

Cadalso y Montesquieu: lujo y *doux commerce*

Emilio Martínez Mata
(Universidad de Oviedo)

La discusión sobre el lujo se convierte en una cuestión de vital importancia en el siglo XVIII porque, más allá de consideraciones de orden moral o de las explicaciones históricas sobre su papel en el devenir cíclico de las naciones (crecimiento, auge, decadencia) a partir de las disquisiciones sobre la decadencia del imperio romano, implica la licitud de las actividades económicas distintas de las entonces consideradas básicas, ganadería y agricultura. Es decir, frente a las incitaciones a la “virtud”, tanto las de naturaleza estoica como las cristianas, plantea la licitud y conveniencia de las motivaciones económicas en el ser humano, reflejo de una concepción focalizada en la vida del hombre, desligada de las preocupaciones por el más allá. Lo que se convierte en el centro de interés ahora es la “felicidad temporal del hombre” de la que habla Jovellanos en el *Informe sobre la Ley Agraria* (391).

Desde una perspectiva más elemental, el debate sobre el lujo va a mostrar también las críticas a los excesos y los gastos superfluos de las clases adineradas. Pero el planteamiento que se efectúa en el siglo XVIII es mucho más complejo.

Los ilustrados dieron, como es sabido, una gran importancia a la vida en sociedad, a la sociabilidad en todas sus vertientes. Frente a la actitud nostálgica, reverdecedora del mito de la Edad de Oro que se refleja en Fénelon y, más tarde, en Rousseau, que evocan con admiración una forma de vida primitiva, apegada a la naturaleza, dedicada a la ganadería y a la agricultura, los ilustrados propugnarán las virtudes de la vida social y los beneficios del desarrollo económico que se produce en las ciudades.

En ese contexto, tópicos morales tan tradicionales como la condena del lujo (y, en general, de las actividades económicas distintas de la agricultura y la ganadería) adquirirán un enfoque bien distinto. De modo que, si bien siguen presentes las ideas tradicionales de los moralistas acerca del lujo como corruptor de las costumbres y causante de la decadencia de la nación, los ilustrados empezarán a defender el lujo como motor económico.

Con todo, el propio Montesquieu traerá a colación los efectos corruptores del lujo, atribuyendo a su efecto la decadencia de los trogloditas (el pueblo de la fábula política que desarrolla en las *Cartas persas*, XI) y de los romanos (*Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*). La contradicción en la que incurre Montesquieu al culpar al lujo de la decadencia del imperio romano a la vez que defiende sus beneficios sociales se explica por la diferente valoración que proporciona al lujo en función de las distintas formas de gobierno: perjudicial en la república, “oportuno” en las monarquías y en los estados despóticos. Esta diferencia se explicaría por los principios que, según afirma, rigen las distintas formas de gobierno: la virtud, la república; el honor, la monarquía; el temor, el despotismo. Para la monarquía, en cambio, “es muy necesario que haya lujo”, ya que, como observa en *El espíritu de las leyes*, “si los ricos no gastan mucho los pobres se morirán de hambre”(186).

Cadalso también dará claras muestras del tópico moral del lujo como corruptor. En las *Cartas marruecas* aludirá en distintas ocasiones al lujo como resultado de la relajación de las costumbres,¹ en relación con el tópico del devenir de los estados como un ciclo, en paralelo al de las edades de oro, plata, hierro y bronce, de manera que de la

¹ “Si reinan el lujo, la desidia y otros vicios semejantes, frutos de la relajación de las costumbres”, Cadalso, carta IV, 20.

austeridad se sigue el auge, este produce el lujo y de este se deriva la decadencia. En palabras de Gazel:

Examina la historia de todos los pueblos y sacarás que toda nación se ha establecido por la austeridad de costumbres. En este estado de fuerza se ha aumentado, de este aumento ha venido la abundancia, de esta abundancia se ha producido el lujo, de este lujo se ha seguido la afeminación, de esta afeminación ha nacido la flaqueza, de la flaqueza ha dimanado su ruina. (Cadalso 168)²

Bien es cierto que cuando formula la visión negativa del lujo, como factor que induce a la decadencia de las naciones, lo hace —como Montesquieu— en términos más próximos a los estoicos que a los moralistas cristianos. Y en un sentido cercano al ideal clásico de la *aurea mediocritas*, el término medio como ideal de vida: Nuño afirma “en el estado de medianía en que me hallo, vivo con tranquilidad y sin cuidado, sin que mis operaciones sean objeto de la crítica ajena, ni motivo para remordimientos de mi propio corazón”(carta LV, 133).

