



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Zorrilla, Natalia Lorena

FATALISMO Y AZAR EN EL SYSTÈME DE LA NATURE DE D'HOLBACH

Praxis Filosófica, núm. 42, enero-junio, 2016, pp. 179-201

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209045909008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



FATALISMO Y AZAR EN EL *SYSTÈME DE LA NATURE* DE D'HOLBACH

Natalia Lorena Zorrilla
CONICET

Universidad de Buenos Aires, Argentina
Université Paris-Sorbonne, Francia

Resumen

El objetivo de este artículo es estudiar la articulación del fatalismo del Barón d'Holbach en su Système de la nature. D'Holbach parece inscribirse en la tradición del atomismo epicúreo, afirmando que nada existe por fuera de la Naturaleza. Sin embargo, nos proponemos mostrar que el Barón busca diferenciarse de Epicuro y Lucrecio, exponiendo cómo la noción de hasard, criticada y rechazada por d'Holbach, se vincula al concepto de parénklisis o clinamen epicúreo-lucreciano. Así, se ofrece además una elucidación de la utilidad y el alcance de dicho concepto, el cual adquiere relevancia no sólo en cuestiones físicas o cosmológicas sino principalmente en asuntos ético-morales. Finalmente, procuramos examinar cómo d'Holbach responde a las inquietudes morales que no les permitirían a Epicuro y a Lucrecio pronunciarse a favor de una filosofía de la necesidad.

Palabras clave: fatalismo; azar; atomismo; epicureísmo; ateísmo ilustrado.

Recibido: julio 31 de 2015 - Aprobado: septiembre 14 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 42, enero-junio 2016: 179 - 201

Fatalism and chance in d'Holbach's *Système de la Nature*

Abstract

The aim of this article is to study Paul Henri Thiri, Baron d'Holbach's fatalisme in his Système de la nature. D'Holbach seems to inscribe himself in the tradition of Epicurean atomism, affirming that nothing exists beyond Nature. However, we seek to show that the Baron looks to distinguish himself from Epicurus and Lucretius, demonstrating that the notion of hasard, criticized and rejected by d'Holbach, is related to the Epicurean-Lucretian concept of the swerve. Thus, we investigate how the idea of the swerve is relevant not only with respect to physical and cosmological matters but also, and primarily, to ethical and/or moral ones. Finally, we examine d'Holbach's responses to the moral questions and concerns that would prevent Epicurus and Lucretius from having a favourable outlook on a philosophy of necessity.

Keywords: fatalism; chance; atomism; epicureanism; enlightened atheism.

Natalia Lorena Zorrilla. Doctoranda de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Paris-Sorbonne con una beca de posgrado del CONICET, desarrollando una investigación sobre el ateísmo filosófico-político de Donatien Alphonse François de Sade. Sus áreas de interés e investigación filosófica se centran en los debates sobre la Ilustración, la filosofía materialista y atea, la literatura libertina del siglo XVIII y las sexualidades alternativas.

Dirección postal: Puan 480, oficina 431, Instituto de filosofía Dr. Alejandro Korn CP: 1406. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Dirección electrónica: nat.zorrilla@gmail.com

**FATALISMO Y AZAR EN EL SYSTÈME
DE LA NATURE DE D'HOLBACH**

Natalia Lorena Zorrilla

CONICET

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Université Paris-Sorbonne, Francia

Introducción

Como contribución a la tradición de pensamiento epicúrea en la modernidad, Paul Henri Thiry, Barón d'Holbach (1723-1789) despliega una audaz lucha contra la superstición que busca desactivar la mirada antropomórfica y antropocéntrica de la Naturaleza, abordándola desde un punto de vista materialista. En su *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* [1770], una de las piezas fundamentales del ateísmo en el siglo XVIII, el Barón se reserva un amplio espacio para re-leer y re-interpretar a los autores clásicos epicúreos, especialmente dedicándose a difundir el espíritu inmanentista y naturalista que encuentra en la obra *De rerum natura* de Lucrecio.¹

D'Holbach despliega allí una auspiciosa visión sobre la profusión de los avances científicos que desde el siglo XVI habrían revolucionado el estudio de la Naturaleza, los cuales, según se desprende de la misma obra del barón, habrían surgido de una matriz de pensamiento mecanicista de inspiración atomista. En este contexto de ferviente apoyo al auge de la ciencia natural, d'Holbach adopta en la que quizás sea su obra más difundida y polémica una

¹ D'Holbach accede a la traducción que Nicolas La Grange, quien fuera su amigo e instructor de sus hijos, realiza de dicha obra en el año 1768, dos años previos a la publicación del *Système de la nature* (Cfr. *Catalogue*, p. 125).

posición que él denomina *fatalisme*, según la cual “... la Naturaleza no es más que una cadena inmensa de causas y efectos que se derivan sin cesar unos de otros” (d’Holbach, 1982: 30), “Todos los movimientos que se efectúan en ella siguen leyes constantes y necesarias” (d’Holbach, 1982, p. 42) y, por último, “La voluntad del hombre es movida o determinada secretamente por causas exteriores que producen un cambio en él; creemos que se mueve por sí misma porque no vemos la causa que la determina, ni la manera en que actúa, ni el órgano que la pone en acción.” (d’Holbach, 1982, p. 16).

De esta forma, d’Holbach intenta vehementemente distanciarse de la idea de que en la Naturaleza pueda existir un principio de movimiento libre e indeterminado, aleatorio y espontáneo, que resulte extrínseco a las leyes naturales. Este principio, para d’Holbach, estaría contenido en la noción de “azar” (*hasard*), la cual nos proponemos examinar en este artículo. En su esfuerzo por conceptualizar críticamente al azar, el Barón resalta una ambigüedad puntual que resultaría para él una herencia problemática proveniente de algunas fuentes epicúreas. Esta ambigüedad, contra la que se pronuncia d’Holbach, consistiría en que, por un lado, el azar contendría en sí un principio de indeterminación absoluta, y a la vez, por otro, tendría incidencia causal en el mundo natural (y moral).

Es menester observar que esta problemática que d’Holbach señala respecto del azar se corresponde con las objeciones y reseñas críticas que el concepto epicúreo-lucreciano de *clinamen* ha recibido. El *clinamen*, un tipo de movimiento atómico de desviación o inclinación leve, le permite a Lucrecio explicar la formación de los mundos y la *fatis avolsa voluntas* en *De rerum natura*. No obstante, en diversas obras de Cicerón, centralmente en *De natura deorum*, los interlocutores epicúreos son representados como paladines del azar, a diferencia de los estoicos quienes defenderían la idea de que todo está ya determinado y que el orden y la belleza del mundo llevan necesariamente a postular una inteligencia superior creadora.

Desde nuestra perspectiva entonces, d’Holbach recoge esta lectura originalmente ciceroniana del epicureísmo en su *Système de la nature*, para distinguir su propia filosofía de aquella de los “defensores del azar”. Esto le permite aprovechar los aportes epicúreos atomistas aunque afirmando al mismo tiempo su peculiar *fatalisme*, tesis que implicaría, según el Barón, que con el conocimiento de las leyes naturales y de toda condición o estado pasado del universo, se podría determinar un único futuro. A su vez, esta tesis afianzaría la idea holbachiana de que la naturaleza es absoluta y completamente determinable por la investigación y el conocimiento científico.

