

LA ENCICLOPEDIA DE LOS FILÓSOFOS 1.

1. *La Enciclopedia.*

L'Encyclopédie es un objeto, un libro, una obra de pensamiento; pero es también un proyecto socio-cultural, una intervención política en el saber; y, además, es una metáfora, un símbolo de una forma del espíritu. Como objeto, como producto filosófico-científico particular, la idea que lo anima es contradictoria con el género literario en que pretende expresarse; como intervención política, como política de la filosofía, refiere a unas condiciones históricas que nos resultan lejanas; en cambio, como metáfora, aludiendo simultáneamente a una época y a una figura universal del pensamiento, refiere a una filosofía política plenamente actual.

1.1. *El género literario.*

El género enciclopédico y el orden alfabético del diccionario no parecen adecuados al espíritu filosófico. La expresión "enciclopedia de los filósofos", en consecuencia, parece implicar una contradicción en los términos. Nada más paradójico que una enciclopedia filosófica; nada más ajeno al necesario orden de las razones que el arbitrario orden alfabético; no hay mayor despropósito que una historia de la filosofía diseminada en centenares de entradas dispersas en volúmenes según sus letras iniciales, como aparece en *l'Encyclopédie*. ¿Por qué, entonces, este proyecto? Lo cierto es que sus más dignos protagonistas eran conscientes del problema. En el "Discurso preliminar", donde aparecen unidas la pluma de D'Alembert y la mano de Diderot, se expresa con brillantez la consciencia de esta paradoja y los esfuerzos por justificarla:

"Creemos haber tenido buenas razones para seguir en esta obra el orden alfabético. Nos ha parecido más cómodo y más fácil para nuestros lectores, que al buscar la significación de una palabra encontrarán ésta con mayor facilidad en un diccionario alfabético que en cualquier otro tipo de obra. Si hubiésemos tratado todas las ciencias por separado, haciendo de cada una un diccionario particular, no solamente el pretendido desorden de la sucesión alfabética habría aparecido

1 Publicado como "La Enciclopedia de los filósofos", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Del Renacimiento a la Ilustración II. Madrid, Trotta, 2000, 255-276.

igualmente, sino que tal método habría estado además sujeto a considerables inconvenientes por el gran número de palabras comunes a las diferentes ciencias, cosa que haría necesario o repetirlas varias veces o colocarlas al azar. Por otro lado, si hubiésemos tratado cada ciencia por separado y en un discurso continuado, conforme al orden de las ideas y no al de las palabras, la forma de esta obra hubiese sido aún menos cómoda para la mayoría de nuestros lectores, que sólo con mucho esfuerzo encontrarían en ella lo que buscaran. El orden enciclopédico de las ciencias y las artes habría ganado poco y el orden enciclopédico de las palabras, o más bien de los objetos por los cuales las ciencias se comunican y relacionan, habría perdido mucho; por el contrario, nada más fácil en el plan que hemos seguido que satisfacer uno y otro, tal como hemos detallado. Por otro lado, si se hubiese tratado de hacer de cada ciencia y cada arte un tratado particular en la forma ordinaria, y de reunir solamente estos diferentes tratados bajo el título de "enciclopedia", hubiese sido mucho más difícil de reunir para tal obra a tan gran número de personas, y la mayoría de nuestros colegas habrían sin duda preferido entregar por separado su obra a verla mezclada con la de otros muchos. Además, al seguir este último plan, nos hubiésemos visto obligados a renunciar casi enteramente al uso que queremos hacer de la *Enciclopedia inglesa*, comprometidos tanto por la reputación de esta obra como por el antiguo *Prospectus*, bien acogido por el público, y al que deseamos adecuarnos" (*Discours préliminaire*, LVI).

Son sin duda razones, aunque no necesariamente buenas razones. En el *Prospectus de 1750* ya no se habla de "Diccionario universal...", como en el antiguo de 1745, sino de "Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios"; y el *arbor scientiarum* que ofrecen, de inspiración baconiana, apoya más una exposición sistemática que una alfabética. Es como si Diderot y D'Alembert se vieran obligados a justificar un orden de exposición del que no están del todo convencidos: usaban razones más pragmáticas que teóricas, hablaban como editores más que como filósofos. Parece como si en el fondo intentaran convencerse a sí mismos:

"Hay que convenir en que, en el resurgimiento entre nosotros de las letras, se debe en parte a los diccionarios la expansión en la sociedad de las luces generales y de ese germen de la Ciencia que dispone insensiblemente a los espíritus para conocimientos más profundos. La utilidad visible de este tipo de obras las ha vuelto tan comunes que hoy compete más justificarlas que elogiarlas. Se argumenta que multiplicar las ayudas y la facilidad de instruirse contribuyen a extinguir el gusto por el trabajo y el estudio. A nuestro entender, creemos tener razones para sostener

que es a la manía del *bel esprit* y al abuso de la filosofía, más que a la multitud de diccionarios, a lo que debemos atribuir nuestra pereza y la decadencia del buen gusto. Este tipo de colecciones pueden a lo sumo servir para dar algunas luces a quienes sin esta ayuda no habrían tenido el coraje de procurárselas: pero no ocuparán jamás el lugar de los libros para quienes buscan instruirse; los diccionarios, por su forma misma, son apropiados sólo para consultas, y no para lecturas seguidas (...). Hemos creído, por tanto, que tenía interés disponer de un diccionario donde poder consular sobre todas las materias de las artes y las ciencias, y que sirviese tanto para guiar a quienes tienen el coraje de trabajar en la instrucción de los otros como para esclarecer a quienes sólo se instruyen por ellos mismos" (*Discours préliminaire*, LIII).

