

# LA TEORÍA POLÍTICA DE D'HOLBACH Y SUS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS

## D'Holbach's political theory and its philosophical assumptions

JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA

Universidad de Valladolid

javierpefm@gmail.com

### *Cómo citar/Citation*

Peña Echeverría, J. (2018).

La teoría política de d'Holbach y sus presupuestos filosóficos.

*Revista de Estudios Políticos*, 179, 13-41.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.179.01>

### **Resumen**

Jonathan Israel ha realzado la importancia de la teoría política del barón d'Holbach —hasta ahora poco estudiada y valorada— en el contexto de sus tesis sobre la aportación de la «Ilustración radical» a la concepción contemporánea de la democracia, la igualdad y los derechos cívicos. Este artículo sostiene, sin embargo, que la propuesta política de d'Holbach no es en sí misma especialmente audaz o innovadora para su época, ni desarrolla un diseño institucional preciso. Apoya una monarquía ilustrada moderada por una asamblea representativa de propietarios, guiada por el criterio de utilidad como base natural del orden social. Su posición es más revolucionaria en el nivel de los presupuestos teóricos de esa propuesta: su crítica atea de la religión, su ontología materialista y su ética utilitarista contribuyen a socavar la representación y los valores característicos del orden social y político tradicional, y a despejar el camino hacia la nueva sociedad burguesa.

### **Palabras clave**

D'Holbach; Ilustración radical; representación política; democracia; utilitarismo; materialismo.

**Abstract**

Jonathan Israel has highlighted the importance of baron d'Holbach's political theory – not too much studied and valued – in the context of his thesis about the contribution of the «Radical Enlightenment» to the contemporary understanding of democracy, equality and civil rights. This paper defends, nevertheless, that d'Holbach's proposal is, in itself, neither especially bold nor innovative for his time, nor does it develop a precise institutional design. It supports an enlightened monarchy, tempered by a representative assembly of owners, which is guided by the criterion of utility as a natural ground of social order. His position is more revolutionary at the level of the theoretical presuppositions of his proposal: his atheistic criticism to religion, his materialistic ontology and his utilitarian ethics help to undermine the representation and characteristic values of the traditional social and political order, and to clear the way towards the new bourgeois society.

**Keywords**

D'Holbach; Radical Enlightenment; Political representation; Democracy; Utilitarianism; Materialism.

## SUMARIO

---

I. D'HOLBACH EN SU CONTEXTO: ALGUNOS APUNTES. II. LOS PRESUPUESTOS MATERIALISTAS DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA. III. UNA MORAL SOCIAL UTILITARISTA. IV. UN PACTO SOCIAL UTILITARISTA. V. GOBIERNO Y REPRESENTACIÓN: UNA PROPUESTA REFORMISTA. *BIBLIOGRAFÍA.*

---

Aunque d'Holbach tiene cierto renombre entre los pensadores ilustrados, en buena medida por su papel de promotor y huésped de reuniones filosóficas, de «*maître d'hôtel*» de la filosofía ilustrada, así como por su materialismo, su declarado ateísmo y su crítica de la religión, se ha prestado poca atención a su pensamiento político<sup>1</sup>. Podrían aducirse para explicarlo motivos externos, como el hecho de que permaneciera oculta la autoría de sus obras hasta después de su muerte (en 1789), o que la figura de su amigo Diderot eclipsase, en este como en otros campos, la suya. Cabría pensar también que su filosofía política tiene un interés menor al lado de la de Rousseau o incluso la de miembros de la generación siguiente como Sieyès, Paine o Condorcet.

Sin embargo, los estudios de Jonathan Israel sobre la «Ilustración radical» han puesto al barón d'Holbach en primer plano como filósofo político. El historiador británico sostiene que la Ilustración radical ha proporcionado la matriz intelectual de nuestra concepción actual de la democracia, la igualdad y los derechos y libertades ciudadanas<sup>2</sup>; y destaca especialmente la contribución del pensador francés en la expresión de las ideas políticas radicales.

Las tesis de Israel y sus insistentes referencias a d'Holbach son indudablemente un acicate para leer los escritos políticos del filósofo ilustrado francés, no solo a fin de valorar la justeza del juicio del historiador británico, sino sobre todo para conocer y apreciar apropiadamente una concepción política representativa

---

<sup>1</sup> Las ediciones y traducciones modernas de las obras políticas del barón son escasas. En España, solo se ha traducido hasta ahora *Etocracia*. Así mismo, la bibliografía sobre el pensamiento político de d'Holbach es comparativamente escasa.

<sup>2</sup> «La Ilustración radical es un conjunto de principios básicos que pueden resumirse concisamente en: democracia; igualdad racial y social; libertad individual de estilo de vida; plena libertad de pensamiento, expresión y prensa; eliminación de la autoridad religiosa del proceso legislativo y de la educación; y plena separación de Iglesia y Estado» (Israel, 2010: VIII).

en cualquier caso del clima intelectual y el debate político europeo del siglo XVIII. Pero lo cierto es que se aparta de la interpretación más habitual entre los estudiosos de d'Holbach. Por ejemplo, en su relevante estudio sobre el pensamiento del filósofo, Naville sostuvo que no era republicano, ni socialista, ni demócrata. No era, en conclusión, un revolucionario, sino un reformista (Naville, 1967: 372-373). En un trabajo anterior, otro estudioso del filósofo afirmaba:

[...] en su crítica política y social fue liberal, allí donde Helvétius y Rousseau eran radicales, igual que en religión era radical, mientras aquellos se quedaban en liberales. Por eso sus escritos políticos no llamaron la atención tanto como sus ataques contra la religión<sup>3</sup>.

Atendiendo a estos y otros juicios semejantes, cabe sospechar que la imagen de un d'Holbach demócrata, así como la tesis de una conexión inseparable entre Ilustración radical y democracia, han de ser cuando menos matizadas<sup>4</sup>. Pero probablemente sea un error juzgar la importancia de la filosofía política de d'Holbach comparándola con nuestra concepción actual de la democracia representativa y sus instituciones; la propuesta política del barón no es radical ni ofrece tampoco un programa desarrollado de instituciones o medidas de gobierno. Seguramente vale más que atendamos a los principios básicos subyacentes a su concepción de la buena sociedad y de la política, retrotrayéndonos a la ontología materialista y a la ética naturalista de d'Holbach, y situemos a su vez esos principios y esa teoría política en el marco del proyecto ilustrado de transformación de la sociedad y la cultura del Antiguo Régimen, y de las resistencias que le oponen los privilegiados. Quizá así podremos entender mejor cómo el barón puede ser considerado portavoz de un programa teórico radical cuyos efectos revolucionarios se dejan sentir a un nivel más profundo que sus figuras superficiales en la organización política.

## I. D'HOLBACH EN SU CONTEXTO: ALGUNOS APUNTES

D'Holbach aparece ante el lector actual como una figura típica de la Ilustración. Está firmemente convencido de que el conocimiento es la clave de la

<sup>3</sup> W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, Londres, George Allen & Unwin, 1935: 9 (citado en Naville, 1967: 127).

<sup>4</sup> Pueden verse al respecto, entre otras, las contribuciones al volumen colectivo sobre las tesis de Israel, con respuesta del historiador, editado por Marta García Alonso, de Devellennes (2017), Laursen y Mannies (2017) y Peña (2017).

salud moral de los hombres y de las sociedades, impedida hasta ahora por creencias ilusorias que les infunden temor y les apartan de la felicidad a la que están naturalmente destinados. Ese temor es alimentado por los clérigos de las diversas religiones, que se sirven de él para revestir de autoridad natural al poder político despótico, arbitrario, y a las jerarquías sociales y privilegios que le acompañan, manteniendo a los súbditos en una situación de ignorante y sumisa servidumbre. La tarea del intelectual ilustrado será, por consiguiente, denunciar críticamente la ilusión religiosa y los engaños e impostura de los clérigos que sustentan en ella su influencia, y sustituir esas falsas creencias por el conocimiento racional y científico del mundo. Sobre esa base podrá desarrollarse una moral acorde con los deseos y facultades naturales del hombre y orientada a su felicidad, así como un programa de reformas sociales y políticas que hagan realidad sus principios<sup>5</sup>.

Esta confianza en la fuerza de la razón preside sin duda alguna el trabajo de la *Enciclopedia*, que representa quizá mejor que ninguna otra prueba la voluntad ilustrada de difundir para un amplio público el conocimiento liberador<sup>6</sup>. A esa tarea de presentar una visión científica del mundo contribuye notablemente d'Holbach, no solo redactando centenares de entradas de dicha obra<sup>7</sup>, cuyo tema va desde la geología y la mineralogía a la política, sino también proporcionando apoyo financiero y moral a Diderot ante la reacción antienciclopedista de finales de la década de 1750.

Además, el filósofo lleva a cabo una infatigable tarea de traducción y difusión clandestina de escritos ateos y materialistas por toda Europa. Él mismo redacta anónimamente (o atribuyéndolos a algún difunto) un buen número de escritos en los que organiza y expone su crítica de la religión, su filosofía materialista y su teoría moral y política<sup>8</sup>. Sus fuentes filosóficas son

---

<sup>5</sup> «Que no se deje el filósofo descorazonar por tantos obstáculos juntos, los cuales parece que hayan de excluir para siempre la verdad de sus dominios; la razón, del espíritu de los hombres; la Naturaleza, de sus derechos [...]. A pesar de los grandes cuidados que se toman para alejar la verdad, la razón y la ciencia del dominio de los mortales, el tiempo, ayudado con la luz progresiva de los siglos, puede un día llegar a iluminar a estos príncipes que hoy vemos tan contrarios a la verdad, tan enemigos de la justicia y de la libertad de los hombres» (D'Holbach, 1982: 594 [II, 13]).

