

La invención de los dioses en el ateísmo ilustrado: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*

The Emergence of the Gods in Enlightenment Atheism: the *Lettre de Thrasybule à Leucippe*

Natalia Lorena Zorrilla¹

CONICET - Universidad de Buenos Aires (Argentina)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3459-7007>

Recibido: 21-03-2020

Aceptado: 29-06-2020

Resumen

Este artículo tiene como objetivo examinar la problemática del surgimiento del culto a los dioses en la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, manuscrito clandestino atribuido a Nicolás Fréret. Analizamos los distintos estratos del ateísmo que expresa allí Trasíbulo, el ficticio autor de la carta. Reconstruimos y examinamos el proceso mediante el cual, según Trasíbulo, la humanidad originaria habría creado las deidades e instituido rituales de adoración de estas. Nos proponemos mostrar que si bien tal proceso comporta cierto pesimismo acerca del progreso de la secularización, también presupone que la superstición no es necesariamente un destino inexorable de la humanidad.

Palabras-clave: Ateísmo, Manuscritos clandestinos, Ilustración, Superstición, Fréret.

Abstract

This paper aims at examining the problem of the emergence of the gods and their cults in *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, a clandestine manuscript

¹ (n.zorrilla@conicet.gov.ar) Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral en CONICET. Se desempeña como Secretaria de Redacción de la revista *Siglo Dieciocho*, editada por la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. Ha publicado artículos en *Éndoxa*, *Thélème*. *Revista Complutense de Estudios Franceses*, *Çedille*. *Revista de estudios franceses y Asparkia*. *Investigació feminista*, entre otras revistas.

attributed to Nicholas Fréret. We analyze different theoretical levels of the atheism expressed by Thrasybule, the letter's fictional author. We reconstruct and examine the process by which, according to Thrasybule, "original humanity" might have created its deities and established worshiping rituals honoring them. We seek to show that although said process entails a certain degree of pessimism concerning the progress of secularization, it also encompasses the idea that superstition need not be an inexorable destiny for humanity.

Key-words: Atheism, Clandestine Manuscripts, Enlightenment, Superstition, Fréret.

I. Introducción: Marco teórico

El ateísmo como tradición de pensamiento filosófica se consolida en Francia durante el despliegue de la Ilustración, en el marco de una compleja contienda sobre el sentido y la utilidad política del concepto de Dios. Prolífero aunque furtivo a causa de la persecución a editores y autores, el ateísmo ilustrado alberga en sí un variado espectro de perspectivas filosóficas, lo que genera debates y desacuerdos a propósito de su definición historiográfica y la delimitación de su respectivo corpus.

En principio, Gianni Paganini² propone una noción amplia de ateísmo, basada en el concepto de "incroyance". Paganini distingue entre textos "dogmáticos" y "escépticos". Los primeros sostienen abiertamente la inexistencia de un principio creador; el autor se refiere a la *Mémoire contre la religion* de Jean Meslier, al *Theophrastus redivivus* o a *L'Esprit de M. Benoît de Spinoza*, también llamado *Traité des trois imposteurs*. Por el contrario, los segundos suspenden el juicio en torno a la cuestión de la existencia o la naturaleza divina. Ejemplos de ello serían *Doutes des pyrrhoniens*, *L'art de ne rien croire* y *Symbolum sapientiae*. Se opone a Paganini Winfried Schröder³, quien defiende una visión más estrecha que únicamente tiene en cuenta el ateísmo confeso. Jean-Pierre Cavaillé⁴ y Gianluca Mori⁵, por su parte, advierten que era usual

² Gianni Paganini, "Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique", en *Kriterion*, 120 (2009), pp. 391-406. Véase asimismo Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005. También Michael Hunter y David Wooton, Eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

³ Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, [1998] 2012.

⁴ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle. J.-C. Vanini, F. La Mothe Le Vayer, G. Naudé, L. Machon et T. Accetto*, Paris, Honoré Champion, 2002.

⁵ Gianluca Mori, "Athéisme et Lumières radicales: état de la question" [en Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove, Dirs., *Qu'est-ce que les Lumières «radicales»? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007], pp. 259-77.

en la época, dada la fuerte persecución contra las expresiones irreligiosas, que los ateos no se declararan abiertamente sino recurriendo a la disimulación. La crítica a posiciones como la de Schröder se dirige indirectamente a combatir posturas que más o menos abiertamente niegan la existencia de un movimiento ateo en sí mismo como la de Alan Kors en *Atheism in France, 1650-1729*⁶, resumidas en la frase “*atheism without atheists*”. Mori parece asimismo atribuir esta misma posición a Jonathan Israel⁷. Esto se debe a que, desde su punto de vista, Israel utilizó la categoría de “Radical Enlightenment” para definir el ala más intransigente de la Ilustración como un desprendimiento de las ideas de Spinoza. Se seguiría de su postura que el ateísmo no sería sino una forma de spinozismo⁸. Sin embargo, recuerda Mori, no todo ateísmo es spinozista en el contexto ilustrado francés. Pruebas de ello serían el *Theophrastus Redivivus*, datado de 1659 (previo a la publicación del *Tractatus Theologico-Politicus* [1670]) o la *Mémoire* de Meslier.

Herederos del libertinismo erudito⁹ e inspirados por las obras de Thomas Hobbes y de Baruch Spinoza, los primeros escritos ateístas *des Lumières* forman parte de la denominada “literatura filosófica clandestina”. Esta se compone principalmente de manuscritos que habrían circulado entre 1650 y 1740 de forma encubierta, a fin de evitar ser evaluados (y censurados) por los organismos oficiales¹⁰. Si bien no todos ellos expresaban un punto de vista

⁶ Kors argumenta que las bases intelectuales del ateísmo surgen en realidad de la imaginación y la pluma de los teólogos que buscaban consolidar sus argumentaciones en favor de la existencia de Dios y que por lo tanto construyeron hipótesis rivales ateas. Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, Volume 1, *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Véase asimismo Alan Charles Kors, *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, New York, Cambridge University Press, 2016. Alan Charles Kors, *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*, New York, Cambridge University Press, 2016.