Los argumentos en defensa del enciclopedismo como proyecto filosófico no debieron parecer convincentes ni a sus autores, que problematizaban en su conciencia su doble condición de filósofos y creadores de diccionarios. Desde el espíritu ilustrado un "diccionario razonado" es un monumental híbrido, aunque en su contradicción resida su grandeza; una "enciclopedia filosófica" es un enigma, aunque en su misterio enraíce su éxito; un "filósofo enciclopedista" es una figura extravagante, aunque en su rareza radique su fascinación. El orden enciclopédico del saber no traduce el orden del conocimiento de la filosofía de los enciclopedistas, cuya crítica a los sistemas no puede ocultar la pretensión racional de sistematicidad, la necesidad de hipótesis y conjeturas que unifiquen un saber que, por proceder de la experiencia, surge necesariamente disperso y fraccionado. Como hemos dicho en otro lugar,

"no encontramos suficientes razones para poner l'*Encyclopédie* como el género literario apropiado a la idea ilustrada de saber. El enciclopedismo se afianza y extiende porque satisface importantes necesidades de difusión y codificación de los conocimientos. La alianza entre este género y los "enciclopedistas" fue coyuntural. O quizás no tanto, si se mira desde otro punto de vista, a saber, desde las dificultades de sobrevivir, como intelectuales, de estos núcleos que surgen al otro lado de la organización oficial del saber. Entre enseñar música o copiarla, como Rousseau; dar clases particulares de matemáticas o escribir sermones para clérigos mediocres, como Diderot, o hacer las mil tareas más o menos serviles de esa especie de "secretario *honoris causa*" con cuyo ropaje se ejerce el mecenazgo en esas fechas...; entre esas no muy abundantes ni felices

expectativas de esos intelectuales que la sociedad genera y lanza fuera de su orden, trabajos editoriales como el de l'*Encyclopédie* son una buena ocasión, más aún, casi la única, que permite librarse de la sotana de abate y de la casaca de lacayo para ser lo que el intelectual ilustrado estaba obligado a ser: un pensador *libre*, un librepensador"²

Hay, pues, cien razones sociológicas, políticas, culturales o pedagógicas para que la vanguardia de los filósofos ilustrados se entregaran con pasión al proyecto enciclopedista; pero aparentemente hay pocas razones filosóficas y muchas en contra. De ahí que, en el significado habitual de los términos, haya una paradoja intrínseca en la "enciclopedia de los filósofos".

1.2. *La idea filosófica.*

La paradoja sólo desaparece si contextualizamos los términos; en la medida en que seamos capaces de pensar l'*Encyclopédie* como una enciclopedia peculiar, que subvierte su género, y al *philosophe* como un filósofo transgresor, que rompe con su figura tradicional, la idea y el proyecto, la filosofía y la enciclopedia, se reconcilian. La oposición en lo universal desaparece cuando se trata de l'*Encyclopédie* y de los *philosophes*, con contenidos propios; en este caso la enciclopedia de los filósofos, con su especificidad, deviene el símbolo de una nueva conciencia social, cultural y política, de una nueva crítica filosófica de la política y de un nuevo uso político de la filosofía.

La enciclopedia como género literario tiene una rica tradición³; en los albores del momento ilustrado puede hablarse de una eclosión del género⁴. Pero, por encima de matices particulares, en general se presentan como obras eruditas, como catálogos del saber, como *status quaestionis* del conocimiento; se trata de exposiciones del saber como algo acabado y cerrado o, a lo sumo, como el

2 J.M. Bermudo, "Diderot, la filosofía y la enciclopedia", presentación a Diderot, *La "Historia de la filosofía" en la Enciclopedia*. 2 vols. Barcelona, Horsori, 1987, pág. 15.

3 J. Proust (*L'Encyclopédie*. Paris, A. Colin, 1965) remonta el espíritu enciclopedista a Aristóteles y el género enciclopédico al Renacimiento. Sobre el tema ver también F. Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona, Crítica....; y el monográfico "Momenti e modelli nella storia dell'Enciclopedia" de la *Rivista di Storia della Filosofia* 1 (1985), donde se valora el género en las tradiciones neoplatónica, hebrea, árabe y renacentista.

4 Ver P. Casini, *Introduzione all'illuminismo. II. L'"Enciclopedia" e le riforme*. Bari, Laterza, 1980, 395-405. Ver también C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*. Napoles, 1978.

inventario del saber de un momento histórico, que un egregio erudito recoge; no escapaban a este rasgo célebres compilaciones de la época, como el *Spectacle de la nature* (1732-50) del abate Pluche; el *Dictionnaire des arts et des sciences* (1694) de Th. Corneille, que Fontenelle reeditara en 1732; el *Dictionnaire économique* (1709) de Chomel; el *Dictionnaire universel du commerce* (1723-30), de J. Savary-Desbruslons; o la *Cyclopaedia* (1728) de E. Chambers y el *Lexicum technicum* o *An Universal English Dictionary of Arts and Sciences* (1710) de J. Harris, cuya traducción conjunta constituyó el primer proyecto de *l'Encyclopédie*; el *A New General English Dictionary* (1737), de Th. Dycke; en fin, la *Historia critica philosophiae* (1742-44), de Brucker, en que tanto se inspiraran los artículos filosóficos de Diderot. De todos ellos se puede decir que son muy eruditos, como los del humanismo renacentista, y "poco filosóficos"⁵. Todas estas obras responden a un mismo fin de catalogación del saber del momento que, bajo la carencia de conciencia histórica, se presenta como el saber universal y acabado.

Frente a las enciclopedias-catálogos, verdaderos inventarios de un saber histórico presentado como universal, *l'Encyclopédie* es una enciclopedia crítica, que aspira a cuestionar el saber consolidado y a promover la creación de uno nuevo. *L'Encyclopédie* expresa una rebelión contra el orden cerrado del saber y la conciencia de que el mismo es un inacabable proyecto humano. Más aún, es una rebelión contra todo orden cerrado, sociológico o político, asumiendo como objetivo consciente un ideal transformador de las condiciones sociales de pensamiento, de trabajo y de vida. *L'Encyclopédie* fue el instrumento de ruptura con cualquier clausura del conocimiento y de defensa de un universo abierto, indefinido, dispuesto para ser codificado y escrito por el hombre. *L'Encyclopédie*, así, ofrecía la esperanza y las bases para que el hombre, libre de sumisiones innecesarias, asumiera la tarea de gobernar el mundo, de legislar la naturaleza y la moral, el trono y el altar, la vida y la historia. De este modo *l'Encyclopédie* concuerda con la filosofía, al menos con la filosofía de los "*philosophes*".

Esta función de la enciclopedia de los filósofos se respira en la mayoría de sus artículos, incluso en los más técnicos y de menor relieve; pero también aparece en su propio diseño editorial. Aparece, por ejemplo, al universalizar la dignidad del

⁵ J. Proust, *Op. cit.*, 11.

saber, abriendo sus páginas a los otros saberes (serviles), como las artes prácticas y los oficios; también aparece cuando, en lugar de recoger los conocimientos de un erudito, opta por reunir a científicos, filósofos, humanistas, artistas y artesanos, conforme a una idea del conocimiento como obra social colectiva, interdisciplinaria y antidogmática; y, sobre todo, aparece cuando bajo la diversidad de los artículos surge activa la idea del saber al servicio del progreso de la humanidad y de la liberación de los hombres. L'*Encyclopédie* es un proyecto científico, cultural y político, "una síntesis que unifica los resultados recientes de las ciencias exactas y las conquistas prácticas de las ciencias aplicadas, reflejando contemporáneamente las aspiraciones ético-políticas de la nueva burguesía, utilizando los productos de la erudición descreída, encarnando el espíritu escéptico y laico de la cultura libertina"⁶. L'*Encyclopédie* es el símbolo de una nueva época que apuesta por el conocimiento científico, por la libertad política y por la racionalización de todos los órdenes de la vida, de la conciencia a las costumbres, del hogar al mercado, del trono al altar. De esta forma, lejos de oponerse a la filosofía, se manifiesta como un buen lugar de la misma: buen lugar desde donde expandirse y divulgarse y buen lugar desde donde constituirse y determinarse.