De este modo, la estructura de nuestro artículo consta de una primera parte en donde estudiamos la posición crítica que d'Holbach adopta con respecto al azar y su defensa del fatalismo (expresada principalmente en los capítulos V, XI y XII del Vol. I del *Système de la nature*), una segunda parte en donde revisamos las problemáticas conceptuales en torno a la noción de “*clinamen*” para la filosofía epicúrea y una tercera parte en donde analizamos las consecuencias que tiene este distanciamiento de d'Holbach con respecto al epicureísmo en la esfera de lo moral, i.e., en qué consiste la filosofía moral holbachiana y cómo ésta rechaza para sí el concepto de “libertad”.

El sin-sentido del azar: una genealogía holbachiana de su surgimiento

En la Introducción al libro *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Y. C. Zarka (2007, pp. XII-XIII) distingue dos tipos de materialismos preponderantes (en el siglo XVIII): por un lado, el *matérialisme de la nécessité*, el cual asocia a d'Holbach; por otro, el *matérialisme aléatoire*, representado por Diderot, pero que, según Zarka, se remonta a la filosofía de Epicuro y Lucrecio. Mientras que éste último sería un “materialismo de la contingencia”, i.e., enfatizaría la impredecibilidad de la contingencia concibiéndola como imposible de ser reducida a un principio o ley, el primero sería un esfuerzo por ofrecer una fundamentación conceptual de la sistematicidad de la naturaleza.

En esta misma línea, observamos que d'Holbach se esfuerza por mostrar a la naturaleza como una totalidad material inmanente y eterna, en sí misma absoluta, i.e., sin relación con otra cosa que no sea ella misma. Fuera de la naturaleza holbachiana, nada puede ser y dentro de ella, nada se aniquila o se pierde (por el contrario, sólo puede haber uniones y disoluciones de distintas configuraciones materiales). La naturaleza es concebida entonces como el continuo movimiento de las partes de la materia. Por esta razón, d'Holbach argumenta que todo fenómeno natural puede reducirse a una serie de movimientos atómicos.² Así, el Barón se concentra en explicar la articulación interna de la naturaleza, la cual según él está regida por leyes.³

² El término “*partie*” es mucho más frecuente que el de “*atome*” en el *Système de la nature*. Parece prudente distinguirlos teniendo en cuenta que el átomo es una porción indivisible de materia, mientras que *partie* puede utilizarse tanto para referirse al (por lo general) micro mundo atómico como a distintos sistemas mecánicos y modelos geométricos, e.g., las partes de un reloj, y en algunos casos hasta podría aplicarse a la mecánica celestial. Este uso extendido del término recuerda al mecanicismo cartesiano en *Le traité du monde et de la lumière* o en *Le Traité de l'homme*.

³ El concepto de “ley natural”, tal y como él lo entiende, es complejo y difícil de precisar debido a que implica referencias a otros autores que no son explícitas. “Ley natural” para el Barón parece no sólo designar las leyes del movimiento y gravitación universal que

Para dar cuenta de esta articulación, d'Holbach utiliza conceptos que rescata de la historia de la filosofía y la ciencia dándoles un nuevo sentido, e.g.: el de *nitus*,⁴ el cual hace referencia a las fuerzas continuas que los cuerpos ejercen unos con respecto a otros, o el de causa, a partir del cual d'Holbach privilegia la causalidad eficiente por sobre las nociones aristotélicas restantes (la causa material, la formal y la final).⁵

Debido a que el universo, una de las acepciones del término “naturaleza”⁶ en el *Système de la nature*, no es otra cosa que materia en movimiento, el conocimiento que tenemos de él se da en principio a través de los sentidos, i.e., cuando una porción de materia impacta en nuestro cuerpo, en nuestros órganos sensibles, afectándolos. En efecto, D'Holbach ha sido estudiado como un autor *sensualiste* (Cousin, 1847; Chaussinand-Nogaret, 2009), remitiendo a Locke y Condillac como precursores de esta idea, a partir de la cual se concluye que todas las facultades mentales, e.g.: la reflexión, la imaginación o el juicio, tienen a la sensación como su base y fundamento.

Así, cuando d'Holbach analiza el sentido de algunos conceptos claves de la teología y la filosofía que según él resultan oscuros, e.g.: el de “Dios” como Supremo Arquitecto o el de “voluntad”, se propone realizar su desambiguación, con un método de resonancias lockeanas y humeanas. Según el Barón, para comprender el significado de los términos, debemos referirnos a la impresión correspondiente de donde derivan, reparando, a su vez, en los usos socialmente difundidos de estos términos que pueden ser variables y hasta contradictorios.

pensadores como Newton formularon sino que por momentos parece tener un sentido más abierto, reconociendo los aportes de filósofos de la naturaleza anteriores, e.g.: Empédocles y su teoría de los cuatro elementos y de la “amistad” y “enemistad” entre ellos. Asimismo, también incluye en algunas partes del texto ciertos principios como, e.g., “lo semejante se asocia con lo semejante”, el cual, por su parte, es utilizado en la explicación epicúrea (aunque originaria de Leucipo) de la formación de los mundos así como también en la iatro-química, i.e., la química previa a Lavoisier, tal como señala Bermudo (d'Holbach, 1982) en la nota 19 de su traducción de *Sistema de la naturaleza*.

⁴ Este término aparece en la obra de F. Bacon, *Novum organum* (1949) y también en la de P. Gassendi (1727).

⁵ D'Holbach también realiza otro tipo de operación que consiste en extender conceptos originarios de la física o de las ciencias naturales para aplicarlos a cuestiones morales, e.g.: en el capítulo IV del *Système de la nature*, establece un paralelo entre la inercia y el amor de sí, aduciendo que ésta equivale a la tendencia insoslayable del hombre hacia su propia conservación, su persistencia en la vida. Este gesto se justifica, según d'Holbach, en que lo moral no es sino lo físico considerado desde un punto de vista distinto, por lo que este pensador afirma que “El hombre moral es el hombre activo por causas físicas que sus prejuicios le impiden conocer” (d'Holbach, 1982, p. 4).

⁶ Distinguimos asimismo otra acepción de “naturaleza” en esta obra holbachiana que se refiere al modo de ser particular de cada individuo o configuración material.

De esta forma, cuando nuestro autor elucida los conceptos de “orden” y “desorden”, descubre que éstos son en realidad términos relativos al horizonte perceptual del hombre. Según el Barón, “orden” y “desorden” son conceptos mediante los cuales los seres humanos expresamos un punto de vista sobre el modo de organizarse o el arreglo general de las partes de un cuerpo o bien de los individuos en la naturaleza. Así, si una determinada disposición de las partes de un todo es afín a lo que nuestras costumbres y creencias nos llevan a esperar, de acuerdo a la educación que hemos recibido y a las experiencias que hemos vivido, la denominamos “orden” o bien la consideramos “ordenada”. Por el contrario, llamamos “desorden”, según d’Holbach, a lo inesperado, i.e., a lo que no es concordante con lo que entendemos como “orden”. Tanto uno como otro son modelos que los seres humanos se forjan para sí. Sin embargo, refieren a sucesiones de causas y efectos igualmente necesarias, ya sean éstas conocidas o ignoradas por el hombre. De esta manera, d’Holbach logra afianzar su tesis fatalista a la vez que tiene éxito en negar la posibilidad de que existan los monstruos, portentos, prodigios o milagros sobrenaturales, i.e., individuos o eventos que excedan o no sean explicables aludiendo al movimiento de las partes de la materia. El Barón erradica asimismo la posibilidad de que la idea de “caos” tenga así alguna incidencia o sentido dentro de su filosofía.