<sup>6</sup> Israel considera que caracteriza a la Ilustración «radical», a diferencia de la «moderada», esa interpretación no elitista de su misión pedagógica (Israel, 2010: 32-33).

<sup>7</sup> Véase al respecto Sandrier (2010).

<sup>8</sup> Onfray considera que la producción holbachiana constituye «el programa más vasto posible de una filosofía de las Luces», en el que distingue tres momentos teóricos: «la deconstrucción del cristianismo, la elaboración de un materialismo sensualista y ateo y la propuesta de una política eudemonista y utilitarista» (2010: 223).

también radicales: frente a la influencia dominante de Locke y Shaftesbury en su entorno, d'Holbach reivindica a Hobbes; y aunque por precaución no lo reconozca, la presencia de Spinoza en su pensamiento se deja ver con claridad, como ha mostrado convincentemente Israel.

Destaca entre sus obras *Système de la Nature* (1770), un libro extraordinariamente difundido en su tiempo (y objeto también de muchas críticas, entre otras las de Federico II de Prusia y Voltaire), que es una síntesis de su pensamiento en la que conecta sistemáticamente ontología, antropología, ética y filosofía política: una visión rigurosamente materialista del universo y del hombre, un compendio de las críticas pasadas y presentes de la religión y el despotismo, y un esbozo de una ética naturalista y utilitarista. Los estudiosos coinciden en considerarlo como uno de los libros más influyentes de esa época (junto con *De l'esprit*, de Helvecio). D'Holbach no destaca por su originalidad y su estilo literario resulta pesado y reiterativo —según Voltaire— en una época que aprecia los epigramas y la brillantez de ingenio; pero resulta eficaz en la difusión del conocimiento y en la crítica de la cultura tradicional.

Sin embargo, fue mucho más conocida entonces la labor que desempeñó d'Holbach como mecenas en su famoso salón parisino de la calle Saint-Roch (cuya prolongación estival es la propiedad rural de su esposa en Grandval). Ese salón es mucho más que un lugar de conversación mundana. Es, por una parte, un espacio de debate libre y abierto, donde es posible comunicar y contrastar ideas y opiniones<sup>9</sup>. Por allí pasa, en las veladas de jueves y domingos, no solamente buena parte de la intelectualidad francesa —Condorcet, d'Alembert, Turgot, Morellet...—, sino lo más selecto de la Ilustración europea, de Beccaria a Hume, de Grimm a Priestley. Pero es además la sede social, por así decirlo, de un grupo comprometido en la tarea de crear y difundir un pensamiento innovador, enfrentado radicalmente a la cosmovisión del Antiguo Régimen.

Pues hay que distinguir entre los asistentes ocasionales a las cenas de Saint-Roch y un núcleo de asiduos que se benefician de la extraordinaria

<sup>9</sup> Así describe Diderot el ambiente del salón: «Allí se reúnen todas las personas capaces y honestas que contiene la capital. Para encontrar abierta esta puerta no basta con tener títulos o ser erudito. Es necesario además ser bueno. Allí el comercio [de ideas, JP] es seguro: allí se habla de historia, de política, de finanzas, de literatura, de filosofía; allí se aprecian lo suficiente para llevarse la contraria; allí se encuentra al verdadero cosmopolita, el hombre que sabe usar de su fortuna, el buen padre, el buen amigo, el buen esposo; allí es adonde todo extranjero de algún renombre y algún mérito quiere tener acceso, y puede contar con la acogida más amable y más cortés», *Correspondance de Diderot*, t. 5. Citado de Chaussinand-Nogaret, 2009: 192-193 (NB: Las traducciones de los textos no publicados en castellano son del autor del artículo).

biblioteca del barón y de su gabinete de historia natural, y a los que d'Holbach pone en relación. Diderot en primer lugar, unido al barón por la afinidad ideológica y personal, y conocedor, crítico y colaborador —¿incluso coautor?— en todos sus trabajos; pero también Grimm, Helvétius, Rousseau (hasta su posterior abandono de la que en sus *Confesiones* denominará la «camarilla» —*coterie*— de d'Holbach), Galiani, Suard, Boulanger, Marmontel, Raynard, etc. Israel presenta a este grupo como una «red de subversión radical» (2012: 810-811) especialmente activa en la década de 1780 y centrada en concluir la *Enciclopedia* y difundir la literatura radical clandestina, destacando su influencia en las décadas anteriores a la Revolución.

Con todo, no se trata de un grupo de conspiradores contra el Antiguo Régimen, pese a lo que afirmarán aquellos que veían en estas ideas disolventes una amenaza, no solo para las creencias religiosas sino para la estabilidad del orden social. Son apacibles razonadores que disfrutaban de un espacio de debate libre asegurado por su misma discreción, y que no tienen el propósito de subvertir el orden social vigente, sino en todo caso de contribuir a introducir reformas acordes con el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad a través de empresas como la *Enciclopedia*. Por otra parte, si bien los debates sobre la religión son centrales en el círculo holbachiano, no todos ellos son ateos, sino que participan en los debates tanto agnósticos como deístas. Eso sí, todos ellos están convencidos de la necesidad de llevar a cabo una tarea de ilustración frente a dogmas y prejuicios.

Así pues, «lo que reúne a estos hombres de ideas filosóficas diferentes es a la vez el acuerdo sobre principios comunes, la tolerancia, la idea de progreso, y el desacuerdo sobre las interpretaciones de fondo, la metafísica o el compromiso»; no tanto la coherencia filosófica como «el reconocimiento de una sensibilidad colectiva» (Roche, 1978: 723). En este conjunto el papel destacado de d'Holbach, al parecer indiferente al reconocimiento público, se disuelve en el trabajo colectivo, actuando como impulsor, protector e incluso encubridor.

Por otra parte, hay que tener en cuenta el contexto político francés del momento a la hora de valorar el papel y los propósitos de d'Holbach y del resto del grupo en materia social y política. Es preciso evitar el error de atribuir a los ilustrados radicales el propósito de preparar la Revolución francesa: a lo sumo sospechan que la agudización de la crisis social y política puede producir una conmoción radical del orden vigente, pero en general lo que pretenden es proponer reformas impulsadas por una monarquía ilustrada y moderada por algunas medidas «constitucionales» (De Cock, 2010: 108-109), orientada a la integración de todos los estratos y grupos sociales, en especial los más productivos y creadores de riqueza, en interés del conjunto. La mirada está puesta en la modernización de una sociedad fundada aún en una jerarquía social presidida por las clases parásitas privilegiadas. Obviamente, su posición no podía

ser la misma que la de los integrantes de la «generación de la Revolución» (los Paine, Sieyès, Condorcet, etc.): no es fácil saltar más allá del propio tiempo.

Su audacia intelectual podía por tanto ser tolerada hasta cierto punto (más aún en tanto pertenecían a fin de cuentas al estrato social de los privilegiados). Incluso podía la monarquía servirse de ellos en ocasiones para resistir a las presiones y pretensiones de control político e ideológico de la Iglesia católica y los parlamentos.

Eso no obsta para que la labor de d'Holbach y el resto de los integrantes de la llamada «Ilustración radical» tenga un alcance revolucionario; pero no ya por el carácter rupturista de su expresión directamente política, sino porque su crítica filosófica horada los fundamentos de la cosmovisión tradicional, y pone con ello las bases para una concepción de la vida social y política autónoma, secular y libre de la dependencia teológica, así como por su concepción utilitarista de las relaciones sociales, que propone medir a los individuos por su contribución productiva a la sociedad, y no por su estatus o linaje.

## II. LOS PRESUPUESTOS MATERIALISTAS DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

El proyecto filosófico de d'Holbach está presidido por la idea de que la infelicidad y la esclavitud humana a manos de poderes despóticos se deben a una representación falsa del mundo y del hombre. La base de una moral razonable y de una organización de la sociedad que proporcione a los ciudadanos la felicidad que persiguen es el conocimiento de la auténtica naturaleza del universo y del hombre dentro de él. Ontología y antropología proporcionan los presupuestos de una ética y política naturalistas, como revela el compendio que es *Sistema de la Naturaleza*.

Por haber vuelto la espalda a la experiencia y a la razón los hombres han vivido en una larga infancia. Al ignorar cuál es su verdadera naturaleza, han imaginado que su existencia dependía de poderes desconocidos que les han hecho vivir bajo el temor, alimentado por las religiones que han dado forma y organización a estas ilusiones<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> «Es por desconocer su propia naturaleza, sus propias tendencias, sus necesidades y sus derechos, por lo que el hombre social ha caído de la libertad en la esclavitud. Ha desconocido o se ha creído obligado a sofocar los deseos de su corazón y a sacrificar su bienestar por los caprichos de sus jefes. Ha ignorado la finalidad de la asociación y del gobierno, se ha sometido confiadamente a hombres iguales a él, a los que sus prejuicios le hicieron considerar como seres de un orden superior, como dioses sobre la tierra.

