹⁹ Sobre las lecturas de Moreno, así como también sobre sus numerosas traducciones y ediciones de textos franceses, puede consultarse los trabajos de Noemí Goldman (2016: 24-65) y Silvana Carozzi (2017: 281-321). Por otra parte, Agustín Mackinlay (2010) mostró con suficiencia cuál era el conocimiento que Moreno tenía de diversos textos de d'Holbach: desde los explosivos panfletos anti-cristianos, como la *Histoire critique de Jésus-Christ* (1770), hasta algunas grandes obras de madurez: el *Système de la nature* (1770), la *Politique naturelle* (1773) y la *Morale universelle* (1776).

rialistas: entre ellos, los de Helvétius y d'Holbach. Autores a los que el tucumano refiere en su autobiografía:

Yo había estudiado filosofía, en la universidad, por Condillac y Locke. Me habían absorbido por años las lecturas de Helvecio, Cabanis, de Holbac [sic], de Benthan [sic], de Rousseau. [...] Por variadas que hayan sido las fases por [las] que ha pasado mi vida, la forma que ha conservado mi inteligencia durante ella, venía de su primer período, pasado en mi país. Fue naturalmente el de mi educación. Pero mi educación no se hizo únicamente en la Universidad, por las doctrinas de Locke y Condillac, enseñadas en las cátedras de filosofía, ni por las conversaciones y trato de amigos más ilustrados. Más que todo ello, contribuyeron a formar mi espíritu las lecturas libres de los autores, que debo nombrar para complemento de la historia de mi educación preparatoria. Mis lecturas favoritas por muchos años de mi primera edad fueron hechas en las obras más conocidas de los siguientes autores: Volney, Holbach, Rousseau, Helvecio, Cabanis, Buffon, Bacon, Pascal, La Bruyère, Bentham, Montesquieu, Benjamín Constant, Lerminier, Tocqueville, Adam Smith, Vico, Cousin, Guizot, Pierre Leroux, Saint Simón, Lamartine, Destutt de Tracy, Mme. Staël, Lamennais, Jouffroy, Kant, El Federalista, Donoso Cortés, Capmany (Alberdi, 1900: 294-295, 308-309).

Además, según afirma en el prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, el impacto de las ideas ilustradas se sintió con particular intensidad en tierras americanas, en donde muchos de los «excesos del siglo XVIII» se llevaron a un extremo no advertido en ninguna otra región del mundo occidental.

El Atlántico es un agente de civilización, y los pasos de la libertad europea son otros tantos pasos de la libertad americana. Así, hemos visto propagarse en el mundo las ideas progresivas de la Francia, y al fenecer el siglo pasado y comenzar el nuestro, cien revoluciones estallar casi a un tiempo y cien pueblos nuevos ver la luz del mundo. Todo el continente occidental, la Francia, la Rusia, la Inglaterra, la España, la Italia, el Oriente, todo se conmueve y regenera bajo la influencia de las ideas de un solo pueblo. El *Contrato social* es a la vez el catecismo de Jefferson, Adams, Franklin, La Fayette, de Aranda, de Florida Blanca, de Pombal, de Mirabeau, de Pasos, de Moreno. Así, toda esta juventud de repúblicas que pueblan la América de extremo a extremo, es tan hija legítima de las ideas del siglo XVIII, como lo es la Revolución Francesa y todos los bellos síntomas progresivos que hoy agitan el mundo. [...] Sin embargo, el siglo XVIII ha tenido y debido tener excesos... ¿En qué consisten los excesos del siglo pasado? En haber comprendido el pensamiento puro, la idea primitiva del cristianismo y el sentimiento religioso, bajo los ataques contra la forma católica. En haber proclamado el dogma de la voluntad pura del pueblo, sin restricción ni límite. En haber difundido la doctrina del materialismo puro de la naturaleza humana. Una reacción nivelatriz [sic], del que saliese el equilibrio moral de la sociedad, es lo que ha ocupado a Europa desde el principio de nuestro siglo, y de lo que algún día debíamos ocuparnos nosotros que la necesitamos como la Europa; porque se ha de saber que es en Suramérica donde las ideas extremadas del siglo XVIII han tenido y continúan teniendo una realización más completa. Todavía una gran parte de nuestra juventud tiene a menos creer en las verdades del Evangelio. Todavía se devoran los libros de Helvecio y Holbach. Todavía se aprende política por *El Contrato social* (Alberdi, 2005 [1837]: 23-24).

En efecto, como dijimos, la «realización más completa» de esas ideas radicales del siglo XVIII tuvo lugar en la naciente República de Bolivia, donde los escritos de d'Holbach no solo se difundían entre la gente letrada, sino donde dieron lugar a una reforma política, educativa y legal, pasando a formar parte de la currícula obligatoria de las escuelas de ese país. Habiendo asumido la presidencia un año después de la batalla de Ayacucho, en 1825, el mariscal Antonio José de Sucre firmó un decreto por medio del cual fijaba el «Reglamento orgánico para los Colegios de Ciencias y Artes» (28-X-1827). En el capítulo dieciocho de dicho Reglamento, referido a las Ciencias Morales, se instituía lo siguiente:

CAPÍTULO 18

Ciencias Morales

125. Se estudiará *La Moral universal* por Holbach y darán dos exámenes

El 1° comprenderá las secciones generales de aquella, y los tratados de *virtudes* y *vicios*.

El 2° los demás tratados de dicha obra. (*Colección de Leyes*, 1834: 208-209)

Además, en el inciso siguiente, referido a la Facultad de Derecho, se determinaba que «Ninguno [de los estudiantes] será admitido al curso de esta facultad sin acreditar haber vencido los de estudios preparatorios y el de moral universal» (209). A esas prescripciones, se sumaban otras que disponían el estudio de distintos autores vinculados con el sensualismo y el utilitarismo. Por un lado, en el capítulo trece, se disponía el estudio de la *ideología* de Destutt de Tracy (202); por otro, en el ámbito del derecho, se establecía un examen de legislación penal en base a los «*Tratados y pruebas legales* de Jeremías Bentham» (210).

