

# LA CRÍTICA D'HOLBACHIANA DE LA TEOLOGÍA RACIONAL RACIONALISTA

Juan Diego Moya-Bedoya

Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Secciones de Historia del Pensamiento y Metafísica. Cátedra de Filosofía de la UNED.

*Sanabilibus aegrotamus malis; ipsaque  
nos in rectum genitos natura, si emendari  
velimus, iuvat.*

*L. A. Seneca. De Ira, II, XIII*

## INTRODUCCIÓN

El artículo explicitar algunos de los presupuestos ontológicos y gnoseológicos sobre los cuales se cimienta el Sistema de la Nature (1770), obra maestra de Paul-Henri Thiry d'Holbach, el afamado barón d'Holbach (1723-1789), pensador ilustrado y materialista del siglo XVIII, nacido en Hildesheim el 1723. Efectuada el referido explicitación, y habiéndose el autor aproximado intelectivamente a los fundamentos de la teorización ontocosmológica de d'Holbach, proceder a derivar las consecuencias por esgrimir contra la posibilidad misma de una teología racional o filosófica. En este respecto, el autor del artículo abordar las puntuales críticas esgrimidas por el pensador alemán contra los argumentos teológico-racionales de René Descartes, N. Malebranche, Samuel Clarke, Isaac Newton, etc.

Por "teología racional" inteligiremos, con I. Kant, la disciplina racional o intelectualmente inspectiva del ente originario (Ens originarium). La teología racional (Theologia rationalis) se contrapone a la revelada (Theologia revelata). En acuerdo con el filósofo de Königsberg, la teología racional es, o bien transcendental, o bien natural (cf. Kritik der reinen Vernunft, B 659)<sup>1</sup>.

En conexión con lo anterior, el autor centrará su atención sobre el núcleo del alegato materialista del barón d'Holbach: concretamente, sobre su argumentación en favor de la aseidad entitativa de la substancia material. Asimismo, aspira a subrayar la consistencia, en la posición d'holbachiana, del monismo naturalista y el pluralismo de las propiedades.

<sup>1</sup> La transcendental es, ora ontoteología, ora cosmetología. La natural es, por su parte, o bien teología física, o bien teología moral (KrV, B 660).

Finalmente, el autor pretende explicitar el conjunto de las consecuencias inmediatamente vinculadas con la resemantización d'holbachiana de la sedicente ciencia teológica, concebida por el filósofo del Palatinado como saber de lo absurdo, i. e., de lo contradictorio in adiecto. D'Holbach, en efecto, definió paródicamente la teología como ciencia de las contradicciones (cf. *Le bon sens*, cap. CXº 2). La teología es, en efecto, el arte de componer quimeras mediante combinación de cualidades inconsistentes (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 506).

El *Système de la Nature*, editado en 1770 con el seudónimo de Mirabaud, prontamente objeto de la persecución del aparato represivo del Ancien Régime borbónico y relajado a las flamas ñlo cual no impidió el que numerosos magistrados, mucho más esclarecidos y curiosos de lo que prima facie cabría creer, se reservasen un ejemplar para sus bibliotecas-, principia con cinco capítulos de carácter ontológico, en los cuales se abordan sendos temas capitales y basamentales: la Naturaleza (la nesciencia humana respecto de la cual es un infalible garante de desventura y de servidumbre), el movimiento, la materia, la regularidad del acaecer (su subordinación a incommutables e infrangibles principios nómicos) y la constitución (inherente) del orden. El quinto de los capítulos, ha hecho observar el historiador kantiano Friedrich Albert Lange, sembró una irreversible discordia entre d'Holbach y los materialistas por Él hegemonizados, y el ala deísta del movimiento ilustrado, liderada por el reputadísimo patriarca de Ferney. En efecto, ha sido este quinto capítulo el que ha motivado las más encarnizadas arremetidas anatréticas de Voltaire contra el *Système* (cf. Lange, 1974: p. 78)<sup>3</sup>.

Hagamos, antes de entrar en materia, una sucinta alusión al afamado materialista alemán, radicado en París. Paul-Henri Thiry d'Holbach nació en Hildesheim, en 1723. El barón cursó estudios en Leyden, se consagró a la química y, en general, a las ciencias naturales, y acabó por establecerse en la ciudad más cosmopolita de la Época: París. En la calle parisina de Saint-Roch estableció lo que Fraile, no sin insidioso desdén, ha denominado el “cuartel general de los filósofos” (cf. Guillermo Fraile, 1978: p. 910). Su copiosísima y multimillonaria fortuna le permitió señalarse como munífico mecenas de filósofos naturales, de artistas y de

2 Es ésta una provocativa obra, editada en el año 1772, la cual posee una forma popular o exotérica (cf. Friedrich A. Lange, 1974: p. 76). Escritos semejantes se componían para que circularan entre las masas (Loc. cit.). Su finalidad era explícitamente esclarecedora, ilustrativa, instructiva y por ende subversiva. Con base en producciones de esta índole, el aristócrata de Heidelberg contribuyó a consolidar un clima de opinión propicio a la gesta revolucionaria de los años 1789 e inmediatamente posteriores.

3 Voltaire, quien había publicado sus afamadísimas *Lettres philosophiques* en 1734, era una autoridad de reconocimiento universal ñ exceptuado el de D. Hume- en la Época en que editó su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756, dedicado a su musa: la docta marquesa de Chatelet, perita conocedora de la filosofía natural leibniziana y de la mecánica racional newtoniana), su *Traité sur la tolérance* (1763) y su *Dictionnaire philosophique* (1764). Por entonces, era Voltaire el deísta más reputado en el contexto del movimiento ilustrado. Rousseau abrazaría una variedad, permeada de sentimentalismo, del deísmo; concretamente, en el hermoso libro IVº del *Emilio* o *De la educación* (1762), donde ha incardinado la Profesión de fe del vicario saboyano. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), acérrimo antagonista de Voltaire, formuló en 1750 una versión del argumento cosmológico, cimentada sobre la consideración de la objetividad del principio de acción mínima. Semejante argumento propendía a observar un virtuoso término medio entre la afirmación de una necesidad no esclarecida, de carácter estratónico, y una versión teantrópica de la teología metafísica. En conformidad con el principio de la acción menor, cuya paternidad fue injustamente atribuida a Leibniz por Samuel Koenig, toda transformación o cambio de estado natural (proceso) implica la presencia de una mínima cantidad de acción, proporcional al producto de masa, velocidad y distancia (cf. Edwards, 1972, V). El descubrimiento y la formulación del referido principio contribuyó significativamente a potenciar el análisis matemático de los sistemas dinámicos (Loc. cit.).

pensadores. El barón recibía, cual generoso anfitrión, a sus filosóficos y dialogantes huéspedes en día jueves y en día domingo <sup>4</sup>. Los corifeos intelectuales del periodo desfilaron por su casa de la calle Saint-Roch, entre ellos el insigne matemático y coeditor de la Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot... quant à la part mathématique par M. D'Alembert* (volumen primero, 1751; volumen II<sup>o</sup>, 1752)), Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783); el afamadísimo y prolífero literato y filósofo, Denis Diderot (1713-1784); Marie-Jean-Antoine-Nicolas-Caritat Condorcet (1743- 1794), ...tienne-Bonnot de Condillac (1715-1780), Saint-Lambert, Claude-Adrien d'Helvetius (1715-1771, natural, como d'Holbach, del Palatinado); el ginebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778, ulteriormente enemistado de muerte con el barón), etc. (cf. Fraile, 1978: p. 910).

La *Encyclopédie* se pretendió, en un primer momento (hacia 1745), como mera traducción francesa del texto inglés de Ephraim Chambers (*Cyclopaedia*, 1728)<sup>5</sup>. Empero devino, tras autonomizarse, una obra cabalmente independiente y autoconstituida, compuesta por diecisiete volúmenes in Folio, y por once volúmenes de láminas. Ciento cuarenta y dos intelectuales han contribuido con textos y entradas; decenas de colaboradores, en cambio, han preferido permanecer en el anonimato. Sea de esto lo que fuere, ha concurrido en su producción textual una significativa pléyade de hombres de ciencias, de beligerantes philosophes, etc. La obra comenzó a editarse en el año 1751. Su publicación no culminaría hasta 1772, año en que se entregaron a las prensas los últimos volúmenes de tablas <sup>6</sup> (cf. Desné, 1984: p. 273).

4 Los salones proliferaron, en Francia, a partir de la década de 1750. Han sido celeberrimos, en aquella Francia, los salones de Madame Geoffrin y de la marquesa du Deffand, singularísima cultura del género epistolar (amicísima del matemático d'Alembert). En el de Madame Geoffrin, donde leyó Voltaire algunas de sus tragedias, concurrían artistas, sabios (ex. g. d'Alembert), literatos (ex. g. Marivaux), etc. Madame Geoffrin sustentaba correspondencia epistolar con gentes tan conspicuas como la Zarina Catalina II<sup>ma</sup> y el emperador austriaco Josef II<sup>o</sup> (hijo de María Teresa de Austria; hermano de María Antonieta, reina de Francia). En el salón de la marquesa du Deffand, sesionaban corifeos como Voltaire, el barón de Montesquieu, d'Alembert, David Hume, Horace Walpole, etc. (cf. Melchior-Bonnet, 1995: p. 203). Respecto de los salones, cabría precisar que constituían espacios impugnadores del orden establecido, y promotores de la práctica de una crítica universal, a la cual, por parafrasear al Kant de la *Kritik der reinen Vernunft*, no había de escapar ni la legislación por majestuosa, ni la religión por sacra. Los salones constituyeron un auténtico proceso de carácter contestatario, atañente a las instituciones jurídico-políticas, a las religiosas, etc. últimamente, han apuntado críticamente hacia el fundamento mismo del orden social (cf. Melchior-Bonnet, 1995: p. 204). Como José Manuel Bermudo lo ha hecho observar, lo único que en los salones se excluía a fuer de intolerable, era la conducta verbalmente chapucera. El recurso al vejamen, a la invectiva, no revela más la debilidad de quien pretende debatir (cf. Bermudo, 1982: p. 16).

5 La *Cyclopaedia*, or an Universal Dictionary of the Arts and Sciences, editóse por vez primera en el año 1728. A continuación, contempló numerosas reediciones (cf. pág. 34 de Harry M. Bracken. *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism (1710-1733)*. Revised Edition. Martinus Nijhoff. International Archives of the History of Ideas. The Hague, 1965).

6 En el año 1765 serían publicados los últimos diez volúmenes de carácter textual. A la edición del año 65 habían antecedido 6 de sequía (cf. Desné, 1984: p. 273), inducida por la prohibición del quehacer editorial de Diderot, el cual había debido asumir en su integridad la edición tras la dimisión de un fastidiado d'Alembert, ahito de prohibiciones, de censuras y de hostigamientos inquisitoriales procedentes de los aparatos represivos e ideológicos del ancien Régime francés. Dos fallos (arrets) adversos del Consejo del Rey, se tradujeron en sendas prohibiciones de su proceso editorial: uno de ellos, externado en 1752; el otro, al cabo de siete años. La *Encyclopédie* había surgido a instancias de un librero: Le Breton, quien invitó a Diderot (en 1745) a elaborar, sobre la base del texto de la *Cyclopaedia* británica, un trasunto francés. Empero, la obra devino un texto cabalmente independiente de su inspirador

El barón se adhirió al programa de las luces. Como Roland Desné lo ha advertido con toda pertinencia, “filosofía” remitía, en el contexto del siglo XVIII (en Francia), a una actitud; “luces”, en cambio, a una constelación de contenidos -y de valores, añadiríamos nosotros- (cf. Desné, 1984: p. 268). Ahora bien, el filósofo era concebido, por entonces, como una concreción idóneamente ejemplificativa de libertad (de juicio y de actuación), de autarquía intelectual, de autonomía emblemática. Ya el neerlandés B. Groethuysen señaló que el ilustrado concebía el cosmos como escenario abierto, marco de realización de una actividad creativa e ilimitadamente proficua y perfectible (cf. Desné, 1984: p. 271), sujeta, claro está, a determinismos y leyes naturales. En esta medida, conciliaba apropiadamente las exigencias concomitantes con la afirmación de la existencia de un orden genérico y universal, y un aguzado sentido de la individualidad; resolviendo, por ende, una tensión irresuelta en el marco del pensamiento renacentista (cf. Groethuysen, 1963, XIII: p. 283).

