COLECCIÓN
CIENCIAS Y HUMANIDADES PARA MÉXICO

El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos

Roberto R. Aramayo

CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

COLECCIÓN
CIENCIAS Y HUMANIDADES PARA MÉXICO

El Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) difunde, a través de la colección Ciencias y Humanidades para México, obras de investigación científica y humanística que aportan conocimientos para el desarrollo y bienestar de nuestro país.

Las personas autoras, tanto nacionales como extranjeras, son profesionales y académicas altamente capacitadas en la investigación humanística y científica, dedicadas a la atención de las principales temáticas y los problemas prioritarios de México, así como del contexto latinoamericano.

Con la publicación de estos trabajos se conforma un corpus valioso, accesible para estudiantes de educación superior, así como profesionales especializados y no especializados. De igual forma, el público general podrá completar o enriquecer su formación mediante la lectura y el estudio de sus páginas.

Los libros de esta colección abordan cuestiones fundamentales y de interés, como salud, movilidad, soberanía alimentaria, migración, cambio climático, transición energética, educación, artes y literatura, y contribuyen al diálogo e intercambio de ideas sobre temas actuales que remiten a nuestras realidades.

De esta manera, el Conahcyt y el Fondo de Cultura Económica han unido esfuerzos para hacer de esta colección una muestra significativa de las visiones y los conocimientos que las y los expertos tienen respecto de algunos temas sobresalientes que hoy se debaten en México y América Latina.

El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos

COLECCIÓN
CIENCIAS Y HUMANIDADES PARA MÉXICO

Roberto R. Aramayo

El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos

CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS
Instituto Mora

Primera edición, 2024

Aramayo, Roberto R.
El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos / Roberto R. Aramayo. --
México : Conahcyt, Instituto Mora, 2024
110 p. ; 23 x 17 cm – (Colec. Ciencias y Humanidades para México)
ISBN formato impreso: 978-607-8273-73-7
ISBN formato digital: en trámite
1. Ilustración 2. Filósofos – Francia 3. Ciencia política – Filosofía 4. Ciencia política – Teatro 5. Filosofía moderna 6. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 7. Voltaire 1694-1778 8. Diderot, Denis 1713-1784 9. Kant, Immanuel 1724-1804 10. Cassirer, Ernst 1874-1945 11. Heidegger, Martin 1889-1976 12. Speer, Albert 1905-1981 I. t. II. Ser.

LC B802 Dewey 320.1 A765t

CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

Distribución nacional

© Roberto R. Aramayo

© Ilustración: Ana Isabel Luján Ruiz

D.R. © 2024 Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
Av. Insurgentes Sur 1582, col. Crédito Constructor,
Benito Juárez, Ciudad de México, CP 03940

D. R. © 2024 Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
Calle Plaza Valentín Gómez Farías 12, col. San Juan Mixcoac,
Benito Juárez, Ciudad de México, CP 03730

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

Esta publicación forma parte del proyecto "Plataformas de difusión científica: narrativas transmedia para México" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, proyecto apoyado por el Conahcyt en el año 2024.

ISBN formato impreso: 978-607-8273-73-7
ISBN formato digital: en trámite

Distribución gratuita, prohibida su venta

Hecho en México

A dos amantes del filosofar:
Fernando Trueba y Juan Mayorga.

Une lecture chez Diderot. Jean-Louis-Ernest Meissonier (1878).

Introducción. Entre las bambalinas y tramoyas del Siglo de las Luces

Tengo desplegado sobre la mesa de mi despacho el mismo mapa del que disponía Diderot cuando redactó sus contribuciones anónimas a *La historia filosófica y política del comercio y de los establecimientos europeos en las dos Indias*. Se trata de una cartografía elaborada por un matemático llamado Rigobert Bonne. Rebuscando en uno de los mercadillos berlineses, encontré varios tomos de la edición original fechada en 1778, que adquirí hace pocos años por la módica suma de 50 euros. El volumen séptimo contiene un desplegable que ya me había mostrado quien me lo vendió para convencerme de hacer la compra. Era el plano en cuestión.