El decreto de Sucre, vigente entre 1827 y 1845, no estuvo exento de críticas.²⁰ De hecho, algunas de ellas pueden hallarse en un libro publicado cuatro décadas después de su sanción. En 1867, el deán Domingo Bustillo —presbítero de la Catedral Metropolitana de La Plata— publicó una serie de *Lijeras* [sic] *observaciones aplicables a la instrucción pública de Bolivia*, en cuyas palabras preliminares se manifestó muy disconforme con las consecuencias ocasionadas por aquella disposición de Sucre. Según su mirada, la ley sancionada en octubre de 1827, «aunque consideró el cultivo del entendimiento, propagando en los colegios nuevos gérmenes de instrucción, descuidó mucho la parte moral de la educación» (Bustillo, 1867: 10, modernizamos la grafía). Sobre todo, porque no estipulaba ninguna clase de religión, «como si este elemento no fuese el primero y el más necesario para formar el corazón y la inteligencia del hombre» (10). En línea con Alberdi, Bustillo entendía que era necesario moderar los excesos del materialismo de la Ilustración, recuperando la dimensión espiritual del ser humano. Para ello, resultaba clave volver a instruir

20 Según indica Francovich (1966), la orientación de la educación boliviana experimentó un giro hacia mediados de siglo, cuando Tomás Frías se hizo cargo del Ministerio de Educación. Luego de asumido, Frías se manifestó en contra del estudio de la *ideología* de Tracy y promovió un nuevo decreto orgánico de Universidades, sancionado el 25 agosto de 1845. Dicho decreto, así como los reglamentos que lo complementaron, «son las manifestaciones oficiales de la transformación que había ocurrido en el pensamiento del país. Como es sabido, después del auge del sensualismo se produjo en Europa un movimiento de retorno hacia las concepciones tradicionales en filosofía y en religión. Aparecieron en Francia Chateaubriand, De Maistre, Lamennais. Como una transacción entre el revolucionarismo del siglo XVIII y las reacciones de comienzos del siglo XIX, surgió el movimiento ecléctico de Cousin. Obedeciendo a ese movimiento europeo, en Bolivia y, en general, en todos los países latinoamericanos, se produjo un retorno a las concepciones clásicas del pensamiento. La religión recobró su prestigio y los pensadores católicos retomaron en la enseñanza el lugar que habían estado ocupando Holbach, Destutt de Tracy o Locke» (Francovich, 1966: 132-133).

a los infantes en «los dogmas del cristianismo»; un aspecto desatendido por el decreto de Sucre.

Olvidando tan importantes verdades, los textos designados para la enseñanza de los colegios de la República a la época de nuestra emancipación política, contenían principios irreligiosos y doctrinas antisociales, que ofuscando las claras nociones de la virtud y la justicia, ensalzaron la filosofía sensualista, que tiene por consecuencias precisas el ateísmo, [el] materialismo y [el] fatalismo; que en la moral sienta por único móvil y fin de las acciones humanas el *interés personal*; y que en la legislación y la política conduce al mezquino sistema utilitario de Bentham. Holbach y Destutt de Tracy fueron, pues, los textos favoritos de aquella perversa filosofía intelectual y moral, puesta tan en boga en el pasado siglo por las obras psicológicas de Locke (Bustillo, 1867: 12).

4. CONTRA EL VENENO MATERIALISTA: LAS REFLECCIONES DE GORRITI

La más inmediata y enérgica reacción contra el decreto que oficializaba la enseñanza de esta «perversa filosofía», y que amenazaba con infectar a la juventud con «el veneno del materialismo», provino de la pluma de Juan Ignacio Gorriti. En sus *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos estados americanos* (1836), el sacerdote argentino se opuso con tenacidad a que las doctrinas de la *Morale universelle* de d'Holbach y de la *Idéologie* de Destutt de Tracy fueran adoptadas como obligatorias.

Nacido en la ciudad de Jujuy, en 1766, Gorriti ingresó en 1781 a la Universidad de Córdoba. Allí cursó sus estudios de teología, finalizados en 1790.²¹ Doctorado y ordenado sacerdote, regresó a su provincia natal, donde se desempeñó como párroco durante veinte años. En esas dos décadas, sostiene Ricardo Rojas (1916: 21), Gorriti habría aprovechado la «colonial monotonía de su curato» para forjar una notable erudición más allá de las fuentes escolásticas. En efecto, dado que luego se entregó a la vida política y a la educación,²² parece haber sido en esos años en los que forjó su *eclectica* cultura intelectual, realizando muchas de las lecturas que condensa y critica en sus *Reflexiones*. Pues, más allá de una clara formación tradicional, Gorriti no deja de exhibir elementos modernos, sobre todo en lo que refiere a la organización política de la sociedad: «Gorriti [es] un hombre del viejo régimen por sus principios filosóficos, y un hombre de la revolución democrática por su moral, así como en sus ideales» (16).²³ Y sus *Reflexiones* así lo atestiguan.

²¹ Según afirma Ricardo Rojas (1916: 14-15), la formación de Gorriti en la Universidad de Córdoba resulta muy importante, pues «nos explica la filiación filosófica de sus *Reflexiones*». A diferencia de intelectuales más seducidos por las nuevas ideas, como Mariano Moreno o Bernardo de Monteagudo (1789-1825) —ambos formados en la Universidad de Chuquisaca—, Gorriti se siente más a gusto con las posiciones dogmáticas tradicionales, aunque con cierta «índole más liberal».