Crear asimismo que dependen de poderes sobrenaturales les ha llevado a vivir engañados respecto al verdadero fundamento de la moral, que no consiste en obedecer normas contrarias a las propias tendencias y deseos naturales, sino en ajustar racionalmente la conducta humana, naturalmente social, a la realización de los propios intereses en convivencia con los demás. El hombre no debe buscar su felicidad fuera del mundo, sino en el conocimiento del funcionamiento y las leyes naturales del universo.

El punto de partida de esta comprensión racional de la realidad es materialista y determinista: el hombre es un ser físico, y por tanto parte de la Naturaleza e ineludiblemente sometido a sus leyes. El universo es una cadena ininterrumpida de causas y efectos, y está constituido únicamente de materia y movimiento. Este movimiento es intrínseco a las propiedades de la materia, se sigue de su esencia.

En el inmenso conjunto de movimientos que forman el universo no hay finalidad alguna. La idea de un orden de la naturaleza es en realidad una representación del mundo que el hombre, que no puede dejar de verse a sí mismo como el centro del universo, se hace al considerarlo en relación con sus propios fines. Del mismo modo, imagina una inteligencia autora de ese orden:

El hombre se considera siempre como el centro del universo; relaciona todo lo que ve consigo mismo. En cuanto le parece entrever un modo de actuar que tiene algunos puntos de contacto con el suyo, o algunos fenómenos que le interesan, los atribuye de inmediato a una causa que se le parece, que actúa como él y tiene sus mismas facultades, sus mismos intereses, proyectos y tendencias; en una palabra, se toma como modelo (D'Holbach, 1982: 158 [I, 5])<sup>11</sup>.

D'Holbach descarta también radicalmente el dualismo antropológico. La idea del alma es una invención que se explica por la dificultad de conocer las causas internas de nuestros movimientos, lo que nos hace pensar en un motor de naturaleza totalmente diferente que impulsa la máquina corporal. Pero el movimiento es una propiedad de la materia, y es impensable cómo una fuerza espiritual podría producir efectos físicos. Puede ser difícil conocer cómo

---

Estos aprovecharon su error para esclavizarlo, corromperlo, volverlo vicioso y miserable». (D'Holbach, 1982: 120-121 [I, 5]).

<sup>11</sup> Se perciben aquí ecos del Apéndice de la Parte I de la *Ética* de Spinoza, aunque Voltaire sostuviera, en carta a Grimm, que d'Holbach había ido en este punto más lejos que el filósofo neerlandés: «Es mucho más elocuente que Spinoza, pero Spinoza tiene una gran ventaja sobre él, ya que admite una inteligencia en la Naturaleza, siguiendo el ejemplo de toda la Antigüedad», citado de Chaussinand-Nogaret, 2009: 226.

se organiza la materia para constituir el pensamiento, pero no es algo absurdo. El hombre debe aceptar su condición de ser material, que le muestra la experiencia, y buscar como tal su bienestar en el único mundo real<sup>12</sup>.

Si todos los movimientos del universo se inscriben en una compleja red de causas y efectos, que siguen leyes constantes y necesarias, también las acciones y pensamientos del hombre obedecen a un mecanismo natural. Los hombres, como cualquier otra realidad física, experimentan impulsos de atracción y aversión que están relacionados con el objetivo último de todos los seres naturales, que es la propia conservación. El hombre «no tiende en cada instante de su vida más que a procurarse lo que le gusta, o lo que está conforme con su ser, y se esfuerza por apartar de sí todo lo que le puede dañar» (D'Holbach, 1982: 147 [I, 4]). Todos sus afectos y deseos están sujetos a las mismas leyes necesarias que el resto de los cuerpos de la Naturaleza<sup>13</sup>. Busca necesariamente lo que es o le parece ser útil para su bienestar o felicidad; y al hacerlo sigue la tendencia propia de su naturaleza, reaccionando a los diversos factores externos o internos en el sentido que siente o juzga apropiado. Por eso, la hipótesis de una voluntad libre que se enfrenta a las pasiones no tiene sentido. No es otra cosa que «una modificación de nuestro cerebro» que lo dispone a mover los órganos corporales conforme a su conveniencia con nuestro modo de ser, conforme a los estímulos provenientes de los objetos que afectan a nuestros sentidos (*ibid.*: I, 8).

Tampoco hay lugar para el libre albedrío en el universo determinista del *Sistema de la Naturaleza*. D'Holbach admite que el reconocimiento de la libertad parece hacer indispensable creer que tenemos una capacidad de decidir independiente de las causas que actúan sobre nosotros; pero lo cierto es que nuestra voluntad está determinada por la fuerza de los motivos que nos llevan a decidir en una u otra dirección: «los actos de los insensatos son tan necesarios como los de las personas más prudentes» (D'Holbach, 1982: 235 [I, 11]). El libre albedrío requeriría obrar sin motivos, o que los motivos no afectasen a la voluntad. En realidad, el hombre se guía por las ventajas, reales o ficticias, que atribuye a los objetos que excitan sus pasiones. No es que sea un cuerpo inerte: «contiene en sí mismo causas inherentes a su ser, es movido por un órgano interior que tiene sus propias leyes y que es determinado necesariamente por ideas, percepciones y sensaciones que recibe de objetos exteriores» (D'Holbach, 1982:

<sup>12</sup> «Trabajemos para lo físico del hombre, hagamos que sea agradable para él, y pronto veremos que su moral mejora y llega a ser más afortunada, su alma se pacifica y es más serena, su voluntad tiende a la virtud por los motivos naturales y palpables que se le presenten» (D'Holbach, 1982: 178 [SN I, 7]).

<sup>13</sup> Como observa Israel (2010: 192), también en esto se aprecia claramente la influencia de Spinoza.

244 [I, 11]). Pero la complejidad de las reglas de asociación en el mecanismo cerebral no obsta para mantener la tesis determinista. La libertad, concluye d'Holbach, es «la necesidad contenida en su interior» (*ibid.*).

Nuestras acciones están determinadas en parte por nuestra conformación psíquica; pero sobre todo por la experiencia cotidiana, por la educación, los ejemplos y las costumbres sociales, por las ideas recibidas y las opiniones comunes (1982: 241 [I, 11]). Por consiguiente, es principalmente en la sociedad donde está en juego la felicidad del hombre, y el conocimiento de su verdadera naturaleza hará posible comprender adecuadamente el vínculo social y hacer una propuesta razonable para el bienestar social.

### III. UNA MORAL SOCIAL UTILITARISTA

D'Holbach aspira a sentar sobre estos presupuestos ontológicos y antropológicos materialistas las bases de una nueva ética, racional, natural y científica —en tanto que conforme al conocimiento experimental que tenemos de la Naturaleza y del hombre—. Una ética que no separe las normas que establecen cómo debe comportarse el hombre en sociedad de lo que el hombre es, de sus afectos, pasiones y tendencias naturales, sino que los encauce adecuadamente en provecho de su objetivo último, la felicidad.

Por eso ha de ser una ética independiente de las creencias religiosas y de la teología. D'Holbach ha de hacer frente a la vinculación habitual de la moral a la religión como fundamento necesario, si no de su verdad, al menos sí de su solidez —todavía defiende Voltaire la utilidad de la religión como instrumento de tranquilidad social, garantía de las reglas morales que aseguran la coexistencia social ordenada y la obediencia a las leyes—, y a la correspondiente asociación del ateísmo a la inmoralidad. El filósofo materialista habrá de esforzarse en su *Sistema de la naturaleza* en probar que es posible que un ateo viva tan virtuosamente al menos como un creyente<sup>14</sup>.

Por el contrario, d'Holbach está convencido de que son las religiones las que alimentan el fanatismo, el odio teológico, la tolerancia ante los crímenes

---

<sup>14</sup> «Un ateo que, en posesión de una excelente teoría fundada en la Naturaleza, la experiencia y la razón, se libra a unos excesos peligrosos para él y perjudiciales para la sociedad es, sin duda, un hombre inconsecuente. Pero no es más de temer que un hombre religioso y lleno de celo que, creyendo en un Dios bueno, justo, perfecto, no deja de cometer en su nombre los más terribles excesos. Un tirano ateo no sería de temer más que un tirano fanático. Un filósofo incrédulo no es más peligroso que un sacerdote fanático que alienta la discordia entre sus conciudadanos» (D'Holbach, 1982: 569 [II, 12]).

con pretextos teológicos, al tiempo que favorecen la tiranía de los príncipes, a los que sugieren que todo les está permitido como lugartenientes de la divinidad, mientras fomentan la pasividad de los súbditos ante la servidumbre y la opresión, presentada como algo permitido o querido por los dioses. Defiende no solo que la moral puede prescindir de la religión, sino que desprenderse de las ilusiones religiosas es condición necesaria para reformularla de manera que, por estar fundada en la naturaleza real del hombre y ser acorde con la razón, pueda servir a su felicidad y al bienestar real de la sociedad, en vez de hacerle vivir bajo los preceptos de un ascetismo antinatural y los mandatos arbitrarios de una divinidad incomprensible.

La base psicológica de la moralidad es el propio interés. El único motivo de nuestras acciones es la búsqueda de aquello que consideramos conveniente para nuestra conservación y felicidad —que puede ser definida como «el placer continuado» (1969: I, 6)—. Al mismo tiempo, es un hecho que para conservarse y ser feliz cada hombre ha de convivir con otros que tienen análogos deseos y aversiones. Como la diversidad de facultades y capacidades los hace interdependientes, el logro de los objetivos vitales de cada uno está sujeto a la vida en sociedad y al cumplimiento de ciertas reglas comunes; es decir, la moral es social desde su origen.