El personaje del sabio estoico Ben-Beley hace también una defensa de la antigua austeridad, aunque reconoce la inevitabilidad del lujo:

Si como me hallo en África, apartado de la corte del emperador, separado del bullicio, y en una edad ya decrepita, me viese en cualquiera corte de las principales de Europa, con pocos años, algunas introducciones y mediana fortuna, aunque me hallase con este conocimiento filosófico, no creas que yo me pusiese a declamar contra este desarreglo ni a ponderar sus consecuencias. Me parecería tan infructuosa empresa como la de querer detener el flujo y reflujo del mar o el oriente y ocaso de los astros. (carta LXXXVIII, 216-217)

Derozier interpreta la crítica del lujo que realiza Cadalso como sátira de costumbres, en concreto de la aristocracia y su carácter despilfarrador.³ Sin embargo, en las numerosas ocasiones en las que se refleja en las *Cartas* la sátira de costumbres aparece más bien como una crítica de la futilidad de la moda, que induce a abrazar costumbres foráneas obedeciendo un extraño dictado, y, con mayor énfasis, como una denuncia de la superficialidad en el modo de vida. Al poner en solfa los “caprichos de la moda», el objetivo de Cadalso no lo constituye la condena moral del lujo o de las costumbres de la clase adinerada cuanto la inutilidad social. Así, la crítica irónica de la absurda variabilidad de sombreros o zapatos (carta LXIV), o la burla hiperbólica de la preocupación de los asistentes a una tertulia por no haber podido encontrar en Madrid cinta de un color determinado, expresándola en términos de grave desgracia nacional, no es tanto una crítica a los excesos del lujo ni a la obsesión por la moda sino a una concepción superficial de la vida, a la futilidad de una existencia inane, sin utilidad social:

Asustáronse todos al oír tales lamentaciones. —¿Qué es esto? —decían unos. —¿Qué hay? —repetían otros. Proseguían las tres parejas con sus quejas y gemidos, deseoso cada uno y cada una de sobresalir en lo enérgico. Yo también sentíme conmovido al oír tanta ponderación de males y, aunque menos

² En esta misma línea, en la carta XXVI, 77-78, Cadalso mencionará el lujo, junto con la manía de ennoblecerse de los artesanos, como un riesgo que puede apartar a los catalanes de su carácter industrioso.

³ Puede verse también, en un contexto más amplio, el análisis de Lope sobre el debate en España acerca del lujo.

interesado que los otros en los sucesos de esta nación, pregunté cuál era el motivo de tanto lamento. —¿Es acaso —dije yo— alguna noticia de haber desembarcado los argelinos en la costa de Andalucía y haber devastado aquellas hermosas provincias? —No, no —me dijo una dama—; no, no; más que eso es lo que lloramos. —¿Se ha aparecido alguna nueva nación de indios bravos y han invadido el Nuevo México por el Norte? —Tampoco es eso, sino mucho más que eso —dijo otra de las patriotas. —¿Alguna peste —insté yo— ha acabado con todos los ganados de España, de modo que esta nación se vea privada de sus lanas preciosísimas? —Poco importaría eso —dijo uno de los celosos ciudadanos— respecto de lo que nos pasa.

Fuiles diciendo otra infinidad de daños públicos a que están expuestas las monarquías, preguntando si alguno de ellos había sucedido, cuando al cabo de mucho tiempo, lágrimas, sollozos, suspiros, quejas, lamentos, llantos y hasta inectivas contra los astros y estrellas, la que había callado, y que parecía la más juiciosa de todas, exclamó con voz muy dolorida: —¿Crearás, Gazel, que en todo Madrid no se ha hallado cinta de este color, por más que se ha buscado? (carta LVI, 136-137)

A pesar de su insistencia en los negativos efectos del lujo, Cadalso dedicará la carta XLI a plantear la polémica sobre el lujo, de modo que acaba poniendo de manifiesto sus virtudes políticas (sobre todo, del lujo nacional) frente a las condenas morales:

[La vanidad] fomenta la industria y de esto resulta el lujo ventajoso al pueblo, pues logra su verdadero objetivo, que es el que el dinero físico de los ricos y poderosos no se estanque en sus cofres, sino que se derrame entre los artesanos y pobres. (108)

Cadalso define claramente que “el fin político del lujo (...) es el reflujó de los caudales excesivos de los ricos a los pobres”, de manera que “se verán en breves años multiplicarse la población,⁴ salir de la miseria los necesitados, cultivarse los campos, adornarse las ciudades, ejercitarse la juventud y tomar el estado su antiguo vigor” (108).