²² A mediados de 1810, el cabildo de Jujuy lo nombró diputado, incorporándose a la Junta Grande en diciembre de ese año. Gorriti apoyó al presidente de dicha Junta, Cornelio Saavedra, y fue por varios meses secretario de la misma. Junto al de los demás diputados del interior, su mandato llegó a su fin con el ascenso del Primer Triunvirato, a finales de 1811. De vuelta en Jujuy, colaboró con el ejército del Norte, sobre todo mientras Belgrano fue su comandante. En 1824, fue electo diputado por la provincia de Salta para participar en el Congreso Constituyente de Buenos Aires, donde se mantuvo equidistante entre unitarios y federales. Votó a favor de la presidencia de Rivadavia y en contra de todas las iniciativas de los federales, pero rechazó la constitución unitaria de 1826. A la caída de Rivadavia, regresó al norte. Una vez allí, se unió al partido unitario, al igual que su hermano José Ignacio, a quien reemplazó como gobernador de Salta en 1829. Se unió a la Liga del Interior, dirigida por el general José María Paz, la cual fue derrotada por el ejército de Facundo Quiroga en 1832. Tras su renuncia al cargo de gobernador, emigró al Alto Perú; allí escribió una *Memoria* y las *Reflexiones*. Pasó sus últimos años dedicado a la enseñanza, como rector del Liceo Nacional de Sucre. Murió en esa misma ciudad, el 25 de mayo 1842.

²³ En suma, adoptando la *oximorónica* categoría acuñada por Chiamonte (2007), sería posible incluir a Gorriti entre los miembros de la «Ilustración católica». En efecto, si bien Gorriti critica abiertamente al materialismo, no deja

Desde la primera palabra de sus *Reflexiones* se descubre al teólogo, que acepta el origen monogenésico de la humanidad, que ve en la pareja edénica el principio de las sociedades humanas, y que adopta la verdad revelada de la Biblia para refutar a Rousseau en su doctrina sobre el origen de la asociación política. Pero una vez salvadas estas premisas necesarias al método deductivo de su educación colonial y a la conciliación del dogma con la vida (indispensable a su fe), el pensador vigoroso penetra desembarazadamente en la realidad americana para explicarnos los fines de su independencia, buscando la causa de sus desórdenes intestinos y proponiendo el sistema de la nueva educación. Eso aumenta a su vez el interés de esta obra en la historia del pensamiento argentino, pues no solo es un tipo de transición entre la colonia teocrática y la América revolucionaria, sino que es el manifiesto democrático de la Iglesia argentina, en cuanto ésta sirvió a la emancipación americana (Rojas, 1916: 16-17).

Tal como se afirma en el inicio de la «Nota del editor» —que Rojas atribuye a la propia pluma de Gorriti—, la intención general de las *Reflexiones* es doble: por un lado, pretende realizar un diagnóstico de las causas que produjeron las agitaciones «casi perennes» que han sufrido las naciones americanas luego de las revoluciones por la independencia; por el otro, busca ofrecer un remedio para dichos males. Con ese objetivo, el texto se organiza en dos partes muy disímiles. En la primera, que ocupa solo tres capítulos, Gorriti define su posición teológico-política; los fundamentos sobre los que se sostiene su reflexión ulterior. En la segunda, de veinticuatro capítulos, desarrolla un tratado pedagógico-político con el fin de morigerar los ánimos de los pueblos y garantizar el triunfo de la causa de la revolución.

En la breve primera parte, Gorriti (1836) recurre al aristotelismo escolástico para afirmar que el ser humano es un «ser formado para la sociedad» (1), pues nadie es capaz de bastarse a sí mismo. De allí que «la primera asociación que existió en el mundo fue establecida por el autor de la naturaleza» (2). En el primer capítulo, *Del origen de las sociedades*, refuerza esta idea y explica el crecimiento de las sociedades políticas a partir de una «escala de asociaciones» naturales: desde la sociedad conyugal, pasando por la familia y la comunidad de familias, hasta los pueblos y naciones que ocupan la tierra. A través de esta descripción, se opone a la «infundada opinión de Juan Jacobo Rousseau» (5): la sociedad humana no es producto del contrato social, sino de una ley natural reconocida universalmente por «el género humano, sin más excepción que los antiguos Epicúreos, de quienes son discípulos los materialistas de nuestro tiempo» (7).

Además, señala Gorriti, los relatos de los filósofos sobre el *estado de naturaleza* resultan altamente inverosímiles, y parecen más un «cuento forjado para entretener niños en las noches de invierno, que un sistema serio» (11). A lo que añade que «nada es más ridículo que discurrir por conjeturas en materias de tanta entidad, cuando hechos históricos dignos de fe las contradicen» (11). Descendientes de Adán y Eva, regidos por la ley de Moisés, los seres humanos fueron asociándose y expandiendo sus dominios sobre la tierra. Así nació el *Pacto Social*, tema del segundo capítulo de las *Reflexiones*; no como un acuerdo que funda *ex nihilo* la sociedad política, sino como un instrumento que regula la vida en común y evita el incumplimiento de la ley natural: «Lo que se ha llamado *leyes fundamentales, gran carta, pacto social*, y modernamente *constituciones de los estados*, no es

de reconocer la importancia de la Ilustración; sobre todo, en la difusión del conocimiento de las ciencias matemáticas, físicas y mecánicas.

otra cosa que las precauciones que en cada país se han tomado para evitar que la autoridad constituida para defenderlos, sea la primera en invadirlos» (27).