De modo que el presupuesto objetivo de la moral es la conexión existente entre la propia felicidad y la de aquellos con los que uno vive. «La moral le mostrará que para hacerse feliz a sí mismo, tiene que ocuparse de la felicidad de aquellos de quienes necesita para lograr su propia felicidad» (1969: 59 [I, 6]). Y su tarea no es otra que mostrarnos cuáles son los medios necesarios para alcanzar ese objetivo irrenunciable. Por consiguiente, los conceptos de deber y virtud —y su complementario, el vicio— han de ser redefinidos como imperativos hipotéticos que conectan dicho objetivo con los medios apropiados para alcanzarlo. «Los deberes del hombre son los medios que está forzado a adoptar, por la necesidad de las cosas, para obtener el bienestar hacia el que tiende sin cesar» (*ibid.*). La obligación moral no puede separarse del interés. Del mismo modo, la virtud no es algo separado de, y menos aún opuesto a su bienestar, sino «la disposición a hacer lo que es necesario para su bienestar» (*ibid.*).

Esta conexión entre fines y medios se traduce en deberes sociales que nos obligan a contribuir a la felicidad ajena como medio para asegurar la propia; y a su vez, la conducta virtuosa es, en otras palabras, «una disposición habitual a hacer aquello que contribuye a la felicidad de los seres de nuestra especie, y a abstenerse de lo que puede perjudicarles» (1969: 76 [I, 8]). No se trata de altruismo desinteresado, sino de buscar razonablemente el propio interés. Al trabajar en favor del bien de la sociedad, al cumplir con nuestros deberes para con los conciudadanos, estamos trabajando por nosotros mismos. No es preciso

apelar a una motivación desinteresada; basta con considerar nuestra posición en la sociedad desde la perspectiva del interés ilustrado. «Unir el interés al deber: he ahí el gran arte de la moral y de la legislación» (1969: 65 [I, 6]).

D'Holbach rechaza por tanto la fundamentación de la moral en un «sentido moral» innato o un sentimiento de benevolencia, como sostienen algunos filósofos de la Ilustración escocesa: aparte de que no tenemos una idea de lo bueno o lo malo anterior a la experiencia, esta muestra la ausencia de sentimiento moral en muchos hombres (1969, I, 5). Él mismo sitúa su ética en la senda de la tradición epicúrea, y enfrente del estoicismo. Mientras este se orienta a la desnaturalización del hombre, la supresión de las pasiones y la insensibilidad, el epicureísmo acepta las pasiones y trata de que sirvan a la felicidad (1969: 86 [I, 8]).

Nos encontramos por tanto ante una ética que hace de la utilidad el criterio del bien moral, y que por tanto bien puede ser calificada de utilitarista, aun siendo anterior a la formulación típica de Bentham. Devellennes observa al respecto que d'Holbach no es ni el primero ni el único en apelar a argumentos utilitaristas<sup>15</sup>; el propio Bentham se refirió a Beccaria y Helvétius, asiduos visitantes del salón de d'Holbach, como precedentes suyos. Y podemos encontrar repetidamente en sus páginas la referencia típicamente utilitarista al bien del mayor número<sup>16</sup>. Sin embargo, Devellennes hace notar que el planteamiento holbachiano no se vincula tanto al cálculo racional de intereses como al hecho de la sociabilidad humana: puesto que somos seres sociales que necesitamos de los demás, nuestra propia felicidad está vinculada a la de ellos, ya que no podemos satisfacer nuestros propios deseos si al mismo tiempo no son satisfechos los suyos, en parte gracias a nuestra contribución. D'Holbach prefiere la ataraxia de Epicuro al cálculo estricto, y prefiere hablar de intereses más que de placeres. A juicio de este intérprete, «la felicidad eudemonista no es favorecida por la búsqueda de placeres, y nuestros intereses residen en una prudencia más próxima a la *frónesis* de Aristóteles que al utilitarismo de Bentham» (Devellennes, 2017: 334). Cabe replicar, sin embargo, que tampoco el utilitarismo clásico puede ser reducido a un cálculo de utilidades, sino que se funda en el reconocimiento del interés propio como motivo de la acción humana y la valoración de normas e instituciones en función de ese interés.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que «la ética utilitarista no es en esta época una moral de tenderos satisfechos, es un arma de lucha» (Naville, 1967: 369). Frente a la reivindicación de derechos y privilegios supuestamente

<sup>15</sup> Cf. Devellennes (2014 y 2017).

<sup>16</sup> Por ejemplo, 1998: 251 [II, 5, 28]: «[...] una sociedad solo está bien gobernada cuando la mayor parte de sus miembros es feliz».

precedentes de la naturaleza humana o de la costumbre inmemorial para justificar el orden social existente, el utilitarismo apela a la contribución efectiva a la satisfacción de los intereses de la sociedad como criterio de valoración de personas e instituciones, independientemente de las posiciones heredadas. Por eso una ética utilitarista podía resultar progresista frente a la defensa tradicionalista del estatus, y servir de guía para un programa de reforma social.

Eso sí, la ética utilitarista de d'Holbach supone la posibilidad de que se armonicen espontáneamente intereses individuales e intereses sociales, así como los de diversos sectores o clases entre sí, pese a reconocer la diversidad de condiciones sociales, facultades y fortunas. Parece confiar en que de la conjugación de esfuerzos individuales resultará un interés social que beneficie a todos (o al menos a la mayoría), pasando por alto que tales objetivos e intereses son a menudo conflictivos, particularmente cuando los agentes se encuentran situados en posiciones material y socialmente asimétricas. Como más adelante se dirá, d'Holbach descrea del ideal rousseauiano de igualdad, e insiste en cambio en la utilidad social de la desigualdad (siempre que no sea extremada) como incentivo al esfuerzo individual.

Además, el filósofo considera que moral y política deben estar estrechamente unidas: «[...] no pueden separar sus intereses sin peligro, ni cesar de darse la mano. La moral carece de fuerza, si no la apoya la política; la política es inestable y se pierde, si no es sostenida y ayudada por la virtud» (1969: 7-8). El sentido de su propuesta bien podría resumirse en el término «etocracia»: se trata de que la política esté guiada por la moral y de que la moral se realice por medio de la política.

Moral y política tienen el mismo objetivo, la felicidad de los hombres. Para alcanzarlo es necesaria, por una parte, la moralización de la política. Hasta ahora la política ha sido despótica, corrupta y gravosa para los gobernados, porque se ha basado en el despotismo arbitrario de los príncipes, los mitos y falsedades de las religiones empleados por los clérigos para consolidar el orden existente, la exacción de la riqueza nacional en beneficio de los privilegiados. Sin embargo, «la verdadera política siempre es conforme a la moral, y no puede apartarse nunca de sus principios» (1969: 82 [II, 7]); hay que reformar la sociedad conforme a normas morales racionales, fundadas en el conocimiento de la naturaleza, la experiencia y la utilidad general.

Pero es igualmente necesaria la politización de la moral, en el sentido de que el programa de reforma social que demanda la moral solo es posible por mediación de la política<sup>17</sup>. D'Holbach define la política como «el arte de

<sup>17</sup> Boulad-Ayoub (1991: 126): «Moral y política están por consiguiente ligadas por una relación recíproca, según la cual la moral da a los hombres los medios especulativos

gobernar a los hombres o de hacerlos concurrir a la conservación y al bienestar de la sociedad» (1998: 313 [II, 7,1]). No es solo que hayan de coordinarse las acciones; la política es necesaria para que los individuos cooperen en la realización de tareas y objetivos públicos que a menudo contrarían sus intereses y tendencias particulares. Gobernar es aplicar medidas necesarias para mantener el orden y lograr el bienestar social, aun contra la voluntad de quienes no sean capaces de apreciar la relación entre el interés general y su interés particular. Es necesaria la capacidad coactiva de la política para concertar pasiones e intereses muy diversos y a menudo encontrados. (Lo cual, adviértase, pone en cuestión la espontánea armonización de intereses que presume el programa utilitarista.)

No obstante, el planteamiento holbachiano considera que la adecuación de las pasiones particulares a la utilidad general se logra no tanto a través de la legislación represiva como de la puesta en práctica de reformas institucionales y políticas públicas; y por encima de todo, de la educación. La conducta anti-social de los individuos se debe en buena medida a la ignorancia: las auténticas fuentes del mal moral son «la ignorancia, el error, el prejuicio, la falta de experiencia, de reflexión y de previsión. Los hombres no se perjudican a sí mismos y no se hieren entre sí, sino porque no tienen idea de cuáles son sus verdaderos intereses» (1969: 1 [II, 1]). Con una educación adecuada (a través de la instrucción, de las costumbres sociales, de los ejemplos cívicos, de las instituciones públicas) desarrollarían una conducta virtuosa, porque serían conscientes de que el cumplimiento de sus deberes sociales es condición indispensable para el logro de su felicidad. La clave de la transformación social ha de esperarse, pese a todas las dificultades, de un programa de ilustración.

#### IV. UN PACTO SOCIAL UTILITARISTA

Conforme a los presupuestos antropológicos y éticos expuestos, una sociedad es un conjunto de individuos movidos por su propio interés, y sin embargo interdependientes, que se han agrupado para mejor satisfacer sus necesidades y obtener los beneficios que se siguen del auxilio mutuo, asegurando socialmente su utilidad. En otras palabras, es un sistema de cooperación cuyo fin es la conservación y bienestar de sus miembros<sup>18</sup>.