⁷ Jonathan Israel, *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001. Véase asimismo Jonathan Israel, *Enlightenment contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, N. J. Princeton University Press, 2011; Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2014.

⁸ Israel revisa el vínculo entre Spinoza y el ateísmo discutiendo indirectamente tal crítica en Jonathan Israel, “Spinoza and Spinozism in the Western Enlightenment: the Latest Turns in the Controversy”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 40 (2018), pp. 41-57.

⁹ Este movimiento realizó durante el siglo XVII una enriquecedora recuperación de las fuentes filosóficas antiguas y del naturalismo renacentista, logrando exponer “escépticamente” diversas ideas que tendían a debilitar la hegemonía de las religiones reveladas. René Pintard señala cuatro autores principales de esta corriente filosófica –los denomina la “*tétrade*”: François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi y Elie Diodati. René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943.

¹⁰ Véase Gianni Paganini, Margaret C. Jacob, y John Christian Laursen, Eds., *Clandestine philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620-1823*, University of California, Los Angeles. University of Toronto Press, UCLA Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies, William Andrews Clark Memorial Library, 2020.

estrictamente ateo, siendo algunos más cercanos al deísmo o al panteísmo o bien no pronunciándose acerca de estas cuestiones, estos manuscritos sientan las bases de la crítica ilustrada de la religión. Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo XVIII, muchos de ellos son editados y publicados por los *philosophes*¹¹, principalmente por Paul Henri Thiry, barón d'Holbach a través de la imprenta de M. M. Rey¹². D'Holbach, autor de la “Biblia atea” de la Ilustración —el *Système de la nature* (1770), fue quien editó y publicó el texto que estudiaremos en este artículo: *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (1765), atribuido a Nicolas Fréret (1688-1749)¹³.

Este manuscrito se aboca a examinar el surgimiento de las diversas representaciones de lo divino (entre otras temáticas). Para lograrlo, se retrotrae a los orígenes de la humanidad, basándose en el estudio de la historia y la cultura de las civilizaciones antiguas¹⁴. Se trata de una pieza crucial del proyecto filosófico-editorial proselitista ateo holbachiano, que concibe a los dioses

¹¹ Esta interpretación debe ser matizada, no obstante, en razón de la evidencia a la que hace referencia Miguel Benítez: algunos de estos textos, como el *Traité des trois imposteurs*, sí fueron impresos durante la primera mitad del siglo XVIII. Miguel Benítez, *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de la Edad Clásica*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003. Véase asimismo Miguel Benítez, *Le Foyer clandestin des Lumières. Nouvelles recherches sur les manuscrits clandestins*, Paris, Honoré Champion, 2013.

¹² El grado de intervención de d'Holbach en cada uno de los textos clandestinos que editaba varía: en *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles* se permite agregar tres capítulos a un manuscrito de procedencia anónima llamado *Histoire critique de Jésus fils de Marie, tirée d'ouvrages authentiques par Salvador, juif et traduite par un Français réfugié* (el cual habría sido redactado entre 1755 y 1758). En *Le militaire philosophe*, adapta y radicaliza junto con Naigeon un texto originalmente deísta de Robert Challe, *Difficultés sur la religion chrétienne proposées au Père Malebranche*. Otro ejemplo sería *L'Antiquité dévoilée par ses usages* de Boulanger. Adicionalmente, unos tres años después de la primera edición de la *Lettre* (1765), se publican las *Lettres à Eugénie* (1768), inicialmente atribuidas a Fréret pero luego adjudicadas al barón d'Holbach, con un formato similar en el que el autor de las cartas intenta salvar a su interlocutora de los “prejuicios religiosos”, consolándola a través de la filosofía y el uso de la Razón que le permitirán alcanzar la deseada tranquilidad espiritual. Véase Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

¹³ La atribución a Fréret está presente en varios manuscritos de la obra, así como en sus versiones impresas y además ha sido refrendada por estudiosos como Sergio Landucci, aunque discutida por Miguel Benítez. Sergio Landucci, Ed., *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Firenze, L. S. Olschki, 1986. Miguel Benítez, *Le Foyer clandestin des Lumières*, 2013. La redacción de la *Lettre* suele situarse aproximadamente en el año 1722. Véase, además de la Introducción de Landucci a la *Lettre* aquí citada, Jean Deprun, “Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*” [en *La Régence*, Paris, Armand Colin, 1970], pp. 153-164; Ira Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of philosophic ideas in France from 1715 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938. Fréret fue un dedicado historiador de las culturas y la filosofía antiguas, tal como se plasma en su producción escrita compilada en sus *Mémoires académiques*. Fue elegido Secretario Perpetuo de la Academia de Inscripciones y de Bellas Letras de París en 1742.

¹⁴ Una de las fuentes de tal conocimiento se encontraría en *Pensées diverses sur la comète* (1683) de Pierre Bayle. Tal como sucedía con otras provenientes de la Antigüedad Clásica, como *De Iside et Osiride* de Plutarco, se trataba de una referencia compartida por diversos manuscritos que se abocaban a dar cuenta del origen de las figuras de lo divino. Véase, por ejemplo, Anónimo, Fernando Bahr, Ed., *Dudas de los pirrónicos*, Buenos Aires, el cuenco de Plata, 2017.

como producciones “quiméricas” de la imaginación humana y que asume, en consecuencia, el compromiso de construir una visión histórico-genealógica, de índole puramente secular, del fenómeno de la invención y del culto de las deidades. Dicho compromiso constituye uno de los hilos conductores del ateísmo ilustrado, el cual pone de manifiesto su preocupación por dar cuenta del mecanismo de la creencia religiosa y su contenido mítico.

II. Perspectivas ilustradas naturalistas e histórico-genealógicas acerca del surgimiento de los dioses

Topos recurrente dentro de la literatura anti-religiosa de la época, el abordaje histórico-genealógico del fenómeno del origen de la religión se despliega, dentro del movimiento ilustrado, en varias líneas distintas, que no necesariamente se excluyen entre sí. Un punto en común de todas ellas consiste en que atribuyen el surgimiento de los dioses a la ignorancia de los hombres ante la sublimidad de la naturaleza¹⁵.