Es innecesario insistir en que l'*Encyclopédie* fue el más efectivo y universal instrumento de difusión de las nuevas ideas, de las "luces". Los enemigos, que están casi siempre mejor dotados que los propios autores para detectar los motivos de inquietud, pronto vieron en el proyecto la más peligrosa arma de la nueva filosofía. Desde las páginas del afamado *Mémoires de Trévoux*, los jesuitas no dieron tregua, alzando su crítica desde la publicación de los primeros volúmenes (1751 y 1752), consiguiendo del rey una orden de supresión de la publicación por "destruir la autoridad regia, difundir posicionamientos de independencia y rebelión y (...) poner las bases del error". Los editores soportaron la primera embestida con argucias legales y amistades palaciegas, consiguiendo publicar hasta el sexto volumen, en medio de una creciente campaña de difamación llevada a cabo con periodistas a sueldo tan famosos como Fréron, Palissot, Moreau o Chaumeix, que pusieron a prueba sus facultades libélicas y satíricas. Cuando se publica el volumen séptimo, en 1758, donde se incluía el artículo *Genève*, redactado por D'Alembert y

⁶ P. Casini, *Op. cit.*, 395.

de inspiración voltairiana, el clero calvinista se lanza a la batalla antienciclopedista; y como el mismo año se publica el *De l'esprit*, de Helvétius, difundiendo tesis materialistas diderotianas, la batalla sale de lo académico y cultural y muestra su terreno social y político. Llueven las acusaciones del poder eclesiástico y monárquico; hasta el papa Clemente XIII condenará la obra; el rey retirará el privilegio de impresión. Diderot dirá en su artículo "Encyclopédie": "tuvimos por adversarios la corte, los grandes, los militares (...) los sacerdotes, la policía, los magistrados, los escritores que no participaban en la empresa, el *bel mondo* y todos aquellos ciudadanos que se dejaron arrastrar por la locura". Pero también dirá que l'*Encyclopédie* consiguió "cambiar el modo de pensar común".

Fue, por tanto, como vieran sus enemigos, un buen instrumento de la filosofía; es más difícil ver, pero no menos relevante, el efecto de l'*Encyclopédie* en la constitución de la nueva filosofía. Sus criterios de racionalidad, su metodología, su embellecimiento de la experiencia y de la utilidad, sus valores de tolerancia y de progreso, sus ideas políticas de libertad y de igualdad..., son difíciles de entender por evolución interna del discurso filosófico; es la ruptura con las disquisiciones teológicas y la apertura a las ciencias, a los oficios, a las costumbres y creencias del "vulgo", lo que está en la base de la filosofía de los "philosophes", hasta el punto de que, en gran medida, han pagado esa audacia siendo catalogados a la baja por una historiografía filosófica que en su evaluación opera con unos indicadores sectarios. En definitiva, los "philosophes" ha sido tradicionalmente evaluados como filósofos formal y materialmente sospechosos; su filosofía, como poco filosófica; hoy, en cambio, con más sentido se tiende a resaltar su diferencia.

1.3. *Los philosophes.*

L'*Encyclopédie* es obra de los "philosophes", es decir, de los filósofos ilustrados enciclopedistas, sin duda una peculiar manera de ser filósofo. Como hemos dicho en otro lugar,

"Ser filósofo a mediados del siglo XVIII en Francia era ser un poco heterodoxo, algo indisciplinado, con ciertas dosis de irreverencia, con mucho estilo rebelde, con una mezcla bien repartida de escepticismo y apasionamiento, cien por cien radical, alineado en alguna *coterie*, irónico antisorbonista, enemigo abierto del

poder político y eclesiástico y con el único oficio de mostrar a los hombres que hay ideas que sirven para esclavizar a los pueblos e ideas que ayudan a su liberación"⁷.

Ellos mismos tenían una conciencia clara de su diferencia, y no escatimaban esfuerzos en hacerse notar. El filósofo enciclopedista era una figura particular e incómoda entre los filósofos. Voltaire, en su *Diccionario filosófico* (1765), define al filósofo de forma convencional, como "amante de la sabiduría, es decir, de la verdad", destacando también su dimensión práctica, ya que la ejemplaridad moral es la marca del filósofo; el filósofo es "l'honnête homme". El diccionario de la Academia francesa lo definía igualmente de forma tópica: "Se da el nombre de filósofo a un hombre sabio, que lleva una vida tranquila y aislada, lejos de las perturbaciones de los negocios..."; añadiendo que el término también "sirve para designar a veces a quien, por libertinaje intelectual, se coloca por encima de los deberes y obligaciones ordinarias de la vida civil". Esta acepción no propia refiere al filósofo ilustrado, cuya profesión de fe de librepensador era equiparada por sus enemigos a ateísmo, libertinaje moral y conspiración política.

En la entrada "philosophe" de l'*Encyclopédie* se profundiza más en la idea por vía negativa, rechazando las falsas figuras:

"No hay nada que cueste menos de adquirir hoy día que el nombre de *filósofo*. Una vida oscura y retirada y algunas lecturas bastan para atribuir este nombre a personas que se honran de él sin merecerlo. Otros, en quienes la libertad de pensar hace las veces de razonamiento, se consideran como los únicos verdaderos *filósofos* porque han osado traspasar los límites sagrados puestos por la religión y porque han roto las trabas con que la fe sometía su razón. Orgullosos de estar libres de los prejuicios de la educación, en materia de religión, miran a los otros con desprecio, como almas débiles, como caracteres serviles, como espíritus pusilánimes que se dejan espantar por las consecuencias a que conduce la irreligión y que no se atreven a salir ni un instante del círculo de verdades establecidas, ni caminar por rutas nuevas, adormeciéndose así bajo el yugo de la superstición" (Art. "Philosophe", en l'*Encyclopédie*).