En acuerdo con el insigne barón d’Holbach (1723-1789), múltiples son las significaciones cognoscitivas o especulativas de la Naturaleza en cuanto tal, la cual remite, ora a una complejidad, a una fábrica, a una estructura objetivas del Universo, articuladoras y vertebradoras de lo pluriversal y de lo variopinto; ora a una potencia eliciente, dotada de eficiencia no determinadamente duradera; ora al conjunto de los existentes producidos en el espacio y en el tiempo. Hemos, por ende, en presencia de una tricotomía de la Naturaleza, semánticamente considerada. Respecto del concepto de ésta, cabría precisar que consiste en uno telúrico, cuya función preponderante es el conferir vertebramiento a un discurso ontológico, esto es, filosófico fundamental.

El pensamiento ontológico d’holbachiano es pansomatista: cuanto existe, es corpóreo. Empero, el corporeizo del barón no se ha traducido en monismo categorial u ontológico, en la medida en que el filósofo de Hildesheim ha admitido explícitamente la existencia de múltiples materias, cualitativamente multivarias, cuya unidad no es entitativamente profunda y substancial, sino, antes bien, funcional. Como se conciba una materia indiferente a sus determinaciones cualitativas, se labora intelectualmente con una abstracción, la cual, en cuanto se cimenta sobre la supresión o sobre el despojo de diferencias formales diversificantes de los existentes, no es más que una inapropiada noción respecto de lo existente y de su funcionamiento. Conceptos que no sean vehículo de conocimiento acerca de las propiedades y de las esencias de los existentes, fundadas

inglés, y se propuso como sistematización exhaustiva de la totalidad del conocimiento humano hasta la fecha acopiado. El librero Le Breton acusaba un pronunciado intelectualismo Ético: desde su punto de vista, en efecto, la difusión de las luces cognoscitivas haría posible, ineluctablemente, el perfeccionamiento moral del género humano (cf. Melchior-Bonnet, 1995: p. 204). Un infatigable Diderot se hizo acompañar de más de 140 colaboradores, entre los cuales figuró d’Holbach, autor de más de 400 contribuciones para la Encyclopédie. D’Holbach se desempeñó como el experto redactor de los artículos químicos. El equipo redactor de la Enciclopedia ha contado, en sus filas, con intelectuales del fuste de Montesquieu y Voltaire, especialistas en asuntos literarios; de Bufón y Daubenton, expertos en ciencias naturales; de d’Alembert y La Condamine, peritos en ciencias físico-matemáticas; de Turgot y Quesnay, contribuyentes en lo relativo a economía, etc. Cuatro mil doscientos eran, en la década de 1750, los entusiastas suscriptores del texto. Asimismo, los editores contaron con el respaldo financiero de Madame Geoffrin, de la marquesa du Deffand, de la marquesa de Pompadour, de Malesherbes, etc. Finalmente, no se ha echado en falta, ni tan siquiera, el consabido anatema pontificio, puesto que el Papa Clemente XIII ha condenado el texto de la Encyclopédie en el año 1759.

sobre las interacciones de estos (cabal e indeclinablemente acordes con leyes universales, rectoras del movimiento y del reposo, amén de regimentadoras de la transmisión de los movimientos), son pseudoconceptos, correlativos de la Nada misma, la cual es lo ideado por las abstracciones depauperantes. Entes desprovistos de afecciones, de determinaciones formales concretas, de propiedades, de nexos con otros existentes, son la Nada misma, esto es, la ausencia de concepto adecuado acerca de lo existente.

En la filosofía natural de d'Holbach, descuella una vigorosa afirmación de la eternidad de materia y movimiento, los cuales entrañan el estatuto óntico de la aseidad. El movimiento existe por sí, en la medida en que entraña inseparabilidad respecto de la materia.

Así, pues, existen -según el materialista alemán- distinciones reales entre los existentes corpóreos, numéricamente distintos. No estamos en presencia de un sucedáneo o de un trasunto del continuismo spinoziano de la cosa extensa (del henismo spinoziano de la extensión o de la amplitud) <sup>7</sup>. El movimiento es ora aparente, ora oculto. El oculto es, o bien activo, o bien pasivo, i. e., adquirido. El movimiento se cimenta sobre la tendencia somática a la preservación de la existencia (de la propia existencia). En esta medida, el barón se ha reconciliado con el teleologismo -ciertamente, con una versión atemperada de éste.

Las leyes del movimiento son las de atracción y repulsión. No ha concebido el barón el movimiento de una manera rigurosamente cartesiana. En verdad, ha acusado preponderantemente el influjo newtoniano. El barón no se adhirió cabalmente al presupuesto cartesiano de que toda interacción corpórea supone contigüidad (principio de localidad). En acuerdo con el axioma dual de la física cartesiana, toda acción física implica lo siguiente: la presencia de objetos somáticos y su contigüidad (cf. Toulmin, 1972: p. 215). Por mejor decir: supone la concurrencia de objetos físicos y la objetividad de una acción mecánica directa: v. gr., el impacto<sup>8</sup>.

El barón ha también profesado un determinismo a ultranza. En acuerdo con su determinismo, la concatenación de los estados de cosas, de los acaecimientos es tal, que de la sola posición de la cadena de los hechos pretéritos despréndese, indefectiblemente, la de los acaecimientos futuros. Una sola concatenación de hechos futuros es consistente con la de los ya acaecidos. Estatuidos los requisitos todos del acto o de la operación, irrevocablemente síguese el efecto, a saber: lo condicionado por modo necesario y suficiente.

El materialismo d'holbachiano se adecua a una serie de principios: primeramente, al realista (según un sentido tanto ontológico cuanto epistemológico). En segundo lugar, es un materialismo cimentado sobre presupuestos deterministas y holológicos, en el sentido de que se hace acompañar de una cosmovisión de índole holística. La interrelación de los existentes es, desde el presente punto de mira, universalísima. La

<sup>7</sup> Ya zaherido por el multifacético Rousseau en el libro cuarto del Emilio, sobre la base de una consideración contenciosa y anatréptica proveniente del Dictionnaire historique et critique, de Pierre Bayle (1647-1706) (cf. Rousseau, 2001: p. 417).

<sup>8</sup> En esta medida, Descartes ha asumido la verdad de uno de los presupuestos de la cosmovisión de A. Einstein, quien teorizó físicamente bajo la asunción de tres elementos presupositivos: el realismo (postulado epistemontológico), el principio de congruencia interteórica (postulado de carácter lógico y epistemológico), y el de contigüidad (postulado exclusivamente ontológico).

variante del principio mereológico, presente en la obra d'holbachiana, es la siguiente: todo repercute sobre todo (en conexión con los concomitantes del materialismo, cf. Hook, 1933: pp. 213 y ss.)<sup>9</sup>.

El orden, denominación extrínseca, no cabe sino respecto de la inexorable concatenación de los factores naturales; i. e., no ostenta sentido cognoscitivo alguno sino en la medida en que se traduce como infrangible encadenamiento de causas y de efectos. El desorden es, en este contexto discursivo, el tránsito desde un modo previo de existencia, hasta uno nuevo. Huelga observar que, en relación con el cosmos, no es posible un semejante tránsito. En esta medida, el desorden no es jamás predicable con sentido respecto de la totalidad sistémica que es el universo mundo<sup>10</sup>. En este respecto, la obra del reputado materialista alemán se ha situado en las antípodas de la de Nicolás Malebranche (1638-1715), quien afirmó la existencia de un orden objetivo, fundante de la realidad misma<sup>11</sup>.

La primera de las líneas del vasto *Système de la Nature* es la constatación de que los hombres yerran en la medida en que se distancian de las experiencias. Todo sistema que se pretenda descriptivo o informativo respecto de la realidad objetiva, debe adecuarse a las experiencias, las cuales constituyen una incontrovertible instancia contralora respecto de la adecuación de los constructos teóricos a la realidad entitativa. Henos, por ende, en presencia de una profesión de empirismo (semejante al de d'Helvetius (1715-1771), según lo referido en el primer discurso de *De l'esprit* (1758), cap. I<sup>o</sup> (en Helvetius, 1984: p. 93 y ss.), asimilador extremo de juicio y de sensación (cf. Helvetius, 1984: p. 96)). Es la experiencia el hontanar mismo del conocimiento: la fuente de la información y el control de calidad de ésta. Cuando el hombre, en cambio, se

9 La mecánica no es la única modalidad del determinismo, sino que, asimismo, existe la dialéctica. S. Hook ha hecho observar, pertinentemente, que fenómenos como el del crecimiento de los entes vivientes no son apropiadamente inteligibles desde la sola perspectiva de una causalidad exclusivamente determinante, la cual exige la presencia de unas mismas causas para la producción de unos mismos efectos (cf. S. Hook, 1963: p. 214). En este respecto, el enfoque d'holbachiano adolece de unilateralidad. Asimismo, puede precisarse, con Sidorov, que los materialistas premarxistas solamente supieron identificar las condiciones biológicas de la eclosión de lo humano; no las sociales. Los materialistas premarxistas han acusado la limitación de una ciencia natural aún infradesarrollada (cf. Sidorov, 1967: p. 56).

10 En conexión con el orden, concebido como denominación extrínseca, el barón sustentó una tesis similar a la blandida por Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) en relación con las normas jurídicas, morales, etc. En efecto, si una proposición es verdadera, no necesariamente ha de actuar como vehículo propositivo del valor justicia. Los valores alÉzicos y los jurídicos, morales, estéticos, no son necesariamente convergentes (cf. La-Mettrie, 1983: p. 77). Todo lo contrario. Cabe colegir la exactitud de lo anterior, como se repare en la frecuente divergencia de filosofía (saber teorético, h. e., representacional doxástica) y disciplina jurídica (saber práctico, i. e., representacional conativo). En la realidad, la valoración del frenólogo o del fisionomista, o bien la del filósofo natural, discrepan a cabalidad del presupuesto (antropológico) de todo proceso jurídico, en acuerdo con el cual todo ente humano es imputable, en tanto en cuanto es siempre reprochable de que, en conformidad con el derecho, habría podido actuar diversamente. Una tesis como ésta no es solamente falsa, sino carente de sentido como se asuma la perspectiva epistémicamente fuerte (léase determinista) de la filosofía natural.

11 En el contexto del sistema ontológico del Oratoriano francés, el cual es el sistema teocentrista antonomástico de la temprana modernidad europea (cf. Stieler: Malebranche, p. 211), el orden mismo de los valores (el orden axiológico) es eterno e inmutable, tanto como el de las matemáticas puras. El orden axiológico se cimenta sobre la razón universalísima, la cual es el LOGOS mismo (cf. Stieler, Op. cit.: p. 213).

lanza vana y temerariamente a escrutar lo invisible e intangible, se extravía y acaba por engendrar aberrantes constructos pseudointelectuales (cf. *Système de la Nature*, I, I (en d'Holbach, 1982: p. 117)). El criterio d'holbachiano de significación cognoscitiva es empirista. Cuanto no admita conexión mediata o inmediata con experiencias, con contenidos empíricamente aprehensibles, es mero figmento. La experimentabilidad estatuye la linde demarcatoria de los constructos proposicionales y representacionales con sentido, respecto de los desprovistos de sentido, entre los cuales figuran los contrasentidos (cf. el capítulo IVº de la parte primera del *Système de la Nature* (d'Holbach, 1966, I: p. 199/cf. una correlativa formulación del criterio empirista en David Hume: *Treatise of Human Nature* (1739, 1740), I, I, 1).