Una de estas aristas podría resumirse en la conocida frase de Petronio (Fragmento XXVII) y de Estacio (*Tebaida*, III, 661) “*Primus in orbe Deos fecit timor*”¹⁶ y supone una humanidad originaria aterrada ante la capacidad destructiva de, por ejemplo, los temblores o los rayos que la azotan. El énfasis está aquí puesto en el temor que sufrieron estos primeros hombres. Por el contrario, existe otra línea interpretativa que destaca la importancia de la curiosidad de esta humanidad originaria. Desde este otro punto de vista, los “primeros hombres”, a pesar de su constitutivo deseo de conocer, encuentran múltiples dificultades, por su incapacidad o su pereza, para investigar las causas de los fenómenos naturales. En consecuencia, terminan atribuyendo tales causas a potencias sobrenaturales. En *De rerum natura*, por ejemplo, Tito Lucrecio Caro evoca cierto “ateísmo primitivo” que atribuye a los hombres “salvajes” (nómades) y explica el nacimiento de la religión como un producto de la perplejidad de los hombres “civilizados” ante distintos eventos naturales regulares. A su vez, según Lucrecio, los seres humanos siempre han sido afectados por “simulacros”, imágenes oníricas y fantásticas, que constituían

¹⁵ Las explicaciones pasionales y/o naturalistas de la religión que dan cuenta de la producción de las representaciones de la divinidad aludiendo al temor, la curiosidad, el aburrimiento, la ignorancia o la pereza de los primeros hombres, conviven asimismo con otras como la teoría de la impostura, el evemerismo, el alegorismo y la teoría de los dioses como *simulacra* (de corte epicúreo-lucreciano). Véase Pierre-François Moreau, “La crainte a engendré les dieux”, en *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle*, 4 (2000), pp. 147-153.

¹⁶ La frase aparece en *La Tebaida* de Estacio (c. 90-91 d. C.), una versión de la tragedia *Los siete contra Tebas* de Esquilo. Es una exclamación del guerrero Capaneo, quien decide ignorar los malos augurios sobre los cuales advertía Anfírao respecto del inminente sitio de Tebas que se disponían a realizar. Capaneo asegura que él mismo hace su suerte en batalla.

las representaciones de las figuras divinas. El temor juega, no obstante, un rol central en la consolidación del culto a los dioses y en el esparcimiento de la superstición, el cual se produce en paralelo al proceso de socialización y urbanización de la humanidad. Fréret, a través de Trasíbulo, parecería acercarse a esta última línea lucreciana. También otorgará al temor un rol importante en la consolidación de la cosmovisión religiosa.

La unidad historiográfica de dicha línea de pensamiento naturalista comienza a establecerse, como sugeríamos, gracias a los esfuerzos del libertinismo erudito. François de La Mothe Le Vayer, a través del personaje de Orasius Tubero, se aboca a esta tarea en su diálogo *De la divinité* (1631). El mismo Hobbes, por otra parte, alude a la famosa frase latina de los poetas en *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), I, XII, aunque circunscribiéndola a los dioses de los gentiles. Este filósofo aclara, sin embargo, que la creencia en un Dios único y omnipotente se explicaría por el deseo de conocer que lleva a quien razona a la necesidad de una primera causa creadora. Spinoza, por su parte, argumenta en el *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) que quien es víctima de la superstición, fluctuaría entre el temor y la esperanza ante la incertidumbre del futuro y los cambios de la fortuna. Asimismo, según Bernard Le Bovier de Fontenelle, en su *De l'origine des fables* (1684), el origen del culto religioso, fundado en el temor y el desconocimiento de “*Ces pauvres sauvages (...) des premiers siècles*”¹⁷, coincide justamente con el origen de las fábulas, es decir, de los relatos de ficción. Su impronta genealógica se manifiesta además en su interés por situar históricamente estos fenómenos aludiendo, por ejemplo, a las fábulas de los griegos. “*Primus in orbe Deos fecit timor*” se convierte de esta forma en uno de los lemas de la lucha contra la superstición que libra el movimiento ilustrado radical. El *Traité des trois imposteurs* y la *Mémoire contre la religion* de Jean Meslier se basan en dicha concepción, que luego se extiende hacia obras posteriormente editadas como *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition* (1768).

El ateísmo ilustrado suele conferir un matiz político al análisis del origen de las primeras representaciones de los dioses, utilizándolo para denunciar los excesos del oscurantismo religioso. A ello se suma además en muchos casos la acusación de impostura a los ministros religiosos que habrían encontrado la forma de sacar un rédito de la difusión generalizada de dichas fábulas sobre las supuestas deidades. Para ello, debe pensarse a la religión como dispositivo de control del “vulgo” (aquí algunos de los antecedentes insoslayables serían Maquiavelo y Giulio Cesare Vanini, además de Gabriel Naudé, como

¹⁷ Bernard le Bovier de Fontenelle y Alain Niderst, Ed., *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Fayard, 1991, p. 189.

representante de los libertinos eruditos, y el mismo Spinoza¹⁸). Sin embargo, en principio el espíritu libertario del ateísmo ilustrado (sobre todo durante el siglo XVIII) lo diferenciaría en este sentido de aquellas posiciones en donde se acepta a la religión como un mal menor. Por ende, el sombrío panorama al que se enfrentan los ateos ilustrados al partir de esta caracterización del “ser humano originario” consiste justamente en la posibilidad de que el comportamiento religioso (concebido como inherentemente supersticioso desde sus albores) resulte esencial al desarrollo de las sociedades. Desde nuestro punto de vista, la *Lettre* parecería presuponer esta problemática y se esforzaría por construir una imagen conceptual de la humanidad originaria cuyos rasgos la preserven de dicho lúgubre destino.