Así llegamos al tercer capítulo, *De la formación de las leyes*, en donde Gorriti afirma que ya nadie podría dudar de que «el derecho de hacer leyes pertenezca al pueblo que las ha de obedecer» (27). Ahora bien, «¿cómo se expedirá el pueblo para acordar sus propias leyes? Dos medios hay conocidos: por votación directa o por representantes; ambos medios están sujetos a grandes inconvenientes» (33). La democracia directa, cuyo principal impulsor fue Rousseau, resulta incompatible con «el estado actual de las sociedades» de América. Sobre todo, por la extensión de sus territorios: en fin, «Nada más seductor que las cosas que escriben los defensores de la democracia simple sobre las ventajas de un pueblo que por sí mismo discute y decreta sus leyes, pero nada más vano y vacío de sentido cuando van a reducirse a la práctica» (36-37).

Además, la ignorancia en la que se encuentra sumida «la masa de la sociedad» (38) permite que algunos hombres astutos y ambiciosos se valgan de ello, engañando al pueblo y conduciéndolo a su propia desgracia. Verdad que se encuentra probada por la experiencia de los vaivenes a los que se vio sumida la realidad política americana tras la revolución de 1810.

¿Pero nosotros, después de veinte y cinco años de agitaciones políticas, tenemos necesidad de ejemplos extraños para convencernos de esta verdad? ¿Han sufrido los pueblos jamás golpes más terribles y desastrosos que los preparados por sus propias aberraciones a que han sido arrastrados por intrigantes pérfidos? Recórrase de una en una la historia de las nuevas repúblicas; y desmíentame el que pueda probar que esto es inexacto [...] Que me dispense el filósofo de Ginebra, si sin desconocer la superioridad sus talentos, rehúso suscribir a su dictamen (Gorriti, 1836: 40-41).

En efecto, dado que «los inconvenientes de la democracia pura han sido sentidos por todos los estados modernos que han adoptado las formas republicanas» (41), el remedio general ha sido la democracia representativa. La cual, a pesar de sus evidentes ventajas, tampoco se encuentra exenta de inconvenientes. Sobre todo, cuando los representantes obran en sentido contrario al de los intereses de sus representados, o cuando los legisladores sienten la tentación de convertirse en déspotas. Para lo cual, afirma Gorriti, el mejor remedio suele hallarse en «el sistema de división de poderes» (48). Un sistema que debe verse acompañado con la ilustración del pueblo, ya que la causa principal de los aciagos destinos sufridos por los americanos tras las revoluciones por la independencia se halla en «la ignorancia y la inmoralidad; plagas terribles que las autoridades de las nuevas repúblicas de Sud-América deben poner el mayor celo y constancia en exterminar, para que las leyes adquieran respetabilidad y los estados consistencia y tranquilidad» (49-50). Es a este asunto al que se dedica el resto de la obra.

En los primeros capítulos de la segunda parte, *De la necesidad de instruir y morigerar a los pueblos* y *De la instrucción general*, Gorriti sienta las bases de su proyecto pedagógico-político, es decir, establece los remedios para el mal que aqueja a las repúblicas de América. ¿Cuáles son sus premisas? En primer lugar, como han podido experimentarlo los americanos durante los trescientos años de dominio colonial, el cura afirma que «la política de todos los gobiernos opresores es mantener a los pueblos en una ignorancia estúpida, y fomentar los vicios que más favorecen su sistema tiránico» (50). De allí que la principal preocupación de un gobierno republicano deba estar en la ilustración y en la formación de las virtudes de los ciudadanos. Pues la ignorancia no solo deja al pueblo a

merced de «cualquier demagogo aspirante a la tiranía» (52), sino que es el origen de todos los males.

Así la ignorancia abre la puerta a la corrupción; esta, a la vez, destierra las ciencias, las artes, la industria; obstruye los canales de la ilustración, perpetua la ignorancia que es luego fecundada de mayores excesos y desmoralización, enemiga del buen orden de las sociedades, de las leyes, de la civilización, y de la prosperidad pública. Destitúyanse pues estos agentes poderosos del desorden de las sociedades políticas; y estas consolidarán sus instituciones y harán felices a los pueblos (Gorriti, 1836: 54).

En tal sentido, es necesario que se instruya a cada uno de los seres humanos respecto de sus obligaciones hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los demás, sobre la base del principio moral de Cristo: «El hombre ha nacido para vivir en sociedad: debe pues vivir con todos sus semejantes del mismo modo que desearía que los otros se comportasen con él» (55). He allí la máxima que todos los ciudadanos «deberían mamar con leche de sus madres» (57), y sobre la cual debe articularse la reforma de las instituciones políticas y educativas.

...es necesario rectificar los métodos de enseñanza, para que generalizada en las masas de nuestra población, conozcan bien los derechos y deberes del ciudadano, y dejen de ser instrumentos ciegos de las pasiones criminales de los que aspiran a la tiranía y porque de estos talleres de ciencia han de salir los magistrados, los directores de almas, los prelados, los legisladores, y los supremos poderes de la República, cuyo buen desempeño será sin duda el principal garante de la prosperidad pública (Gorriti, 1836: 63).

En ese marco, en el octavo capítulo, al tratar *De las cosas que debe abrazar el sistema de educación en las escuelas de primeras letras*, Gorriti pone mucho énfasis en el desarrollo de la lectura. Con la precaución de que se eviten todos aquellos libros que contienen doctrinas «antirreligiosas o inmorales».

...ninguna escrupulosidad sobre materias tan delicadas puede graduarse de nimia; el menor descuido puede producir impresiones tan profundas, que jamás se borren. Por desgracia, las máximas anti-religiosas que circulan en nuestros días, que se presentan bajo mil formas diversas en libritos cuyas cubiertas, impresión, láminas, etc., pican la curiosidad, y estimulan a leerlas, no tienen otro objeto que desmoralizar el mundo entero (Gorriti, 1836: 82-83).

El ser humano está naturalmente inclinado al mal, afirma Gorriti, por lo que necesita de un freno poderoso para no precipitarse sobre sus tentaciones; «y en vano se buscará otro que el de la religión» (83). Los premios y castigos que ofrecen las leyes humanas suelen resultar estériles contra el poder de esas inclinaciones; es por ello que se necesita una brida adicional, tal como lo enseña la historia.