En el marco de una estrategia naturalista para la elucidación de la etiología de la creencia religiosa, cimentada sobre la apelación a la razón (concebida como el conocimiento de lo verdadero y de lo útil (cf. *Le bon sens*, CXXXVI)), el barón procedió a afirmar que es el mal el factor responsable de que el hombre procee su superestructura de Deidades, sus ominosos panteones. Si, en efecto, no existiese el mal, el hombre jamás habría pensado en los númenes, ni los habría invocado:

Si la naturaleza le hubiera permitido satisfacer cómodamente todas sus necesidades renacientes o no experimentar más que sensaciones agradables, sus días habrían transcurrido en perpetua uniformidad y no habría tenido motivos para investigar las causas desconocidas de las cosas (*Sistema*, II, p. 14).

Es menester que los agentes intelectuales cesen de indagar, preternaturalmente, respecto de las causas de los estados de cosas y de los procesos, i. e., de los cambios de estado. La Naturaleza, totalidad entitativa, debe conocerse en su respecto nomotético y energético. El agente epistémico debe conocer la energía que anima y pervade a la Naturaleza toda, tanto cuanto el modo inconmutable de sus actuaciones concretas y puntuales. El hombre debe reconocer la inmanente legalidad natural, y supeditarse a ella (*Loc. cit.*). Sobre esta condición reposa no solamente la posibilidad del auténtico conocimiento científico, sino también la de una libertad substantiva (enjuiciosa o con fuste), no quimérica.

El hombre debe cimentar sus pesquisas respecto de la Naturaleza sobre las leyes rectoras de los procesos de ésta. Sobre las leyes naturales deben estribar, asimismo, su religión y su moral, tanto como sus ciencias y artes. La Naturaleza, de acuerdo con d'Holbach, actúa con base en leyes simples, uniformes e invariables, el conocimiento de las cuales es solamente posible en la medida en que primeramente se conozcan los existentes por modo empírico (*Système de la Nature*, I, I (en d'Holbach, 1982: p. 119)).

El todo no puede ser desventurado; empero, puede albergar a desdichados (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 295). La Naturaleza no es, por su parte, implacable (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 296). Para cada uno de los males existe una potencial triaca. Tal es la conexión entre los existentes, que causas nimias pueden desencadenar magnos acaecimientos (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 299 y 300). Henos en presencia de la adopción, por parte del barón d'Holbach, de una tesis (holista) acerca de la universal conexión de las cosas, semejante a la de

Rousseau en su réplica al poema volteriano acerca del terremoto lisboeta. Causas insignificantes, de acuerdo con el pensador ginebrino, están en capacidad de inducir acaecimientos auténticamente cataclísmicos. De alguna manera, se hizo eco el barón, a propósito del todo, del libro primero del *Novum Organum* (1620) baconiano.

La Naturaleza es un sistema rigurosamente determinista, por razón de lo cual el azar se reduce a la condición de denominación extrínseca. Cuanto acontece en el curso de la Naturaleza, se inscribe en sus concatenaciones elicientes, las cuales son infrangibles e incontrovertibles. Asimismo, existen leyes en acuerdo con las cuales todo se produce. Estos principios nómicos son uniformes e inmutables. A continuación, d'Holbach introduce una precisión que parece menoscabar o, cuando menos, cuestionar la objetividad de su propia elaboración telúrica. Según Él, en efecto, la invariabilidad de los principios nómicos es tal, ora por el hecho de que el espíritu humano puede adecuarse pronta y fácilmente a la concatenación causal imperante, ora por cuanto no es capaz de discernir los resortes con base en los cuales produce la Naturaleza sus infinitos efectos (cf. Sistema, II, V, p. 161).

Sea de lo anterior lo que fuere, debe precisarse que la complejidad y la simplicidad son solamente denominaciones extrínsecas. A la Naturaleza no le significa mayor esfuerzo la producción de un bardo como Ossián, que la de un antílope o la de un artrópodo. D'Holbach introduce, a inmediata continuación, una precisión epistemológica: los modos elicientes de la Naturaleza nos son idénticamente ignotos, por razón de lo cual la especulación en conexión con ellos habría de obviarse (cf. Sistema, II, V, p. 161). Existe, en la obra del barón, copia numerosa de reconocimientos de la limitación epistémica de la especie humana, muchos de los cuales son evocativos del celo gnoseológicamente delimitativo de David Hume (en su *A Treatise of Human Nature* (1739, 1740), I, I, I (pp. 6, 7 S.-B.), en su *Abstract*, p. 6 (1740), etc.).

Asimismo, la admirabilidad de las obras naturales es una denominación exterior, en el sentido de que responde a lo que objetivamente, esto es, en sí mismo considerado, no es más que una y la misma dinámica eliciente de las interacciones mecánicas entre factores ónticos fundamentales, las cuales son rigurosa e irrevocablemente predeterminadas:

Lo que encontramos más admirable en los productos de la Naturaleza y de los animales o los hombres nunca es otra cosa que un efecto natural de las partes de la materia, dispuestas y combinadas de diversos modos, de donde resultan en ellos órganos, cerebros, temperamentos, gustos, propiedades y talentos diferentes (Sistema, II, V, p. 162).

La dinámica productiva de la Naturaleza se despliega con necesidad absoluta. Nada acaece, en ella, por modo fortuito, aleatoriamente. Azar y contingencia son, relativamente a la Naturaleza (*quoad Naturam*), nociones extrínsecas, en absoluto cimentadas sobre la esencia operativa o las propiedades esenciales de los existentes. Las causas naturales son tales -como lo sabía estupendamente Thomas Hobbes (cf. *De Corpore*,



IX, III)- que, satisfechos los requisitos todos de la acción, de la puesta en acción, de la entrada en operación, es imposible entonces que el efecto no sobrevenga. Los efectos se desprenden irrefragablemente de sus causas efectuales. Como sobrevenga lo teratogénico, lo inusitado, lo aparentemente inexplicable, ello obedecerá al hecho de una concurrencia insólita de factores o, por mejor decir, de condiciones necesarias de operación. Tan predeterminado por manera férrea, diamantina, está lo aparentemente anormal y preternatural, como lo regularmente acontecido (y por ende previsible) (cf. Sistema, II, V, p. 162).

Aproximándose considerablemente a la posición de d'Helvetius, d'Holbach estatuyó que las combinaciones de los factores ónticos, acontecidas en infinidad de ocasiones durante un lapso infinito (la eternidad pretérita), producen fácilmente las entidades (empíricamente aprehensibles) todas. El curso de la Naturaleza es tal, que debe aportar consigo, férrea e inconcusamente, infinidad de circunstancias desconcertantes y azorantes para entes que, por razón de la cortedad de sus vidas y de su acervo empírico (tema también explotado por Hume en sus Dialogues), no pueden disponer del tiempo ni los medios (epistémicos) para identificar las causas de aquellas (cf. Sistema, II, V, pp. 162, 163).

El quinto capítulo del segundo libro del *Système de la Nature* culmina polémicamente. D'Holbach recuerda a sus adversarios, los deícolos (esto es, los turiferarios que adoran a los númenes), que el término "Dios" es tan teórica o informativamente vacío cuanto lo es el vocablo "azar" (chance)<sup>12</sup>. En este respecto, d'Holbach ha asumido la tesis paradigmáticamente estoica: el azar y la contingencia, entidades nominales, son meramente la medida de la propia nesciencia.

En relación con el acaecimiento milagroso, el barón alemán ha estatuido que si hubiese milagros, entonces el ente divino, inductor de estos, atentaría a la validez de los principios nómicos por ...l instituidos; o bien, cabría colegir la imperfección de las leyes naturales, susceptibles de inobservancia o de contravención (cf. *Le bon sens*, CXXIX), lo cual parece impropio de principios de regularidad o de relación necesariamente implicados por la esencia de los existentes, de las cosas (tal como lo plantearía el insigne barón de Montesquieu en el primer capítulo del libro primero de *De l'esprit des lois* (1748))<sup>13</sup>. Según el barón de la Brède y de Montesquieu (1689-1755), una ley es la relación o el conjunto de relaciones necesarias implicadas por la naturaleza (esencial y operativa) de las cosas (Montesquieu: *De l'esprit des lois*, I, I). Todo existente, como

12 En conexión con la crítica del deísmo o del teísmo, cf. *Le bon sens*, CXVIII.

Debe correlativamente precisarse, con apego al peritísimo Pomeau, que el deícolos paradigmático, en perspectiva d'holbachiana, no es otro que Voltaire (cf. Pomeau, 1974: p. 395).

Para argüir contra el acólito de Estratón de Lampsaco y de Zenón de Citio, el patriarca de Ferney ha debido redactar la primera de sus homilias (contraria al ateísmo). En acuerdo con Voltaire, si bien es cierto que el ateísmo podría tolerarse relativamente a los plebeyos, en cuyo orden la incredulidad atea es inocua, es menester el que no se cultive en las altas esferas. Como el ateísmo cautivare alguna vez a los gobernantes, sus consecuencias serían tan funestas cuanto lo son las de la superstición (cf. Pomeau, 1974: p. 395).

13 Podría aseverarse que la crítica del milagro, tal como se formula en el capítulo CXXVIº de *El buen sentido* (del cura Meslier), es correlativa de la humeana, tal como se enarbola en la décima sección de *An Enquiry* (sobre la base de un esquema inferencial o argumentativo esgrimido por John Tillotson, arzobispo de Canterbury, contra las tesis teológicas dogmáticas católicas acerca de la presencia real de Cristo en las especies sacramentales).

sabemos, posee leyes específicas, de lo cual no se desprende el que no haya principios nómicos derivables de la complejidad misma de la Naturaleza (concebida qua potencia factiva).

El universo mundo, en cambio, el cual existe por sí (a se), y es por sí lo que es en cuanto tal, existe de manera necesaria (la necesidad es, por ende, su modalidad entitativa) y, por consecuencia, eternamente (cf. Sistema, II, V, p. 163).

En favor del monismo panteístico, el barón quiebra una lanza. Como la pesquisa sobre la Deidad tenga algún sentido, habrá de emprenderse en el seno mismo del cosmos y de la Naturaleza. Un Dios ubicado por fuera de Ésta sería para nosotros (quoad nos) tan vacío e ininteligible, que sería indiscernible de la nada. Cuando se aspire, con mediano sentido, a conferir contenido al concepto de lo Divino, entonces remítase (el pesquisador) a la Naturaleza, la cual es la única totalidad (sistática y omniamplectante) existente. Cuando se pretenda dotar de significación cognoscitiva al vocablo “Dios”, apélese a la Naturaleza y establézcase la ecuación ontológica siguiente: “Deus seu Natura”. Desde este punto de vista, las potencias invisibles e intangibles que subyacen bajo múltiples estados de cosas, no son más que las incógnitas (para el ente humano) fuerzas naturales. De lo contrario, no serían sino burdos figmentos, absolutamente infundados y desprovistos, por ende, de significación cognoscitiva (cf. Sistema, II, VI, pp. 186, 187)<sup>14</sup>.