---

para descubrir esta interacción entre lo útil [...] y lo virtuoso [...], mientras que la política se dedica a establecer los medios (leyes, coerción, estimulación por medio de los honores u otros beneficios) de su práctica efectiva en la vida social».

<sup>18</sup> «La sociedad es una congregación de hombres, reunidos por sus necesidades, para trabajar concertadamente en su conservación y en su felicidad común» (1969: 4 [II, 1]).

Para explicar cómo se mantiene este sistema de cooperación, d'Holbach recurre a la noción del pacto o contrato social. Ahora bien, su concepción presenta notables diferencias respecto a la doctrina contractualista típica (la de Hobbes, Locke o Rousseau, entre otros)<sup>19</sup>, diferencias que son reveladoras respecto al núcleo de su concepción de la política, y ayudan a entender mejor su posición respecto a diversos temas e instituciones.

El pacto social aparece tanto en el *Système de la Nature* como en las obras políticas posteriores, *Système social* y *La politique naturelle*. Al vivir en sociedad, los hombres han firmado tácitamente un pacto con ella, en los términos siguientes:

La sociedad [...] tiene derechos legítimos sobre sus miembros por las ventajas que les procura: cada ciudadano hace con ella un pacto tácito que no por no haber sido redactado por escrito o abiertamente enunciado es menos real. Para ejercer derechos sobre sus miembros, la sociedad les debe la justicia, la protección de las leyes que aseguran su persona, su libertad, sus bienes: se compromete a asegurarlos frente a toda injusticia o violencia, a defenderlos contra sus pasiones recíprocas, a ponerlos en condiciones de trabajar sin obstáculos para su bienestar sin perjuicio del de los demás [...] El ciudadano, para su propia felicidad, se obliga a someterse a ella y a depender de aquellos a los que ha hecho depositarios de sus derechos e intérpretes de sus voluntades (1969: 4 [II, 1])<sup>20</sup>.

Este pacto se renueva continuamente: cada individuo hace balance de las ventajas y desventajas de la vida en sociedad. Es al fin y al cabo un cálculo de utilidad el que le mantiene unido a la sociedad por los beneficios que esta le ofrece (protección y seguridad, a cambio de obediencia y cooperación) para satisfacer sus propios intereses, que son, recordémoslo, su único motivo en cualquier circunstancia; y es la utilidad la que determina el diseño del esquema de cooperación social. Es verdad que d'Holbach afirma que la sociabilidad es un sentimiento natural del hombre, y tacha de quimérica la hipótesis del estado de naturaleza (1998, I, 1,2), pero no debemos engañarnos, su posición nada tiene que ver con la aristotélica: los hombres no se asocian gratuitamente,

<sup>19</sup> Véase al respecto Devellennes (2013).

<sup>20</sup> En *Política natural*, el planteamiento utilitario del pacto se hace aún más palpable: «Si el hombre está ligado a la sociedad, ésta a su vez adquiere compromisos con él. Cada individuo contrata con ella aproximadamente en estos términos: “Ayúdame”, le dice, y yo te ayudaré con mis fuerzas; préstame tu auxilio, y podrás contar con el mío, trabaja para mi felicidad, si quieres que yo me ocupe de la tuya (...). Procúrame ventajas suficientemente grandes para que yo me comprometa a sacrificarte una parte de las que poseo» (1998: 19 [I, 1,6]).

movidos por su naturaleza social o por un sentimiento de simpatía, sino por interés (1998: I, 1,4), por el amor a sí mismos ilustrado por el cálculo racional. Son egoístas racionales.

Pero como no todos, ni siempre, tienen la inteligencia precisa para comprender la conveniencia de ajustar sus conductas al interés social, y sus pasiones les inclinan a buscar las ventajas sin atender a los deberes de la asociación, el pacto social requiere instrumentos adicionales que mantengan el acuerdo entre los intereses particulares y los del conjunto de la sociedad. Necesita leyes, normas que regulen la conducta de los individuos orientándola a los fines del conjunto. A su vez, puesto que es imposible reunir en una asamblea permanente a todos los miembros de la sociedad, los ciudadanos se ven obligados a confiar en algunos de ellos como intérpretes de sus voluntades y depositarios del poder necesario para hacer que se cumplan las leyes. Aparece por tanto la autoridad política, el soberano, presentada en el *Système social* como fruto de un segundo pacto tácito entre la sociedad y el gobernante (el cual, obviamente, actúa también por su propio interés): a cambio de velar por la seguridad, el bienestar y la libertad de los súbditos, los ciudadanos se comprometen a obedecer al gobernante, a honrarle y a trabajar por su seguridad y bienestar (1969: 6 [II, 1])<sup>21</sup>.

La legitimidad del poder político depende, por consiguiente, del consentimiento de los súbditos, a su vez ligado a la conformidad de los mandatos y medidas del gobernante con el bienestar o interés general de la sociedad, es decir «asegurar al mayor número de ciudadanos las beneficios en vista de los cuales se han asociado» (1982: 204-205 [I, 9]). Esta equiparación del interés general con el de la mayoría revela un rasgo característico del utilitarismo: la consideración de la sociedad como un todo cuya utilidad ha de medirse como conclusión de un cómputo general, compatible con la desigualdad en la distribución de beneficios, y en el que los intereses particulares se consideran equiparables y complementarios.

Hay tres bienes en los que puede resumirse la utilidad que los individuos obtienen de la sociedad, y que a su vez Holbach considera derechos naturales, en el sentido de que son inherentes a la naturaleza misma del pacto social: la libertad, la propiedad y la seguridad. La utilidad social puede cifrarse en estos tres términos, que designan los objetivos propios del programa reformista de la burguesía ilustrada, y se diferencian significativamente respecto a la tríada emblemática de la Revolución francesa<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> En términos menos explícitos se apunta lo mismo en 1998: I, 3,1. El *pactum subiectionis*, si podemos denominarlo así, es aún más tácito que el *pactum societatis*.

<sup>22</sup> En *Sistema de la Naturaleza* las define así: «La *libertad* es la facultad de hacer, para conseguir la propia felicidad, todo lo que no perjudica la felicidad de los asociados; al

Si consideramos las características del pacto social holbachiano advertiremos la ausencia de dos elementos básicos en las teorías clásicas del pacto social, la independencia (o autonomía) y la igualdad. Los teóricos del contrato social no postulan un estado de naturaleza porque crean que hubo históricamente individuos sin sociedad, sino porque la ficción hipotética les sirve para explicar cómo se constituyen las sociedades *políticas* y cómo se justifican el poder y la obligación política partiendo del presupuesto de individuos libres (en el sentido de no sometidos a una autoridad superior) e iguales. En Rousseau, particularmente, el contrato social legítimo debería tener como resultado una comunidad en la que los individuos siguieran sin estar subordinados después del pacto a una autoridad ajena y en una condición igual para todos como ciudadanos (Rousseau, 1998: 39 [I, 6]).

D'Holbach, en cambio, se opone decididamente a fundar las relaciones sociales y políticas sobre el principio de igualdad, tal como manifiesta repetidamente en sus obras. Sostiene que la desigualdad es el resultado natural de la diversidad de talentos y acciones, mientras que la igualdad es irreal, quimérica. Pensando sin duda en el *Discurso sobre la desigualdad* rousseauiano, advierte: «Dejemos, pues, de suponer una pretendida igualdad que según se cree se dio originalmente entre los hombres. No clamemos contra esa desigualdad que fue siempre necesaria» (1998: 25 [I, 1,10]). Pues no solo la defensa de la igualdad peca a su juicio de falta de realismo, sino que la desigualdad es provechosa para el bienestar de la sociedad en su conjunto, en la medida en que vincula a los individuos al hacer que se necesiten mutuamente, hace que se complementen sus cualidades, refleja los distintos méritos y proporciona un criterio objetivo para atribuir posiciones de autoridad y propiedad a aquellos que pueden hacer uso de ellas en beneficio del conjunto. El objetivo político justo no es la distribución igual de beneficios y cargas sociales, sino la producción de una riqueza social que redunde en beneficio de la mayoría de la sociedad, distribuida entre los individuos de forma proporcionada a los intereses sociales.

D'Holbach afirma que la justificación natural de las distinciones y rangos entre los miembros de la sociedad reside en su mayor o menor contribución (utilidad) al bienestar social. Es justa y legítima la subordinación de aquellos

---

asociarse, cada individuo ha renunciado al ejercicio de la parte de su libertad natural que podría perjudicar a la de los demás. El ejercicio socialmente perjudicial de la libertad se llama *licencia*. La *propiedad* es la facultad de gozar de los beneficios que el trabajo y la labor han procurado a cada miembro de la sociedad. La *seguridad* es la certidumbre que debe tener cada miembro de poder gozar de su persona y de sus bienes bajo la protección de las leyes, mientras mantenga fielmente sus compromisos con la sociedad» (1982: 205 [I, 9]).

para los cuales resulta beneficiosa<sup>23</sup>. A su vez, la superioridad en la jerarquía social está legitimada por el mérito. Lo que no se justifica son las posiciones de autoridad y privilegios debidas al nacimiento o la herencia: en la base de la filosofía social utilitarista de d'Holbach está la oposición radical a los privilegios injustificados de una nobleza ociosa que mantiene sus posesiones improductivas a costa de la explotación del pueblo llano. Las diferencias de posición solo pueden justificarse en tanto redunden en provecho del bienestar social, ya sea en el plano económico, social o político.