Igualmente en lo que al azar concierne, d’Holbach aplica esta misma metodología. Distingue al menos dos caracterizaciones del concepto de “azar” en *Système de la nature* (nos basamos para este examen en su uso del vocablo francés “*hasard*”). Por un lado, según afirma d’Holbach, cuando se dice que un evento se produce por azar es simplemente porque se ignoran las verdaderas causas que lo han producido. Para el Barón, todo en la Naturaleza es potencialmente explicable si se cuenta con un conocimiento exhaustivo de la cadena de causas y efectos correspondiente. Por lo tanto, suponer que puede haber una causa ciega o aleatoria, para d’Holbach, redonda en la privación de sentido al término (o bien en atribuirle el sentido de la negación de su propia naturaleza causal). Formulándolo de una manera distinta, d’Holbach explica que admitir la existencia de una causa que no está a su vez determinada por una causa anterior (o por causas anteriores diversas), suponiéndola como una ocurrencia espontánea que está por fuera aunque al inicio de la cadena causal, es admitir la existencia de algo contradictorio, que tiene y no tiene al mismo tiempo una naturaleza causal.⁷

⁷D’Holbach rechaza de la misma forma la noción de “causa primera”, rechazando también el argumento *a priori* de la existencia de Dios, i.e.: aquel que afirma que debe suponerse una primera causa incausada de todo lo que existe y que ella es Dios.

De esta manera, según el filósofo ateo, no acompaña al concepto de “azar” ninguna idea determinada.

Por otro lado, d’Holbach ofrece una segunda acepción de “azar” que se define negativamente. En este otro sentido, hacer algo por azar, según el Barón, sería lo opuesto a conducirse con inteligencia o razón, lo cual, a su vez, significaría actuar en conformidad a un fin. Estas “acciones azarosas” serían de apariencia arbitraria o inexplicable desde la perspectiva de los hombres pero responden, independientemente de que se sepa cómo, a leyes necesarias, según el autor de la Biblia Atea. Y así como al utilizar el concepto de “azar” estaríamos extrapolando (ilegítimamente) y ocultando a la vez nuestra propia ignorancia, al atribuirle características antropomórficas al todo, i.e.: a la Naturaleza, concretaríamos un gesto similar.

La facultad que llamamos *inteligencia* consiste en el poder, por parte del ser al que se lo atribuimos, de actuar conforme a un fin que conocemos. (...) El todo no puede tener un fin puesto que nada existe fuera de él hacia el cual pueda tender (...). Puesto que extraemos de nosotros mismos la idea de orden, también extraemos de nosotros mismos la idea de *inteligencia* (d’Holbach, 1982, p.65).

Negándose a atribuir a la Naturaleza la inteligencia de la que gozamos nosotros mismos, rechazando la idea de causa inteligente como motor o principio del orden que encontramos en la Naturaleza, no concedemos nada al azar, ni a una fuerza ciega, sino que atribuimos todo lo que vemos a causas reales y conocidas o posibles de ser conocidas, según d’Holbach. Ignoramos las fuerzas y las leyes de la Naturaleza cuando atribuimos sus efectos al *azar*; tampoco estamos mejor instruidos acerca de ella cuando las atribuimos a una inteligencia, idea que, tal como sostiene d’Holbach, extrapolamos de nuestra propia observación de los seres humanos y su comportamiento.

De esta forma, d’Holbach pretende ofrecer una caracterización propia de la autonomía de la Naturaleza, sin supeditarla a una autoridad trascendente o causa externa a ella misma que la pudiera intervenir, sin pensarla como un todo teleológico u ordenadamente orientado que responde a un plan y evitando hacerla esclava, por fin, a la indeterminación o contingencia del azar o la Fortuna.

La recepción holbachiana del debate sobre la divinidad en la obra de Cicerón

Esta disyunción que el filósofo ateo se propone superar, aquella que opone, por un lado, al azar y, por otro, a una inteligencia creadora como

causas de la formación del mundo funciona como hilo conductor en la polémica entre Veleyo (epicúreo) y Balbo (estoico), dos de los interlocutores del diálogo ciceroniano *De natura deorum*.⁸

En tanto la “suerte [*fortuna*]⁹ (...), amiga de la mutabilidad, rechaza la regularidad” (Cicerón, 1999, p.193) según Balbo, nunca podría atribuirsele el haber sido la causa de los movimientos uniformes de los astros. Para este estoico, la organización del mundo exhibe tal belleza y perfección que no podría ser mejor. Por esta razón, según Balbo, ella no podría ser algo fortuito sino que se habría dado de la manera en que se dio debido al “sentido regulador propio de una divina providencia” (Cicerón, 1999, p.228).

Este personaje establece una analogía entre los productos del arte y los de la naturaleza. Él aduce que si estos últimos son mejores que los primeros, sería absurdo sostener que no hay ninguna inteligencia o razón que rija los productos naturales y que en realidad están supeditados a la fortuna o a la causalidad, teniendo en cuenta que en los productos artísticos que son creados por el hombre sí hay un discernimiento que los ordena. Las creaciones humanas exhiben la aplicación de un arte, de una técnica, lo que las pondría por encima de la mera suerte. Así, Balbo intenta ridiculizar a los epicúreos al afirmar en este sentido que:

Es así –según ellos aseveran– como el mundo ha alcanzado su perfección, gracias a unos cuerpecillos desprovistos de color, de cualidad alguna (...) y de sensación, mediante choques arbitrarios y casuales; y así es como los mundos, más bien innumerables, nacen y perecen, alternativamente, a cada instante. Pero, si el choque de los átomos puede crear el mundo, ¿por qué no puede crear un pórtico, un templo, una casa o una ciudad, que son cosas menos trabajosas y, desde luego, mucho más sencillas? No cabe duda de que están farfullando acerca del mundo, con tan gran ligereza que a mí, al

187

⁸ Esta obra, que habría sido escrita por Cicerón sobre el final del año 44 a.C., conforma una trilogía compuesta por *De divinatione* y *De fato*, producidas en el mismo año pero en los meses previos. En este conjunto de textos que legó Cicerón, prevalece su preocupación por reflexionar sobre el problema filosófico de la oposición entre libertad y necesidad. Se hace notoria en las diversas citas y menciones que d'Holbach hace de la obra ciceroniana su importancia para nuestro filósofo materialista; sólo en *Système de la nature* encontramos referencias directas a *De legibus*, *De divinatione*, *De natura deorum*, *Tusculanae Disputationes*, además de que el epígrafe al “Discurso preliminar” que Naigeon elabora para el *Système de la nature* es justamente una cita del texto ciceroniano *De Senectute*.