Una vez estatuido su alegado ontológico, d’Holbach refuerza su posición argumentando epistemológicamente. Si, en efecto, nuestras pronunciadas limitaciones cognoscitivas hacen imposible la elucidación de las causas primeras o de los primeros principios, habremos de satisfacernos con la inspección de las causas segundas, condicionadas y predeterminadas al actuar, los efectos de las cuales son objetos de constatación empírica. El que inquiere con aspiración a la justificación epistémica, no con concesiones al wishful thinking, acopia la evidencia sensorialmente acopiable; estatuye la existencia, intersubjetivamente contrastable, de hechos (públicos, reiterables, designables (ostensivamente definibles)); se apega a los contenidos sensorialmente participados (o participables) y edifica sobre lo anterior, sin abrigar pretensión alguna de crear monumentos faraónicos. El investigador intelectualmente honesto y riguroso, rehúye la especulación (inteligida como la construcción cognoscitiva desprovista de justificación o de validación epistémicas) (cf. Sistema, II, VI, P. 187).

En el segundo tomo de su *Système de la Nature*, el barón d’Holbach formula una precisión (objección) que contiene ecos de las epístolas LXXXI<sup>TM</sup> y LXXXIII<sup>TM</sup> de la Correspondencia de Spinoza, así como resonancias

<sup>14</sup> En este respecto, la posición de d’Holbach se aproxima a la humeana, en acuerdo con la undécima sección de *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). Con arreglo a Epicuro, portavoz, en el contexto de la undécima sección, de David Hume, hemos de juzgar de las Deidades según la evidencia empíricamente recabable. No podemos, por ende, en la medida en que observemos los cánones de la validez inferencial, adscribir a las deidades la omnipotencia, ni la omnibenevolencia, etc., puesto que, de la existencia del cosmos observable y tangible, no se deriva con validez sino la existencia de un agente dotado de un grado finito de poder, de potencia activa (cf. *An Enquiry*, XI, ac-pite CVI). La teorización sobre los entes divinos debe ser adecuada a las apariencias, posición también sustentada por Cleantes en la parte undécima de los *Dialogues on Natural Religion* (1779). Es inadmisibile el que las apariencias sean alteradas o adulteradas mediante suposiciones arbitrarias, por el hecho de que se aspire con desmesura a edificar soberbias edificaciones teológicas acerca de una Deidad omnipotente, omniscia, ubicua, etc. (Loc. cit.).

de la crítica tolandiana de la ontología spinoziana de la extensión (en las misivas cuarta y quinta de las Letters to Serena (1704)). Si se pregunta, en efecto, cómo se puede figurar que la materia produzca, por su propia energía, todos los efectos visibles, habría que precisar que si por materia intéligese una masa inerte, privada de acción emanada ab intrínseco, incapaz de automovimiento, no se posee una adecuada idea de ella misma. En la medida en que existe, debe tener propiedades y cualidades (esto había sido ya observado por Toland en la quinta de las cartas, dirigida a un presunto filo-spinoziano), en ausencia de las cuales no existiría (N. B.: el aserto es más fuerte: en ausencia de las cuales no podría existir). De ahí que la materia deba actuar por razón de estas mismas propiedades (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 136).

En lugar de dirigirse o de apelar a la Naturaleza para descubrir los medios de obtener sus favores o de prevenir sus desgracias, el hombre hace remitido a una causa ficticia que ha gratuitamente asociado a la Naturaleza (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 152, 153).

La Naturaleza, según d'Holbach, LO HACE TODO. El barón adoptó una noción temporal de las modalidades metafísicas: cuanto no hace la Naturaleza, es imposible. Cuanto es ajeno a la Naturaleza, no puede existir, dado que nada puede haber allende el gran todo (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 157).

El siglo XVIII heredó, a partir del gran siglo (le grand siècle, o sea el grosso modo coincidente con el prolongado reinado de Luis XIV (1643-1715)), el determinismo, al cual confirió el afamado Descartes (1596- 1650) una expresión superlativamente racional y plausible<sup>15</sup>. La corrección introducida por el siglo XVIII en el concepto determinista de universo, ha sido la consistente en suponer que el movimiento se explica por una autárquica y autonómica totalidad cósmica (totalidad sistática), la cual se concebía por entonces desde el punto de mira (inmanentista) del pancosmismo, a diferencia (raigal) de lo supuesto por el dualista cartesianismo (cf. Mousnier, 1967: p. 13).

Las inducciones de los teólogos son fluctuantes e inciertas, no uniformes y ciertas. Cada uno juzga de Dios según su propia situación (N. B.: su instalación existencial en el mundo o su temperamento) (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 178). Contra el sistema del optimismo, cabría objetar que una justificación de la presunta providencia divina demandaría conocimiento del fin de todas las cosas (como lo hubiese). Empero, el todo carece de fin. Si lo tuviese, no sería la totalidad (d'Holbach, 1966, II: p. 180). Estamos en presencia de una consideración similar a la del propio Spinoza, contra la admisión de finalidades del actuar divino. No cabe duda de la atmosfera spinoziana del pasaje por citar:

(...) rien ne se fait au hasard, (...) tous les événements bons ou mauvais, soit pour nous, soit pour les Êtres d'un ordre différent, sont amenés par des causes agissantes d'après des lois certaines et déterminées, (...) (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 181).

15 El determinismo ha sido una tesis constantemente presente en las obras de los pensadores modernos, incluso A. Schopenhauer, el cual estableció un preciso discernimiento entre el determinismo o fatalismo demostrable, y el transcendental (cf. Parerga et Paralipomena, 222-224).

En la página 64<sup>TM</sup> del tomo I<sup>o</sup> (capítulo IV<sup>o</sup>), d'Holbach se refirió a un plan general (u holótico) del cosmos, el cual es la vida, la acción y la preservación del todo mediante las permutaciones continuas de sus partes (cf. Spinoza: *Ethica Ordine geométrico demonstrata*, II, Sch. Lema VII16) En el mismo capítulo IV<sup>o</sup>, el barón d'Holbach procedió a concebir el universo como un viviente. Desde este punto de mira, el universo es una totalidad sistática, estructuralmente invariante en medio de la sempiterna e inexhaustible transformación de sus partes. El universo es una totalidad sistémica y omniamplectante; por ende, autorregulativa, autárquica, autonómica, desprovista de nexos febles (con un eventual entorno, el cual es inexistente), en principio estacionaria, homogénea (sujeta por doquier a una y la misma determinación nomológica), isotrópica y, finalmente, dotada de partes ejemplificativas de enlaces sinérgicos. No existe en el cosmos un estado de equilibrio homeostático, por cuanto el universo carece de nexos débiles, i. e., de relaciones de entrada y de salida con un ambiente (de Él distinto). En conformidad con el pancosmismo d'holbachiano, el cosmos lo es todo. El presente pancosmismo es pansomatista y dinámico.

Por otra parte, los deístas menos supersticiosos y obcecados transfiguran a su Dios en un ente inútil para los humanos. Conculcan, por ende, el principio de parsimonia: *Entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*. Empero, tal es su necesidad de una palabra para designar una problemática causa primera, o bien la fuerza incógnita subyacente en la formación del cosmos - formación que podría ser la configuración de una materia coeterna con Dios-, que no prescinden de la invocación de esa causa (cf. d'Holbach, 1966, II. pp. 192, 193). En conexión con esta crítica, cabría señalar que la creación a partir de la nada es, desde la perspectiva del materialista d'Holbach, el más inverosímil de los milagros (cf. d'Holbach, 1966: p. 200). Asimismo, d'Holbach tenía por quimérica la idea de Dios (genitivo subjetivo) (cf. d'Holbach, 1966: p. 201).

Según d'Holbach (cf. la nota 1<sup>TM</sup> de la pág. 198), no existe sino una libertad de pensamiento, la cual es limitada e inviolable. Esta libertad es el único medio garante (sólidamente garante) del reposo de los espíritus. Las opiniones devienen peligrosas en la medida en que se cree estar autorizado a ejercer coerción sobre las conciencias ajenas (= el fanatismo religioso y la correlativa intolerancia). Posición similar es la externada, en el siglo XIX, por el afamado Guyau (en su insigne texto *Líirreligion de líavenir* (Guyau, 1902: pp. 110 y ss.)).

Muchos objetos y procesos están por encima de nuestros conceptos. Empero, cuanto acaece y se hace en el mundo es natural, y puede, con mayor simplicidad, atribuirse a la Naturaleza, antes que a un problemático agente del cual no tenemos idea alguna (cf. d'Holbach, 1966: p. 203). Recurrir a la postulación del milagro es espurio, dado que pretender «explicar» un hecho por conducto de una acción milagrosa, es solo una forma especiosa de confesar que ignóranse las causas del explicando. En tal caso, sencillamente no se explica. Adjudicar a un ente soberanamente inteligente e inmutable, providente y sabio, milagros mediante los cuales deroga sus leyes, entraña aniquilar las referidas cualidades (cf. d'Holbach, 1966: p. 204).

En conformidad con el barón (II, VI [1966, II: p. 214]), el Dios hebreo es un déspota que transpira muerte y carnicería; un ente abyecto, propicio al deleite en formas pueriles de adoración. Páginas adelante,

16 Cf. S. Zac, a propósito del concepto spinoziano de vida, y V. Delbos, 1993: p. 89, respecto del concepto de finalidad inmanente.

d'Holbach aproximase a una tesis de Pierre Bayle (1647-1706) que hará explícitamente suya, según la cual no existe una conexión necesaria entre las opiniones de los individuos y su comportamiento moral. No existe, de acuerdo con esto, ligamen necesario entre fidelidad (en sentido religioso) y moralidad (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 218, 219)<sup>17</sup>. En conformidad con Bayle, en efecto, el motor auténtico del humano actuar es harto distinto de la creencia religiosa (cf. Pensées diverses sur la comÉte, CLXXXI).

Con arreglo al barón, la moral de la Naturaleza es clara, y evidente aun para aquellos que con su conducta la ultrajan. La moral religiosa, en cambio, es tan oscura como su fuente, y tan cambiante como los temperamentos de sus profesores (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 253). Más adelante, procede a efectuar una manifestación típicamente ilustrada: los creyentes, doblemente esclavos (tanto de Dios como de los hombres), permanecen en infancia perpetua (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 262, 263), solamente superable por conducto de las luces intelectuales y los principios. La sociedad, corrompida por sus propios rectores y caprichosamente conducida por estos, no puede prohijar más que a humanos también corruptos (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 263).

Si existe un ente inteligente, el cual nos ha creado y dotado de órganos; el cual nos ha situado en las circunstancias en que nos desenvolvemos; el cual ha proporcionado unas precisas cualidades a las causas que, actuando sobre nosotros, modifican nuestra voluntad, ¿cómo sería posible ofenderlo? (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 293).

El Dios teológico es una congerie de contradicciones. Asimismo, dado que quienes lo consideran (en sentido cognoscitivo) están sujetos a variaciones continuas (variaciones continuas de su máquina), Dios no aparece de la misma manera, en todo tiempo, a aquellos que ocúpanse de ...I (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 302).

Finalmente, atendiendo al pequeño número de los elegidos y a la sobrecogedora multitud de los condenados, ¿cuál hombre en sus cabales -si hubiese podido elegir previamente- habría corrido el riesgo de condenación eterna, concomitante con la vida en las presentes condiciones «mundanas»? (cf. 1966, II: pp. 306, 307).