Al norte, Nuevo México colinda con la vasta Luisiana y un territorio denominado Apachería. México está menos detallado que las Antillas, cuyas muchas islas aparecen con sus respectivos nombres. Luego nos encontramos con esa inmensa Nueva Granada que reunía en sus dominios a las actuales Colombia y Venezuela. En lo que se denomina América Meridional destaca Paraguay, cuya grafía es mayor que la de Brasil, al igual que Tucumán está mucho más destacada que Buenos Aires. Al sur de África, junto al Cabo de Buena Esperanza, leemos "Hotentotes", mientras que al norte destacan el desierto del Sahara y Nigeria por encima de Guinea, el Congo y Angola.

Al surcar los mares, las costas eran mucho más conocidas que la tierra del interior, a menudo bastante inaccesible por una frondosa selva o pueblos autóctonos que no esperaban visitas en sus recónditos dominios. Con todo, hacía tiempo que había dejado de haber un finisterre y las

Columnas de Hércules no marcaban los confines del mundo. Las crónicas que realizaban los navegantes avivaban la imaginación de sus lectores y daban mucho que pensar a filósofos como Jean-Jacques Rousseau, con su legendario mito del "buen salvaje", o al propio Immanuel Kant. Este último, sin salir nunca de su Königsberg natal, impartía clases de geografía física, materia que consideraba muy útil para pergeñar su antropología en sentido pragmático. Por lo demás, el nombre de Denis Diderot se ha asociado al de Louis Antoine de Bougainville, quien además de dar nombre a una hermosa planta, escribió su célebre *Viaje alrededor del mundo*, con el que inspiró ese *Suplemento al viaje de Bougainville* donde Diderot reflexionó sobre las costumbres eróticas y la vida sexual europeas comparando su encorsetamiento eclesiástico con la indiferencia moral de otros lugares a ese respecto.

Tomás Moro quiso imaginar una sociedad ideal presidida por el pacifismo y la tolerancia religiosa en una isla remota. Se trataba de recrear unas condiciones políticas absolutamente contrafácticas e ideales en un lugar lejano al que llamaría Utopía, cuya etimología tendría el doble significado de "buen lugar" (*eu-topia*) y "sin lugar" (*ou-topia*). En los albores del Renacimiento se soñaba con las tierras descritas por quienes osaban surcar el mar para descubrir nuevos confines y resultaba tentador creer que podrían darse allí sociedades más justas e igualitarias, las cuales contrastarían con aquellas que se habitaban, como le sucede al autor de un *Librillo verdaderamente dorado, no menos beneficioso que entretenido, sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla de Utopía*, publicado en 1516.

Al contemplar esas repúblicas que florecen por todas partes, Moro no aprecia en ellas sino la conjura de los ricos para procurarse sus propias comodidades en nombre de la República. Para ello imaginan e inventan toda suerte de artificios con el fin de conservar, sin miedo a perderlas, todas las cosas, apropiadas con malas artes, abusando además de los pobres a quienes pagan por su trabajo tan poco dinero como pueden. Miguel de Cervantes Saavedra decidió parodiar a estos ricachones ociosos con esos duques que convierten al pobre "Sancho Panza" en gobernador,

haciéndole creer que podía regir en la burlesca ínsula Barataria. Pero el género tuvo una nueva entrega muy influyente con *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, donde se realza el papel de la ciencia para comprender y conquistar la naturaleza gracias al método inductivo de los experimentos científicos realizados en la Casa de Salomón.

El Nuevo Mundo no sólo proveía de riquezas a los primeros países conquistadores, a las coronas española y portuguesa, cuyos dominios colonizados fueron repartidos por el papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia), sino también aportaban crónicas de culturas diferentes que consideraban menos civilizadas. Esto no sólo pasó en el ámbito iberoamericano; América del Norte fue colonizada, entre otros, por los Países Bajos, Francia y Reino Unido. Nueva York se llamó primero Nueva Ámsterdam, San Francisco perteneció al Virreinato de la Nueva España y los territorios franceses de Luisiana fueron vendidos por Napoleón Bonaparte a los norteamericanos ya independizados del imperio británico. En este contexto, Reynal recibió el encargo de publicar un manual para orientar al colono francés allende los mares, pero el proyecto devino en una cosa muy distinta y fue bautizado como una "Biblia de las revoluciones" por los incendiarios textos que fue aportando anónimamente Diderot y que iban subiendo de tono en cada nueva edición. El artífice de la *Enciclopedia* se propuso contribuir a cambiar una mentalidad harto acomodaticia y conformista.