Dos figuras rechazadas con rechazos desiguales; la figura clásica es repudiada de plano; la crítica al filósofo libertino, en cambio, es más bien retórica, siendo

⁷ J.M. Bermudo, "Diderot, la filosofía insatisfecha", en J.M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*. Barcelona, Vicens Vives, 1982.

aprovechada para caracterizar la miseria de los filósofos que no se atreven a pensar. En todo caso, sobre ambas el "philosophe" se dibuja a sí mismo, describe su propia conciencia de sí, con bellas pinceladas y audaces metáforas: "La razón es para el *filósofo* lo que la gracia para el cristiano; la gracia determina la actuación del cristiano, la razón determina la del filósofo". En el orden moral, frente al resto de los mortales el filósofo somete sus pasiones a la reflexión, "camina de noche pero guiado por una antorcha". El filósofo, aunque ame la verdad, sabe vivir sin ella, soportar sus formas impuras y resistir sus ausencias:

"La verdad no es para el filósofo una amante que corrompe su imaginación y que cree encontrar en todas partes; se contenta con poderla discernir donde pueda percibirla. No la confunde en absoluto con la verosimilitud; toma por verdadero lo que es verdadero, por falso lo que es falso, por dudoso lo que es dudoso y por verosímil lo que es verosímil. Más aún, y esto es una virtud importante del filósofo, cuando no tiene ningún motivo suficiente para juzgar, sabe permanecer en la indeterminación" (Art. "Philosophe", en l'*Encyclopédie*).

Frente a la pasión de juzgar, que convierte la ciencia en un arte de la adivinación, el filósofo "está más satisfecho de sí cuando ha suspendido la facultad de decidirse que si lo hacen antes de haber comprobado el motivo suficiente para la decisión". Tal vez así juzgue y hable menos, pero sin duda juzga y habla mejor. Por eso no se liga a ningún sistema, acepta las críticas y las objeciones con tolerancia y como estímulos.

Pero sobre todo el filósofo es un ser sociable, que evita el aislamiento y procura conocimientos útiles para la comunidad:

"Nuestro filósofo no se cree en exilio en este mundo; no se considera en un país enemigo; quiere disfrutar, en sabia administración, de los bienes que le ofrece la naturaleza; quiere encontrar placer con los otros. Ahora bien, para encontrar ese placer debe comenzar por producirlo; por eso busca ser útil a aquellos con quienes el azar o su elección le hacen vivir, y al mismo tiempo encuentra lo que le conviene. Es un hombre honesto que quiere agradar y ser útil" (Art. "Philosophe", en l'*Encyclopédie*).

Se rechaza así a los "filósofos mediocres" que "porque meditan demasiado o, en realidad, porque meditan mal", son feroces enemigos del mundo. El filósofo, en su

vida particular, ha de apostar por la vida social, por las comodidades, por el bienestar; ha de hacer de la ciudad su lugar de vida feliz. Nada más alejado del "philosophe" que el fantasma del sabio estoico cristianizado que opta por la austeridad, la soledad y el desprecio al mundo; nada más alejado que la moral ascética, la renuncia a la vida, que encubre el miedo a vivir.

Junto a estos rasgos generales, Diderot destaca otra cualidad, llamada a convertirse en identificadora: ser *philosophe* es pensar por sí mismo. "El verdadero filósofo no ve nunca a través de los ojos de otro, no se rinde más que a la convicción que nace de la evidencia" (Art. "*Philosophie*", en l'*Encyclopédie*). Es difícil comprender cómo se puede preferir la verdad de otro al conocimiento propio, el conocimiento verdadero ajeno al esfuerzo de pensar por sí mismo.

2. La época y los autores.

El siglo de Luis XIV, lleno de luces y sombras, había dado paso a una época de mayores convulsiones. La regencia y el reinado de Luís XV supusieron el atrincheramiento de la nobleza en los privilegios feudales, el afianzamiento de una Iglesia rica e influyente y el surgimiento de una clase burguesa con aspiraciones ilimitadas. Las concesiones a la burguesía, que accede a la propiedad de la tierra y a las magistraturas, permitieron a esta clase mezclarse con la *noblesse de robe* y conectar con sectores aristocráticos ilustrados y progresistas, originando así un ámbito social que sirvió de ecosistema a la filosofía de las luces. Ese espacio híbrido sirve para explicar tanto la complejidad y confusión de la filosofía ilustrada como la ascendencia y posicionamiento de sus filósofos.

El grupo enciclopedista, si creemos a Diderot, estaba unido por un lazo general y flexible: "el interés general del género humano y el sentimiento recíproco de benevolencia"(Art."*Encyclopédie*"). En el amor al saber y, sobre todo, a la difusión de las ideas, coincidían nobles y burgueses, ministros y abogados, científicos y literatos, artistas y eclesiásticos, un centenar y medio de hombres sobre cuyas espaldas recayó el peso de la redacción de los artículos. Entre ellos habían aristócratas distinguidos, como Montesquieu, Turgot, de Jaucourt, d'Holbach, Buffon; parlamentarios, como Boucher d'Argis, de Brosses, y los mismos

Montesquieu y Turgot; abogados, como La Motte-Conflant, Bourgelat, Puisieux, Toussaint; eclesiásticos, como de Prades, Yvon, Morellet, Mallet, Formey, La Chappelle; industriales como Buffon, Buisson, Longchamp, Pichard; ingenieros y altos cargos del Estado, como Prévost, Le Roy, Boulanger, Delacroix, Perronet, Vialet, Durival; militares, como Tressan, Bellin, Berthoud, Boureau-Deslandes, Liébaut; altos cargos del tesoro, como Dupin, D'Abbes, d'Argenville, Damilaville; médicos y científicos como d'Alembert, Barthez, Falconet, Jaucourt, Le Roy, Quesnay, d'Holbach, La Condamine, Rouelle, Roux; literatos y filósofos, como Dumarsais, Marmontel, Toussaint, Deleyre, Duclos, St.-Lambert, Rousseau y Diderot.

Aunque "obra de todos", tanto de los autores como de los suscriptores, como ha sido llamada, su dirección ideológica correspondió a un núcleo más reducido de pensadores, dirigidos por Diderot. Ellos fueron quienes realmente encarnaron el espíritu del "philosophe", quienes contribuyeron a que *l'Encyclopédie*, además de una obra y un símbolo, diera su nombre a una época. Ellos configuran la "época de la Enciclopedia" como un momento fecundo de la filosofía, en la que enciclopedistas y no enciclopedistas quedan unidos por la forma interdisciplinar, dialogada y urbana de practicar la filosofía.