Una prosopopeya le permite a la Naturaleza identificarse -confesar su identidad- con la justicia increada y eterna (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 414). Los mecanismos de aplicación de la justicia son inmanentes. Se

17 De que haya ateos dotados de (moralmente USANDO del LENGUAJE) buenas inclinaciones, síguese que el ateísmo no es causa necesaria (condición necesaria) de la vida malevolente, sino tan solo una causa accidental de Ésta, o bien una causa que produce la corrupción moral en aquellos que adolecen de pronunciada propensión al mal (Pensées diverses sur la comÉte, CLXXV). En conformidad con el agnóstico más fidelista pensador francés exilado en Rotterdam, aun cuando Dios no se revele plenamente a un ateísta, no omite el actuar sobre su espíritu, así como no cesa de preservar su razón, por virtud de la cual comprende el incrédulo los primeros principios de la metafísica y de la moral (cf. Pensées diverses sur la comÉte, CLXXVIII). Más aún: la recta filosofía participa persuasivamente la tesis de que el alma (Res cogitans) es realmente distinta del cuerpo (Res extensa) (cf. Pensées diverses sur la comÉte, CLXXXVII).

concretan, como se sabe hasta la hartura, dentro de un sistema plenamente autorregulativo. Las leyes humanas son justas en cuanto se adecuan a la justicia natural, la cual actúa, asimismo, como instancia inapelable en materia interpretativa <sup>18</sup>. Con arreglo a esta prosopopeya, las leyes de la Naturaleza son inmutables, universales, irreformables. Reglan, en todo lugar y en todo tiempo, la suerte de la especie humana. D'Holbach precisa que la moral de la Naturaleza es la sola religión que el intérprete de Ésta -adviértase el motivo baconiano (Naturae Interpretatio versus anticipación de la mente (Mentis Anticipatio, también denostada por el John Locke de *The Conduct of Understanding*))- ofrece a sus conciudadanos y al género humano (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 419).

En *Le vrai sens du Système de la Nature*, versión epitomada de su obra magna, d'Holbach subraya que no podemos dudar de la potencia de la Naturaleza. ¿Son los animales las criaturas de una deidad inmutable? Los animales experimentan incesantes alteraciones y acaban por fenecer. Si esta Deidad no podía actuar de otra manera, no es libre y es impotente. Si su voluntad varía, no es un ente inmutable. Si permite que sus máquinas creadas experimenten dolor, es prava. Finalmente, si no ha podido crear obras más sólidas, carece incontestablemente de habilidad (cf. *Le vrai sens* [en d'Holbach, 1966, II], xxi, p. 468).

Contemplando el cosmos, antes bien, reconocemos una causa material de los fenómenos que acaecen en aquél. Esta causa es la Naturaleza, la energía de la cual muéstrase a quienes la escrutan (cf. *Le vrai sens*, xxi, p. 470).

La moral, por su parte, es definida de acuerdo con dos formas conexas: como la ciencia de los deberes de quienes viven en sociedad (cf. *Le vrai sens*, cap. xxiv, pp. 478, 479), y como la ciencia de las relaciones subsistentes entre quienes viven en sociedad (cf. *Le vrai sens*, cap. xxvii, p. 487). La primera definición parece apuntar hacia la Ética individual; la segunda, a la Ética social. El objeto de la segunda parece ser la moral social. Sea cual fuere la definición, d'Holbach insiste en que el fundamento de la moral no es otro que la necesidad de las cosas (cf. *Le vrai sens*, p. 479). La distinción del bien y el mal no es, en absoluto, convencional. Por otra parte, es independiente de cualesquiera presupuestos teológicos, incluida la Idea Dei, así como de retribuciones o puniciones en la presunta vida posterior a la muerte. En este respecto, es una disciplina autónoma (cf. *Le vrai sens*, p. 489).

En conformidad con el *Système de la Nature*, II, XI (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 265), el querer (*le vouloir*) equivale al asentir o no a continuar siendo lo que somos. La libertad es, por su parte, la cesión a los imperativos de que somos portadores. La libertad no es más que la necesidad inmanente (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 267)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> El barón sustentó un optimismo semejante al del Cleantes de los *Dialogues Concerning Natural Religion*, de David Hume (cf. d'Holbach, 1966, II, pp. 418, 419). El hontanar de los males morales de la especie humana, como sabemos, es la nesciencia respecto de las acciones y de los procesos propios de la Naturaleza (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 420, 421). Tal es la tesis de quien parece haber profesado un mesurado intelectualismo Ético. Cabría añadir que la Naturaleza d'holbachiana no es jamás falaz ni mendaz (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 421).

<sup>19</sup> Ahora bien, la piedra de toque de los sistemas filosóficos es su utilidad (cf. *Système de la Nature*, II, XII (en d'Holbach, 1966, II: p. 268)).

En el marco del *Systeme*, se reafirman la objetividad del bien y el mal; de lo justo y lo injusto; del mérito y el demérito (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 282). El autor advierte que el sistema de la necesidad se funda sobre experiencias ciertas y dota a la moral de una cimentación inmutable (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 287). El barón ha exteriorizado unas ciertas consideraciones estoicas que lo aproximan al Spinoza de EOGD, II, XLIX, Sch. (cf. d'Holbach, 1966, II: pp. 289, 290)<sup>20</sup>. Sus consideraciones versan acerca de la utilidad práctica entrañada por el sistema necesitarista, en el sentido de serenar a quien contempla el universo y su entorno social. La inmediata consecuencia es el cese (en el filósofo) del odio. Los efectos de los vicios, como sabemos, son inmanentes y extrínsecos. En cuanto inmanente al sujeto paciente -que no agente-, el vicio es susceptible de consideración fisiológica o psicológica. En cuanto tal, el vicio es denostable y execrable, a saber: por cuanto es paladinamente atentatorio a la integridad y a la potencia de los agentes morales, los cuales son, preeminentemente, agentes naturales. Su tratamiento del vicio es semejante al platónico de *La República*, IX (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 290), relativamente a la vituperable persona del tirano<sup>21</sup>.

El verdadero elemento del espíritu humano es, de acuerdo con la psicología d'holbachiana, la acción (d'Holbach, 1966, II: p. 390). Los deseos son el principio de la actividad, la vida, la sociedad, etc. (d'Holbach, 1966, II: p. 393). El fin de los movimientos todos es, huelga observarlo, el *Conatus sui conservandi*, noción que d'Holbach importa a partir de *Ethica*, III, VI (cf. el cuarto capítulo de la parte primera del *Systeme* (d'Holbach, 1966, I: p. 58))<sup>22</sup>.

Alma y cuerpo son una misma realidad, en cuanto concebida bajo aspectos distintos (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 428). Henos en presencia de la tesis de la identidad, ya sustentada por el Spinoza de la *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*, en acuerdo con la cual lo noético y lo somático responden a descripciones intencionalmente distintas de una y la misma realidad denotada (o nominada) (cf. el escolio de *ETHICA*, II, VII).

La política y la moral son ciencias en cuanto se ocupan de relaciones invariables y ciertas entre los miembros de la especie humana (cf. d'Holbach, 1966, I: p. 216). En otros pasajes del tomo I<sup>o</sup>, el autor se refiere a conexiones eternas entre objetos. Su materialismo atomista no implica la negación de un orden

20 Debe advertirse que d'Holbach ha hecho una única mención substantiva del Sefardí en su *Systeme*. La referencia es encomiástica. Versa, Ésta última, sobre el decimocuarto teorema de la parte primera de la *Ethica Ordine geométrico demonstrata*. En acuerdo con el barón alemán, el celeberrimo ateaista Spinoza aseveró, en el XIV<sup>o</sup> teorema de *De Deo*, que no existe ni puede concebirse substancia alguna fuera de Dios (*praeter Deum*). En acuerdo con d'Holbach, el monismo ontológico del Amstelodamense es una de las formas según las cuales podría inteligirse la identidad -o cuando menos bicondicionalidad- de la infinitud y la unicidad de lo necesariamente existente (cf. *Sistema de la Naturaleza*, II, IV).

21 El interés es el objeto hacia el cual la propia complexión orienta (cf. d'Holbach, 1966, II: p. 374). El desinterés como tal es imposible (d'Holbach, 1966, II: p. 375). La virtud es, por ende, el arte de hacerse feliz con la felicidad de los otros (p. 379), esto es, el de asociar la ventura de los prójimos a la propia. No distamos de la generosa definición leibniziana del amor, en acuerdo con las primeras páginas de la *prototeodicea leibniziana*: la *Confessio Philosophi*.

22 Una sociedad es un conjunto de individuos ligados por necesidades y placeres. La riqueza es un medio convencional a través del cual, los otros concurren -no desinteresadamente- a satisfacer nuestros deseos (d'Holbach, 1966, II: p. 395).

nomológico inmutable. Semejante orden se vincula con la Necesidad spinozano Senu (cf., ex. g., el teorema XXVIII<sup>o</sup> de DE DEO, parte primera de la ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA). De acuerdo con el barón, un agente libre atentaría a la indefectible concatenación universal de los acaecimientos y de los entes, y traduciría en falsedad lo eternamente verdadero. Empero, esto última implicaría una *Oppositio in Terminis*.

## LA CRÍTICA DE LOS ARGUMENTOS TEOLÓGICOS RACIONALES

En acuerdo con d'Holbach, quien sometió a puntual crítica la teología racional (según el sentido kantiano del vocablo, no según el hegeliano (tal como se esgrime en la introducción (de 1824) a las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*)), las pretendidas demostraciones del Dr. Samuel Clarke (1675-1729) no son tales.

En orden a probar la existencia de Dios, un ente resultante de la convergencia de propiedades recíprocamente incongruentes, Clarke ha compuesto *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (London, 1705). Empero, no ha sabido aportar argumentos apodícticos (cf. Sistema, II, IV, p. 101).

Primeramente, objeta el barón, si bien es cierto que el principio ontológico de acuerdo con el cual ha existido alguna cosa durante la eternidad toda, es palmariamente verdadero, es aplicable a la materia antes que a Dios. D'Holbach sugiere que, en tanto no se demuestre la imposibilidad de la aseidad entitativa de la materia, será también imposible el demostrar la existencia de un Dios asomático, distinto de la materia. En realidad, se limita a transferir el *Onus probandi* a su antagonista (cf. Sistema, II, IV, pp. 101, 102). Este pasaje crítico es de alguna manera paralelo de aquella precisión humeana, estatuida en los *Dialogues* (sección VII<sup>TM</sup>), acerca de que, en tanto no se demuestre la imposibilidad de que la materia porte consigo principios inherentes de organización, ser· entonces imposible apelar fructíferamente al argumento del designio.

En conexión con la segunda premisa del Dr. Clarke <sup>23</sup>, en conformidad con la cual un ente independiente

23 Cuya sexta premisa ha sido el establecimiento de que espacio y tiempo son propiedades del ente divino, el cual actúa como substrato de la amplitud y de la duración de los existentes creados (cf. Clarke, 1998: p. 33). El mismo pensador inglés ha admitido el carácter desafortunado de las referidas expresiones (cf. Copleston, 1985, V: p. 159). Con arreglo a Clarke, un ente por sí debe existir, con y por necesidad absoluta, a partir de su propia naturaleza esencial. Esta necesidad, absoluta en sí y por sí, autofundada, autocontenida y autotética, hace imperativo el hecho de que el ente necesario (por sí) exista por doquier (sea omnilocupletivo), y el que exista inmutablemente por siempre (cf. Clarke, 1998: p. 33). He aquí la razón fundante de su aserto: *For a necessity which is not everywhere the same is plainly a consequential necessity only, depending upon some external cause, and not an absolute one in its own nature. For a necessity absolutely such in itself has no relation to time or place or anything else* (Loc. cit.). Ahora bien, en el contexto de la correspondencia epistolar polémica con G. Wilhelm Leibniz (1646-1716), el Dr. Clarke procedió a recusar como galimatías la dicotomía, invocada por el *Freiherr von Leibniz*, de las necesidades (física y matemática, esto es, hipotética o supositiva y absoluta (cf. el Quinto escrito de Leibniz (*Leibnizí f, nftes Schriften*), IV, V)) (cf. Clarke, Quinta respuesta a Leibniz (*Clarkeís f, nfte Entgegnung*), respuesta a I-XX).



e inmutable ha existido eternamente, d'Holbach se pregunta por su condición e índole; por su modo de actuación, i. e.: ¿Puede o no producir sus efectos, de una manera distinta (Op. cit., p. 102) que aquella según la cual los efectúa? (Loc. cit.). Con todo, debe negarse el que el ente eterno, en la medida en que sea asomático, posea el atributo entitativo de la inmutabilidad, a fuer de que habría en Él, como existiese, modificaciones múltiples de su entidad pensante, como por ejemplo modos diversos de actuar, de pensar, de volición, etc. (cf. Op. cit., p. 103). Como se le supusiere absolutamente inmutable, entonces ser· menester afirmar que es inactuante. Empero, en tal caso su postulación sería ociosa, puesto que no contribuiría a explicar fenómeno o Explanandum alguno. Entia non sunt, praeter necessitatem, multiplicanda.