Ciertamente, la tramoya del escenario en que Diderot se presentó ante el mundo es asaz compleja. Un tiempo de cambios fue el denominado Siglo de las Luces, plagado, por cierto, de múltiples y polifacéticas contradicciones. Los artículos de lujo consumidos por la nobleza hicieron prosperar a unos artesanos que se harán con el mando en plaza, reemplazando los títulos nobiliarios por una burguesía que pronto adoptará los gustos del antiguo régimen. La Ilustración fue por barrios. Voltaire la importó con sus *Cartas inglesas*, reparando en la tolerancia que propiciaban los intercambios comerciales. En ese terreno, los mercaderes dejaban a un lado sus credos religiosos en aras del beneficio empresarial. Por otro lado, la experimentación inductiva de un Bacon y el modelo matemático

de la física newtoniana supusieron una revolución con respecto a las ciencias precedentes. En Escocia, un historiador y un economista revolucionaron el ámbito de la moral. El escepticismo metodológico de David Hume se implantó por méritos propios y Adam Smith escribió una *Teoría de los sentimientos morales*, que tiene a la compasión como su principal piedra de toque, aunque todo ello se vea eclipsado por esa "mano invisible" que se las ingenia para regular el mercado.

En Alemania dramaturgos como Gotthold Ephraim Lessing, pensadores como Johann Georg Hamann —a quien Isaiah Berlin apoda el Mago del Norte— o músicos como Felix Mendelssohn-Bartholdy quedaron relegados a un segundo plano por Kant, un discreto profesor cuya fama le haría cruzar todas las fronteras del espacio y el tiempo. Los franceses fueron más corales por diversas circunstancias y los *philosophes* constituyeron un grupo bastante nutrido. El jefe de filas más veterano fue Voltaire, cuya sarcástica pluma era temida por propios y ajenos. Un chascarrillo suyo podía demolerlo casi todo. Fueron muchos los enciclopedistas y sus enemigos resultaron ser aún más numerosos. Coquetear con ideas materialistas y ateas no cosechaba los aplausos del clero, que sostenía con sus rezos a una monarquía hereditaria por derecho divino. Rousseau, un ginebrino con vocación de músico, estaba llamado a jugar un papel protagonista en esta trama. Pero la figura que descuella por encima de los demás, pese a no tener una obra propia debidamente publicada, es Diderot, quien será el hilo conductor del relato que sigue y que versa sobre la historia de las ideas.

Pésimo dramaturgo, Diderot no dejó de cultivar todos los géneros literarios. Escribió *La paradoja del comediante*, donde habló de la cuarta pared que tiene cualquier escenario e incluso llegó a imaginar el cinematógrafo mucho antes de su invención. Su periplo vital daría para muchos capítulos de una serie televisiva, pero aquí nos limitaremos a bajar la claqueta en unas cuantas tomas, con la clara consciencia de que no se le hará justicia y con el único propósito de invitar a leer sus textos.

Primera claqueta

DE PARÍS A VINCENNES

La visita de Rousseau al cautivo Diderot

Los paseos de Rousseau se han vuelto legendarios. Yo mismo he traducido al español *Las ensoñaciones de un paseante solitario*, ese texto autobiográfico que completa sus *Confesiones* con la crónica de distintos paseos. Las primeras páginas autobiográficas de Rousseau son unas cartas dirigidas a Malherbes, un curioso personaje que antepuso siempre sus convicciones a las responsabilidades de sus altos cargos. Como máximo responsable de censurar las publicaciones, no siempre cumplió con su deber, puesto que llegó a custodiar en su casa volúmenes prohibidos de la *Enciclopedia*. En tiempos revolucionarios abandonaría Francia para salvar su vida, pero no le importó sacrificarla para regresar y defender a ese ciudadano Luis Capeto, al que tanto había criticado como Luis XVI.