⁹ Quizás podría objetarse que “*fortuna*” y “azar” no son del todo equivalentes. Sin embargo, en la traducción francesa del Abbé d'Olivet con la que cuenta el Barón en su biblioteca (*Cfr. Catalogue*, p. 113), se utilizan tanto “*hazard*” como “*fortune*”, el primero de los cuales aparece asociado al libre concurrir epicúreo de los átomos.

menos, me parece que nunca han levantado la vista para mirar este admirable ornato del cielo... (Cicerón, 1999, p. 234).

Veleyo, por su parte, obtura la posibilidad de establecer analogías entre lo humano y lo divino, argumentando que las regularidades en la naturaleza pueden explicarse racionalmente sin la necesidad de apelar a los dioses. Considera absurdo atribuirle tantos sentidos entre sí contradictorios a la divinidad, como lo hace Crisipo, deificando la razón, el mundo, el destino, la necesidad, el fuego, los cuerpos celestes, y más a la vez (Cicerón, 1999, p. 103). Según Veleyo, esta actitud es similar a la de los poetas, quienes atribuyen a los dioses pasiones humanas como la cólera o la concupiscencia. En definitiva, este epicúreo proyecta una acusación sobre su compañero estoico que se asemeja a la que d'Holbach destina a los defensores del argumento del diseño,¹⁰ i.e.: cuando se ignoran las causas de un fenómeno natural determinado, se recurre a la noción de “Dios” (vacía y/o contradictoria) para esconder ese desconocimiento.

D'Holbach entonces afronta esta disyuntiva (azar o providencia) que encuentra planteada en textos clásicos como el de Cicerón, intentando elaborar una defensa de la doctrina de la necesidad, según él tradicionalmente denostada, que no implique a su vez comprometerse con la idea de una causa primera o Dios. Para realizar este plan, debe demostrar además que una explicación racional de los fenómenos naturales es independiente e incompatible respecto de la noción de “intervención divina”, la cual implicaría una deidad trascendente capaz de crear, operar y provocar cambios en el mundo de lo creado. Por esta razón, d'Holbach apunta a desarticular el argumento del diseño, específicamente la premisa según la cual se afirma que la materia por sí misma no habría podido formar seres inteligentes sin

¹⁰ El argumento del diseño o argumento *a posteriori* permitiría inferir la existencia del Supremo Arquitecto o Creador a partir del conocimiento de la estructura y las leyes que rigen el universo, conocimiento al que accederíamos a través de la ciencia natural. Podríamos esquematizarlo de la siguiente forma: Premisa (a): El universo tiene una estructura legal (cognoscible a partir de la ciencia física y la filosofía natural). Premisa (b): Dicha legalidad implica armonía y orden. Premisa (c): Esa legalidad no podría haber surgido del mero movimiento de la materia. Conclusión: Un principio ordenador y explicativo de ese orden debe existir; el Supremo Arquitecto, en tanto inteligencia creadora de dicho orden, existe.

Éste es el argumento que esgrime Isaac Newton en el Escolio General de la segunda edición de su obra *Philosophiæ naturalis principia mathematica* [1713]. También lo reconstruye Voltaire como una estrategia en contra de los ateos en su *Dictionnaire philosophique* [1764]. De hecho, según Jonathan Israel (2001), este argumento sería una de las armas de la llamada Ilustración moderada (la cual se diferencia de la Ilustración radical, debido a que esta última según Israel se componía de pensadores que defendían una visión atea del mundo o bien panteísta, para los cuales este razonamiento resultaba inadmisible).

la ayuda de una causa externa trascendente, basándose en una concepción de materia pasiva que la identifica con la mera extensión.¹¹ Hemos mostrado cómo el Barón ofrece una noción renovada de la materia, refutando esta suposición.¹² Su concepción de materia activa y dinámica satisface, según su criterio, las exigencias que el pensamiento racional y el estudio científico de la naturaleza imponen para su abordaje. Sin embargo, el Barón debe entonces desechar la idea de “azar” (o “fortuna”) como una posible causa de los fenómenos naturales, o bien, como parecerían haber planteado los epicúreos, como un tipo de movimiento atómico preñado de indeterminación.

El *clinamen*: debates y problemáticas

La misteriosa introducción así como el auténtico sentido del *clinamen* o la inclinación atómica por parte de Epicuro no cesa de generar polémica. Desde nuestro punto de vista, hay dos razones principales que la justifican. La primera de ellas está vinculada a una problemática concerniente a la explicación atómica de la formación de los mundos. En contraste, la segunda parte de una preocupación evidentemente moral del filósofo de Samos. Abordaremos la primera en el siguiente apartado.

189

¿Salvando a los átomos de su caída?

Los atomistas epicúreos adoptan y revisan, para dar cuenta de la formación de los mundos o planetas, la explicación físico-cosmológica de Leucipo. La explicación de Leucipo¹³ consiste en afirmar que ante un gran intervalo vacío, los átomos caen y comienza a darse un movimiento circular en donde éstos confluyen, formándose un torbellino, también presentado por Demócrito como “necesidad” y como aquello que genera todas las cosas.¹⁴ Todo lo contiguo al torbellino es arrastrado a su confluencia; en un primer paso, los átomos semejantes se juntan con los semejantes, por lo que los más pesados (o los de más tamaño) que serían los que más resistencia pueden oponer a la fuerza de arrastre del torbellino, dado que serían los más difíciles de mover, se ubican hacia el centro, mientras que los más sutiles y livianos son justamente expulsados hacia el vacío exterior. Los átomos más pesados que han quedado al centro se posicionan esféricamente formando

¹¹ Una referencia obligada en este sentido es la obra de R. Descartes, particularmente sus *Meditationes de prima philosophia* [1641] y sus *Principia philosophiae* [1644].

¹² El Barón ofrece, además, un curioso contra-argumento: si bien el vino no posee, e.g., una cualidad moral como el coraje, a veces lo otorga a hombres que creímos por completo desprovistos de él.

¹³ DK 67A1. *D.L.*, IX 30.

¹⁴ DK 68A1. *D.L.*, IX, 45.

los cuerpos celestes que quedan aun afectados por el movimiento rotatorio de los torbellinos y quedan rodeados por esta membrana externa que se conforma de los átomos más sutiles, rarificados.

Ahora bien, la pregunta que podría surgirnos es la siguiente: si en el inicio todos los átomos caían meramente al vacío hacia abajo, ¿cómo comienza a darse ese movimiento circular que origina el torbellino, el cual explicaría el origen de los mundos? Tal como señala Lucrecio en *De rerum natura*, debe haber una desviación del curso absolutamente recto de los átomos, la cual denomina *clinamen*. Si tomamos uno de los pocos fragmentos en donde de hecho se le atribuye el *clinamen* (o más específicamente la *parénklisis*) a Epicuro, el cual es de Diógenes de Oinoanda, vemos que la innovación que habría descubierto Epicuro en la física atomista (sin que Demócrito haya podido reconocerlo) es que en el movimiento de los átomos hay algo libre, que inicia su inclinación.¹⁵ Incluso, a partir de la lectura de este fragmento, podríamos interpretar que Epicuro ni siquiera estaría introduciendo un nuevo (tipo de) movimiento atómico sino simplemente determinando una nueva posibilidad en la dirección y trayectoria de los movimientos atómicos. Es plausible, entonces, que al mencionar que los átomos pueden inclinarse o simplemente moverse en una trayectoria no recta, Epicuro haya querido dar cuenta de cómo comienza el movimiento circular a partir del cual se va gestando el torbellino.