El ente eterno, inmutable y autárquico, existe por sí. He aquí la tercera proposición enarbolada por Clarke en el curso de su argumentación. Empero, no constituye sino una reiteración de la primera. Acerca de Ésta, cabría también preguntarse lo siguiente: ¿Por qué no es posible que la materia sea el titular de semejantes cualificaciones? (cf. Op. cit., p. 104).

El cuarto atributo entitativo enumerado por Clarke es el de incomprendibilidad, al que, según d'Holbach, habría debido substituir, como hubiese argumentado con mayor propiedad (el filósofo natural y teólogo inglés), por "imposibilidad" (cf. Op. cit., p. 427). Sea de esta chacota lo que fuere, apuntemos hacia lo esencial: d'Holbach, fiel a su estrategia de determinación de que las cualificaciones atributivas aducidas por su antagonista, cumplen mucho mejor a la materia que a un ente asomático transcendente, hace observar ñ fidelísimo a su realismo representacional, el cual ha derivado a partir de la tradición epistemológica lockeana-que no conocemos la esencia (o naturaleza esencial) de la materia, aquello que Locke habría denominado su esencia real (cf. An Essay Concerning Human Understanding, III, VI, 3 y 9), sino, meramente, los modos según los cuales la materia nos afecta.

Ahora bien, aun cuando hubiese un Dios, cabría desprender, a fortiori, su incognoscibilidad, por razón de lo cual no cabría el discurrir fundadamente acerca de su constitución inherente. Si, en efecto, no podemos conocer lo que lo material es en cuanto tal, con mucho menor razón podríamos conocer a Dios, ente no somático (cf. Op. cit., pp. 104 y 105). Hemos en presencia de una reafirmación polémica de la vanidad de los constructos teológicos racionales a propósito de los atributos entitativos y operativos -amén de morales- de la Deidad.

Para todo efecto explicativo, la invocación de Explanantia como lo es el Dios de la teología metafísica, es superflua, a fuer de que, si no conocemos la esencia real de la materia, ¿en qué contribuiría, a la intelección de lo existente, la postulación de un ente aún más ininteligible (cf. Op. cit., p. 105)? La teología metafísica o filosófica acumula absurdo sobre absurdo, por razón de lo cual no debe desconcertar la definición (suya) por el barón blandida: ciencia de las contradicciones.

En relación con el sexto atributo entitativo, el autor del *Système* procedió a declarar, con Clarke, que debe ser infinito y omnipresente. Ahora bien, según el barón el epíteto “infinito” debe entenderse en su negatividad, y asumirse como mera ausencia de límite procedente de fuera (ab extrínseco, desde lo exterior). En esta medida, puede declararse que la materia es infinita.

La materia es omnipresente o ubicua, en cuanto no existen sino materia y vacío. Si existiese un ente asomático, su coextensividad con lo somático sería imposible. Como se admita, con los newtonianos, el que Dios es físicamente omnipresente, a fuer de que su sensorio es el espacio absoluto, entonces habría de asumirse la consecuencia de la divina materialidad. Si Dios, como aseveran los escolásticos o el newtoniano Joseph Raphson, pervade a la materia, se adecua a Ésta, y por ende ostenta extensión. Empero, si posee el atributo de la extensión (tesis asumida por el neoplatónico Henry More en el capítulo XXVII<sup>o</sup> de su *Enchiridium metaphysicum*), el ente divino es también somático y material, y se identifica por ende con el cosmos. Consecuencia así, pues, de la afirmación de la divina extensión, es el panteísmo, i. e., la posición de que Dios y el universo mundo participan de una ecuación ontológica (cf. *Sistema*, II, IV, p. 107).

Indubitablemente, Henry More habría objetado que, si bien es cierto que la extensión es una condición necesaria de la entidad somática, en modo alguno es una condición suficiente respecto de Ésta. La entidad extensa no se confunde con la somática, la cual es una especie del género “extenso”. Despréndese irrecusablemente la febleza del alegato d’holbachiano.

El séptimo atributo enumerado por el filósofo y teólogo inglés S. Clarke es la unicidad. ...Ésta es también predicable de la materia. Si, en efecto, nada existe necesariamente fuera de la materia, es imperativo el que Ésta sea única (cf. *Sistema de la Naturaleza*, II, IV, p. 108). Esta unidad, claro está, es genérica antes que específica. Debe advertirse que d’Holbach no aduce un auténtico argumento en favor de su tesis monista, alternativa respecto de la cual es el emergentismo. En acuerdo con Éste, aun cuando hubiese una materia primigenia y primieval, cabría la posibilidad de que, en el transcurso del devenir evolutivo, hubiesen emergido formas y modalidades novedosas de la entidad, irreductibles a sus antecedentes y condiciones necesarias de eclosión y de existencia. Si tal fuese el caso, habría entonces, en la Naturaleza de las cosas, formas realmente distintas de existencia, y sería falso el aseverar que la materia es el ente único.

En relación con los restantes esquemas argumentativos, también explotados por los pensadores racionalistas y empiristas, d’Holbach se ha permitido exteriorizar observaciones y advertencias de carácter anatrético.

A propósito, por ejemplo, del denominado, a partir de la *Kritik der reinen Vernunft*, argumento ontológico (KrV, B 619), es descualificado con base en las siguientes consideraciones: primeramente, no existe posibilidad de legítima derivación de la facticidad de la existencia (o de la onticidad), a partir de la sola posesión de una idea (o de un constructo ideal) (cf. *Système*, II, V). En segundo lugar, yerra Descartes al

suponer, en la tercera de sus Meditationes de prima Philosophia, que los humanos o, por mejor decir, las Res cogitantes, cuentan con representaciones positivas y verdaderas de lo Infinito. Finalmente, el barón d'Holbach ha subrayado la imposibilidad (fáctica) de que el hombre adquiriera representaciones positivas y reales de la perfección, y de la pluralidad de los atributos entitativos de lo Divino (cf. *Système*, II, V (p. 137)).

Contra Malebranche, el pensador alemán advierte que sus propios principios, particularmente el presupuesto agnosticismo de la existencia de la Res extensa, conducen incoerciblemente al ontologista a negar el que haya certidumbre absoluta, incommovible, respecto de que Dios haya creado el universo (cf. *Système*, II, V (p. 140)).

Peor aún, en la medida en que el afamado Oratoriano argumenta a favor de la existencia de una extensión inteligible y arquetípica (cf. *Entretiens sur la métaphysique* (1688), II, secciones III<sup>TM</sup> y IV<sup>TM</sup>), deviene Émulo (cf. *Système*, II, V (p. 139)) del necesitarista Spinoza (de ex. g. *Ethica Ordine geométrico demonstrata*, I, XVII).

Finalmente, contra el Dios de Sir Isaac Newton (1642-1727), el God of Dominion o sobrecogedor e irresistible ΙΑΝΤΟΚΡΑΤΩ P, titular de una ontocosmológica Potestatis Plenitudo, d'Holbach ha argüido con base en las siguientes palabras: el Dios newtoniano es un déspota, scil.: un hombre con el privilegio de actuar en exclusivo acuerdo con su beneplácito. En el marco del Scholium generale de los Philosophiae naturalis Principia mathematica (añadido con motivo de la edición de 1713, la cual fue supervisada por el matemático Roger Cotes), la Deidad concíbese como la soberanía misma de Dios, el cual conceptuase como una mixtión de atributos entitativos de orden negativo y superlativo, y de atributos morales, en principio humanos, antropomórficos. Así, pues, el ΙΑΝΤΟΚΡΑΤΩ P newtoniano es una informe conglomeración de propiedades abstractas y humanas (cf. *Système*, II, V (p. 143)).

Empero, si Dios ha menester de súbditos en orden a ostentar el estatuto de soberano (la Deidad o Divinidad) (cf. I. Newton: *Principia mathematica*, Scholium generale (en Newton, 1982: p. 814)), y los entes personales creados no han existido por siempre, Dios puede experimentar transmutaciones, puede cambiar. Asimismo, es ininteligible el que un monarca ilimitadamente potente (omnipotente) deba contemplar la humana insurrección, la humana rebelión contra Sus propios mandamientos, Sus propias prescripciones. Por no aludir, claro está, a la impugnación del divino Imperio por parte del Adversario, de Lucifer. Finalmente, si Dios es ubicuo, omnilocupletivo, debe personarse en el hombre pecador, en el preciso instante en que Éste, impiamente, transgrede la divina Ley, expresión de la voluntad decretante del ente divino.

Una Deidad como la newtoniana asiste por doquier a la impune profanación de Su Ley, y parece ostentar un imperio ostensiblemente menor que el de Satán, el insidioso Adversario (cf. *Système*, II, V (p. 143)). Por otra parte: si Dios es omnilocupletivo (cf. *Principia*, Schol. gen. (en Newton, 1982: p. 815)) o substancial, no virtualmente ubicuo, deviene extenso. Empero, si Dios es extenso, es menester el que sea

somático, a fuer de que todo lo extenso es también somático, como apropiadamente lo sabía el Thomas Hobbes (1588-1679) congruentemente pansomatista de las réplicas a John Bramhall, obispo anglicano de Londonderry (cf. las English Works, de Thomas Hobbes, editadas por Sir William Molesworth (Tomo IVº, pp. 312, 313)). Así, pues, cesa necesariamente de ser espiritual (cf. SystÈme de la Nature, II, V (pp. 143, 144)/ contra, Newton en Principia, Schol. gen., p. 816, donde se declara que Dios est· raigalmente desprovisto de cuerpo y de figura corpórea).

He aquí el núcleo del alegato antinewtoniano, en materia teológico filosófica, del filósofo y polemista del Palatinado. El que un ingenio multiforme e inexhaustible como el de I. Newton haya desbarrado en forma tan deplorable en el dominio teológico, es indicio confirmatorio de que este pseudosaber es la ciencia misma de las contradicciones (como si no fuesen tales), como lo constataremos a inmediata continuación.

## LA CRÍTICA DE LA “CIENCIA DE LAS CONTRADICCIONES”

Una primera constatación por realizar es que los teólogos no cuentan con uno y el mismo concepto de lo Divino. Desde este punto de vista, la sedicente ciencia teológica no satisface una condición necesaria de toda ciencia: la existencia de consenso respecto de su objeto (formal) de estudio, y de las notas definientes de Éste último. El hecho de que los teólogos polemiquen infatigablemente, es indicio inequívoco de que carecen de un mismo concepto de lo Divino (cf. Le bon sens, CXXIIº). Así, pues, cabe precisar que el término “Dieu” carece de modelo o de objeto.

Los teólogos antropomorfistas olvidan que un ente puramente espiritual no podría tener una organización semejante a la humana, ni sus ideas y modos de pensar o de actuar. Por tanto, semejante Deidad carecería de lo que los teólogos suelen denominar inteligencia, sabiduría, bondad, cólera, justicia, etc. Las cualidades morales atribuidas a la Divinidad la suponen material (cf. d’Holbach, 1966, II: p. 147).