En esta carta Cadalso se refiere también a la polémica suscitada por el lujo en Europa, iniciada hacia 1730 y reavivada a mediados de siglo (“los autores europeos están divididos sobre si conviene o no esta variedad o abundancia”, 107).⁵ La actitud de algunos ilustrados no dejaba de ser ambigua, en cuanto que se produce una contradicción entre el punto de vista moral y el económico: lo que se considera moralmente negativo, tanto desde la perspectiva estoica como cristiana, resulta productivo para el funcionamiento económico de la sociedad. El propio Cadalso, en su actitud perspectivista de ofrecer puntos de vista enfrentados sin tomar posición a favor de uno u otro sino presentando los argumentos de las dos posiciones, había mostrado las dos valoraciones sobre el lujo, la positiva (“el lujo ventajoso al pueblo”, 108; “hasta aquí he hablado con relación a la política”; 111) y la negativa, la de carácter moral:

⁴ La relación entre comercio y aumento de la población la había indicado Montesquieu en sus *Lettres persanes*: “Plus il y a d’hommes dans un Etat, plus le commerce fleurit, plus le nombre des hommes y augmente: ces deux choses s’entr’aident et se favorisent nécessairement” (302). Recuérdese que el aumento de la población era visto por los ilustrados como el camino imprescindible de la prosperidad de las naciones.

⁵ Ofrece una breve síntesis sobre el debate en Francia Soboul (448-451) y su relación con las nuevas ideas sobre la actividad económica Martín Martín.

Hablando no como estadista sino como filósofo, todo lujo es dañoso, porque multiplica las necesidades de la vida, emplea el entendimiento humano en cosas frívolas y, dorando los vicios, hace despreciable la virtud, siendo esta la única que produce los verdaderos bienes y gustos. (carta XLI, 111-112)

Aunque Nuño, en una carta anterior, la XXIX, había dado a entender, en contradicción con las palabras citadas de Gazel, que el lujo no es un obstáculo para las virtudes morales: “[los franceses tienen] con todo el lujo de los persas, todo el valor de los macedonios” (87).

Frente a la mirada nostálgica de la mítica edad de oro de Fénelon (*Les aventures de Télémaque*, 1699) y Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), idealizadora de la vida primitiva, los ilustrados consideran al lujo razonable una virtud social en cuanto que favorece la creación y circulación de riquezas, impulsor por tanto del progreso. El lujo aparecerá unido a la actividad económica, al comercio y a los beneficios que produce. Como indicó Montesquieu, refiriéndose al proceso histórico, a sus consecuencias en los pueblos antiguos: “Efecto del comercio son las riquezas, consecuencia de las riquezas el lujo, y del lujo, el perfeccionamiento de las artes” (*El espíritu de las leyes*, XXI, 6).

El lujo se convierte en resultado inevitable del progreso de la civilización, consecuencia del desarrollo por el que las relaciones económicas adquieren una mayor complejidad. Montesquieu establece con rotundidad ese proceso —que se desarrolla en sucesivas etapas, desde la caza, pastoreo, agricultura, hasta llegar al comercio— al indicar su vinculación a una paralela complejidad de las leyes que rigen esos distintos tipos de sociedades:

Todas las leyes están relacionadas con la manera que tienen de vivir los respectivos pueblos. El pueblo que viva del comercio y la navegación necesita un código más extenso que el dedicado a las labores agrícolas. El que viva de la agricultura, necesita más que el dedicado al pastoreo. Y aún necesita menos leyes el que deba la subsistencia a la caza. (381)

El lujo no solo era positivo por contribuir al desarrollo económico, como había señalado Bernard Mandeville en su muy difundida *Fábula de las abejas* (1705), de manera que paradójicamente pudieran ser considerados “los vicios privados como beneficios públicos” (en su célebre formulación), sino porque el interés económico y la actividad comercial en general pueden convertirse en un formidable contrapeso a las inquietudes bélicas del soberano y de la clase dirigente. Esta virtud pacificadora del comercio es muy valorada por los ilustrados ya que se preocupan por acabar con las violentas guerras del periodo anterior.