Sin embargo, la desviación que debe suponerse parece salirse de la lógica del movimiento atómico determinado, al menos tal y como Demócrito lo concebía. Es menester tener en cuenta que, según C. Bailey (1964), la particularidad de la física atomista epicúrea es que propone que los átomos van en dirección recta hacia abajo, i.e.: que caen por su propio peso (Bailey, 1964, p. 311). El peso sería, entonces, para Epicuro a diferencia de Demócrito una propiedad “primaria” de los átomos. Dada la rectitud de la trayectoria de los átomos, si no hubiese aunque más no sea una mínima inclinación, estos nunca se chocarían, lo cual presentaría un problema que menciona Lucrecio: no habría generación. Es en este contexto en donde el mismo Lucrecio introduce el *clinamen*. El pasaje afirma lo siguiente:

¹⁵ Fr XXXIII, William, col 11, fin. [οὐκονν] σῖδας, ὅστις ποτὲ εἴ, καὶ ἐλευθέρων τινὰ ἐν ταῖς ἀτόμοις κίνησιν εἶναι, ή[ν] Δημόκριτος μὲν οὐχ εὑρεν Ἐπίκουρος δε ἐισ φῶ[ς] ἡγαγεν, παρεγκλιτικὴν ὑπάρχουσαν ὡς ἐκ τῶν φαινομένων δείκνυσιν. “do you not know, whoever you are, that there is also a free motion in the atoms, which Democritus did not discover, but Epicurus brought to light, a “swerving” motion, as he proves from phenomena” (Bailey, 1964, p. 316-7).

Cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca.¹⁶

Así, se hace evidente el carácter *ad hoc* de la introducción de la posibilidad de la desviación atómica, debido a que ésta se postula como un evento que parecería no estar supeditado a ningún principio o ley, como una irrupción de la contingencia en medio de la determinación, que viene, de hecho, a contrarrestar su regularidad.

El epicureísmo y la responsabilidad humana en el conocimiento de la naturaleza

Tal como lo demuestra el ejemplo de la explicación de la formación de los mundos, una de las principales proclamas epicúreas (que asimismo honra d'Holbach) es la de la defensa de la autonomía de la Naturaleza o el rechazo de toda instancia sobrenatural que sea ella misma incidente en la Naturaleza. La misma buscaría combatir con al menos dos frentes de oposición. Por un lado, Epicuro se enfrentaría a la opinión del “vulgo” sobre los dioses (el cual, tal como aduce este filósofo en *Carta a Meneceo*, se apartaría de lo intuitivamente percibido sobre la divinidad para terminar formando falsas suposiciones). Se trataría para Epicuro de desechar (por falsa y perniciosa) la idea de que podría haber una intervención sobrenatural en el mundo basada en la voluntad de un ser (de proyectadas características humanas). Así, también Lucrecio rechaza las analogías que presentan al universo como un hogar o un reino gobernado por un padre o rey [Arist., *Met.* 1075a19, Cleantes, *Himno a Zeus* (Stob., I, 25, 3-27, 4 = SVF, I, 537)], asestando un golpe a aquella visión del universo como un reino sometido a una autoridad externa. La autonomía de la naturaleza es defendida por Lucrecio (DRN II 1090-1), oponiéndose, asimismo, a cualquier forma de voluntarismo en el desarrollo y formación del mundo y los seres (voluntarismo que estuviera apoyado en un determinado plan o diseño). En DRN V 416–70, Lucrecio ofrece una detallada explicación de la formación del mundo; en ella puede observarse, antes bien, el rol central que el poeta atribuye al azar, i.e.: al

¹⁶ Lucrecio, *De Rerum Natura*, II 217-224. Epicuro ofrece un argumento similar en *Carta a Heródoto*, 40.

movimiento espontáneo y fortuito de los átomos (tal como precisa también en DRN II 1059-67).

El segundo frente de oposición al cual se enfrentaría el epicureísmo sería un frente compuesto pues, tal como observamos al analizar *De natura deorum*, incluiría a la providencia divina estoica pero también, aunque no sean equivalentes, a la inexorable necesidad democrítea. En este sentido, las estrategias epicúreas anti-deterministas¹⁷ dependen, como vimos, del *clinamen* o desviación (mínima) en el movimiento de los átomos que habría introducido el mismo Epicuro,¹⁸ transformando la física atomista de Demócrito. En efecto, esta desviación o *parénklisis* atómica, sobre todo en lo que respecta a su caracterización en el *De rerum natura*, impactaría tanto en asuntos físicos y cosmológicos como en asuntos morales.¹⁹

Precisamente en *Men.* 134, Epicuro se pronuncia en contra de la “Fatalidad de los físicos”, aduciendo que algunas cosas suceden por necesidad, que el azar es vacilante y que, por fin, nuestras acciones dependen enteramente de nosotros mismos (*Par 'hemás*). Es de hecho Lucrecio quien, con base a la existencia de la libre voluntad o volición, deduce la existencia del *clinamen* (DRN II 252-84).

En este argumento de Lucrecio (uno de los pocos pasajes en donde encontramos una mención del *clinamen*), se han basado algunos estudiosos contemporáneos de Epicuro para consensuar la interpretación de que el filósofo de Samos ve como incompatibles la existencia de la voluntad o volición libre, por un lado, y el determinismo (causal), por otro, este último extendido a la esfera moral.²⁰ La incompatibilidad entre ellos para Epicuro

¹⁷ Algunos intérpretes argumentan que “determinismo” y “fatalismo” no serían exactamente lo mismo debido a que el segundo correspondería a negar el libre albedrío, i.e., se circunscribiría únicamente a lo ético-moral (Paillard, 2008, p. 211). No obstante, en el caso de d’Holbach la distinción no sería necesaria debido a que el mismo autor elige el término “fatalisme” y a que además para el Barón lo moral no es una esfera autónoma con respecto a lo físico sino, por el contrario, es esto mismo pero considerado desde un punto de vista que alude a las acciones humanas.

¹⁸ No se han encontrado demasiados fragmentos o testimonios que atesten la autoría de Epicuro respecto de esta inclinación atómica introducida para rebatir al determinismo democríteo y al fatalismo estoico. Sin embargo, una excepción en este sentido sería el de Diógenes de Oinoanda que transcribimos en la nota 15.

¹⁹ Cfr. Bailey (1928, p. 326): “There can hardly be any doubt that Epicurus admitted the existence of a real contingency in nature, an element of “chance”, which at times worked in contravention of necessity”.