Entre ellos hay autores de renombre, como Saint-Simon (*Memorias*), Jean Meslier (*Memoria de los pensamientos y opiniones de Jean Meslier* (publicado póstumo), Morelly (*Código de la naturaleza* (1755), y especialmente La Mettrie (*Historia natural del alma* (1745), *El hombre máquina* (1748), *El hombre planta* (1748), *Discurso sobre el bien o Anti-Séneca* (1748), *El sistema de Epicuro* (1750)), d'Holbach (*El sistema de la naturaleza* (1770), *La moral universal* (1776)) y Helvétius (*Del espíritu* (1758), *Del hombre* (1772)) y algunos otros que forman parte de la topografía filosófica de la época de la enciclopedia. Pero en la "república de las letras" destacan cuatro nombres, cuatro figuras con personalidad propia, que atraen nuestra atención.

2.1. *Montesquieu*. Aunque Montesquieu, como figura social y filosófica, estuviera lejos de los enciclopedistas, es el autor que merece abrir la época de la

l'Encyclopédie. Su obra fue escasa, pero de gran incidencia. Si *Las cartas persas* (1721) le han abierto un puesto en la literatura, sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (1734) se lo otorgan en la reflexión histórico filosófica y *El espíritu de las leyes* (1748) en la filosofía política; y el artículo "goût", su única aportación relevante a *l'Encyclopédie*, aunque insuficiente para un puesto de honor en el campo de la estética, es símbolo de su vínculo vivo con el enciclopedismo.

Ciertamente, sus *Cartas persas* merecen el honor de abrir una época, tanto por su ironía como por la lucidez de su crítica moralista a las costumbres etnocéntricas, por donde pasaba la toma de conciencia del universalismo ilustrado. Descripciones como las referidas al Rey-Sol:

"Este rey es un gran mago: ejerce su poder sobre los mismos espíritus de sus súbditos, haciéndoles pensar como quiere. Si no tiene más que un millón de escudos en su tesoro, y necesita dos, no tiene más que persuadirlos de que un escudo vale por dos, y ellos lo creen. Si se enfrenta a una guerra difícil de sostener, y carece del dinero suficiente, no tiene más que meter en su cabeza que un fajo de papel es dinero, y todos quedan tan convencidos..." (*Lettre XXIV*)

muestran una irreverencia propia de los nuevos tiempos; pero son juicios como el siguiente los que, por encima de sus vacilaciones ideológicas, lo convierten en pionero de los nuevos tiempos:

"Si supiese alguna cosa útil a mi nación que fuese ruinoso para otra, no la propondría a mi príncipe, porque soy hombre antes de ser francés; mejor dicho, porque soy necesariamente hombre y sólo soy francés por azar"

El mérito intelectual de Montesquieu culmina en *El espíritu de las leyes*. De la crisis de la conciencia europea sólo se sale con la conciencia de dominar el futuro, de controlar la historia. *El espíritu de las leyes* ofrece el aparato teórico para tal empresa, para someter la historia al orden de las razones y superar la impotencia de una visión de la misma herida por la desconfianza, fruto de la hipostatización de la contingencia y el azar. Montesquieu, como Bossuet, se rebela contra la idea de que la fortuna domina el mundo; pero, como ilustrado, se separa del teólogo de la historia al buscar una alternativa en que Dios no intervenga, en que el orden y la racionalidad de la historia queden liberados de la providencia. Rompe así con la

fatal alternativa providencia o azar, fatalidad o inseguridad, para instaurar una visión del mundo que deja en manos de los hombres la realización de buena parte de su destino: "He examinado primeramente a los hombres y he descubierto que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no eran únicamente conducidos por sus fantasías. He puesto sus principios y he visto que los casos particulares se adecuaban a ellos", nos dice subrayando su método empírico.

Como Maquiavelo, pone el origen de la decadencia de los Estados en sus principios constitutivos; si para el florentino en "gli ordini", las constituciones, estaba el secreto de la grandeza y decadencia de las naciones, de su corrupción y de sus reformas, para Montesquieu, igualmente, en la "naturaleza y principios del gobierno" se decide buena parte del devenir histórico de los pueblos. Pero Montesquieu, menos pesimista, habiendo sustituido la visión cíclica de la historia por cierta idea del progreso, pone en manos de los hombres una herramienta para prevenir las corrupciones civiles y las degeneraciones políticas: las leyes. Si de algo parece estar orgulloso el pensador francés es de su teoría de las leyes: "Es preciso que se adecúen a la naturaleza y al principio del gobierno que está establecido o que se quiere establecer, bien porque ellas mismas lo constituyen, caso de las leyes políticas, bien porque lo mantienen, como hacen las leyes civiles". Su aportación teórica sería la de haber descubierto el "espíritu de las leyes", es decir, el conjunto de relaciones que las leyes deben tener con los factores materiales y espirituales que determinan la vida de un pueblo para hacer de éste una comunidad estable, próspera y pacífica:

"Deben ser relativas a lo *físico* del país: al clima frío, cálido o templado; a la cualidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos agricultores, cazadores o pastores; deben también adecuarse al grado de libertad que la Constitución puede soportar; a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus maneras. En fin, han de tener relaciones entre sí, con su origen, con el objetivo del legislador, con el orden de las cosas a las que afectan. Es necesario considerarlas desde todos estos puntos de vista".

Es, por tanto, una llamada a la racionalidad política, a la adecuación de ésta a las condiciones sociohistóricas de existencia; en fin, a una intervención política liberada

tanto de la fatalidad como de la fantasía, que conoce los límites y la manera de actuar en su seno.

En este sentido, y en coherencia con el multiculturalismo defendido en *Las cartas persas*, de la teoría de Montesquieu no se deriva la defensa de un pretendido "mejor tipo de gobierno", sino la conveniencia de adaptar éste a las condiciones físicas y espirituales. La "división de poderes", que la historia ha elevado a paradigma de legitimidad política, en Montesquieu sólo expresaba su ideología personal y se justificaba por su adecuación al mundo occidental moderno. Esa división de poderes, por otro lado, en Montesquieu significaba simplemente la sustitución del despotismo por un orden en que los "estados" o estamentos de corte feudal recuperaran cierto protagonismo político; los poderes en los que pensaba Montesquieu -y que ya encontramos en Locke- no eran los democráticos contemporáneos; aunque funcionalmente semejantes, estaban reservados a grupos sociales como privilegios propios.