Con razón, Alexis de Tocqueville se sentía orgulloso de contarlo entre sus antepasados, e incluso reconoció haberse interesado por los asuntos públicos gracias a su ejemplo. En el ya citado epistolario, que incluí en mi antología titulada *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Rousseau narró con mucho detalle una visita que le hizo a Diderot cuando se hallaba preso en la fortaleza de Vincennes. Nos encontramos ante una experiencia biográfica que selló los destinos de ambos pensadores. Veamos por qué.

Rousseau era un andarín impenitente al que no desalentaban las largas caminatas, pero aquel día hacía un calor infernal y tuvo que hacer una parada para refugiarse bajo la sombra de un árbol frondoso. Allí abrió una gaceta donde vió anunciado un concurso: la Academia de Dijon

premiaría el ensayo que mejor tratara el tema en boga de si las ciencias y las artes han propiciado el progreso moral. De repente, quizá en parte por el sofoco, pero sobre todo por su fértil imaginación, Rousseau tuvo un arrebato, una especie de revelación, a la que denominaría "Iluminación de Vincennes". Durante aquel paseo, Rousseau allegó ideas para sus dos primeros discursos y para su tratado pedagógico, ni más ni menos. Aquel destello de inspiración en plena canícula difícilmente pudo serle más rentable.

Por unos instantes ve desfilar ante sus ojos los acontecimientos históricos más relevantes desde tiempos inmemoriales y, de recordar cuanto vislumbró en unos instantes, hubiera podido explicar y dar solución a todos los problemas políticos de la humanidad. Ahí es nada. Sin embargo, sólo toma algunas notas deslavazadas y retiene únicamente lo que serán las palabras puestas en boca de Cayo Fabricio, el cónsul romano ensalzado por Plutarco. Muy nervioso, le cuenta lo sucedido a su por aquel entonces amigo del alma, Diderot. Éste intenta sosegarle y le sugiere que concurse abordando el tema como seguramente nadie más lo hará: planteando la paradoja de que las ciencias y las artes, lejos de propiciar la moralidad, la perturban.

Diderot corregirá este primer manuscrito de Rousseau —quien siempre revisaba sus propios escritos, por mucho que den la impresión contraria—, musitándole más de un consejo que luego no será reconocido. Con su proverbial elocuencia, Rousseau se convertirá, muy a su pesar, en un filósofo reconocido de la noche a la mañana, porque su paradójico planteamiento le hizo ganar el máximo galardón del concurso. Andando el tiempo, dará en reprocharle a Diderot haberle hecho un flaco favor, al exponerle con ello al escrutinio del mundo de las letras, a él, un ermitaño que no rehuía ser hospedado por sucesivos aristócratas.

En su *Ensayo sobre la vida de Séneca* y en su 'Refutación seguida de la obra de Helvecio titulada *Del hombre*', Diderot parodia lo sucedido en aquella visita intercambiando los papeles. El viejo amigo Rosseau ha devenido en esa época un loco detestable muy desleal con

sus amistades. Pero no es hora de adelantar acontecimientos. Los meses que Diderot pasó en la prisión de Vincennes determinaron su periplo vital. Su facilidad para escribir le hubiera permitido publicar sin tasa. La escritura no era para él aquel suplicio que representaba para un perfeccionista como Rousseau. Diderot era capaz de ponerse a escribir por puro divertimento, cruzando apuestas con su amante de turno y por el mero placer de pasárselo bien ejercitando su inagotable ingenio.

Sin embargo, la experiencia del encarcelamiento habría de modificar sus hábitos y su pluma se vio encauzada hacia otros derroteros. No podía permitirse volver a prisión, porque con ello perdía los medios de subsistencia. Sin duda, Diderot habría sido un autor muy prolífico y polifacético, tal como demuestran sus escritos de juventud, pero a cambio la posteridad recibió como legado su titánica *Enciclopedia* y unas novelas guardadas en un cajón que fueron aflorando muchas décadas después.

Quizá Diderot hizo de la necesidad una virtud, pero, en cualquier caso, entendió que más le valía escribir para la posteridad, esas generaciones del futuro que para él representaban el auténtico más allá, la otra vida o el otro mundo de la gente religiosa. Su paraíso era imaginar que sus ideas podrían valer en el porvenir, cuando la sociedad estuviese preparada para zafarse del fanatismo y no rendir pleitesías a la superstición. El consumado ateo materialista que llegó a ser no descartaba reunirse tras la muerte con su amante más duradera, con la que mantuvo una celebre correspondencia, porque sus respectivos átomos y partículas bien podrían llegar a encontrarse de forma inopinada una vez hechos polvo.