La experiencia lo ha acreditado en todas partes y en todas las edades del mundo; es un punto en que están de acuerdo todos los legisladores sin discrepancia. El hombre, para ser contenido en el límite de sus deberes, necesita un centinela que no lo desampare un solo instante... Esta es la voz de la conciencia inspirada por la persuasión

de una religión, sea la que fuere. De aquí han tenido su origen la mitología y tantas otras ficciones de que en todos tiempos los legisladores han acompañado sus leyes (Gorriti, 1836: 83).

Además, añade, el hecho de que el artificio de los legisladores haya dado resultado da cuenta de que los seres humanos poseen una «persuasión general» acerca de «dos verdades fundamentales». Por un lado, que una parte de su ser sobrevive a la destrucción de la otra; por otro, que existe «un ser inmortal, inteligente, omnipotente y justo, que premia o castiga las acciones humanas según ellas lo merecen» (83). Inmortalidad del alma y existencia de un Dios remunerador; he allí los dogmas fundamentales del orden político. A partir de esas premisas, se entiende la consternación que siente Gorriti ante el materialismo de d'Holbach, dado que esa doctrina filosófica justamente pone en crisis esas dos *verdades*:

La tendencia de las doctrinas de algunos pretendidos filósofos de nuestros días, es arrancar del corazón humano la esperanza y el temor de bienes o males póstumos y extinguir enteramente la voz de la conciencia. Enseñando que el hombre es un ser puramente material; que todo acaba para él con la muerte; que los goces de la vida hacen toda su felicidad y los padecimientos toda su desgracia, han logrado hacer callar el clamor interior de la conciencia; quien se imbuyere de tales errores, habría enteramente roto el freno del temor y embotado el estímulo de la esperanza de castigos o premios después de la muerte; no sentirá luego cosa que le detenga para satisfacer sus pasiones desarregladas y ultrajar las leyes tantas cuantas veces pueda hacerlo impunemente. Es luego evidente que se debe tener un cuidado extremado para que no caigan en manos de los niños libros impregnados de errores tan perniciosos (Gorriti, 1836: 84).

Incluso una religión falsa es preferible al ateísmo, pues una superstición no cumple un rol diferente al de una creencia verdadera: «la credulidad tiene el lugar y la fuerza de la verdad» (100). Lo que, afirma Gorriti, no disminuye la fuerza de su argumento, sino que reafirma la necesidad de que los legisladores se apoyen e inculquen dichas creencias entre los súbditos. En efecto, el cura vuelve a impugnar las «modas introducidas por un espíritu de libertinaje que envuelve un desprecio notable de los santos misterios de nuestra religión» (106) en otros dos capítulos de sus *Reflexiones*: el 17, *De la dialéctica, o lo que es lo mismo lógica*, y el 19, *De la filosofía moral o ética*. En el primero, objeta la enseñanza de la ideología de Destutt de Tracy, quien solo ha «querido dogmatizar el materialismo» (169). A juicio de Gorriti, el *idéologue* expresa sus ideas de un modo oscuro y confuso, pero sin embargo «es el autor de moda» (172). Ya que luego de haber sido introducido en Buenos Aires por Juan Crisóstomo Lafinur, fue incorporado como autor de lectura obligatoria en las escuelas de Bolivia. Lo que no solo resulta «un extravío de opinión»,²⁴ sino también un serio riesgo político.

Si la enseñanza de semejante doctrina puede preparar fuertes sacudimientos en la República, es ya un asunto muy serio, digno de ser tomado en consideración

²⁴ A diferencia de lo ocurrido en Buenos Aires, afirma Gorriti, donde la *idéologie* fue introducida de modo deliberado por Lafinur —definido como «un impío fanático» que no ocultaba su «incredulidad y apostasía»— para enseñar el materialismo, en Bolivia se habría tratado de un error involuntario de los legisladores: «¿Qué pudo mover a los SS. Representantes a designar este autor para la enseñanza? Me atrevo a sospechar que los SS. Representantes fueron sorprendidos por algún genio amigo de novedades, y presumo que si esa disposición se revisase nuevamente en alguna legislatura sería reformada» (Gorriti, 1836: 172).

por todas las altas autoridades. En Bolivia se ha consignado entre las leyes fundamentales de la República la conservación de la santa religión católica, apostólica, romana en toda su pureza; y por una disposición o ley reglamentaria u orgánica, se ha destinado por texto de la instrucción pública una obra que intenta propagar de un modo sistemático el materialismo, que no solo choca con todos los misterios de nuestra religión, sino que ha pretendido minar el cimiento de todas las religiones y de todas las leyes (pues como he probado ya, sin alguna religión no puede haber república ni leyes): esto es poner en colisión manifiesta la ley fundamental con la orgánica, lo que no puede dejar de producir fuertes conmociones: nacerá la guerra civil y la más furiosa de todas, la guerra de religión, cuyos intereses servirán de pretexto a pasiones bajas e indómitas (Gorriti, 1836: 173-174).

En el capítulo 19, finalmente, Gorriti despliega una fuerte crítica del materialismo de d'Holbach, sobre todo por sus implicancias morales. En efecto, afirma, «los materialistas han inundado el mundo con una nube de escritos, variados en mil formas diversas» (176), a través de los cuales han subvertido por completo las nociones de «bien» y «mal»: «*Todo lo que aumenta el bienestar individual y no acarrea el menosprecio de sus semejantes, es obra virtuosa*. Tal es la base de la moral universal del barón d'Holbach, nada más vago ni más incorrecto» (176, cursivas del original). De este modo, sostiene de modo crítico, las acciones viciosas o virtuosas no serían tales en base a un criterio objetivo y universal, el de la *recta razón* que Dios ha infundido en los humanos,²⁵ sino conforme a las circunstancias. Lo que conduciría a un absurdo, ya que «un crimen feliz se transformaría en virtud, si mejorase el bienestar del que lo cometió» (176). Además, añade Gorriti, el «bello axioma» de los materialistas conduce a otro callejón sin salida, pues «¿quién es el juez para decidir en lo que consiste el bienestar de una persona sino ella misma?» (176). Así, concluye, no solo el contexto de cada acción relativiza su valoración moral, sino «el capricho de cada uno». En este marco, un hombre codicioso, «que a los ojos de la razón solo sería un gran canalla, en el sistema tan aplaudido de los materialistas, no solo sería un hombre virtuoso, sino eminentemente virtuoso» (177).