Por eso se opone también al igualitarismo democrático, que liga la libertad de los ciudadanos a la igualdad: es «una quimera, adorada en los Estados democráticos, pero totalmente incompatible con nuestra naturaleza, que nos hace desiguales en facultades, sean físicas o mentales» (1969: 41 [II, 3]). El bien de la sociedad requiere que obtengan mayor poder y reconocimiento quienes destacan en conocimiento y prudencia, porque le son más útiles.

Lo mismo que ha de ser desigual la propiedad, puesto que la naturaleza misma ha hecho a los hombres desiguales en fuerza y en talento, y el fruto que obtienen depende de su trabajo. Por tanto, no tiene justificación la propiedad común<sup>24</sup>.

Así queda justificada una concepción paternalista de la jerarquía social, que se justifica por el bien de los inferiores. En una sociedad bien constituida, tiene que haber una élite a la que corresponde dirigir a aquellos cuya función es trabajar, en beneficio de unos y otros:

El pueblo, obligado a trabajar para su subsistencia, se ocupa de las tareas más penosas, del cultivo de la tierra, del comercio, de las artes [...]; trabaja para aquellos que se comprometen a gobernarlo, a velar por su seguridad, a meditar por él, a ocuparse de sus necesidades, a mantener la tranquilidad necesaria para sus trabajos, a poner fin a sus disputas (1998: 162 [I, 4,11]).

No obstante, la desigualdad material es compatible, a juicio de d'Holbach, con la igual sumisión de todos a la ley, que restaura hasta cierto punto el nexo entre libertad e igualdad. Si bien en una sociedad libre cada cual disfruta de las ventajas que su talento, su trabajo o el azar le han granjeado, eso no le autoriza a prevalerse de su superioridad sobre quienes no tienen las

---

<sup>23</sup> «Esos son los fundamentos naturales de la autoridad de los mayores sobre los menores, de los ricos sobre los pobres, de los padres sobre sus hijos, de los maridos sobre las mujeres, de los señores sobre los siervos» (1969: 142 [I, 12]).

<sup>24</sup> Cf. 1998: 44 [I, 1,27]. El pasaje parece referirse de nuevo al *Discours sur l'inégalité*, de Rousseau.

mismas capacidades (1998: II, 6,10). Las leyes (justas) «protegen igualmente al rico y al pobre, a grandes y pequeños, a los soberanos y a los súbditos» (1969: 42 [II, 3]). Esta es la igualdad real y legítima. Rousseau había afirmado que la libertad no puede subsistir sin igualdad material, de modo que «ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse» (1998: 76 [II, 11]), porque entendía la libertad en el sentido clásico de autosuficiencia. D'Holbach, en cambio, da prioridad a la ausencia de interferencia en la iniciativa individual.

Esto no implica que el filósofo se desentienda de la desigualdad social existente. Por una parte, por razones de moral social. Así como está justificada la superioridad de unos sobre otros, quienes son superiores están obligados a velar por los inferiores, en provecho de la felicidad social, atendiendo a su compromiso por la sociedad: el rico debe socorrer al pobre, como el ilustrado guiar al simple (1998: 23 [I, 1,12]). Es un deber de justicia, primera de las virtudes sociales y fundamento de todas. La justicia es para él sinónimo de equidad, «porque remedia la desigualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres» (1969: 106 [I, 10]); pero no implica una distribución igualitaria, sino el esfuerzo por mantener una sociedad en la que todos puedan vivir libres y seguros, y disfrutar de sus bienes.

Sin embargo, conviene también desde una perspectiva política que las diferencias entre los individuos no sean excesivas, y que todos puedan satisfacer sus necesidades y no considerarse excluidos de la sociedad. «El interés de la sociedad requiere que la mayoría de sus miembros disfrute de alguna cosa» (1998: 353 [II, 7,30]) porque, como reitera d'Holbach en sus escritos, es la propiedad lo que vincula a los hombres a la sociedad, y no se pueden esperar patriotismo o virtudes sociales de quienes poco o nada obtienen de su pertenencia a la misma. La desigualdad excesiva es dañina para la cohesión social: si hay un gran número de indigentes, aumentarán los crímenes y los disturbios sociales, y serán más probables motines y revueltas.

## V. GOBIERNO Y REPRESENTACIÓN: UNA PROPUESTA REFORMISTA

En suma, el criterio básico de ordenación social es la utilidad, que tiene prioridad sobre la justicia y le da sentido. Es también la utilidad la que determina el alcance y límites de la propuesta holbachiana respecto a la forma de gobierno y las instituciones políticas que requiere una sociedad organizada conforme a los principios de la moral.

D'Holbach responde a la pregunta clásica sobre la mejor forma de gobierno aseverando que es indiferente cuál sea, con tal de que las leyes impidan el abuso de poder de los gobernantes y el abuso de libertad de los súbditos.

«Toda forma de gobierno es ventajosa, con tal de que deje todo el poder a la ley» (1969: 25 [II, 2]). En realidad, cualquier forma de gobierno presenta inconvenientes y riesgo de degeneración. Todas son susceptibles de crítica. D'Holbach critica a la monarquía con los argumentos típicos del republicanism<sup>25</sup>; critica a la aristocracia —donde el monarca es sustituido por un grupo de notables enfrentados entre sí por la ambición de poder (1998: I, 2,15)—. Pero sobre todo critica a la democracia.

La democracia es aquel régimen en el que la soberanía reside en la sociedad entera, y esta se da a sí misma las leyes<sup>26</sup>. Aparentemente, esto permite salvaguardar la independencia de los individuos, sometidos solo a las leyes que se dan a sí mismos, y mantener la igualdad entre ellos, por estar sujetos a las mismas normas<sup>27</sup>. En la práctica, sin embargo, este régimen es el peor de todos. Excita las ambiciones y deseos de cambio entre los ciudadanos irracionales, presa de los demagogos, y con ello los tumultos, la inestabilidad, las facciones, las discordias, el debilitamiento de la autoridad, el desenfreno de las pasiones de cada ciudadano. «En una palabra —concluye d'Holbach—, donde quiera que el pueblo está en posesión del poder, el Estado lleva consigo el principio de su destrucción. Allí la libertad degenera en licencia, y es seguida por la anarquía» (1998: 431 [II, 9,6]). La democracia es el régimen de la igualdad, pero el proyecto fantasioso de establecer la igualdad es en realidad fruto de la envidia (1998: I, 2,18).

La conclusión es que, no siendo ninguna forma de gobierno perfecta, «la más perfecta es aquella que asegura la felicidad del mayor número y la pone al abrigo de las pasiones de la minoría» (1998: 76 [I, 2,21]). Lo que importa no es quién gobierne, sino que el Gobierno garantice los grandes objetivos sociales: libertad, propiedad y seguridad, así como la vinculación entre el interés particular y el interés de todos, a través de leyes justas y razonables.

<sup>25</sup> Cf. 1969: II, 2. Un hombre solo no puede tener las capacidades necesarias para gobernar, por lo que en realidad la monarquía es una aristocracia encubierta, y el gobierno queda en manos de los validos; el rey está sometido a las mismas pasiones que los demás, agravadas por su posición, la riqueza pública es sacrificada a la codicia del rey; la herencia depende del azar, etc.

<sup>26</sup> «Cuando la sociedad en conjunto, tomando posesión de su poder, se da a sí misma las leyes, su gobierno se llama *democracia*. La soberanía reside en toda la sociedad» (1998: 65 [I, 2,13]). Véase Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, II, 2.

<sup>27</sup> «Bajo el gobierno democrático cada individuo permanece, por así decirlo, independiente: su libertad no es limitada más que por las leyes que ha considerado imponerse a sí mismo. Sin duda, se creyó que reglas hechas para obligar por igual a todos los ciudadanos serían los medios más apropiados para remediar la desigualdad que la Naturaleza ha puesto entre los hombres» (1998: 65-66 [I, 2,14]). Nótese la velada referencia a las condiciones del contrato social propuestas por Rousseau.

Este planteamiento permite a d'Holbach esquivar en cierto modo el problema de la soberanía. Como acabamos de ver, queda descartada la soberanía popular —principio básico de la democracia, sea cual fuere su traducción institucional—. Ciertamente, no hay poder legítimo sin consentimiento de la sociedad: el filósofo lo reitera hasta la saciedad. Más aún, llega a afirmar que la Nación, que es su equivalente, es la «fuente única y verdadera de toda autoridad legítima»<sup>28</sup> y que «es la única que tiene derecho a conferir el poder supremo» (1998: 112 [I, 3,19]). Pero lo hace en el contexto de una justificación del derecho de resistencia; la nación tiene, por así decirlo, una soberanía originaria latente, que, sin embargo, no puede actualizarse sino excepcionalmente: se entiende que ordinariamente la desempeñará un tercero, el soberano propiamente dicho. Solo ante la alternativa entre la patria y la tiranía —un poder no solo arbitrario, sino injusto—, está justificada la desobediencia del ciudadano, si bien «solo la sociedad reunida o representada tiene derecho a resistir» (1998: 160 [I, 4,9]). Un planteamiento que recuerda al de Locke, e incluso las posiciones de los monarcómacos franceses o los escolásticos hispanos, como Mariana o Suárez.