III. “Incroyance”: crítica a la ritualidad sacrificial de las religiones

En la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, nos encontramos con una epístola ficticia situada en el siglo II d. C. en alguna región del Imperio Romano al este de Roma. En ella, el personaje de Thrasybule (Trasíbulo) intenta persuadir a Leucippe (Leucipa) de no dedicar su vida a la religión. De hecho, el ateísmo de Trasíbulo presenta distintos estratos que van desplegándose y replegándose a lo largo del texto y que, montados unos sobre otros, generan tensiones internas.

En un primer nivel, encontramos las constitutivas notas “agnósticas” del ateísmo filosófico de Trasíbulo¹⁹, a saber: la desconfianza en las capacidades cognitivas del espíritu humano para dirimir la cuestión de la existencia de Dios y la caracterización de la divinidad como una producción de la imaginación de los hombres cuyo correlato empírico se pone en duda²⁰. Así, este personaje sostiene que las limitaciones propias del espíritu humano nos impiden expedirnos con certeza (matemática)²¹ sobre la naturaleza de lo infinito y, por ende, de lo divino.

En segundo lugar, Trasíbulo expresa su preferencia por un sistema filosófico específico que atribuye a los estoicos, el cual proclama que todo lo que existe, existe necesariamente. Así, Trasíbulo se aboca a demostrar sutilmente la superioridad de este sistema filosófico, comparándolo con otros que sostienen un concepto trascendente de la divinidad. Este sistema “estoico”²², que

¹⁸ En su *Tratado político*, no obstante, Spinoza utilizaría el término “multitud” con un sentido positivo. Le agradezco al/a revisor/a anónimo/a de *Araucaria* por señalar este matiz.

¹⁹ Véase Winfried Schröder, “L’«athéisme agnostique»: un fantôme?”, en *La lettre clandestine*, 10 (2001), pp. 193-8.

²⁰ Véase Gianluca Mori, “Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins”, en *La lettre clandestine*, 10 (2001), pp. 183-92.

²¹ Trasíbulo parece evocar la distinción cartesiana entre “certeza moral” y “certeza metafísica” (Descartes, AT, IX-ii, 323-24; AT, VIII-i, 327-28; AT, VI, 37-8).

²² Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, [en Gianluca Mori, & Alain Mothu, Eds.,

proclama la inmanencia de la divinidad, y su identificación con el Todo, resulta ser el menos contradictorio, según este personaje. A pesar de esto, se trata de un sistema que como cosmovisión religiosa no tiene ningún sentido, ya que sería en vano venerar a una divinidad a la cual tal veneración le es indiferente²³.

Diametralmente opuestas a este sistema filosófico, las “fábulas” de las religiones nos proponen, de acuerdo con Trasíbulo, representaciones quiméricas de lo divino que se difunden por contagio, cual plagas.

Esta aseveración se complementa con un análisis histórico de las diferentes religiones de los antiguos, en el cual Trasíbulo despliega una mirada crítica respecto del proceso mediante el cual estas favorecen el crecimiento y la diseminación de la superstición. Las religiones mencionadas se dividen allí entre politeístas (egipcios, hindúes, griegos, romanos) y monoteístas (judíos, caldeos, cristianos, árabes, persas).

Trasíbulo comienza su reflexión acerca de la cuestión del origen del culto a los dioses describiendo sucintamente al espíritu humano, identificando en él una naturaleza dual: es finito y limitado pero inagotablemente volcado hacia el mundo, dada la curiosidad, la pasión por saber cómo son las cosas que nos atraviesa a todos los seres humanos. El deseo de conocer se transforma en inquietud siempre que se nos hace evidente la naturaleza incompleta de nuestro saber. Según Trasíbulo, nuestra impotencia, nuestra incapacidad, hiere nuestro orgullo y hace que nos conformemos con razonamientos vagos y nociones oscuras y quiméricas.

Los dioses son, en efecto, nociones de este estilo. Para explicar su surgimiento, Trasíbulo va construyendo especulativamente cierta imagen conceptual de la “humanidad originaria”. Supone que en tiempos remotos, al querer dar cuenta de la dinámica del universo, los seres humanos han debido imaginar entidades de una inteligencia y un poder sobrehumanos, a las cuales concibieron como las causas de los fenómenos naturales cuyas leyes les eran desconocidas.

Trasíbulo desarrolla una visión histórico-genealógica de la humanidad, que a lo largo de la *Lettre* parece combinar y anticipar diversos aportes provenientes de distintas “disciplinas” o enfoques. Entre ellos, se encuentra la representación de la humanidad originaria de poetas latinos como Lucrecio, Virgilio u Ovidio, lo que posteriormente se denominará “historia natural de las sociedades humanas” (desarrollada, por ejemplo, en l’*Histoire naturelle* de Buffon) e “historia natural de la religión” (tal como se despliega en *Natural*

Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle, Paris, Honoré Champion, 2010], p. 173. Esta edición crítica repone la de Landucci con notas agregadas y es la que utilizaremos para citar el texto fuente.

²³ Desde este punto de vista, el concepto filosófico de la divinidad se personificaría en el politeísmo en la noción de Destino, Suerte o Fortuna (“divinidad” superior a todas las deidades particulares), la cual, por definición, no podría conmoverse con nuestros votos, nuestras plegarias o nuestros cultos.

history of religion de Hume, o en el mismo *Système de la nature* de d'Holbach), la exégesis de mitos y ritos de diversas culturas y la “especulación filosófica” propia de autores contractualistas.

Así, a partir de su representación de los antepasados de la especie humana, Trasíbulo va trazando su “evolución”. Podríamos distinguir analíticamente algunas etapas de este proceso. La inicial, a la que podríamos llamar “imaginativa”, consiste justamente en la creación de los dioses motivada por la perplejidad y las limitaciones de los primeros hombres para comprender y explicar los fenómenos naturales:

Cuando se trató de explicar la organización y la conducta del universo, imaginamos dioses, es decir, seres inteligentes y muy poderosos, situados por encima de nosotros, a los cuales atribuimos todos los efectos cuya causa [nos] era desconocida. Poco después, los consideramos como los autores de todos los bienes y todos los males que nos suceden. El hábito de recibir estas opiniones como verdaderas y la comodidad que encontrábamos en ello para satisfacer a la vez la pereza y la curiosidad de nuestro espíritu, nos las ha hecho ver como [ya] demostradas, a pesar de las absurdidades que abundan en ellas; y esta persuasión se ha vuelto tan intensa en algunas naciones que los razonamientos más sensatos y las persecuciones más violentas no han podido quitarles la creencia que acuerdan a esas fábulas extravagantes²⁴.