Las críticas —que construyen un hombre de paja con la posición de d'Holbach—²⁶ respecto del carácter relativo y subjetivo de la virtud, se verán acompañadas por otras dos. En primer lugar, Gorriti reacciona frente al hecho de que el materialismo haya excluido a la fe del «catálogo de las virtudes» morales, dado que todas ellas se sostienen sobre ese punto arquimédico. Sin fe, entendida por Gorriti como «el debido medio entre la credulidad y la incredulidad» (178), se produce la ruptura «de todos los vínculos sociales» y se torna «al mundo social en un caos de confusión semejante a los infiernos» (178). Tanto el asentimiento sin criterio a todas las cosas, como la resistencia a creer en aquello que merece crédito, conducen hacia el error y el vicio, con consecuencias «funestísimas para la sociedad». La fe, por el contrario, en tanto «las reglas de la prudencia le persuaden de

²⁵ Según la definición ofrecida por Gorriti (1836: 175), «Toda acción conforme a la recta razón es virtuosa, y viciosa la que está en oposición con ella... Según estos principios la virtud puede definirse como voluntad constante de obrar conforme al dictamen de la recta razón; y será hombre virtuoso el que conforma su conducta con esta regla». Gómez-Lobo (2001) ha esclarecido la importancia de esta noción en Aristóteles, en quien tiene su origen más antiguo.

²⁶ Podríamos pensar que esta presentación tergiversada del materialismo podría deberse, además de a motivos ideológicos, al hecho de que Gorriti escribió sus *Reflexiones* sin tener a la vista el texto de d'Holbach. Como él mismo admite: «Me acuerdo haber visto en un materialista, excluida del catálogo de las virtudes, a la fe: no me acuerdo precisamente si ha sido en Tracy o en Holbach; he insinuado ya que tengo la desgracia de escribir privado del recurso de los libros que me eran necesarios, ya para rectificar mis citas, ya para reforzar mis observaciones; a pesar de esto estoy seguro de no padecer equivocación en el sentido de la opinión cuya reputación me ocupa» (Gorriti, 1836: 178).

la verdad que ha de creer» (179), conducen hacia la moderación y la virtud. De allí que las «máximas [de los] materialistas sean capaces de producir tantas desgracias al género humano» (180). Sobre todo, cuando esas enseñanzas, contenidas en la «nube de libros» que se «han esparcido por las nuevas Repúblicas» (180), «se inoculan» en la juventud.

¿Qué fin se proponen estos escritores? El de depravar el corazón de nuestra juventud y corromperla, persuadiéndola que no teniendo más que temer que los males presentes, ni más que gozar que los placeres de la vida, porque con ella todo acaba para nosotros, se entreguen sin freno a todos los placeres de la vida, conspiren contra las leyes que los restringen y pierdan todo pudor y decencia, satisfaciendo sus brutales apetitos como las bestias con quienes pretenden igualar nuestro ser. Véase cuál será el resultado de la propagación de las máximas del materialismo (Gorriti, 1836: 180).

En segundo lugar, Gorriti se opone a la tesis materialista según la cual el alma humana es mortal. Pues la moralidad de las costumbres, y las leyes que se derivan de ellas, «están fundadas sobre la inmortalidad de nuestro ser» (181). Además, porque la idea de una vida ultraterrena ofrece a los seres humanos un consuelo «contra las adversidades de la vida», es decir, contra el mal físico y el mal moral. Un consuelo que el principio filosófico según el cual el ser humano es pura materia no puede brindar.

Llamemos a nuestros filósofos [materialistas] a que traigan algún consuelo a sus discípulos que luchan con la adversidad en los últimos extremos a que ella puede llevar sus rigores: será en vano. [...] No es igual la suerte del que, creyendo la inmortalidad de su alma, espera en la vida futura premios o castigos; en el fondo de su religión encuentra el alivio de sus desgracias (Gorriti, 1836: 182).

En suma, el materialismo resulta perjudicial por estos motivos adicionales: primero, porque hace sucumbir el fundamento de toda moral, desestimando la fe; segundo, porque deja a los seres humanos sin consuelo, sumidos en los dolores y las desgracias de este mundo, sin ofrecerles siquiera una esperanza. De hecho, afirma Gorriti, incluso suponiendo «que todos estos consuelos sean ilusorios» (183), ello no los hace menos efectivos y necesarios. Por lo que desengañar a los seres humanos, mostrándoles su irremediable finitud, puede ser entendido como un acto «de crueldad» de los materialistas (184), puesto que agrava el mal.

Es por todo ello que Gorriti se dirige abiertamente a los legisladores de Bolivia, para que comprendan «cuán grave mal causa a la sociedad en el orden político y religioso esa doctrina escandalosa del materialismo» (184), y consideren la responsabilidad que pesará sobre ellos en caso «de no remover de la República todo lo que es capaz de causarle sacudimientos y desgracias» (184). Si no toman nota de ese peligro, es decir, si dejan que la juventud se vea infectada por estas «venenosas máximas», las consecuencias pueden ser funestas, como lo enseña la historia de Europa. Fueron las ideas de los *philosophes*, en efecto, las que provocaron «los horribles desastres que ahogaron en sangre a la Francia en tiempos de la Asamblea Constituyente» (184). Y las consecuencias pueden ser aún peores en tierras americanas, dado que los pueblos de estas latitudes son todavía «mucho menos civilizados».