Por otra parte, el barón no es en absoluto partidario de la ruptura violenta con el poder vigente. En varias ocasiones recuerda la ejecución de Carlos I de Inglaterra, un acontecimiento que mostraría cómo la violencia empleada frente a la tiranía condujo a la postre a otra tiranía. A fin de cuentas, lo que d'Holbach defiende es una reforma prudente de la institución monárquica, guiada por la razón, la experiencia y la paciencia, siempre preferible a la revolución. Incluso llega a conceder en su última obra política, *Éthocratie*, que «el poder absoluto [...] se convierte, en manos de un soberano equitativo, en un arma necesaria para destruir los esfuerzos y complots de la iniquidad» (2012: 13). En la práctica, cuando en sus obras políticas habla del soberano, está refiriéndose prácticamente siempre a un monarca. Después de todo, no es tan indiferente como en principio parece frente a las fórmulas de gobierno: con talante pragmático, opta por una monarquía «atemperada» (1998: I, 4,17) como marco posible de su programa reformista.

Al fin, la clave para evitar el despotismo monárquico, el poder arbitrario no sometido a límites, pero también la manifestación desordenada y tumultuosa de las demandas de los súbditos, es, como había apuntado Montesquieu, una instancia mediadora entre el soberano y el pueblo: la representación. Es importante ver cómo la concibe d'Holbach, y cómo propone institucionalizarla, para valorar adecuadamente en qué medida su planteamiento permanece ligado al orden existente o anticipa el futuro.

<sup>28</sup> 1969: 57 [II, 5]. D'Holbach afirma que la nación es «la mayoría de los individuos que componen una sociedad» (1998: 109 [I, 3,17]).

El representante es concebido por d'Holbach como un intermediario relacionado a la vez con el pueblo del que procede y con el soberano cuyo poder se trata de atemperar. Su función primordial es hacer oír la voz del pueblo, las necesidades y aspiraciones de las diversas clases de la nación, exponiéndolas de forma reflexiva, ordenada y prudente. «Es preciso que la Nación sea representada por algún cuerpo que haga conocer al soberano las justas demandas de sus súbditos, y que, sin gozar de la autoridad suprema, dirija sus movimientos, atempere sus efectos, e incluso la detenga, cuando se convierte en nociva» (1998: 132 [I, 3,29]).

La cuestión es saber qué alcance tiene esta representación: qué poder tendrían, según esta propuesta, los representantes y cuál sería su lugar en relación con el monarca y con los ciudadanos.

Israel habla de una «monarquía mixta democratizante», vista como alternativa a la democracia directa rousseauiana (2010: 62-63). Y es verdad que algún pasaje, tomado aisladamente, podría hacernos pensar a primera vista en un Gobierno representativo:

Nada más seguro que repartir entre los diferentes órdenes de la sociedad un poder que, puesto en las manos de un solo hombre o de un solo cuerpo, le pondría en condiciones de oprimir. Este plan no es quimérico: que el poder del monarca quede siempre subordinado al de los representantes del pueblo, y que estos representantes dependan continuamente de la voluntad de sus constituyentes, de los que proceden todos sus derechos, de los cuales son intérpretes, no amos (1998: 73 [I, 2,20]).

Ahora bien, el mismo d'Holbach apunta perspicazmente que el poder legislativo es la «esencia de la soberanía» (1998: I, 3,3). ¿Tienen los representantes capacidad legislativa? En los escasos pasajes en los que se extiende sobre la representación, el filósofo no se expresa con claridad. Se limita a señalar que para que las leyes sean justas, por hacerse cargo de las necesidades y aspiraciones populares, conviene que la nación tome parte en la legislación (1998: I, 3,29), pero no concreta de qué modo se materializaría esa participación. En *Éthocratie* se habla de un consejo de representantes de la nación en cuyo seno «se deben hacer, discutir, corregir o aprobar todas las leyes» (2012: 102), pero no dice nada acerca de qué facultades y papel tendría el monarca respecto a la legislación, o cuál sería su relación con el cuerpo legislativo, ni sobre la capacidad de decisión que tendría este consejo<sup>29</sup>. El contexto sugiere más bien el

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, d'Holbach afirma que el impuesto «no es justo más que cuando la nación consiente someterse a él» (1998: 121 [I, 3,24]). Pero no dice cómo se articula ese consentimiento.

propósito de sustituir la voz de los cortesanos por la intervención de miembros selectos de la sociedad civil, establecida en las leyes fundamentales del Estado. Por eso, los estudiosos se inclinan a pensar que estamos ante un órgano de carácter consultivo (Ladd, 1962: 229; Naville, 1967: 388).

Cabría preguntarse hasta qué punto la posición de d'Holbach en sus obras políticas de la década de 1770 se distancia de la expuesta en el artículo «Représentants» de la *Enciclopedia*<sup>30</sup>.

La figura de los representantes, reconoce d'Holbach, no es una novedad; tiene sus orígenes en las monarquías tradicionales, donde constituyen un contrapeso al poder del soberano, expresan los intereses de la sociedad y presentan reclamaciones frente a los abusos que creen sufrir (1986: 179-181; 1969: II, 4). De hecho, el barón sigue hablando de «órdenes», y propone un estricto control de los representantes por los representados, más cercano al mandato imperativo que a la moderna representación. Parece que trata de mejorar y actualizar esta figura, evitando que la representación quede reservada a algunos cuerpos o estamentos, como la nobleza y el clero, extendiéndola a todos los ciudadanos propietarios y estableciendo un equilibrio entre clases (1998: I, 4,16) que garantice la expresión de la pluralidad de intereses de la sociedad<sup>31</sup>. Se aprecia un claro avance hacia la concepción de una ciudadanía abstracta y homogénea; pero estamos aún lejos de una representación con auténtico poder legislativo y de control del Gobierno.

Los representantes, electos por escrutinio, podrán reunirse sin convocatoria expresa. Recibirán un salario, estarán sujetos a revocación, y sus cargos serán temporales y no hereditarios<sup>32</sup>. Además, d'Holbach prevé que haya tanto representantes generales (nacionales) como provinciales (1969: II, 4). Nada dice, sin embargo, sobre la periodicidad de sus reuniones, distritos electorales, etc.

Idealmente, los representantes habrían de ser personas caracterizadas por su talento, sus luces, su probidad y su vínculo de interés con la nación. Esto último implica que deberían ser propietarios de tierras, porque es la tierra lo que asegura que se sientan vinculados al Estado. Aunque con ello se trate de

<sup>30</sup> Véase sobre este punto el artículo de G. Benrekassa (1990) que sostiene que el artículo «continúa estando ligado a problemáticas arcaicas», aunque a partir de ellas surgen nuevas cuestiones.

<sup>31</sup> D'Holbach sostiene en algún pasaje (1998: II, 7,20) la utilidad de las facciones, con un argumento de resonancias maquiavelianas: la pugna entre las facciones mantiene en actividad a las fuerzas sociales y con ello asegura la libertad común.

<sup>32</sup> En *Etocracia* se excluye expresamente del cuerpo de representantes a quienes estén a sueldo del monarca (2012: 25).

garantizar que sean ciudadanos ilustrados y virtuosos<sup>33</sup>, el propio Israel parece reconocer que este elitismo es el «talón de Aquiles» del programa radical (Israel, 2010: 66).

Es interesante observar, a propósito de esta vinculación del espíritu cívico a la propiedad agraria, cómo la crítica del filósofo al tan alabado modelo británico, que a primera vista proporcionaría un modelo de monarquía moderada por medio de la representación, se centra en la corrupción del sistema, propiciada por el papel del comercio y las finanzas en el país vecino. D'Holbach cree que la Cámara de los Lores actúa en connivencia con el monarca, puesto que los intereses de los nobles se confunden con los suyos, y a los obispos los ha nombrado él mismo. En cuanto a los Comunes, no siendo responsables ante el electorado una vez elegidos, sus voluntades pueden ser fácilmente vendidas al monarca, que les procura recursos para que compren a su vez a sus electores<sup>34</sup>. En realidad, el sistema británico no es un modelo a imitar, sino que viene a reunir los vicios de monarquía, aristocracia y democracia (1998: I, 2,19).

La condición de elector queda reservada así mismo a los propietarios de tierras, que son los verdaderos ciudadanos. D'Holbach reitera que es el suelo lo que hace al auténtico ciudadano, excluyendo de la ciudadanía (o al menos de la ciudadanía activa) no solo a los pobres, sino a comerciantes e industriales, en tanto no sean propietarios de inmuebles (1969: II, 4). No obstante, ese elitismo político es moderado con la insistencia de d'Holbach en que se debe evitar el desequilibrio en la distribución de la riqueza; una vez más, apelando a un argumento utilitarista<sup>35</sup>. Como ya se ha dicho, el hombre que no posee nada carece de vínculos con la sociedad, no se siente comprometido con ella, y esto es nocivo para la paz social. (En *Etocracia* se sugieren algunas medidas, como asignar los terrenos incultos a las tierras comunales, liberar las posesiones de servidumbres, etc.).

Por tanto, la buena sociedad es para el filósofo una comunidad de propietarios agrícolas, ligados permanentemente por la tierra a su país, ya que su propia suerte va ligada a la del solar que habitan; a diferencia de comerciantes,

---

<sup>33</sup> 1998: I, 4,15. Recuérdese que la tradición republicana liga la independencia de juicio y la austeridad de costumbres a la condición del propietario rural.

<sup>34</sup> «Estos representantes son elegidos por un populacho compuesto en gran parte de ciudadanos indigentes, a quienes su miseria les dispone a dar sus sufragios a los candidatos que quieran pagarlos» 1998: 69 [II, 6].