El cautiverio en la prisión de Vincennes fue un trauma personal para Diderot, pero supuso un gran beneficio para la humanidad, como ya se ha dicho. Sin esa espada de Damocles que suponía el temor a ser nuevamente apresado por sus escritos, la *Enciclopedia* no hubiera visto la luz y el más contemporáneo de los pensadores ilustrados habría seguido un itinerario intelectual muy distinto. En el temprano ensayo titulado *El paseo del escéptico* Diderot escribe que, de imponérsele guardar silencio sobre la religión y el gobierno, nada le quedaría por decir. A criticar ambos poderes es que

dedicaría toda su obra y cada una de sus reflexiones, librando una batalla sin cuartel por la libertad moral, política y religiosa, desde los *Pensamientos filosóficos* hasta la última de sus líneas.

El encarcelamiento de Diderot duró 102 días y dio lugar a un sinfín de fabulaciones. Llegó a decirse que había escrito un libro en las paredes de su celda, donde habría consignado jeroglíficos incomprensibles para el común de los mortales, cuando en realidad eran ejercicios de geometría. También se afirmó que había estado en La Bastilla, como Voltaire, pero esto es algo que nunca sucedió. Se atribuyeron a Diderot habilidades extraordinarias, con arreglo a las cuales habría traducido de memoria del griego al francés la *Apología de Sócrates*, cuando lo cierto es que habría tomado notas aprovechando los espacios en blanco de *El paraíso perdido* de John Milton, unas anotaciones que se proponía utilizar para el artículo "Filosofía socrática" destinado a la *Enciclopedia*.

Con todo, no dejó de pasarle a Rousseau la cita del diálogo platónico que utiliza en su primer *Discurso* y que pasado el tiempo éste verá como una impostura por parte del amigo, según leemos en una nota del *Manuscrito de Ginebra*. También se atribuyó a Diderot una gran inventiva, como la de utilizar un mondadientes como pluma y hollín desleído en vino como tinta. Con esas rudimentarias herramientas habría escrito *El paseo del escéptico*, texto que Diderot nunca dejó de reconocer como suyo, afirmando haber quemado el manuscrito. Sin embargo, éste fue incautado en un registro domiciliario por uno de sus carceleros, quien lo conservó durante varios años. Una copia acabaría en manos de Malherbes –a quien ya conocemos– y sería ofrecido ulteriormente a la hija del propio Diderot.

En la ficha policial que se hizo para detenerlo se consignaba entre su producción una obrita titulada *La avenida de las ideas*. Había que llenar los huecos biográficos de alguien poco dado a cultivar el género autobiográfico, muy al contrario del Rousseau, que dedica cada una de sus líneas a bucear en su interior, mediante un ejercicio de introspección que articula toda su obra, por creer que para estudiar y comprender al ser humano debía servirse del ejemplar que conocía mejor por tenerlo más a mano todo el tiempo.

En cualquier caso, y al contrario de lo que sucede con Rousseau, en el caso de Diderot la realidad supera los relatos ficticios de quienes pretendían reconstruir sus pasos. Recordemos, por ejemplo, lo que ocurrió con su novela *El sobrino de Rameau*, la cual se publicó primero en alemán traducida nada menos que por el mismísimo Goethe, a quien Schiller le había pasado una copia francesa clandestina que un oficial prusiano sustrajo en San Petersburgo. Para colmo, el original autografiado que Diderot confió a su albacea testamentario acabaría en la fastuosa biblioteca neoyorkina del banquero norteamericano J. P. Morgan, tras haber sido localizado por un experto coleccionista en una de las encantadoras librerías que adornan la ribera del Sena.

Además, el propio Schiller anticipó en alemán una versión parcial de *Jacques el fatalista* que se conoció con carácter previo al original francés. La posteridad conocerá las obras de Diderot como nunca lo hicieron sus coetáneos y compatriotas. Otra de sus novelas, *La religiosa*, también fue publicada de manera póstuma y una de sus adaptaciones cinematográficas francesas, la de Jacques Rivette, tuvo problemas con la censura en 1966, dos años antes de mayo del 68, algo que a buen seguro hubiera hecho las delicias de Diderot. Nuestro autor no sólo se las ingenió para convivir con la censura, sino que se mofó pública y descaradamente de sus custodios.