Ahora bien, en una segunda etapa, que denominaremos “fabulosa”, el pensamiento religioso y la caracterización de estas deidades se desarrollan prolíficamente. Los dioses comienzan a penetrar todos los ámbitos de la vida en sociedad y poco a poco, con el correr del tiempo, convierten en la causa de todo cuanto les sucede a sus fieles, sea esto bueno o malo. A pesar de que estas primeras explicaciones míticas del universo no constituyen, según Trasíbulo, más que “fábulas extravagantes”, al satisfacer la curiosidad y la pereza de estos seres humanos originarios se expandieron significativamente. Esta es la historia del avance de la superstición, de acuerdo con Trasíbulo, es decir, la historia de la desnaturalización y la perversión del deseo de conocer. La producción imaginaria de las deidades ocurre, según él, para tapar la incapacidad de la humanidad originaria de soportar su ignorancia respecto del mundo que habitaba. En contraste, y para remediar esta situación, Trasíbulo repite a lo

²⁴ “Lorsqu’il s’est agi de rendre raison de l’arrangement et de la conduite de l’univers, on a imaginé des dieux, c’est-à-dire des êtres intelligents et très puissants, placés au-dessus de nous, auxquels on a attribué tous les effets dont la cause était inconnue. Bientôt après, on les a regardés comme les auteurs de tous les biens et de tous les maux qui nous arrivent. L’habitude de recevoir ces opinions comme vraies et la commodité que l’on y trouvait pour satisfaire à la fois la paresse et la curiosité de notre esprit, les a fait regarder comme démontrées, malgré les absurdités dont elles fourmillent ; et cette persuasion est devenue si vive, chez quelques nations, que les raisonnements les plus sensés et les persécutions les plus violentes n’ont pu leur ôter la croyance qu’elles donnent à des fables extravagantes”. Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, pp. 71-2. Todas las traducciones al español incluidas en este artículo son propias.

largo de la *Lettre* que el espíritu humano es finito y limitado, aprovechando de esta manera esa fuerza de la repetición que se esparce a través de los mantras o las plegarias para intentar moldear la subjetividad del lector o la lectora instalando en ella una genuina disposición filosófica.

Nos hicimos de los dioses una idea semejante a la de aquello que conocemos como lo más poderoso entre los hombres, los hemos visto como nuestros reyes y nuestros soberanos; y así los hemos tratado. Comenzamos a demostrarles nuestra sumisión a través de saludos, adoraciones y juramentos de obediencia; les hicimos promesas y votos, para comprometerlos a beneficiarnos; les obsequiamos presentes, porque los sacrificios de toda especie que les ofrendamos no son otra cosa; intentamos ganarnos su favor a través de alabanzas y adulaciones; creímos que cumplir atentamente con estos deberes era un medio seguro de complacerlos, y que no podíamos descuidarlos sin despertar su ira contra una negligencia que nos haría criminales²⁵.

La tercera etapa analíticamente distinguible de esta historia de la religión, desde nuestro punto de vista, es aquella que llamamos “sacrificial”. De acuerdo con Trasíbulo, una vez establecida esta concepción omnipotente de los dioses, los primeros seres humanos buscaron congraciarse con ellos. Las divinidades fueron concebidas tomando como modelo a los soberanos y los reyes existentes y recibieron entonces un trato similar, a saber, la subordinación o sumisión implicada en los distintos ritos de adoración, los votos, y los sacrificios.

Si bien el antropomorfismo está presente en todas las representaciones de la divinidad de las distintas culturas, según Trasíbulo, la personalidad de cada gobernante o líder se extrapolaba asimismo a la conformación de la imagen de los dioses. A menudo los reyes de las naciones en cuestión exhibían un carácter cruel y tiránico que se trasladaba entonces a la representación de los dioses usualmente caracterizados como coléricos, vengativos y arbitrarios en su actuar. El temor ante la ira de los dioses motivaba de esta manera a sus súbditos a rendirle culto, lo que redundaba en rituales sacrificiales.

Como los reyes que conocían [algunas naciones] eran tiranos crueles y feroces, creyeron que estos dioses eran seres tan despiadados y malvados como aquellos. [Estas naciones] Creyeron que, para prevenir su cólera y el odio que manifestaban por el género humano, debían [auto] infligirse voluntariamente una parte de los males que la ira y la malignidad de estos disfrutaban volcar

²⁵ “On s’en est fait une idée pareille à celle de ce que nous connaissons de plus puissant parmi les hommes, on les a regardés comme nos rois et nos souverains ; et on les a traités sur ce pied-là. On a commencé à leur témoigner sa soumission par des saluts, des adorations et des protestations d’attachement ; on leur a fait des promesses et des vœux, pour les engager à nous faire du bien ; on leur a fait des présents, car les sacrifices de toute espèce qu’on leur offre ne sont autre chose ; on a essayé de les gagner par des louanges et des flatteries ; on a cru que l’attention à leur rendre ces devoirs étoit un sûr moyen de leur plaire, et qu’on ne pouvait y manquer sans attirer leur colère contre une négligence qui nous rendrait criminels”. Nicolas Fréret, *op. cit.*, p. 72.

sobre los hombres; que solo aquello podría apaciguarlos y protegernos de los efectos funestos de tal odio. Esta opinión es la fuente de los ayunos, las mortificaciones, las flagelaciones, las incisiones y todas estas prácticas bárbaras a través de las cuales tantas naciones pretenden honrar a la divinidad.