2.2. *Voltaire*. Aunque no perteneciera al elenco de *l'Encyclopédie* ocupa un lugar de honor en el escenario de la época de la enciclopedia, que muchos no dudan en llamar "edad de Voltaire". Si no lo fue, mereció serlo; tal vez era demasiado grande para trabajar con otros. Se educó en un ambiente libertino, con su madre, frecuentada por nobles mundanos; conoció la Bastilla, los salones, la lucha por la popularidad. Pronto comprendió que la independencia, en su época, pasaba por la fama, la riqueza y la impunidad, y se dedicó a ello con empeño. El temprano éxito de sus obras dramáticas como *Edipo* (1718), *Bruto* (1730), *Zaira* (1732) o *Historia de Charles XII* (1731) le sirvió para conseguir la celebridad. Lo que ganaba con la literatura lo multiplica con el comercio marítimo, tráfico de obras de arte, negocios con el ejército y préstamos a la corte, tal que a los 40 años era célebre, rico e influyente, condición que garantizaba la semiimpunidad. Para culminar su anhelada independencia, desde donde poder ejercer la libertad de pensar y difundir sus ideas, busca y encuentra un refugio en Farney, en la frontera, a caballo entre Francia y Suiza. Allí escribe sus obras más genuinamente filosóficas, como *Ensayo sobre las costumbres* (1756) y *Cándido* (1759). Es la época de mayor madurez, donde se escriben o revisan textos como *El sermón de los cincuenta* (1762); *Tratado sobre la tolerancia* (1763); *Diccionario filosófico portátil* (1764); *Filosofía de la historia* (1765)

y *El filósofo ignorante* (1766). Mientras cultiva la tierra, la industrializa y la gobierna, hace de Ferney la atalaya de las luchas filosóficas: nada se le oculta. Desde allí interviene en los casos de Calas, Sirven, La Barre...; desde allí informa, aconseja, dirige, conspira... con cartas a damas influyentes, con panfletos anónimos, con epístolas morales, con obras dramáticas, con ensayos filosóficos. Luchó contra los abusos jurídicos, las persecuciones religiosas, las arbitrariedades del poder, contra la intolerancia, contra cualquier limitación de las libertades de pensar, escribir o publicar. Muchas de sus obras fueron secuestradas (*Cartas inglesas* (1733), *El siglo de Luis XIV* (1739)); otras muchas fueron publicadas de forma anónima y clandestina (*Edipo* (1719) al *Zadig* (1748)). El mismo Voltaire diría: "Me es más fácil escribir libros que conseguir que se publiquen"⁸. Y estamos hablando del autor más demandado, pues por obras suyas (*Las costumbres* o la *Henriade*) se pagaba cualquier precio en el mercado negro; y estamos hablando, en definitiva, de un autor que temblaba ante cualquier sospecha de revolución.

Sin menospreciar el interés de algunas ideas voltairianas sobre la historia, donde destacó fue en su batalla contra *l'Infâme*, en la que recurrió a todos los recursos literarios, sean relatos filosóficos, cuentos, catecismos, libelos, diálogos o ficciones. Entre 1962 y 1978 se suceden las obras sobre el tema: *Testamento de Jean Meslier*, *Sermón de los Cincuenta*, *Catecismo del hombre honesto*, *Tratado de la tolerancia*, *Diccionario filosófico*, *Cuestión de los milagros*, *El filósofo ignorante*, *Examen de Mylord Bolingbroke*, *Diner del Conde de Boulainvilliers*, *El pirronismo de la historia*, *Dios y los hombres*, *La Biblia al fin explicada*,... Es una batalla obsesiva pero lúcida: a mediados del siglo XVIII la filosofía se jugaba su posibilidad de existencia en su doble lucha contra la religión: en el plano subjetivo, contra el fanatismo y la superstición; en el objetivo, contra el control por el clero de la política cultural y la censura. Hoy la filosofía tiene otros campos más apropiados de desmitificación y deconstrucción; pero en la época de *l'Encyclopédie*. Voltaire haría de la lucha contra la censura uno de sus combates más constantes: era un combate político, un combate por la liberación de las almas, contra el control de las conciencias, contra la forma de mantener la dominación de clases en el Antiguo Régimen. La lucha ideológica era, en ese tiempo, la forma más relevante de la

⁸ Voltaire a Chevalier d'Espinasse, de 1 de Mayo de 1744.

lucha de clases. En el XVI, XVII y medio XVIII el aparato político de dominación más idóneo, y el más expresivo de su carácter de clase, era la Inquisición, de la que diría: "La inquisición es, como se sabe, una admirable invención y totalmente cristiana para hacer al papa y a los monjes más poderosos y para volver hipócrita a todo un reino" (Art. "*Inquisición*", en *Dictionnaire philosophique*).

La censura nació en la Edad Media, cuando los copistas habían de someter sus obras a la Facultad de Teología de París, para corregir tanto el texto como las ideas. Con los problemas de la reforma, se acentúa la censura de "opinión". En 1543 se publica por primera vez el *Índice de Libros Prohibidos*. En 1627, un decreto establece la "censura previa": todos los editores han de presentar sus manuscritos (dos copias). Los libros se difundían: "*con permiso y privilegio del Rey*". El control se extiende. En 1741, año en que Voltaire publica su *Mahoma*, ya había 76 censores (10 para teología, 10 para jurisprudencia, 10 para medicina, 2 para cirugía, 8 para matemáticas, 35 para *belles lettres* e historia y 1 para ciencias). En 1789 el número de censores era de 178. A pesar de todo, la censura estaba condenada al fracaso. Mientras el parlamento y el arzobispo de París condenaban *Mahoma*, Voltaire, con el aval de algunos eminentes miembros de la corte, enviaba una copia al Papa quien le elogió su talento y le envió medallas. Los "censores" laicos eran más fáciles de burlar o sobornar que las autoridades diversas: magistrados, obispos, clérigos. Los ilustrados aprendieron a burlar la censura jugando con las contradicciones del "ancien régime". Entre la aristocracia (Mme. Pompadour, el duque de Richelieu...), el gobierno (Choiseul, el marqués d'Argenson...) y la administración (Malesherbes, Turgot...) encontraron frecuente protección. Y en esa batalla Voltaire fue, sin duda, el autor más audaz y constante; puso en ella su pluma, su prestigio y sus influencias, al igual que puso su empeño en arrancar de las almas el fanatismo y sumisión voluntaria.

2.3. *Rousseau*. La figura de Rousseau a duras penas es asimilable al espíritu ilustrado; y, como enciclopedista es bastante heterodoxo; no obstante, su pensamiento aporta dignidad a la época. Aunque sus colaboraciones en l'*Encyclopédie* son principalmente artículos sobre música, no falta algún artículo, como "economía política" -donde defiende un gobierno popular frente a la defensa del despotismo ilustrado que hacía Diderot en el artículo "autoridad política"-, de

esos que imprimen carácter a la obra colectiva.