En la genealogía de la creencia religiosa, interviene un factor psíquico capital: la proclividad humana hacia el otorgar crédito, con credulidad y hasta con goce, a lo maravilloso y simple, objetos del pensamiento delusorio. Los hombres suelen apreciar y manifestar predilección hacia lo inteligible y azorador; en cambio, menosprecian lo sólito, lo habitual. Lo inusitado y portentoso engendra, en ellos, la frívola presuposición de que existen tras lo maravilloso y ostentoso una potencia preternatural, las motivaciones y el modo de proceder de la cual son humanamente inescrutables (cf. el SystÈme, II, pp. 180, 181). He aquí un elemento tético en que ha coincidido a cabalidad, el barón d’Holbach, con el David Hume de la Enquiry Concerning Human Understanding (1748), sección décima, en que el filósofo de Edimburgo exterioriza una razón complementaria, de orden sociológico, acerca de lo siguiente: tanto mayor es la propensión a asentir a testimonios referentes a hechos milagrosos o portentosos, cuanto menor es la instrucción. Hemos en presencia de la tercera de las

razones complementarias esgrimidas a continuación del alegato nuclear humeano contra la objetividad del milagro, concebido como la conculcación de cuando menos una ley de la naturaleza (Law of nature).

Asimismo, bajo la teología teantrópica subyace la ignorancia, en el sentido de que las multitudes, por cuanto ignoran la constitución y la complexión de la Naturaleza, sus modalidades de actuación, sus patrones de regularidad, han procedido a representarse, con precipitación, una energía distinta del cosmos, y a suponer que semejante factor energético opera según las reglas y los principios a que solemos adecuar nuestro comportamiento (cf. *Le Système*, II, pp. 149, 150). Semejante teología discursiva de condición teantrópica se halla en la base de cuantiosas prácticas sacrificiales. Toda praxis emancipatoria que se pretenda eficaz, ha de involucrar la pulverización del correspondiente acervo de tópicos comunes deletéreos.

El pueblo aplica los marbetes “miracle” y “surnaturel” a todo acaecimiento y a toda producción (fenoménica) respecto de cuyas etiologías es nesciente. A fuer de que lo sólito es, precisamente, la apedeusia de la multitud, ésta es harto proclive a atribuir cualidad milagrosa a los bienes y males todos que experimenta (cf. la página número 157 del *Système*, II). He aquí una manera de pensar que no dista considerablemente de la de Pomponazzi, o bien de la de Spinoza, en por ejemplo el capítulo sexto de su reputado y denostado *Tractatus theologico-politicus*. Cabría también pensar en la conexión de lo anterior con el tratamiento (genealógico) de Spinoza acerca de la eclosión del concepto de “Contingentia”, en el marco del esolio de la proposición XLIV<sup>™</sup> de la parte segunda de su *Ethica Ordine geométrico demonstrata*.

Asimismo, cabría objetar, contra la estrategia argumentativa de los teólogos dogmáticos, el que últimamente apelen, en orden a reivindicar (mediante su teodicea) la justicia divina (en consideración de la copia de los males fácticamente existentes (e intersubjetivamente constatables por doquier)), a la irresistibilidad de la divina potencia. Dios, desde este polémico punto de mira, es justificable por el hecho de que goza de omnipotencia, a fuer de que su potencia es incontrovertible. Aun cuando haya coincidencia, en este respecto, entre los teólogos dogmáticos y el insigne Hobbes, se equivocan en la medida en que apelan a un consabido sofisma de inatingencia: el paralogismo de apelación al báculo (ad *Baculum Appellationis*) (cf. *Le bon sens*, LXXXIX). Un tema polémico de legitimidad (la divina justicia) pretende resolverse o dirimirse por conducto de la apelación a un estado de cosas: la divina omnipotencia, lo cual es absurdo o, cuando menos, inválido.

En conexión con la crítica del teantropismo, emblemática es la posición ostentada por el relato ludibrioso e irónico, amén de paródico, del derviche, el cual agradece a la Deidad, desde su peculiar y aldeano punto de mira -en modo alguno coincidente con el de la totalidad del cosmos-, por razón de los beneficios recibidos: alimento, integridad corpórea, etc., i. e., el objeto de las oraciones y discursos edificantes. Empero, el derviche acaba por arribar a un vasto campo, donde se ha desarrollado, en el pretérito inmediatamente anterior, una cruenta batalla entre los ejércitos persas y los osmanlíes. Han muerto miles de combatientes, todos ellos devotos adoradores de Al, mas desde perspectivas recíprocamente excluyentes en su respecto dogmático. Entonces, escucha el derviche la oración de un lobo, quien agradece a Al por virtud de la abundancia de

carne de que ha proveído a sus congéneres. El presente relato reduce a lo absurdo el antropocentrismo inherente a la piedad vulgar (cf. *Le bon sens*, CXVIII).

Asimismo, d'Holbach estatuyó un nexo metafórico entre el Dios cristícola, la Deidad del teísmo cristiano, y un despótico sultán que compele a sus súbditos, por modo intolerablemente impositivo y vejatorio, a jugar con dados y un cubilete. Cuando estos triunfan, lo cual acaece en un deleznable número de ocasiones, los colma de riqueza; cuando fracasan, lo cual acontece en una aplastante mayoría de las oportunidades, procede a aplicarles gravosos tormentos y una muerte afrentosa. He aquí, según d'Holbach, un apropiado trasunto del Dios cristiano, el cual, en la medida en que crea a los entes humanos y los expone a la infinidad de riesgos y de tentaciones que comporta la vida en el mundo que conocemos, hostil y atentatorio a la dicha humana (cuando menos del hombre que vive en condiciones de servidumbre y de nesciencia), actúa con la arbitrariedad de quienes conciben el mal (moral o físico) como banal, como asunto sin relevancia alguna. Semejante Dios, en acuerdo con d'Holbach, es execrable en cabalidad, puesto que manifiesta indiferencia relativamente al mal de Sus creaturas; o, aún peor, delectación en exponer a los agentes morales a circunstancias de riesgo y extravío, con el propósito de, a inmediata continuación, punirlos con la mayor de las severidades concebibles: la eterna condena (cf. *Le bon sens*, CXII).

El imaginar así, pues, a un Dios simultáneamente omnipotente, omniscio, ubicuo e infinitamente beneficente (Deidad boniforme), entraña, en la medida en que se reconoce la existencia del mal en el mundo, un flagrante dislate, un atentado a las exigencias de inteligibilidad de la razón, únicamente obviaable con base en la estrategia impudentemente equivocista del Demea humeano (según los *Dialogues on Natural Religion*), la cual acaba por despojar de significación cognoscitiva a los términos por emplear 24 .

D'Holbach ha sido, asimismo, fèrvido crítico de la posición que solemos denominar, con base en el neologismo acuñado, en el siglo XIX, por Thomas H. Huxley, agnosticismo (cf. *Le bon sens*, CXXIII).

D'Holbach, por su parte, reafirma la ingenitud y la absolutez de la Naturaleza, la cual no es una obra ni un producto<sup>25</sup>. Es ocioso el indagar acerca de los factores elicientes explicativos de la gÈnesis de la Naturaleza, la cual no posee génesis alguna. Ha existido por siempre y eternamente existir. La Naturaleza es el infinito receptáculo del devenir, el escenario privilegiado en que las producciones individuales acaecen. El preguntarse por su génesis, entraña una suerte de yerro categorial. La condición receptacular del acaecer no está supeditada a ella misma.

24 He aquí una precisión crítica que barrunta las que habría de enunciar, en el siglo XX, el pensador analítico John L. Mackie, perito conocedor de la obra de David Hume.

25 Respecto de Ésta, proliferó en el siglo XVIII un auténtico furor inquisitivo. En conformidad con Roland Mousnier (en su espléndida contribución al tomo quinto de la *Historia general de las civilizaciones*), el deseo de conocer la Naturaleza, particularmente desde el punto de mira de los fenómenos eléctricos, cautivó a los hombres y mujeres del siglo XVIII. La energía mental consagrada, en el siglo inmediatamente anterior, al cultivo de las buenas letras y al examen introspectivo de lo pasional y afectivo, se dirigió preponderantemente hacia la consideración de la química, la mecánica, la electricidad, el magnetismo animal, la botánica (en por ejemplo la persona de George the Third, rey de Inglaterra), la fisiología, la mineralogía, la

La Naturaleza, en acuerdo con este monismo naturalista (o fisicista), no es solamente un pasivo receptáculo (una matriz) del devenir y de la producción de los existentes; es también la forja de las herramientas, h. e., de los factores elicientes que subyacen bajo las producciones. Los efectos de la Naturaleza son mediatamente tales; inmediatamente considerada la causación, lo causante y efectuante es, precisamente, un objeto concreto, un agente individual. La Naturaleza es un infinito repositorio energético, el cual es condición absolutamente necesaria de la actividad, de la acción causativa.

Los factores ónticos fundamentales son los elementos, los cuales son ingénitos e incorruptibles (cf. la pág. número 154 del *Système*, II). Su movimiento es sempiterno. No se explica sino por virtud del fondo energético que es la Naturaleza misma. Es la conjunción de los factores ónticos fundamentales, de carácter atómico; es su maridaje extrínseco, los hechos explicativos de la generación de lo complejo. Lo complejo se corrompe en la medida en que sobreviene la disgregación de sus componentes. La invocación de un opífice generador del movimiento no transluce sino puerilidad explicativa.

La Naturaleza d'holbachiana es ilimitadamente potente. A similitud de la Naturaleza spinoziana (según las líneas terminales del apéndice de *De Deo*), sus efectos son copiosísimos (en verdad, infinitos), multivarios y harto complejos. En realidad, no es más o menos laboriosa en algunas de sus producciones. Por igual, prodígase en cada una de sus acciones causativas. En esta medida, puede declararse con todo fundamento que la laboriosidad es una denominación solamente extrínseca (en cuanto aplicada a los agentes naturales):

Sin embargo, no es ni más ni menos laboriosa en una de sus obras que en las demás. No comprendemos mejor cómo ha podido producir una piedra o un metal que una cabeza organizada como la de Newton. Llamamos laborioso a un hombre que puede hacer cosas que no podemos hacer nosotros; la Naturaleza puede todo y en cuanto una cosa existe es una prueba de que ha podido hacerla. Pues no es más que en relación con nosotros mismos cómo la Naturaleza nos parece laboriosa (*Système*, II, p. 156).

geometría, etc. Un matemático como Tyssot de Patot, por ejemplo, demandaba en esferas distintas de las de la geometría, la evidencia, precisión y certidumbre del saber geométrico. De ahí su disgusto ante las incertidumbres y opacidades de la religión (cf. Mousnier, 1967: p. 14). En el año 1734 el abate Nollet impartía, en París, ante auditorios de 600 o más personas, lecciones de física experimental, limitadas a la exposición de los vínculos entre efectos predeterminados y máquinas por Él diseñadas y compuestas. En esta medida, su mecánica permanecía en el nivel de la inmediata constatabilidad (cf. Mousnier, 1967: p. 15), y prescindía del momento teórico. Ejemplificación rigurosamente representativa de la avidez intelectual de la Época, es la erudita Geneviève de MalboissiÈre, mujer políglota y poseedora de las ciencias todas (cf. Mousnier, 1967: p. 17), la cual se hacía explicar la química, la ciencia de la electricidad, etc. Hechos como los anteriormente descritos, explican el hecho de que hayan proliferado las ediciones de textos científicos, de historias naturales, de manuales propedéuticos, etc., entre ellos *El espectáculo de la naturaleza* (del abate Pluche), *Lecciones de física experimental* (de Nollet (1748)), *la Histoire naturelle*, del conde de Buffon, *la Historia de la electricidad* (de Joseph Priestley), etc. (cf. Mousnier, 1967: p. 16).