Es en ese contexto en el que se usa con notable frecuencia la expresión *doux commerce*, con el calificativo, aparentemente extraño, de *doux*. Su sentido, difícil de reflejar en la traducción, es el de ‘dulce’, ‘suave’, ‘afable’, ‘amable’; en definitiva, un campo léxico antónimo del de ‘violencia’. Su origen probablemente se encuentre en el otro uso de *commerce* (‘conversación animada’ o ‘relación social educada’), en el que aparece con frecuencia asociado al calificativo de *doux*. *Douceur* es un término de origen erudito, la traducción francesa de la *suavitas* latina, que se relaciona desde finales del XVII con la sociabilidad de la corte, vinculada a la benéfica influencia de las

mujeres, tal como testimonia Perrault en su polémica en defensa de las mujeres con Boileau.⁶

Al recordar la violencia colonial de las potencias comerciales del XVII, en concreto el comercio de esclavos de los holandeses y sus sobornos y asesinatos en la conquista de Java, Karl Marx utiliza la expresión *doux commerce* —ignorando el contexto cultural e ideológico en el que surge— para evidenciar la diferencia entre su significado literal y la violencia con la que era acompañado: “¡Este es el *doux commerce*!” (*El capital*, I, 241).

En realidad, Cadalso se había anticipado a Marx en su denuncia del comercio de esclavos de los “continuos mercaderes de carne humana”, sin vincularlo, claro, al *doux commerce*, sino como reproche a los países que utilizaban los excesos de los conquistadores españoles para atacar a la nación. Ante las críticas por la crueldad de los españoles con los indios, el escritor gaditano contrapone el comercio de esclavos, una actividad que seguían practicando las naciones que criticaban la colonización española:

Reflexionen los que nos llaman bárbaros la pintura que he hecho de la compra de negros, de que son reos los mismos que tanto lastiman [‘se duelen’] la suerte de los americanos. Créeme, Gazel, créeme que si me diesen a escoger entre morir entre las ruinas de mi patria en medio de mis magistrados, parientes, amigos y conciudadanos, y ser llevado con mi padre, mujer e hijos millares de leguas metido en el entrepuentes de un navío, comiendo habas y bebiendo agua podrida, para ser vendido en América en mercado público y ser después empleado en los trabajos más duros hasta morir, oyendo siempre los últimos ayes de tanto moribundo amigo, paisano o compañero de mis fatigas, no tardara en escoger la suerte de los primeros. A lo que debes añadir que, habiendo cesado tantos años ha la mortandad de los indios, tal cual haya sido, y durando todavía con trazas de nunca cesar la venta de los negros, serán muy despreciables a los ojos de cualquiera hombre imparcial cuanto nos digan y repitan sobre este capítulo (...) los continuos mercaderes de carne humana. (carta IX, 45)

El representante de mayor influencia de la doctrina del *doux commerce* fue sin duda Montesquieu. Su primera afirmación en la parte de *El espíritu de las leyes* dedicada al comercio va claramente en esta línea:

El comercio cura los prejuicios destructivos, y constituye una regla casi general el que dondequiera que hay costumbres sosegadas [*moeurs douces*] hay comercio, y dondequiera que hay comercio hay costumbres sosegadas. No debe sorprender que nuestras costumbres sean menos feroces que antaño (...) El comercio (...) refina y modera las costumbres de los bárbaros. (430-431)

Un poco más adelante formula de nuevo el valor del comercio como antídoto de la guerra y el espíritu de conquista: “El resultado natural del comercio es inducir a la paz. Dos naciones que negocian entre ellas se hacen recíprocamente dependientes”. Por el contrario, “la ausencia absoluta de comercio produce, en cambio, el bandolerismo [el saqueo de unas naciones a otras]” (431).

⁶ Sobre el prestigio del concepto de *douceur* en la Francia de finales del XVII, véase Fumaroli (1998, 562-3). Perrault y la crítica “moderna” defienden, en el enfrentamiento entre “antiguos” y “modernos”, la superioridad de la cortés y sociable *douceur* frente a la acritud misantrópica de los pedantes (Fumaroli 1998, 563).