(...)

Existen asimismo pueblos enteros que no han ceñido a estos parámetros la idea injusta y bárbara que se habían hecho de la divinidad: la sangre de las víctimas ordinarias no les pareció suficiente, para apaciguar a estos dioses crueles y sedientos de la sangre de los mortales. Hacía falta, según ellos, inmolar víctimas humanas en su honor, y que su sangre, vertida sobre los altares por la mano de otro hombre, salvase la de toda la nación, que los dioses habrían hecho correr a raudales, si no se había tenido el cuidado de apaciguarlos a través de estos execrables sacrificios²⁶.

Desde el punto de vista de Trasíbulo, las prácticas sacrificiales no pueden sino profundizarse en el tiempo, al variar las víctimas y al institucionalizarse. Esta institucionalización sería la cuarta y última etapa del proceso de surgimiento y establecimiento de los dioses. En cuanto a las víctimas o a los objetos de los sacrificios, en la *Lettre* se ponderan dos grandes grupos: el auto-sacrificio o sacrificio de sí (a nivel individual) y el sacrificio de un otro u otra. El primero de ellos corresponde a las prácticas ascéticas pertenecientes al dominio de la autoflagelación, las cuales habrían tenido la doble función de, por un lado, calmar la cólera y el odio que las deidades tendrían por el género humano y, por otro, de ejercitarse en la apatía desarrollando cierta resistencia al dolor. Los ejemplos que da Trasíbulo, entre otros, son los brahmanes de la India, los sacerdotes de Osiris, de Mitra, de Adonis, de Atis, y otros “vagabundos” que pasean por las provincias “simulacros” de la diosa siria²⁷.

En el segundo caso, Trasíbulo entiende que el objeto del sacrificio podía diferir en cada comunidad. Sin embargo, supone cierta progresión histórica por la cual, de ofrendas alimenticias varias se pasa al sacrificio de animales y por último al de víctimas humanas, estadio en el que la crueldad adquiere su máxima expresión. La selección de las víctimas o el objeto a ser sacrificado se torna más “sofisticada”, según él, debido a los efectos del paso del tiempo:

²⁶ “Comme les rois qu’elles voyaient étaient des tyrans cruels et féroces, elles ont cru que ces dieux étaient des êtres aussi impitoyables et aussi méchants qu’eux. Elles ont cru que, pour prévenir leur courroux et la haine qu’ils portaient au genre humain, il fallait se faire volontairement une partie des maux que leur colère et leur malignité prenaient plaisir à verser sur les hommes ; que cela seul pourrait les apaiser et nous garantir des effets funestes de cette haine. Cette opinion est la source des jeûnes, des macérations, des flagellations, des incisions et de toutes ces pratiques barbares par lesquelles tant de nations prétendent honorer la divinité. (...) Il y a même des peuples entiers qui n’ont pas borné là l’idée injuste et barbare qu’ils s’étaient faite de la divinité : le sang des victimes ordinaires ne leur a pas paru suffisant, pour apaiser ces dieux cruels et altérés du sang des mortels. Il fallait, selon eux, leur immoler des victimes humaines, et que leur sang, versé sur les autels par la main d’un autre homme, sauvât celui de toute la nation, que les dieux auraient fait couler à grands flots, si l’on n’avait pris soin de les apaiser par ces execrables sacrifices”. *Ibidem*, pp. 72-3.

²⁷ *Ibidem*, p. 73.

cuanto menos éxito se tiene invocando y venerando a los dioses para obtener beneficios de ellos, más se intensifica la actividad sacrificial²⁸. Cada vez que los dioses no responden a las plegarias humanas y no se “satisfacen” ante sus sacrificios, los hombres se sienten compelidos a ofrecer un sacrificio mayor.

Trasíbulo refiere a la historia de Ifigenia y Orestes para ejemplificar esta conducta sacrificial y sostiene que ninguna comunidad está exenta de ella, lo que le parece vergonzante. Incluso afirma que se siguen dando en la actualidad (debemos tener en cuenta que la *Lettre* está ficcionalmente situada en tiempos del Imperio romano).

La muerte de los “gladiadores” durante el Imperio Romano constituye en este sentido un ejemplo de institucionalización acabada de la práctica sacrificial²⁹, correspondiente a lo que hemos identificado como la cuarta y última etapa del proceso. La institucionalización sucede cuando se normaliza y/o se legaliza el acto del asesinato en el marco de la práctica sacrificial, la cual está permitida y en algunos casos regulada por las autoridades o los jefes de la comunidad en cuestión. En efecto, esta implica una imbricación entre política y religión. Así, el recorrido histórico-genealógico de realiza Trasíbulo no estaría completo si no tuviese en cuenta esta connivencia; de hecho, él supone que ambas dimensiones se fusionan desde tiempos remotos en la figura del “legislador religioso”.

Estos legisladores buscan imponer la sumisión total a las leyes y normas de conducta provenientes del sistema de pensamiento religioso, a pesar de que estas son en su mayoría tan insensatas que se oponen y hasta quieren destruir a aquellas universalmente difundidas en cada ser humano. Sin embargo, su observancia comporta para el legislador grandes beneficios personales, a saber, una vía regia para el control de sus súbditos. En esto se diferencia del filósofo, según Trasíbulo, que propondría leyes conformes a la razón y de los fundadores de ciudades y repúblicas como Licurgo, Solón, Numa, etc., quienes tienen el interés común en vista cuando promueven normas que resultan útiles para mantener la tranquilidad pública.