Si en las nuevas Repúblicas se las acaricia [a estas ideas], como se acariciaron en Francia desde que Voltaire, Diderot y d'Alembert las pusieran de moda, tendremos

iguales resultados o tal vez peores, porque nuestras masas son mucho menos civilizadas que el pueblo francés, y por lo mismo serán menos accesibles a la persuasión cuando lleguen a desenfrenarse. No permita Dios que tal cosa suceda; pero si aconteciera, nada tendría de extraño que entre las primeras víctimas fuesen sacrificados los que debiendo haber prevenido los males no lo hicieron (Gorriti, 1836: 185).

En fin, aunque admite que sus ideas se encuentran «débilmente expuestas», Gorriti confía en haber sido capaz de interpelar a legisladores bolivianos; de haberles hecho sentir la necesidad de «retirar de las manos de la juventud estudiosa todos los libros inficionados del veneno del materialismo, y prohibir expresamente la enseñanza de la *Moral* de Holbach en sus escuelas» (185). Una advertencia que vuelve a repetir en las páginas de la conclusión:

Yo veo el empeño con que desean aclimatar las ciencias en su patria los legisladores [de Bolivia]: han decretado establecimientos literarios casi en todos los departamentos; el digno Presidente de la República ha desplegado su celo patriótico realizándolos. Me parece haber hecho un servicio a Bolivia advirtiéndolo a sus legisladores, que la enseñanza de Destutt de Tracy y de Holbach está haciendo beber a la juventud boliviana el veneno del materialismo, destructor de todos los vínculos sociales y corruptor de las costumbres; y por lo mismo incompatible con la firmeza y estabilidad de las buenas leyes y tranquilidad pública (Gorriti, 1836: 267).

5. TRAZAS DE ILUSTRACIÓN RADICAL

En los inicios del nuevo siglo, pueden identificarse dos importantes acontecimientos intelectuales en relación con la «Ilustración radical». Por un lado, Jonathan Israel publicó el primero de los extensos estudios con los que introdujo un importante giro en la historiografía de esa vertiente extrema de las Luces: *Radical Enlightenment...* (2001); por el otro, producto de un coloquio llevado a cabo en España, Eduardo Bello y Antonio Rivera editaron una compilación de textos bajo el título *La actitud ilustrada* (2002). Entre esos artículos, Miguel Benítez dedicó un estudio a la reconstrucción de las ideas radicales en suelo hispánico. Apartándose del tono optimista que suele caracterizar a los trabajos de Israel, para quien la Ilustración radical tuvo una difusión más o menos uniforme entre Escandinavia y Buenos Aires, Benítez se muestra mucho más cauto. Sobre todo, en lo que refiere a la existencia de ilustrados radicales de origen hispánico:

Los apologistas de la segunda mitad del siglo [XVIII] citan una ingente literatura crítica, pero entre los materialistas, panteístas, ateos, deístas e incrédulos en general que tratan de refutar, no aparece ningún autor criado en nuestro solar. La crítica de nuestro siglo confirma este panorama. Los piadosos esfuerzos realizados para denunciar la heterodoxia de lo que se ha llamado «miserable siglo» apenas permiten conocer vagos testimonios de la difusión del ateísmo o de las ideas enciclopedistas. [...] No hay en la España de la época un movimiento radical en el ámbito de las ideas, una verdadera Ilustración. Existen, sin embargo, trazas dispersas de radicalismo (Benítez, 2002: 195-196).

A mitad de camino entre Israel y Benítez, es decir, entre un inmoderado optimismo y una mirada sombría, hemos intentado mostrar que, si bien parece cierto que las dispersas producciones locales funcionaron como caja de resonancia de ideas que tuvieron su