Por un lado, la actividad económica tendría un efecto positivo porque mejoraría la relación entre las naciones por el principio del interés mutuo. Por otro, los ilustrados, conscientes de que las pasiones humanas resultan difícilmente dominables por muy fuerte que sean las admoniciones de los moralistas, pretenden sustituir en la clase dirigente unas pasiones por otras más benéficas. El interés económico, del que el lujo es un exponente, podría convertirse en un freno a las ambiciones de conquista del rey o sustituir en la aristocracia al deseo de gloria, a las virtudes heroicas que desencadenan los conflictos armados.

La idea del efecto moderador del comercio, el *doux commerce*, propugnada por Montesquieu, va a tener una gran influencia. Como ejemplo, podemos verla expresada en términos muy similares por William Robertson:

Commerce tends to wear off those prejudices which maintain distinction and animosity between nations. It softens and polishes the manners of men (...) It disposes them to peace, by establishing in every state an order of citizens bound by their interest to be the guardians of public tranquillity. (122-123).

En opinión del historiador escocés, el comercio habría tenido efectos extraordinariamente benéficos en los países europeos: “The progress of commerce had considerable influence in polishing the manners of the European nations, and in establishing them order, equal laws, and humanity”(116).

La defensa del lujo como algo provechoso para la sociedad constituye un elemento más en el enfrentamiento entre los ilustrados y los clérigos (como resalta Sánchez Blanco 212-213). Y tiene unas enormes implicaciones porque supone en definitiva la autonomía de la razón política y económica frente a los intentos de control ideológico o moral de los comportamientos sociales. Sánchez Blanco pone de relieve cómo la cuestión del lujo va a provocar un estallido del enfrentamiento latente entre el pensamiento ilustrado y la mentalidad eclesiástica con ocasión de las agresivas condenas del capuchino fray Diego de Cádiz a las moderadas tesis que Lorenzo Normante había expuesto en sus *Proposiciones de economía civil y comercio* (1785). Con sus acusaciones de herejía, fray Diego de Cádiz desencadena la reacción favorable a la legitimidad del lujo, pese a las prevenciones contra los excesos a los que pudiera dar lugar, en periódicos como el *Correo de Madrid* y *El Censor*.

Ese enfrentamiento aparece de un modo bien claro en la actitud de Voltaire. En el desarrollo que efectúa de la voz ‘Lujo’ en su *Diccionario filosófico*, se trasluce una visión hedonista y positiva de la existencia terrenal, frente a las moralizaciones de los clérigos, que consideran la vida terrena solo como tránsito al más allá. Pero Voltaire va más allá de Montesquieu al burlarse de las reconvenciones de los estoicos y al desmontar el concepto mismo de lujo en razón de su relatividad. En primer lugar, enfrenta las prevenciones de los estoicos al papel del lujo como freno de las ambiciones militares o de poder de los gobernantes y la aristocracia:

“Preservaos del lujo”, decía Catón a los romanos (...) Lúculo le respondió “Lo que debes desear es que Craso, Pompeyo, César y yo gastemos todo lo que tengamos en el lujo. Es necesario que los grandes ladrones se batan por la repartición de los despojos. Roma debe ser esclavizada, pero lo será más pronto y con más seguridad por uno de nosotros si hiciéramos lo que tú dices que si lo gastamos en los placeres y superfluidades. Debes desear que Pompeyo y César lleguen a ser bastante pobres para no poder mantener los ejércitos”. (Voltaire 129)

No sólo se burla de las prevenciones de los estoicos y moralistas contra el lujo sino también del tópico de los primitivos romanos como modelo teórico de virtud, tan frecuente desde el Renacimiento. En las palabras a los romanos que asigna a Catón (“preservaos del lujo”) incluye también unas admoniciones que se convierten en burla por medio de la ironía y en las que, además, los romanos aparecen como vulgares saqueadores, lo que desmontaría la visión idealizada:

“Habéis conquistado el país donde crece el algodón; pero acostaros en el duro suelo. Habéis robado a mano armada el oro, la plata y las piedras preciosas de muchas naciones; pero no seáis tan tontos que derrochéis todo eso. Careced de todo después de haberlo tomado todo. Es indispensable que los ladrones de caminos reales se resignen a ser virtuosos y libres” (129).