²⁰ Diversos intérpretes han tratado de explicar cómo y en qué forma incide esta desviación o *clinamen* en la producción o causación del movimiento y de la acción libre o no determinada por el destino. Purinton (1999) ha ofrecido una clasificación que permite ordenar las distintas posiciones involucradas; un primer grupo de intérpretes defenderían lo que él llama “bottom-up” causation (en oposición a “top-down” causation). Este primer grupo incluye, por un

parece surgir de la preocupación de este pensador por defender críticamente la posibilidad de una (justa) atribución de la responsabilidad moral. Es por eso que Epicuro remarca no sólo en *Men.* sino también en *Sobre la naturaleza* [25] que somos dueños de nuestras acciones y que ellas resultan elogiables o censurables. Una hipótesis fatalista, i.e., aquella que afirma que el destino ya ha predeterminado de una vez para siempre todas las acciones pasadas y futuras, en la visión de Epicuro, amenazaría con borrar dicha diferencia. Esta provocada indistinción se fundamentaría en que, si el destino controla todas las acciones hechas y por hacer, entonces el hombre no podría reconocerse a sí mismo y a los demás (hombres) como causante libre o espontáneo de su acción, quedando absolutamente determinado por causas externas. De esta manera, sería anulado como sujeto racional y moral; si las acciones que él realiza no surgen ni dependen de él, no pueden serles atribuidas y por lo tanto no puede ser juzgado con justicia a través de los parámetros de la virtud o el vicio.

Así, en cuanto a la Fortuna,²¹ Epicuro argumenta que el sabio no la considera ni como una divinidad (ya que, según este filósofo, ella no hace nada en desorden) ni como una causalidad insegura y que éste se burla de la (introducida) tirana universal llamada Fatalidad (*heimarméne*), protegiendo, nuevamente, la posibilidad de atribuir la responsabilidad moral a un agente racional.

lado, la interpretación tradicional de Bailey (1964), que propone que la desviación atómica sucede al comienzo de cada “acción libre” y que está suscita a un movimiento espontáneo de la mente (que causa el movimiento y/o la acción). En este primer grupo se inscriben, a su vez, con sus diferencias, Purinton (quien cree que Epicuro fue en última instancia inconsistente ya que no es posible conciliar una filosofía de la acción libertaria con una visión atomista del mundo) Englert (1987) y Asmis (1990). Por otro lado, en este mismo grupo de aquellos que sostendrían la causación “bottom-up” aunque ya de una manera radicalmente distinta, se encuentra Furley (1967), quien sostiene que el *clinamen* no es algo que ocurre en cada “acción libre” sino que es un evento raro que produce una discontinuidad en los movimientos atómicos determinantes del carácter de la persona o agente. En esta línea podemos incluir a Bobzien (2000), quien sostiene que la desviación epicúrea impide que exista una necesidad interna en cuanto al funcionamiento de nuestra mente, y que gracias a ella podemos renovar nuestras creencias y cambiar nuestro carácter pero también adhiere a que el *clinamen* es un movimiento raro. Furley y Bobzien, en el contexto de la filosofía de la mente, se manifestarían en contra de una teoría de la identidad entre o bien tipos de actos volitivos y tipos de movimientos atómicos o bien actos volitivos particulares y movimientos atómicos particulares. Existe, por último, una interpretación “emergentista” (Sedley, 1988) que afirma que nuestras voliciones son las que hacen que los átomos se desvien (“top-down” causation).

²¹ El término “*tyche*” es en algunas ocasiones traducido por azar y en otras por Fortuna dependiendo del contexto. Probablemente esto se deba a la relación que se establece con el tratamiento aristotélico de la distinción ya que Aristóteles distingue en *Phys.* II 4-6 al azar (*autómaton*) de la Fortuna (*tyché*).

La preocupación moral epicúrea heredada: sus trazos en el fatalismo holbachiano

Según establecimos anteriormente, el *clinamen* (y con él la indeterminación asociada al azar²²) habría sido introducido por Epicuro para combatir la inexorable necesidad ya que las consecuencias éticas de dicha tesis determinista, i.e.: a) la imposibilidad de distinguir entre acciones virtuosas y viciosas y b) la imposibilidad de atribuir (con justicia) responsabilidad moral al sujeto de la acción, le resultaban inaceptables. D'Holbach, por su parte, parece atender y hacer suyas ciertas preocupaciones visiblemente notorias en la filosofía (moral) de Epicuro que determinan su tratamiento del fatalismo.

En su formulación y defensa de que el fatalismo no es un sistema o una posición filosófica peligrosa, d'Holbach intenta conservar una de las sentencias epicúreas observadas en *Men.*, a saber: (a) que las acciones de los hombres son merecedoras de elogio o reprobación. Sin embargo, debe matizar aquella otra tesis de Epicuro que anuncia que (b) los hombres son ellos mismos dueños de sus acciones, ofreciendo para dicho fin una caracterización materialista de la (conformación de la) subjetividad.

194

En cuanto a (a), la preocupación de Epicuro de que un sistema fatalista deshaga la distinción entre las acciones virtuosas y viciosas, d'Holbach defiende la idea de que ni el fatalismo ni la creencia en él invalidan la posibilidad de censurar (y castigar) o elogiar (y premiar) acciones que resulten virtuosas o viciosas. Pues independientemente de sus opiniones filosóficas sobre la libertad, el hombre, para el Barón, sigue necesariamente los deseos impresos en su alma, busca su utilidad y su auto-preservación. La utilidad, tanto del individuo como de la sociedad, es el verdadero parámetro, según d'Holbach, para juzgar si una acción resulta buena y encomiable o injusta y perjudicial. La esfera de lo social juega aquí un importante rol para el Barón, pues, según nos transmite, un individuo llega a ser virtuoso si es formado, acondicionado y transformado por ciertos mecanismos institucionales como la educación y las leyes (además de que es susceptible de modificaciones auto-impuestas, e.g., a través de sus propios hábitos).

En este sentido, las acciones observadas y evaluadas por un individuo provocan en él ciertas pasiones que responden a su propio temperamento

²² A. A. Long (1977) propone distinguir entre, por un lado, la contingencia, la indeterminación y la espontaneidad, y por otro, lo aleatorio o fortuito, ya que, según este intérprete, estos dos últimos no contradicen la noción de “necesidad” (a diferencia de los tres primeros). Holbachianamente, Long sostiene que algo que se da aleatoriamente bien podría ser un evento causalmente determinado, i.e.: explicable por una ley, pero que es denominado “aleatorio” debido a que no se conoce cómo se daría esa determinación (Long, 1977, p. 67).

y naturaleza. La estima, el enojo o el miedo son respuestas naturales que, a su vez, están causalmente determinadas por mecanismos psico-físicos. Por consiguiente, tomando en cuenta la preocupación (b), la imposibilidad de atribuir (con justicia) responsabilidad moral al sujeto de la acción, d'Holbach encuentra que, independientemente de que se identifique a la necesidad como el verdadero agente de una acción, la distinción entre acciones estimables y censurables se sostiene en estas respuestas naturales que son, a la vez, individual y socialmente transformables. De esta forma, si el individuo es visto por d'Holbach como una instancia orgánica, susceptible de modificación, así también es vista la sociedad, la cual tiende, al igual que el primero, a su propia conservación y felicidad y debe, por lo tanto, brindarle al individuo ciertas condiciones básicas que lo orienten y le muestren que el camino de la obediencia de la ley coincide con el camino de su propia felicidad.

Abandonando el culto a la libertad

La radicalidad de d'Holbach al sostener que el hombre es (sólo) un ser físico, sometido a las leyes naturales y que sus acciones y experiencias pueden explicarse exhaustivamente a través de éstas,²³ parece únicamente comparable al temerario constructo del *homme-machine* de La Mettrie.²⁴

En efecto, debido a que la tesis fatalista resulta para el Barón tan central en su obra, se propone analizar el concepto de “libertad”, rastreándolo en diversas disciplinas y contextos, i.e.: en el dogma religioso y en la historia de la filosofía (además de tener en cuenta la vanidad antropocéntrica comúnmente difundida en la sociedad).