El pensamiento de Rousseau está sembrado de rebelión, como su vida; nunca consiguió adaptarse a los medios sociales que lo protegieron y eligieron como autor favorito; nunca pudo -ni quiso- olvidar su origen: clase popular, ciudad-estado teocrática, religión calvinista. Se esforzó en sentirse extranjero en el país, la ciudad y el medio social que lo adoptó; ni siquiera aceptó jugar al juego del lenguaje del ágora, de las buenas maneras, de la elegante y sana hipocresía, de sus compañeros ilustrados. Aspiraba a una existencia trágica y a la transparencia de las conciencias en una sociedad que conscientemente había apostado por la vida y el progreso y por el ritual del doble lenguaje (el de los sueños y la alcoba, por un lado; el del comercio y la sociedad, por otro) que tan lúcidamente relatara Diderot en sus obras.

Rousseau, a su manera, fue un "philosophe"; a su manera luchó contra los prejuicios, contra los privilegios feudales, contra el fanatismo. Pero ni compartió la filosofía de los enciclopedistas (ateísmo, materialismo, biologismo), ni aceptó su estrategia de confraternización con los poderosos ilustrados. Por eso su biografía está llena de sucesivas rupturas, que tienen su punto culminante en su *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos* (1758), en la cual un Rousseau irritado por el artículo "Ginebra" de l'*Encyclopédie* rompe públicamente con el partido enciclopedista. Si d'Alembert, en el artículo, criticaba la prohibición por la autoridad teocrática de Ginebra del teatro y los bailes públicos. Rousseau aprovecha la ocasión para condenar el teatro francés, de regusto clásico, destinado a la aristocracia, lleno de vicios, y defender un uso del arte orientado a la propagación de valores y virtudes cívicas y populares. Como es sabido, nada hay menos "ilustrado" que esta concepción moralista de las artes.

La primera obra rousseauniana de interés, que le proporcionó éxito y popularidad, fue su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1749), que gana el premio de la Academia de las ciencias morales de Dijon. Rousseau no pudo entender que premiaran un trabajo abiertamente dedicado a la crítica de aquella sociedad; el ginebrino nunca entendió aquel mundo ilustrado, que bajo su frivolidad y su afectado ritual era capaz de ser tolerante y comprensivo con sus limitadas obras dramáticas (su ópera cómica *Le Devin du village* y su comedia *Narciso*); que

era capaz de apasionarse con *La Nouvelle Héloïse*, que al fin era una crítica a las desigualdades sociales y los prejuicios que llevan a *Julie* a entregarse a su amante y a casarse con su prometido; y, sobre todo, que era capaz de convertir en éxitos literarios sus más polémicas obras: *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755), *El Contrato Social* (1762) y el *Emilio* (1762).

En el *Discurso sobre la desigualdad* Rousseau ofrece un fundamento a su anterior crítica de las ciencias, las artes y las letras; aquí es la desigualdad social la que es puesta en la base de la degeneración moral del hombre y de los pueblos, en una reflexión que influiría fuertemente en la tradición hegeliano-marxista. En el *Contrato Social*, esbozo de lo que debería haber sido una obra sistemática sobre las instituciones políticas, pretendía dar la respuesta a Montesquieu; frente al método positivista y conservador de éste, el ginebrino busca el establecimiento teórico, con fuerte acento moral, de los principios políticos que deben regir toda comunidad. Su mérito está en haber anticipado e inspirado el ideario de la revolución francesa de 1789; en sus páginas se afirma la libertad, la igualdad, la fraternidad, los derechos, la soberanía de la voluntad general. En el *Contrato Social* se describe, en sus trazos generales, un orden social en que se pretende superado el individuo egoísta y la explotación económica, y en el que se propone una vida de fuerte impronta comunitaria. Sin duda alguna la idea más genial de Rousseau fue la de comprender que los derechos servían de poco si no iban acompañados de la igualdad social que los hiciera efectivos.

En el *Emilio*, elaborado a lo largo de veinte años, expone ampliamente su filosofía del hombre naturalmente bueno, devenido malvado por influencia social. En las descripciones del proceso pedagógico el ginebrino se detiene insistentemente en los mecanismos mediante los cuales la sociedad introduce el vicio en el corazón humano y en los antídotos educativos para impedirlo, para hacer un joven resistente al contagio. En particular, frente a la educación de los jóvenes aristócratas por pedagogos especializados en reproducir sus prejuicios de clase, Rousseau opone el modelo del hombre nuevo que con la razón y experiencia educa sus sentidos y forja su espíritu desechando los tópicos.

Si Rousseau no comprendió su época, tampoco ésta comprendió a Rousseau. Cuando Helvétius publica el *Del Espíritu*, texto que sería condenado por todos los

poderes del cielo y de la tierra y que atraería las iras contra l'*Encyclopédie*, Rousseau se puso a redactar la famosa *Profesión de fe del vicario savoyano*, que en el fondo era una declaración de guerra a la filosofía materialista de los enciclopedistas. Acabada, la incluyó en el *Emilio*, sin sospechar que así atraería las iras del clero, católico y calvinista, unidos contra su defensa de una religión natural y, sobre todo, contra una crítica de las religiones positivas que describía al clero como símbolo del despotismo y justificaba la rebelión contra el mismo. Rousseau no supo aprender de la historia de Maquiavelo que la Iglesia tolera más el ateísmo que el anticlericalismo. Católicos y protestantes se unen en la persecución; los gobiernos de Francia, Ginebra, Berna, Holanda, etc., prohíben sus libros y hacen hogueras rituales en las plazas públicas. La suerte está echada: el ginebrino es cada vez más acosado. Sus *Cartas a Christophe Beaumont* (1763) y *Cartas desde la montaña* (1764), sólo consiguen activar el odio ideológico y propiciar más hogueras públicas. Las *Confesiones* (1764-70) es otra obra de defensa, ésta contra un panfleto, de origen voltairiano, que se burla del gran pedagogo de la libertad que no tuvo pudor a la hora de enviar a sus hijos al hospicio. Sus *Diálogos: Rousseau juez de Jean-Jacques* (1772-1776), es la última autodefensa en un ambiente de soledad, en el que poco a poco se le han cerrado todas las puertas, incluidas las de sus mejores defensores, como Diderot y Hume. En fin, sus *Rêveries du promeneur solitaire*, que dejaría incompletas, son una especie de monólogo sin más objetivo que el de seguir justificando su vida y sus obras de la única manera posible cuando no hay nadie, ni siquiera uno mismo, a quien convencer: dejar fluir el pensamiento, afirmar existencialmente la autenticidad, en un discurso que no habla de ella. El filósofo enciclopedista que más influiría en la historia, el que supo plantear las grandes cuestiones de nuestra cultura, al final no tuvo a nadie con quien hablar; tal vez fue el precio que pagó para así ser interlocutor eterno de nuestra historia.