El orden y el desorden no existen en la Naturaleza. Son, meramente, denominaciones extrínsecas. El denominado orden es en realidad la consecuencia puntual de una concatenación de movimientos tópicos. El conjunto en cuanto tal no admite orden ni desorden. Si por “orden” entendimos, en cambio, supeditación del acontecer a leyes rectoras del movimiento y del impacto, cuanto acontece entonces en el cosmos es ordenado y preestablecido (amén de predeterminado). Los principios nómicos de la Naturaleza son absolutamente incommutables (cf. *Le Système*, II, p. 150). He aquí la versión d’holbachiana de lo que Spinoza habría denominado la *Directio Dei* (cf. el capítulo tercero del *Tractatus theologico-politicus*).

En este contexto anatrético y dialéctico, el barón antagonizó a I. Newton (el del *Scholium generale* (1713) de los *Philosophiae naturalis Principia mathematica*). Según Newton, el hecho de que haya variedad cualitativa en los existentes; el hecho de que las trayectorias orbitales planetarias sean elípticas, etc., solamente se explica por virtud de una volición (o de un decreto) esclarecida, por razón de una elección deliberada (en cuanto a su contenido). La ciega necesidad, la necesidad exclusivamente determinante y compulsiva, no podría haber suscitado y producido más que uniformidad y homogeneidad. D’Holbach, en orden a redargüir, apela al sentido encubierto por “aveugle nécessité”, expresión que reboza, en verdad, nesciencia humana. Nos referimos a una ciega necesidad en la medida en que hemos de aludir a una energía cuyas modalidades de actuación desconocemos; cuando debemos discurrir sobre etiologías insuficientemente conocidas (cf. *Le Système*, II, p. 149).

El barón habría disentido elocuentemente (cf., por ejemplo, la implícita negación de lo aleatorio en *Système*, II, V (pp. 159, 160)), con toda seguridad, del explícito encomio de d’Helvetius respecto de la potencia del azar, garante del “descubrimiento” de una fórmula de equilibrio capaz de fundar la persistencia, en el tiempo (la genidentidad), del universo o, por mejor decir, de los mundos. Según el autor de *De l’esprit* (1758), *Discurso IIIº* (Sobre si el espíritu debe ser considerado un don de la Naturaleza o un efecto de la Educación), capítulo IXº, obra contra la cual han polemizado los ilustrados mismos, Dios ha dotado de fuerza a una materia librada a movimientos necesariamente concatenados (en acuerdo con los principios de la mecánica), mas aleatorios en tanto en cuanto productores de efectos no precontenidos en sus factores elicientes 26.

Habría también discrepado a cabalidad de su heterodoxo y fogoso discípulo el marqués de Sade, quien alguna vez aseveró que la Naturaleza es más a menudo tortuosa que recta en su proceder (cf. Sade, 1971: p. 64). El literato, en cuanto es verídico y veraz, representa semejante tortuosidad en sus obras. En conformidad

26 Los elementos, supeditados a las leyes del movimiento, vagarosos y combinados en medio del espacio, han constituido infinidad de mixiones y de aleaciones aberrantes, teratogénicas. Finalmente, ha sobrevenido un estado equilibrado de cosas (cf. d’Helvetius, 1984: pp. 333, 334), un orden físico asimilable a lo que los humanos solemos, convencionalmente, denominar “orden”. Por parafrasear a J. Manuel Bermudo: orden es el nombre humanamente asignado a un equilibrio perduradero, diuturno, estable; no a estados vertebrados por estructuras disipativas (cf. la nota 40<sup>™</sup> de J. M. Bermudo a d’Helvetius, 1984: p. 334).



con d'Holbach, semejantes asertos no translucen sino antropomorfismo en su aproximación cognoscitiva y cualificante a lo natural.

## OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

En orden a epitomar y concluir, cabría observar que el barón d'Holbach sustentó un monismo laxo o debili Sensu, de especie pansomatista. Asimismo, concibió la Naturaleza bajo la especie de tres conceptos. «Nature» involucra, en su teorización, la índole de un término teórico de orden polisémico, plurisignificacional. La Naturaleza, concebida como universo o totalidad sistémica, goza de autarquía entitativa y de autonomía lambanológica. «ntica y operacionalmente considerado, el universo es autosuficiente, autorregulativo, autocorrectivo, autónómico, etc. En este contexto teórico, toda invocación de agentes preternaturales se reviste no solamente de ociosidad explicativa, sino también de contrasentido, de Status oximorónico, implicativo (= contradictorio en sus términos). Tal es la constrictiva posición sustentada, con más vehemencia que razones apodécticas, por el afamado materialista alemán.

En el respecto de la crítica de la teología filosófica racionalista, el barón lució endeble, en el sentido de que se limitó a oponer contraargumentos o, por mejor decir, antítesis de índole inmanentista y atelsta, a las tesis de la teología especulativa telsta (de un Leibniz, de un Locke, de un Newton, de un Voltaire o de un Rousseau, etc.). La cimentación racionativa de sus afirmaciones es enteca, en cuanto se limita a subrayar la posibilidad de un estado ontológico alternativo de cosas; i. e., a denunciar la no demostratividad de la teología especulativa de los adversarios por debelar. Un d'Holbach congruente y discreto se habría limitado a profesar, con moderación y parsimonia verbal, el agnosticismo, y habría impugnado el ateísmo como desmesuradamente pretencioso y lógicamente infundado.

Finalmente, un d'Holbach consistente habría, sobre la base de sus premisas epistemológicas de carácter empirista, rehusado asentimiento a una ontología materialista, y omitido el desplegar con profusión toda una osada teorización ontocosmológica referente a apoteósicos atributos entitativos por predicar del universo, h. e., de la totalidad natural. Por compendiosamente declararlo: un barón d'Holbach celoso de la promoción del valor epistémico «incongruencia», se habría orientado hacia tesis afines a las humeanas (según *A Treatise of Human Nature* (1739, 1740), o bien según la primera de las *Inquiries* (1748)). Habría, por ende, impugnado la validez de la teología racionalista, mas no habría asumido las tesis atelstas explícitamente sustentadas, ora en *Le bon sens*, ora en el emblemático *Système de la Nature* (II, V).

# BIBLIOGRAFÍA

Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. XIII. Nouvelle édition. Slatkine reprints. Genève, 1969 (reimpression de l'édition de Paris, 1820-1824).

*Pensées diverses sur la cométe*. Introduction d'Elizabeth Labrousse. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim/New York.

Bermudo, José Manuel. "Introducción". En: Barón d'Holbach. *Sistema de la naturaleza*. Edición preparada por J. M. Bermudo. Editora nacional. Clásicos para una biblioteca contemporánea. Madrid, 1982. pp. 9-93.

Clarke, Samuel. *A demonstration of the being and attributes of God and other writings*. Edited by Ezio Vailati. Cambridge University Press. Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge, 1998.

Copleston, Frederick, S. I. *A history of philosophy*. V. An image book. 1985.

Crouzet, Maurice (Directeur Général). *Historia general de las civilizaciones*. V. El siglo XVIII: revolución intelectual, técnica y política (1715-1815). por Roland Mousnier et al. Ediciones Destino. Barcelona, 1967 (3a edición). Traducción castellana de David Romano, revisada y adaptada por Joan Reglá.

Desné, Roland. "La filosofía francesa en el siglo XVIII". En: François Chatelet (Director). *Historia de la filosofía*. III Parte. *La filosofía de la modernidad*. IV Parte. *Los ilustrados*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1984. Traducción castellana de Luisa Pérez Torres. pp. 268-304.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Juan Pablos editor. México, D. F., 1971.

Frailé, Guillermo, O. P. *Historia de la filosofía*. III. *Del humanismo a la Ilustración (Siglos XV-XVIII)*. Editorial Católica, S. A. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1978 (2<sup>ª</sup> edición).

Groethuysen, B. "Renaissance". En: *Encyclopaedia of the social sciences*, XIII. Mcmillan. Collier Mcmillan. New York/London, 1963.

Guyau, J.-M. *L'Irreligion de l'avenir*. Paris, 1902.

Helvetius, Claude-Adrien Dí. *Del espíritu*. Edición preparada por José Manuel Bermudo. Editora nacional. *Clásicos para una biblioteca contemporánea*. Madrid, 1984. Traducción de José Manuel Bermudo.

Holbach, Barón d'. *Le bon sens*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim/New York. *Sistema de la naturaleza*. Edición preparada por José Manuel Bermudo. Editora nacional. *Clásicos para una biblioteca contemporánea*. Madrid, 1982. Traducción de Nerina Bacín, José Manuel Bermudo et al.

*Système de la nature*. Introduction D'Yvon Belaval. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim/New York, 1966.

Hook, Sidney. "Materialism". En: Edwin R. A. Seligman (Editor in chief). *Encyclopaedia of the social sciences*. X. The Macmillan Co. New York/London, 1963 (First published 1933). pp. 209-220.

Hume, David. *An enquiry concerning human understanding*. En: Edwin A. Burttt (Editor). *The british philosophers from Bacon to Mill*. The Open Library. New York, 1939.

*Dialogues concerning natural religion*. En: Edwin A. Burttt (Editor). *The british philosophers from Bacon to Mill*. The Open Library. New York, 1939.

La Mettrie, Julien-Offray. Discurso preliminar. En: *Obra filosófica*. Edición preparada por Menene Gras Balaguer. Editora nacional. *Clásicos para una biblioteca contemporánea*. Madrid, 1983. Versión castellana de M. Gras Balaguer.

Lange, Friedrich Albert. *Historia del materialismo*. II. Juan Pablos editor. México, D. F., 1974.

Melchior-Bonnet, Christian (Dir.). *Le livre d'or de l'histoire de France*. Avec la collaboration de Denis Maraval-Hutin et al. Editions Tallandier. Paris, 1995.

Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*. Edición preparada por Antonio Escohotado. Editora nacional. *Clásicos para una biblioteca contemporánea*. Madrid, 1982. Traducción de A. Escohotado y M. Sáenz de Heredia.

Pomeau, René. *La religion de Voltaire*. Nouvelle édition revue et mise à jour. Librairie Nizet. Paris, 1974.

Rousseau, Jean-Jacques. "Lettre á Christophe de Beaumont". En: *Du contrat social ou principes du droit politique*. Editions Garnier Frères. Paris, 1962.

*Emilio, o de la educación*. Alianza editorial. *El libro de bolsillo*. Filosofía. Madrid, 2001. Prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño.

Sade, Donatien-Alphonse, Marqués de. *Idea sobre las novelas*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1971. Traducción de Joaquín Jordá.

Schopenhauer, Arthur. *Los designios del destino (especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo)*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Tecnos. Clásicos del pensamiento. Madrid, 1999 (2a edición).

Sidorov, M. *¿Cómo el hombre llegó a pensar?* Editorial Cartago. *Enciclopedia popular*. Buenos Aires, 1967.

Stieler, Jorge. *Malebranche*. Revista de Occidente. Los filósofos. Madrid. Sin indicación alguna de fecha de edición.

Toulmin, Stephen. "Matter". En: Paul Edwards (editor in chief). *The encyclopedia of philosophy*. V. Macmillan. New York/London, 1972 (first published 1967). pp. 213-220.

Voltaire. *Dictionnaire philosophique, comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les questions sur l'Encyclopédie*. Introduction, relevé des variantes et notes par Julien Benda. Texte établi par Raymond Naves. Garnier Frères. Paris, 1961.