origen más allá de los Pirineos —y, en este caso, del Atlántico—, no por ello se limitaron a expresiones marginales. En efecto, si bien nos hemos concentrado en el estudio de un crítico de las ideas de d'Holbach, también hemos intentado dejar en claro que las *Reflexiones* de Gorriti no solo fueron producto del celo religioso, sino la reacción frente a una decisión política casi inaudita, incluso para la civilizada Europa. Retomando las palabras de Alberdi, podríamos afirmar que habría sido en este naciente país de Sudamérica en donde las ideas más extremas del siglo de la Ilustración tuvieron su realización más completa. Pues fue en Bolivia en donde, entre 1827 y 1845, la juventud se vio legalmente infectada por el veneno del materialismo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALBERDI, Juan Bautista (1900), «Mi vida privada, que se pasa toda en la República Argentina», en *Escritos póstumos, tomo XV: Memorias y documentos*, Buenos Aires, Imprenta Juan Bautista Alberdi, pp. 261-312.
- (2005), «Prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del derecho*», en *Política y Sociedad en la Argentina*, selección y prólogo de Oscar Terán, Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. 3-42.
- ALEJANDRE GARCÍA, Juan Antonio (2003), «Un paréntesis en la Censura Inquisitorial de libros y folletos: Lecturas en la España del Trienio Liberal», *Cuadernos de Historia del Derecho*, n.º 10, pp. 9-47.
- BAYLE, Pierre (1749), *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, Amsterdam, Meinard Uytwert, 3 vols.
- BENÍTEZ, Miguel (2002), «Trazas de pensamiento radical en el mundo hispánico en los tiempos modernos», en Eduardo Bello y Antonio Rivera (eds.), *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, pp. 195-213.
- BERMUDO, José Manuel (1982) «Introducción», en Barón D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, pp. 9-90.
- BLOM, Philipp (2012), *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona, Anagrama.
- «Breve resumen de la obra francesa intitulada: *La moral universal*. Se recomienda su lectura» (1821), *El Censor, periódico político y literario*, Madrid, Imprenta del *Censor*, t. VI, n.º 32, 10-III-1821, pp. 157-160.
- BRUKER, Nicolas (2017), «Système de la nature, de d'Holbach (Réfutations du)», en Didier Masseau (ed.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion, J-Z, pp. 1449-1456.
- BUSTILLO, Domingo (1867), *Lijeras observaciones aplicables a la instrucción pública de Bolivia*, Sucre, Imprenta del Siglo XIX.
- CAROZZI, Silvana (2017), *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los «jacobinos» rioplatenses en la prensa de mayo: 1810-1815*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- CHIARAMONTE, José Carlos (2007), *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura durante el Virreinato*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Continuación de la Historia Eclesiástica*, ó Siglos del Christianismo del abate Ducreux, por los traductores de dicha obra (1792), Madrid, Imprenta de Benito Cano, t. XII.
- CURRAN, Mark (2012), *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*, The Boydell Press, London.
- DARNTON, Robert (2008), *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- DEVELLENNES, Charles (2017), «D'Holbach radical: contrat social et éthocratie dans la pensée politique du baron», en Marta García-Alonso (dir.), *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel*, Paris, Honoré Champion Éditeur, pp. 321-340.
- FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano (1993), «La Ilustración francesa y su difusión en España. El caso concreto del *Système* del Barón d'Holbach», *Investigaciones históricas. Época Moderna y Contemporánea*, n° 13, pp. 155-171.
- FRANCOVICH, Guillermo (1966), *La filosofía en Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud.
- FUNES, Gregorio (1944), «Oración fúnebre en las exequias del católico rey don Carlos III, celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucumán» [Buenos Ayres, Imprenta de Niños Expósitos, MDCCXC], *Archivo del Doctor Gregorio Funes*, Buenos Aires, Imprenta de la Biblioteca Nacional, t. 1, pp. 294-349.
- GACTO, Enrique (1997), «Libros Venenosos», *Revista de la Inquisición: intolerancia y derechos humanos*, n° 6, pp. 7-44.
- GIL NOVALES, Alberto (1983), «Notas en torno a lecturas de Larra», en Jean-René Aymes, Albert Dérozier et al. (eds.), *Revisión de Larra: ¿protesta o revolución?*, París, Les Belles Lettres (Annales Littéraires de l'Université de Besançon), n° 283, pp. 35-42.
- GOLDMAN, Noemí (2016). *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*, Buenos Aires, Edhasa.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso (2001), «La recta razón en Aristóteles. ¿Principio o proposición particular?», *Convivium: revista de filosofía*, n° 14, pp. 48-65.
- GÓMEZ DE LA CORTINA, Joaquín (1855). *Catalogus librorum*, Matriti, Apud Eusebium Aguado, t. 11.
- HIGUERUELA, Leandro (1980), «Los libros prohibidos durante el Trienio Liberal (1820-1823)», *Boletín Millares Carlo*, n° 2, pp. 407-456.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry (1770), *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, Londres [Amsterdam, Marc-Michel Rey], 2 vols.
- Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas* (1790), Madrid, Imprenta de Don Antonio de Sacha.
- ISRAEL, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- (2010), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- (2011), *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press.
- KORS, Alan Charles (1976), *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton, Princeton University Press.
- «Le baron d'Holbach et la littérature clandestine», Dossier, *La Lettre clandestine*, 2014, n° 22, pp. 15-153.
- LADD, Everett (1962), «Helvetius and D'Holbach: La Moralisation de la Politique», *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, n° 2, pp. 221-238.
- MACKINLAY, Agustín (2010), «Mariano Moreno en la era digital: nuevas fuentes para el estudio de su pensamiento», Ensayo premiado por el Jockey Club, Buenos Aires.
- MORENO, Manuel (1812), *Vida y Memorias del Dr. Dn. Mariano Moreno*, Londres, Imprenta de J. M'Creery.
- NAVILLE, Pierre (1967), *D'Holbach et la philosophie scientifique du XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- PEÑA ECHEVERRÍA, Javier (2018), «La teoría política de d'Holbach y sus presupuestos filosóficos», *Revista de Estudios Políticos*, n° 179, pp. 13-41.
- «Reglamento para los Colegios de Ciencias y Artes» (28-X-1827), *Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones que se han expedido para el régimen de la República Boliviana* (1834), Paz de Ayacucho, Imprenta del Colegio de Artes, pp. 186-217.

- ROJAS, Ricardo (1916), «Noticia Preliminar», en Juan Ignacio Gorriti, *Reflexiones*, Buenos Aires, Librería La Facultad, pp. 9-40.
- RODRÍGUEZ, Antonio Joseph (1776), *El Philotheo en conversaciones del tiempo*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 2 vols.
- SÁNCHEZ BLANCO, Francisco (2018), «La educación del ciudadano en el contexto ilustrado: el eco de Holbach en España», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, n° 24, pp. 541-556.
- SANDRIER, Alain (2010), « L'attribution des articles de l'*Encyclopédie* au baron d'Holbach : bilan et perspectives », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 45, pp. 44-57.
- SKRZYPEK, Marian (1982), « La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises », en Olivier Bloch (dir.), *Le matérialisme athée du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, pp. 263-271.
- VENTURI, Franco (2014), *Utopía y reforma en la Ilustración*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- VERCRUYSE, Jeroom (1971), *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Paris, Minard.
- VERNIÈRE, Paul (1954), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF.
- VILLAVERDE, María José (2017), «L'Abbé Raynal, philosophe radical d'après Jonathan Israel», en Marta García Alonso (dir.), *Les Lumières radicales et le politique*, Paris, Honoré Champion, pp. 229-261.