Respecto de la primera opción, aduce que la religión necesita que el hombre sea concebido como libre para que su veneración de Dios sea válida o valiosa, descargando a Dios de toda responsabilidad moral. Ahora bien, cuando examina la noción filosófica de “libertad”, observamos que distingue entre dos concepciones distintas de la misma, que llamaremos “fuerte” y “débil” respectivamente.

En primer lugar, interpretamos que la concepción fuerte de “libertad” que reconstruye d'Holbach en el Capítulo XI del *Système de la nature* reúne

²³ D'Holbach ofrece la imagen del cerebro como una bola de billar que habiendo recibido un impulso se mueve en línea recta y que es desviada en cuanto una fuerza mayor que la primera la obliga a cambiar de dirección (d'Holbach, 1982, p. 191).

²⁴ Ambos aportes filosóficos materialistas podrían ser vistos como desprendimientos de las ideas rupturistas de B. Spinoza en cuya obra el paralelismo entre los atributos de la sustancia divina o naturaleza, i.e., extensión y pensamiento, se conjuga con una relativización moral del bien y el mal, entendidos como nociones producidas por los seres humanos.

críticamente a varios interlocutores, si bien consideramos que la noción que Descartes ofrece de “voluntad humana” (infinita) en su “Cuarto meditación” resume muchas de las notas que el Barón le atribuye al antes mencionado concepto.

En efecto, Descartes argumenta que, entre todas las facultades mentales con las que cuenta el ser humano, la voluntad es aquella que le permite comprender en qué sentido es *imago Dei* debido a que es infinita (mientras que las demás facultades son finitas o limitadas). Según este filósofo, al elegir hacer o no hacer alguna cosa, lo hacemos libremente, i.e., por una autodeterminación en la que no interviene ninguna otra fuerza o causa.

Así, d’Holbach sostiene que los errores de los filósofos acerca de la libertad del hombre provienen del hecho de que han considerado a la voluntad como el primer móvil de sus acciones y, al no remontarse atrás, no han visto las causas múltiples y complicadas que ponen a esta voluntad en movimiento o que disponen y modifican el cerebro, mientras éste es puramente pasivo ante las impresiones que recibe. Se pregunta este pensador materialista: ¿Soy libre de no desear un objeto que me parece deseable?

Predomina en estos filósofos, según d’Holbach, la ilusión de que son dueños de sus voluntades, cuando, por el contrario, el hombre sin excepción actúa buscando su interés personal, tendiendo a preservar su integridad física, aunque no lo sepa y aunque reniegue de ello como sucede, e.g., en algunas ideas inculcadas por la religión y la educación moral que demonizan el concepto de “interés personal” entendiéndolo como un egoísmo exacerbado. El hombre, para este fatalista, está determinado por movimientos de partes materiales, internas y externas a su cuerpo, a obrar y a moverse en un sentido u otro.

En este sentido, es menester observar la crítica que el Barón ofrece, siguiendo a David Hume²⁵, respecto de la oposición “libertad-necesidad”.

²⁵ Si bien Hume argumenta a favor de una compatibilidad entre “libertad” y “necesidad” en la “Sección VIII” de su *Enquiry concerning human understanding* [1748], su punto de vista se acerca al holbachiano, dado que admite que hay necesidad en las acciones de la voluntad. Su proyecto consiste en examinar estos dos conceptos tradicionalmente opuestos pero teniendo en cuenta su análisis sobre la idea de causalidad, compuesta, según destaca Hume, por la experiencia de una conjunción constante entre dos eventos determinados y la idea de conexión necesaria, la cual es imprescindible para comprender a uno de estos eventos como la causa del otro. Si bien la extensión del artículo no nos permite mayor detalle sobre la temática, vale decir que la conceptualización de la causalidad en Hume como en d’Holbach parte de un espíritu filosófico común ya que ambos desarrollan la búsqueda de las impresiones e ideas que dan sentido al término, sean éstas externas o internas, i.e.: comparten el anclaje en la experiencia, en las percepciones. Así determinado el concepto de “causa”, se ve cómo el proponer una noción de “causa incausada” se vuelve un contrasentido (pues toda causa debe ser precedida por otra). Es por eso que Hume sostiene que “la libertad, cuando

Según d'Holbach, “Los partidarios del sistema de la libertad parecen haber confundido siempre la coacción con la necesidad” (d'Holbach, 1982, p. 206). Continuando con su razonamiento, notamos que la coerción o coacción implica que se fuerza a la voluntad a seguir un curso de acción que no es el que ella originariamente eligió. De esta forma, el Barón visibiliza el supuesto aquí implicado, i.e.: la concepción del querer, de la voluntad como autónoma, como posible de oponerse a la necesidad natural.

Ahora bien, si la libertad no es posible más que en la contingencia implicada en la elección circunstancial entre una u otra opción, y si la voluntad libre se supone una causa espontánea, i.e., no causada por algo ajeno a ella misma, entonces libertad y azar, teniendo en cuenta lo anteriormente explicado en el apartado “El sin-sentido del azar”, son equivalentes. Pues el querer, el desear un objeto u otro está ya determinado para d'Holbach por la búsqueda de la auto-conservación de cada individuo.

En segundo lugar, d'Holbach distingue una concepción más matizada, más débil de “libertad”, la cual define como la “ausencia de obstáculos que puedan oponerse a nuestras acciones o al ejercicio de nuestras facultades” (d'Holbach, 1982, p. 205). Encontramos que la referencia en cuestión aquí es Thomas Hobbes, quien en *Leviatán I, XIV*, afirma que “se entiende por libertad (...) la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no le pueden impedir usar el poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicen su juicio y de su razón” (Hobbes, 2007, p. 132) y nuevamente:

Libertad o independencia significa (propiamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales. (...) Un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad (Hobbes, 2007, p. 194).

Si bien Hobbes sostiene que “libertad” y “necesidad” son compatibles, d'Holbach no acepta esta particular formulación de “libertad”, pues la interpreta como la pretensión de que somos libres cada vez que utilizamos nuestras facultades y que éstas obtienen el efecto que nos habíamos propuesto. Empero, según argumenta nuestro filósofo fatalista para objetarla, basta con considerar que no depende de nosotros poner o quitar los obstáculos que

se oponga a la necesidad y no a la coerción, será lo mismo que el azar, el cual se reconoce universalmente que no existe” (Hume, 1988, p. 120).

nos afectan y nos detienen. Así contesta d'Holbach a todos los defensores, tímidos o temerarios, de la libertad:

Creemos actuar libremente cuando no vemos nada que obstaculice nuestras acciones. No percibimos que el motivo que nos hace querer es siempre necesario e independiente de nosotros. El preso de una cárcel está obligado a quedarse ahí; pero no es libre de desear escaparse. Sus cadenas le impiden actuar, pero no le impiden querer. Se escapará si se rompen sus cadenas, pero no se escapará libremente. El temor y la idea del suplicio actúan en él como motivos necesarios (d'Holbach, 1982, p. 206).