<sup>35</sup> «La enorme desproporción que las riquezas introducen entre los hombres es la fuente de los mayores males de la sociedad y merece, en consecuencia, toda la atención de los gobernantes [...]; la legislación debería también impedir cuidadosamente que las riquezas y las propiedades de la nación se acumularan en unas pocas manos» (2012: 88).

rentistas y especuladores, que bien pueden desvincularse de la empresa común, ya que «no tienen otra patria que sus cofres» (1969: 74 [III, 7]). No es que se oponga al comercio —considera que el Estado debe protegerlo, sin interferir en la actividad mercantil (1998: II, 7,26)—, pero trata de evitar sus consecuencias negativas: la importación de artículos de lujo y el deseo inmoderado de riquezas. Si el comercio se convierte en el eje de la economía impulsa una espiral de gastos que lleva a la emisión de deuda pública<sup>36</sup>, cuya expansión asocia el filósofo a la codicia y corrupción que, a su juicio, corroe en su tiempo a la sociedad inglesa<sup>37</sup>.

En realidad, las riquezas «traen como consecuencia el lujo, la venalidad, la esclavitud, la lasitud y toda la cohorte de vicios que disuelven los Estados» (1969: 73 [III, 7]). El lujo es visto por el barón como una «enfermedad cruel de las sociedades opulentas» (1969: III, 8), resultado de las necesidades imaginadas una vez satisfechas las naturales, más propio de las monarquías que de las repúblicas: la crítica holbachiana resuena a veces con ecos rousseauianos. El bien de la nación no reside en que una minoría goce de riqueza y lujo. La verdadera prosperidad está ligada a la economía productiva, y particularmente al suelo, «base de la felicidad nacional» (2012: 102).

D'Holbach se refiere con aprobación al fisiócrata Quesnay, pero parece ajeno a la nueva economía política, y enfoca los asuntos económicos desde una perspectiva predominantemente moral: la utilidad social no puede reducirse a la acumulación de riqueza, y el objetivo de una sociedad basada en el trabajo y las virtudes sociales, en la que se eviten el privilegio y la desigualdad extrema, tiene prioridad sobre cualquier otra consideración.

Así, por ejemplo, son razones morales las que exigen que los impuestos sean universales, determinados y proporcionales. El impuesto no debe ser arbitrario, sino justificado por la utilidad pública. No obstante, d'Holbach atiende también a razones económicas: los impuestos sobre el consumo deben aplicarse solo a los artículos superfluos, las tasas sobre los productos agrícolas se recaudarán en especie, deben aplicarse con precaución al comerciante (que se irá a otra parte si son elevadas), y no se deben gravar los productos destinados a la exportación (1998: II, 7,23).

<sup>36</sup> «[El crédito nacional] sólo es útil y práctico para la ambición de los príncipes y ministros a los que su temperamento inquieto impulsa a guerras continuas y a gastos que exceden las rentas de una nación y sus fuerzas reales» (1969: 77 [III, 7]).

<sup>37</sup> D'Holbach cree que las potencias europeas desencadenan guerras por el comercio, un medio de adquirir el dinero que creen que proporciona poder y prosperidad (1969: 74 [III, 7]). Critica también a los comerciantes europeos que han tratado a los pobladores autóctonos de las colonias «como bestias a las que se podía engañar, despojar, degollar sin escrúpulos» (1998: 349 [II, 7,26]).

La posición de d'Holbach puede entenderse como una propuesta alternativa a la sociedad desequilibrada, excluyente e improductiva del Antiguo Régimen. El Estado debe integrar todas las capacidades, hacer posible que todos subsistan mediante el trabajo, y obligar a todos a trabajar. Podría decirse incluso que en los escritos del barón apunta una biopolítica:

[...] el Gobierno debe preocuparse del cuidado de los pobres; debe emplear útilmente a los que están sanos, y atender a los incapacitados y enfermos (2012: 104).

Podríamos destacar muchos otros aspectos de la propuesta de d'Holbach. Por ejemplo, su posición en materia de tolerancia: el Estado debe tolerar todas las religiones, actuando como árbitro de la libertad y prohibiendo que ninguna de ellas oprima a las demás (1998: II, 6,15). También su reivindicación de las libertades de pensamiento e imprenta (1998: II, 6,16-17)<sup>38</sup>. O su demanda de sacar la educación de manos de los clérigos para establecer un verdadero programa estatal general de instrucción pública, que incluye una educación cívica y moral (1969: III, 12; 1998: I, 4,20<sup>39</sup>; II, 7, 13-15]). Igualmente, su propuesta de una milicia nacional (1998: I, 4,24), sus propuestas relativas a una administración de justicia sujeta a la ley o sus reparos frente a la pena de muerte.

Pero lo expuesto puede bastar para dar idea de la orientación básica del pensamiento político de d'Holbach, seguramente más interesado en una reforma intelectual y social que en la innovación política radical. No parece desencaminada la interpretación que Marx y Engels proponen en *La ideología alemana*, al afirmar que expresa la posición de la burguesía ascendente, audaz y profanadora respecto a la sociedad del Antiguo Régimen, que asocia su interés de explotación a una reivindicación generalizada de libertad en las relaciones sociales<sup>40</sup>. Pero no lo explica todo. La del barón es una posición rupturista en el plano de la ideología, más que en el propiamente político; sin embargo, la tarea de ilustración en la que tan esforzada y destacadamente colaboró

<sup>38</sup> «Hay que responder a un libro con un libro, y no con prisiones y suplicios, que destruyen al hombre sin destruir sus razones» (1998: 294 [II, 6,18]).

<sup>39</sup> «La instrucción de los pueblos debería ser el objetivo más esencial de todo gobierno» (1998: 176).

<sup>40</sup> «La teoría de d'Holbach no es, pues, otra cosa que la ilusión filosófica, históricamente legítima, acerca de la burguesía que en aquel momento comenzaba a ascender en Francia y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales» (Marx y Engels, 1970: 490).

d'Holbach contribuyó eficazmente a socavar la cosmovisión tradicional y con ello a poner las bases de un nuevo orden social y político.

### Bibliografía

- Benrekassa, G. (1990). D'Holbach et le problème de la nation représentée. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 8, 79-87. Disponible en: <https://doi.org/10.3406/rde.1990.1054>.
- Boulad-Ayoub, J. (1991). Les idées politiques de d'Holbach et la Déclaration des Droits de 1789. *Philosophiques*, 18 (2), 123-137. Disponible en: <https://doi.org/10.7202/027155ar>.
- Chaussinand-Nogaret, G. (2009). *Les Lumières au péril du bûcher*. Paris: Fayard.
- De Cock, J. (2010). *Politique des Lumières. La pensée politique des Lumières, 1748-1780*. Paris: Fantasques Éditions.
- Devellennes, C. (2013). A fourth musketeer of social contract theory: the political thought of the baron d'Holbach. *History of Political Thought*, 34 (3), 459-478.
- (2014). Utility contra utilitarianism: Holbach's international ethics. *Journal of International Political Theory*, 10 (2), 188-205. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0278364914526019>.
- (2017). D'Holbach radical: contrat social et démocratie dans la pensée politique du baron. En M. García Alonso (ed.). *Lumières radicales et histoire politique* (pp. 321-340). Paris: Honore Champion.
- D'Holbach, P.-H. T. (1969) [1773]. *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*. Hildesheim-New York: Georg Olms.
- (1982) [1770]. *Sistema de la naturaleza*, (ed. de J. M. Bermudo). Madrid: Editora Nacional.
- (1986) [1765]. Representantes. En D. Diderot y J. Le Rond d'Alembert. *Artículos políticos de la «Enciclopedia»* (pp. 172-186). Madrid: Tecnos.
- (1998) [1773]. *Politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*. Paris: Fayard.
- (2012) [1776]. Etocracia (ed. de J. L. Teodoro). Pamplona: Laetoli.
- García Alonso, M. (2017). *Lumières radicales et histoire politique: un débat*. Paris: Honoré Champion.
- Israel, J. (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton U.P.
- (2012). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford U.P.
- Ladd, E. C. (1962). Helvetius and D'Holbach: la moralisation de la politique. *Journal of the History of Ideas*, 23 (2), 229. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/2708>.
- Laursen, J. C. y Mannies, W. (2017). Diderot and Diez: complicating the Radical Enlightenment. En M. García Alonso (ed.). *Lumières radicales et histoire politique*. Paris: Honore Champion. (pp. 281-302)
- Marx, K. y Engels, F. (1970) [1846]. *La ideología alemana*. México: Grijalbo.

- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard.
- Onfray, M. (2010). *Los ultras de las Luces*. Barcelona: Anagrama.
- Peña, J. (2017). Lumières Radicales et Démocratie : quelques remarques. En M. García Alonso (ed.), *Lumières radicales et histoire politique* (pp. 321-340). Paris: Honore Champion. (pp. 321-340).
- Roche, D. (1978). Lumières et engagement politique: La coterie D'Holbach dévoilée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33 (4), 720-728. Disponible en: <https://goo.gl/E1qTZD>; <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293965>.
- Rousseau, J.-J. (1998) [1762]. *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza.
- Sandrier, A. (2010). L'attribution des articles de l'*Encyclopédie* au baron d'Holbach: bilan et perspectives. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 45, 44-57. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/rde.4723>.