2.4. *Diderot*. Denis Diderot es el "hombre de l'*Encyclopédie*". A esta obra colectiva dedicó veinticinco años de su vida, consciente de que se trataba de unificar los saberes y la visión del mundo modernos, de difundirlos y de propiciar su desarrollo; consciente de que era un arma de combate que sirvió para reunir a los representantes del espíritu de la modernidad y dar unidad y dirección a ese espíritu.

Veinticinco años, pues, dedicados a una tarea colectiva, donde tuvo que soportar los zarpazos del poder, las traiciones del patrón -el editor y librero Le Breton censurando los artículos a sus espaldas-, las rupturas con entrañables amigos como d'Alembert, que abandonaron el proyecto. Aunque en la melancolía de su vejez lamentaba el tiempo invertido a costa de obras personales, lo cierto es que su talante le empujaba a las obras conjuntas. Así, acabada *l'Encyclopédie*, colaboró ardientemente con el abate Raynal en *Historia de las Dos Indias*, que pretendía ser una "enciclopedia del nuevo mundo", verdadera "máquina de guerra" que impulsaba el odio contra el clero y los tiranos y llamaba a los pueblos a sublevarse contra los déspotas. Así prolongaba Diderot su batalla de filósofo enciclopedista en una obra que auguraba y llamaba a la Revolución en sus puertas.

La preferencia que Diderot dio a las obras colectivas no es accidental, sino una expresión de la cualidad más propia de la filosofía diderotiana: el saber es producto del diálogo, el pensamiento sólo tiene lugar en la ciudad, como defiende en el *Suplemento al Viaje de Bougainville* (1772). Como enciclopedista, no sólo encargaba artículos, sino que discutía planteamientos, añadía, cortaba o revisaba, como si las ideas no tuvieran autor, como si éste fuera un simple instrumento para dar forma literaria a una idea surgida en la tertulia, en el debate, en los vestíbulos del teatro, en el intercambio epistolar, y así ampliar la divulgación. Tal vez por eso Diderot no se preocupó cuando, en vida, sus propias obras eran editadas anónimas o con pseudónimos; no se preocupó de defender ni su paternidad ni los derechos de autor.

Si las ideas no tenían propietario, tampoco tenían verdad; la defensa de las ideas verdaderas conducía al fanatismo y, lo que era peor, a la parálisis del pensamiento. La tarea del filósofo no era la defensa de las creencias, sino la provocación, la falsación, la diseminación de la sospecha, que mantiene viva la necesidad de pensar. Si en *De la interpretación de la naturaleza* (1753) anticipa la idea popperiana de que la tarea del filósofo es falsar las teorías y proponer otras como hipótesis, como meras conjeturas, aceptables no por verdaderas sino por más resistentes, en *Le Rêve de d'Alembert* (1769) juega a que su amigo diga en la libertad del sueño lo que no se atreve a decir en el discurso clausurado de las creencias establecidas. Y cuando Helvétius, siguiendo ideas diderotianas, lleva su

defensa de la hipótesis materialista a unos términos en que se presenta como gran verdad, convirtiendo al filósofo en un nuevo creyente, sale de su mente la *Réfutation* (1775), verdadero modelo de la manera diderotiana de filosofar, pendiente siempre de cualquier deslizamiento hacia lo absoluto, asumiendo esa inseguridad, esa tensión, que hace de la filosofía un camino a ninguna parte; por usar su propia metáfora, simples espacios de luz en la selva, a veces conectados y a veces aislados, pero siempre rodeados de las tinieblas del misterio. En el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón* (1782) confronta las figuras de "Sócrates" y "Séneca"; el ateniense representando la filosofía que por amor a la verdad afronta la muerte con valentía, siendo así silenciada; el romano, como símbolo de la filosofía que opta por sobrevivir cohabitando con el poder, confiando en mejor cumplir su tarea de ir extendiendo las ideas. Diderot deja ver el atractivo de "Séneca"; él mismo aprendió en Vincennes que el mayor error del filósofo es dejarse encarcelar por firmar un libro. ¿Qué importa el autor? O por no hacer un oportuno arrepentimiento: ¿No aconsejaron a Helvétius que cediera a las exigencias del censor? El filósofo que ama las ideas debe esforzarse en producirlas y extenderlas; a eso dedicó su vida.

Antes de su etapa enciclopedista sólo publica dos textos importantes: *Pensamientos filosóficos* (1746), que condenaría el Parlamento, y *Carta sobre los ciegos* (1749), que le llevaría a la prisión de Vincennes. En los *Pensamientos* enfrenta en un diálogo a tres a un deísta, un escéptico y un ateo; el resultado es que cada uno tiene sus razones, y ninguna concluyente; las preferencias, la elección entre hipótesis, responderán por tanto a otros referentes que el de la verdad. En la *Carta sobre los ciegos* cuestiona, como siempre, la hipótesis dominante, la de la creación divina del universo, y defiende la posibilidad de pensar el universo desde la evolución de la materia, una evolución no finalista, simple resultado mecánico de las formas más estables. Pero en el *Sueño de d'Alembert* argumenta en favor de la hipótesis de un evolucionismo basado en moléculas dotadas de cierta sensibilidad, que escapan al principio ciego de la inercia. ¿Contradicciones? Sólo para quienes piensan desde la verdad, desde el "ojo de Dios"; Diderot, que sabe que el conocimiento se produce en el diálogo, en la comunidad de científicos, actúa de la misma manera que cuando organizaba el saber en l'*Encyclopédie*: provocando el

debate, corrigiendo cualquier tentación dogmática, forzando a los filósofos a aceptar su camino sin retorno, a renunciar a la eterna atracción de regresar allí de donde proceden: a la fe. Nadie como Diderot supo ver que la filosofía, que tiene su origen en la sospecha, en la duda, en la ruptura de la creencia, tiene su peor enemigo en la tentación del regreso, en la vuelta a la certeza, aunque ahora se presente como certeza fundada, racional. Creer por causas no deja de ser una forma de creer, necesaria y razonable para el hombre, pero no para el filósofo, que al elegir el camino del pensamiento asumió el compromiso de luchar contra la tendencia natural a entregarse a la fe.