Conclusiones

Hemos visto a lo largo del artículo que la oposición inicial entre azar o providencia que el Barón hereda de la obra ciceroniana ha sido transformada por la reflexión de este pensador fatalista. Se produce en su obra una imagen conceptual de la Naturaleza absolutamente desencantada y su defensa del fatalismo se esfuerza por no hacer uso del recurso a la divinización de todo lo que es. Asimismo, se dejan de lado las figuras poéticas como la personificación de la Naturaleza para desplegar las verdades de la ciencia natural, simples, aunque crudas y difíciles, para aquel que todavía anhela el resguardo que podría proveerle la creencia en la dignidad humana, entendida como un lugar de privilegio y jerarquía en el *cósmos*.

El diálogo entre d'Holbach y el epicureísmo clásico que hemos intentando delinear se libra no sólo en los debates concernientes al dominio de lo físico o corpóreo, como observamos respecto del movimiento de las partes de la materia y la formación de los mundos, sino también en lo que respecta a lo ético-moral. Podríamos interpretar que el sentido de pertenencia a la tradición filosófica epicúrea que d'Holbach manifiesta es justamente lo que genera que el problema de la indeterminación, la causalidad y el azar adquieran una relevancia crucial en su sistema.

La intransigencia del filósofo de las luces lo lleva a desplegar hasta las últimas consecuencias la idea de que un ser humano es, en sentido estricto, un cuerpo vivo que busca prevalecer en la existencia. Sin embargo, no por esto favorece un individualismo o egoísmo absoluto. Por el contrario, al igual que Epicuro, d'Holbach pregoná un hedonismo moderado, con la premisa de que el hombre, en tanto ser social, necesita de sus compañeros de especie para sobrevivir. Por esta razón, no sólo la supervivencia sino también la felicidad exceden lo meramente individual para convertirse en una tarea de alcance social y comunitario.

D'Holbach es ágil en reconocer que lamentablemente no todos los seres humanos respetan y conocen esta conexión. Por eso, en tanto los

individuos son cuerpos dóciles a los que se les puede “dar forma” a través de las instituciones, se los puede condicionar para que se orienten hacia la virtud, para que comprendan que ésta es la verdadera clave de la felicidad del individuo, la sociedad y el género humano en su conjunto. D’Holbach propone conceptualizar a la moral como la “agricultura del espíritu”: en el hombre deben sembrarse frutos morales útiles.

También es cierto que del mismo modo podrían sembrarse frutos dañinos, i.e., se podría acondicionar, entrenar al individuo para que sea vicioso y cometa crímenes. En efecto, esta idea no es en el *Système de la nature* una distopía lejana sino que se condice con lo que observa d’Holbach respecto de la sociedad en la cual vive y con lo que denuncia capítulo a capítulo.

¿Era esto quizá lo que Epicuro temía engendrar o revelar: la evidencia de la materialidad que conforma los cuerpos humanos, indiferente ante las plegarias y los ruegos a algo más allá de sí? Pero si se da una respuesta afirmativa a la pregunta, ¿no es esto mismo lo que se busca con la desactivación del miedo a la muerte, tal como Lucrecio en el Libro III del *De rerum natura* y Epicuro en *Carta a Meneceo* la piensan?

En suma, en la filosofía materialista de d’Holbach y Epicuro, la conciencia de la finitud (humana) ante lo absoluto no se agota en la percatación de la indiferencia del todo con respecto a sus partes. Ella es asimismo conciencia de la singularidad de cada ser vivo y de cada configuración material y nos permite concebir una Naturaleza dinámica, en donde el movimiento y el cambio nunca cesan, pero que a su vez está integrada por formas vivas unitarias, en las cuales una demora de la inevitable y final disolución de sus partes produce un presente único.

199

Referencias bibliográficas:

Ediciones del *Système de la nature*:

- D’HOLBACH, P. H. T. & BOULAD-AYOUB, J. (1990). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. Paris: Fayard.
- D’HOLBACH, P. H. T. (1982). *Sistema de la naturaleza* (trad. Bermudo, J. M.). Madrid: Editora nacional.

Fuentes y traducciones de la filosofía antigua:

- CICERÓN, M. T. (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de A. Escobar, Madrid: Gredos.
- DIELS, H. & KRANZ W. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.

DIÓGENES LAERCIO (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de C. García Gual, Madrid: Alianza.

LUCRECIOS CARO, T. (2003). *La naturaleza*. Traducción, introducción y notas de F. Socas, Madrid: Gredos.

Fuentes y traducciones de la filosofía moderna:

BACON, F. (1949). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.

DESCARTES, R. (1964-76). “Meditationes de prima philosophia”, en C. Adam & P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*. Paris, J. Vrin, AT VII.

HOBBS, T. (2007). *Leviatán* (trad. Escohotado, A.). Buenos Aires: Losada.

HUME, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano* (trad. De Salas Ortueta). Madrid: Alianza.

SPINOZA, B. (1925). “Ethica ordine geometrico demonstrata”, en Gebhardt, C. (ed.), *Opera II*. Heidelberg: C. Winters.

Bibliografía complementaria

(1789). *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach*. Paris: De Bure l'Aîné.

200 ASMIS, E. (1990): “Free Action and the Swerve”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, pp. 275-91.

BAILEY, C. (1964). *The greek atomists and Epicurus*. Russell & Russell: New York.

BOBZIEN, S. (2000): “Did Epicurus Discover the Free-Will Problem?”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, pp. 287-337.

CHAUSSINAND-NOGARET, G. (2009). *Les Lumières au péril du bûcher. Helvétius et d'Holbach*. Paris: Fayard.

COUSIN, V. (1847). *Cours de l'histoire de la philosophie moderne: Histoire de la philosophie au XVIII^e siècle; École sensualiste. Système de Locke*. Paris: Didier.

ENGLERT, W. (1987). *Epicurus on the swerve and voluntary action*. Atlanta: Scholars Press.

FURLEY, D. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.

GASSENDI, P. (1727). *Opera omnia*. Florencia: Joannem Cajetanum Tartini.

GREENBLATT, S. (2012). *The swerve: How the world became modern*. New York: W. W. Norton & Company.

ISRAEL, J. (2001). *Radical enlightenment*. New York: Oxford University Press.

LONG, A. A. (1977): “Chance and natural law in Epicureanism”, *Phronesis*, 22, 1, pp. 63-88.

O'KEEFE, T. (2002): “The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus’ “On Nature”, Book 25”, *Phronesis*, 47, 2, pp. 153-186.

PAILLARD, C. (2008): “Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire”, *Revue Voltaire*, 8, pp. 207-223.

PURINTON, J. S. (1999): “Epicurus on ‘Free Volition’ and the Atomic Swerve”, *Phronesis*, 44, pp. 253-99.

- SEDLEY, D. (1988): “Epicurean Anti-Reductionism”, en J. Barnes & M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 297-327.
- WARMAN, C. (2002). *Sade: From Materialism to Pornography*. Oxford: Voltaire Foundation.
- WENDLANDT, L., & BALTZLY, D. (2004): “Knowing Freedom: Epicurean Philosophy beyond Atomism and the Swerve”, *Phronesis*, 49, 1, pp. 41-71.
- ZARKA, Y. C., [et al.] (2007). *Matérialistes français du XVIII^e siècle*. Paris: P.U.F.