IV. El vulgo

En lo que concierne al problema de la utilidad de la religión para la vida en sociedad, el pensamiento de Trasíbulo preserva algunos rasgos heredados

²⁸ En realidad, la invocación y veneración de las deidades no tiene ninguna utilidad, según Trasíbulo puesto que sería como rendirle culto a la Fortuna, la cual por definición es indiferente a nuestras acciones. Algunas culturas politeístas lo han visto claramente: si bien han divinizado la Fortuna, no le rinden culto alguno. Más allá de esto, según Trasíbulo, esta forma de pensamiento comporta inherentemente cierta ansiedad “adivinatoria” por la que las artes adivinatorias se desarrollan fuertemente.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

del libertinismo erudito: en algunos pasajes, desprecia al “vulgo” y sostiene la necesidad de controlarlo a través de la religión³⁰. Al comienzo de la *Lettre*, de hecho, se esfuerza por distinguir la devoción, disposición de espíritu tranquila y pacífica, de la superstición, delirio contagioso que propicia la agresividad³¹. La filosofía, en cambio, enseña el recto camino de vida y nos ayuda a discernir cuáles son las amenazas reales a las que debemos temer verdaderamente³².

Sin embargo, las ficciones religiosas como la del Infierno, el Tártaro o los Campos Elíseos, son “no solamente muy ingeniosas sino muy ventajosas al género humano”³³. Según Trasíbulo, “El común de los hombres está demasiado corrompido y es demasiado insensato”³⁴. Es por eso que necesita que lo conduzcan a practicar la virtud (es decir, a practicar aquellas acciones que resultan útiles a la sociedad), instalando en él la esperanza de la recompensa y el temor al castigo en caso de cometer un crimen. De aquí nacen las leyes, según Trasíbulo. El problema, de acuerdo con él, es que las leyes no alcanzan a castigar las acciones secretas, por lo que ha debido inventarse “un tribunal más temible que el del magistrado (...); un juez inflexible al que todas nuestras acciones, aun las más secretas, le son conocidas”³⁵. Mientras se emplee esta opinión para garantizar el bien público, Trasíbulo acuerda en otorgarle utilidad. De hecho, las denomina “errores útiles”³⁶. Tan escandaloso es este pasaje, que el mismo abad Nicolas-Sylvestre Bergier, apologista contrailustrado que criticaba

³⁰ Véase Miguel Benítez, “Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins”, en *Dix-huitième Siècle*, 14 (1982), pp. 289-303; Olivier Bloch, “L’héritage libertin dans le matérialisme des Lumières”, en *Dix-huitième Siècle*, 24 (1992), pp. 73-82.

³¹ Estas oscilaciones podrían deberse, siguiendo a Benítez, a que Fréret no habría sido el autor del texto completo de la *Lettre*, lo que da lugar a inconsistencias e incongruencias entre sus distintas partes. Benítez sugiere que Fréret habría sido el autor únicamente de la “parte histórica” de la *Lettre*, en donde se ofrece un examen crítico de las religiones antiguas. Según Benítez, las dos partes siguientes del texto serían agregados posteriores hechos por (al menos) un compilador (la segunda parte concentra los argumentos epistemológicos que luego en la tercera se aplicarán para criticar y desarticular la noción de Dios como causa universal). La mayor discrepancia respecto de este tema (la utilidad y necesidad de la religión) parecería producirse, de todas maneras, entre lo que en las ediciones impresas de la *Lettre* se identifican como los capítulos XI y XIV, pertenecientes a lo que sería la tercera parte de la obra según Benítez. Véase Miguel Benítez, “De arte compilatoria: la manufactura de manuscritos clandestinos” [en X. L. Barreiro Barreiro, L. Rodríguez Camarero, M. González Fernández, Eds., *Censura e Ilustración. XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e CC. da Educación, Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela* n° 106, 1997] pp. 41-68; Miguel Benítez, “La composition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*: une conjecture raisonnable” [en C. Grell, C. Volpilhac -Auger [Dirs.], *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994], pp. 177-92. Otros intérpretes como Landucci defienden la autoría de Fréret respecto del texto de la *Lettre* en su totalidad.

³² Fréret, *op. cit.*, 180.

³³ “Non seulement très ingénieuses, mais encore très avantageuses au genre humain”. *Ibidem*, 182.

³⁴ “Le commun des hommes est trop corrompu et trop insensé”. *Idem*.

³⁵ “Un tribunal plus redoutable que celui du magistrat (...); un juge inflexible, auquel toutes nos actions, même les plus secrètes, seront connues”. *Ibidem*, 182-3.

³⁶ *Ibidem*, 183.

y ridiculizaba en sus publicaciones a ateos y deístas, lo cita en su *Apologie de la religion chrétienne*³⁷.

Trasíbulo evita por todos los medios describir a la “humanidad originaria” como esencialmente supersticiosa, aunque hacia el final del texto de la *Lettre*, sostiene que las religiones pueden ser útiles y necesarias para controlar al vulgo. En suma, la perspectiva histórico-genealógica de este autor lo lleva a exponer las insuficiencias del saber mítico ante el conocimiento racional.

Conclusión

Hemos intentado reflexionar acerca de la delimitación historiográfica del ateísmo, situando a la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* dentro de este movimiento. También nos hemos abocado a determinar e identificar las distintas etapas del surgimiento y la consolidación del pensamiento religioso que describe en esta obra Trasíbulo. Lo hemos hecho con el fin de mostrar cómo trata este personaje una de las problemáticas más acuciantes para el ateísmo ilustrado, a saber: ¿es la humanidad esencialmente supersticiosa? Una plétora de métodos se ponen en juego en este texto temprano del siglo XVIII, siglo típicamente transdisciplinario en donde todavía no se asientan y se distinguen las distintas ciencias, humanas y naturales, a pesar de que se hace evidente la importancia de la colaboración entre todas ellas. No obstante, a pesar de este eclecticismo que acerca la especulación filosófica a la poesía mítica, este abordaje del fenómeno del surgimiento de los cultos a las deidades que se plantea en la *Lettre* repercute en lo que posteriormente llamaríamos la “historia natural de la religión”.