Voltaire ataca a los “necios declamadores” por criticar una inclinación natural en el hombre (“se está declamando contra el lujo hace más de dos mil años en verso y en prosa, y el mundo siempre le ha tenido afición”, 130) y porque ese tipo de reconvencciones morales resultan negativas para la sociedad: “El lujo de Atenas produjo grandes hombres de todas clases; Esparta solo tuvo capitanes (...) Nada significa que una pequeña república como la de Lacedemonia conservara su pobreza” (130).

Por otra parte, utiliza su capacidad para la burla irónica al poner de relieve el carácter relativo del lujo:

En el país donde todo el mundo iba descalzo, ¿el primero que se hizo un par de zapatos gastó lujo? ¿No fue un hombre sensato e industrioso? ¿No lo fue también el que usó la primera camisa? (...) Sin embargo, los que no están acostumbrados a llevar camisas blancas le tomaron por un rico afeminado que corrompía la nación. (129)

Cuando se inventaron las tijeras, que por cierto no son muy antiguas, ¿cuánto no se habló contra los primeros que se cortaban las uñas mordiéndoselas, y parte de la cabellera, que les caía hasta la nariz? Indudablemente, los tendrían por lechuguinos y por pródigos, porque compraban a caro precio un instrumento de la vanidad para estropear una obra del Creador. Sería entonces sin duda un pecado enorme recortar los pedacitos de cuerno que Dios nos puso en el extremo de los dedos, porque hacer eso era ultrajar a la Divinidad. Todavía chillaron más cuando se inventaron las camisas y los esarpines. Sabido es lo mucho que se encolerizaban los consejeros ancianos, que nunca los habían llevado, contra los magistrados jóvenes que gastaban ese lujo funesto. (131)

La conclusión es que el lujo resulta consecuencia de la prosperidad de la sociedades, algo inevitable y que, siempre que se mantenga dentro de lo razonable, ve con buenos ojos: “Si entendemos por lujo gastar más de lo necesario, el lujo es la consecuencia natural de los progresos de la especie humana (...) Es una consecuencia necesaria de la prosperidad, sin la que ninguna sociedad puede subsistir” (131).

Obras citadas

- Cadalso, José de. Emilio Martínez Mata ed. *Cartas marruecas. Noches lúgubres*. Barcelona: Crítica (Biblioteca Clásica, 86), 2000.
- Derozier, Albert. “La cuestión del lujo en las *Cartas Marruecas* de Cadalso”. *Studi Ispanici* 1 (1977): 95-112.
- Fumaroli, Marc. *La diplomatie de l'esprit*. París: Herman, 1998. [Trad. esp.: *La diplomacia del ingenio*. Barcelona: Acantilado, 2011].
- Hirschman, Albert. *The passions and the interests*. Princeton: Princeton University Press, 1977. [Trad. esp.: *Las pasiones y los intereses*. Barcelona: Península, 1999].
- Jovellanos, Gaspar Melchor de. Guillermo Carnero ed. *Informe sobre la ley agraria*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Lope, Hans-Joachim, “¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española”. Manfred Tietz y Dietrich Briesesmeister eds. *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 129-50.
- Martín Martín, Victoriano. *El liberalismo económico. La génesis de las ideas liberales desde San Agustín hasta Adam Smith*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. 8 vols. Madrid: Akal, 2000. III, libro I.
- Montesquieu, *Lettres Persannes* [1721]. Roger Caillois ed. *Oeuvres complètes, I*. París: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 81), 1985.
- . *De l'esprit des lois* [1748]. Roger Caillois ed. *Oeuvres complètes, II*. París: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 86), 1985. [Trad. esp.: *El espíritu de las leyes*. Demetrio Castro Alfín trad. Madrid: Istmo, 2002].
- Robertson, William. *A View of the Progress of Society in Europe* (1769). R. Lynam ed. *The Works of the Late William Robertson, D. D.* III. Londres: J. F. Dove, 1826.
- Sánchez Blanco, Francisco. *La prosa del siglo XVIII*. Madrid-Gijón: Júcar, 1992.
- Soboul, Albert. *Le siècle des Lumières*. II. París: Presses Universitaires de France, 1977. [Trad. esp.: *El Siglo de las Luces*. II. Madrid: Akal, 1992].
- Voltaire. *Dictionnaire philosophique* (1764). París: Garnier-Flammarion, 1964. [Trad. esp.: *Diccionario filosófico*. Buenos Aires: Sophos, 1960].