Fréret desarrolla, a través de Trasíbulo, una fuerte voz de denuncia anti-religiosa, que pinta a los líderes de estos cultos como impostores y embaucadores ávidos de poder, los cuales han sometido a la humanidad durante siglos al yugo de la religión en complicidad con otros poderosos. Al mismo tiempo, examina el proceso de consolidación de la religión, encontrando allí cierta inclinación sacrificial universalmente extendida, según Trasíbulo, en todas las comunidades humanas. Recordemos, además, que Trasíbulo detectaba formas de esta inclinación sacrificial que ya habían evolucionado y que habían comprometido instituciones seculares, como en el caso de los “gladiadores” romanos. Nos preguntamos entonces: ¿es posible erradicar esta conducta sacrificial o esta es inseparable de la condición humana? ¿Un cambio de mentalidad, aun un cambio tan radical como aquel en donde pasamos de una cosmovisión religiosa a una secular o científica, es suficiente para cumplir este objetivo? Si bien el texto de la *Lettre* da la pauta de que una sociedad atea

³⁷ Nicolas-Sylvestre Bergier, *Apologie de la religion chrétienne*, Paris, Chez Humblot, 1776, t. I, 15.

parecería ser posible, sostenible e incluso pacífica y feliz, también sugeriría que una vez que la superstición ha alcanzado cierto grado de potencia y aceptación difícilmente pueda esto revertirse.

Así, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* parece estar montada sobre cierta paradoja: su lectura no es para todo el mundo, se desprecia allí al vulgo, y sin embargo, el texto se publica y circula tanto de forma manuscrita como impresa alcanzando un amplio nivel de difusión a lo largo del siglo XVIII. Utilizando la distinción que establece Jonathan Israel podríamos dudar acerca de si corresponde clasificarla como parte de la Ilustración radical o moderada. En tanto constituye un elemento clave de la literatura filosófica clandestina atea, en general asociada por Israel a la primera de estas opciones, podríamos tender a agruparla bajo esta misma categoría. No obstante, la defensa que allí se esgrime de la utilidad de la religión para el vulgo nos invita a revisar esta interpretación, ya que acercaría al texto al ala más moderada del movimiento ilustrado. Si, en cambio, esta defensa formase parte de una estrategia de disimulación, entonces la *Lettre* tendría los mismos efectos que un “fruto envenenado”: al consumirlo, los lectores se tragarían ideas radicales cubiertas por una cáscara de habladurías conservadoras en definitiva vacías.

Bibliografía

- Anónimo, *Dudas de los pirrónicos*, Ed. de Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2017.
- Benítez, Miguel, *Le Foyer clandestin des Lumières. Nouvelles recherches sur les manuscrits clandestins*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- Benítez, Miguel, *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de la Edad Clásica*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.
- Benítez, Miguel, “De arte compilatoria: la manufactura de manuscritos clandestinos” [en X. L. Barreiro Barreiro, L. Rodríguez Camarero, M. González Fernández, Eds., *Censura e Ilustración. XX Aniversario da Fundación da Facultade de Filosofía e CC. da Educación, Cursos e Congresos da Universidade de Santiago de Compostela n° 106, 1997*], pp. 41-68.
- Benítez, Miguel, “La composition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*: une conjecture raisonnable” [en Chantal Grell, Catherine Volpilhac -Auger [Dir.], *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994], pp. 177-92.
- Benítez, Miguel, “Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins”, en *Dix-huitième Siècle*, 14 (1982), pp. 289-303.
- Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Apologie de la religion chrétienne*, t. I, Paris, Chez Humblot, 1776.
- Bloch, Olivier, “L’héritage libertin dans le matérialisme des Lumières”, en *Dix-huitième Siècle*, 24 (1992), pp. 73-82.
- Cavallé, Jean-Pierre, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIIe siècle. J.-C. Vanini, F. La Mothe Le Vayer, G. Naudé, L. Machon et T. Accetto*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- Deprun, Jean, “Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*” [en *La Régence*, Paris, Armand Colin, 1970], pp. 153-164.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de, y Niderst, Alain, Ed., *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 1989-1994.
- Fréret, Nicolas, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, [en Gianluca Mori, & Alain Mothu, Eds., *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010], pp. 63-185.
- Fréret, Nicolas, *Mémoires académiques*. Paris, Fayard, 1996.
- Hunter, Michael y Wooton, David, Eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Israel, Jonathan, “Spinoza and Spinozism in the Western Enlightenment: the Latest Turns in the Controversy”, en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 40 (2018), pp. 41-57.

- Israel, Jonathan, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2014.
- Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Israel, Jonathan, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, N. J. Princeton University Press, 2011.
- Israel, Jonathan, *Enlightenment contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Israel, Jonathan, *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Kors, Alan Charles, *Epicureans and Atheists in France, 1650–1729*, New York, Cambridge University Press, 2016.
- Kors, Alan Charles, *Naturalism and Unbelief in France, 1650–1729*, New York, Cambridge University Press, 2016.
- Kors, Alan Charles, *Atheism in France, 1650–1729, Volume 1, The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Landucci, Sergio, Ed., *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Firenze, L. S. Olschki, 1986.
- Moreau, Pierre-François, “La crainte a engendré les dieux”, en *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, 4 (2000), pp. 147-153.
- Mori, Gianluca, “Athéisme et Lumières radicales: état de la question” [en *Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove, Dirs., Qu’est-ce que les Lumières «radicales» ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l’âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007], pp. 259-77.
- Mori, Gianluca, “Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins”, en *La lettre clandestine*, 10 (2001), pp. 183-92.
- Paganini, Gianni, Jacob, Margaret C., y Laursen, John Christian, [Eds.], *Clandestine philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620–1823*, University of California, Los Angeles. University of Toronto Press, UCLA Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies, William Andrews Clark Memorial Library, 2020.
- Paganini, Gianni, “Pierre Bayle et le statut de l’athéisme sceptique”, en *Kriterion*, 120 (2009), pp. 391-406.
- Paganini, Gianni, *Les philosophies clandestines à l’âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- Pintard, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943.

- Sandrier, Alain, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- Schröder, Winfried, "L'«athéisme agnostique»: un fantôme?", en *La lettre clandestine*, 10 (2001), pp. 193-8.
- Schröder, Winfried, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, [1998] 2012.
- Wade, Ira, *The Clandestine Organization and Diffusion of philosophic ideas in France from 1715 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.