Dentro de su *Enciclopedia,* en el artículo "Enciclopedia" Diderot ofrece un auténtico manual de instrucciones para burlar a la censura. Se propone servirse de referencias cruzadas que pongan en solfa los pensamientos hegemónicos, dejando a los lectores el quehacer de sacar sus propias conclusiones. Gracias a ese método, la obra en su conjunto adquiriría un fecundo dinamismo interior y una eficacia soterrada, cuyo sigiloso efecto se haría notar con el tiempo. Se trata de presentar, con todo respeto, las opiniones más ortodoxas, confiriéndoles el grado de persuasión que les corresponda, para remitir luego a otros artículos donde se defiendan con sólidos principios perspectivas diametralmente opuestas, metodología que socavarálos edificios con pies de barro y permitirá deshacernos de sus escombros inútiles.

Entre los ardides utilizados, proliferaron los de ridiculizar ceremonias paganas en términos fácilmente asimilables a ritos cristianos. Las objeciones a los dogmas religiosos se enunciaban de manera tan convincente que, aun cuando se refutaban retóricamente, aparecían de modo tácito como vencedoras del duelo dialéctico entre posiciones antagónicas. También se invocaba a interlocutores ficticios para encubrir los argumentos propios o yuxtaponer cuestiones irreconciliables. En el artículo "Adorar", Diderot establece un paralelismo entre adorar a Dios y al amante, criticando la idolatría del caprichoso culto a lo bello.

Artículos aparentemente anodinos atacan la línea de flotación del creacionismo, dogma fundamental por excelencia. "¿Qué ha precedido a la creación del mundo?", se pregunta Diderot en el artículo "Nada". La respuesta es que cabe representarse a esa nada como una materia eterna. Se otorga un atributo divino, como la eternidad, a la burda materia, nada menos. Tampoco es inocente la voz "Nacer", donde se afirma que no se nace, como tampoco se muere, hablando con propiedad, pues cada cual existía ya en el comienzo de las cosas y ahí seguirá hasta su consumación. Vida y muerte serían estados que se suceden en un mismo ser. En "Comunión" se remite a los artículos "Antropofagia" y "Canibalismo" sin que nadie lo considerase una blasfemia imperdonable digna de la excomunión.

A decir verdad, la subversión del orden establecido viene dada en el propio título, *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios*, al homologar el reverenciado quehacer científico con las labores propias de los despreciados artesanos. Diderot denuncia que se menosprecie peyorativamente unos oficios imprescindibles para la supervivencia. Mientras los antiguos divinizaron a quienes inventaban un oficio, las tornas cambiaron hasta despreciar a quienes visten y alimentan por igual a soldados, ministros y héroes.

Diderot considera a Sócrates el filósofo por excelencia, dado el uso de la ironía y la inducción. Mediante la ironía sabe desvelar sin esfuerzo lo ridículo de algunas opiniones y, mediante la inducción, conduce imperceptiblemente al juicio que se había rehusado en un principio, todo ello con el

encanto de una elocución tan simple como jovial. Admirador de Sócrates y de su mayéutica, Diderot perfeccionó el uso de la paradoja como instrumental dialéctico para desvelar las contradicciones, criticar el orden social establecido, demoler dogmas, ridiculizar fanatismos lúdicamente y erradicar prejuicios.

El banco de pruebas para refinar su propio método paradójico-inductivo fue sin duda la *Enciclopedia*, cuyas cargas de profundidad iban recubiertas por el ingenio y la utilidad. Si no es cierta, resulta verosímil aquella narración sobre cómo la *Enciclopedia* salvó uno de los interdictos del monarca francés aunque bien pudiera ser una de las muchas ocurrencias fabuladas por Voltaire. Durante una cena, Madame de Pompadour y demás comensales conminaron a Luis XV para resolver algunas dudas de muy diverso tipo, desde cómo se hacía la pólvora utilizada en sus armas, hasta cómo se podían fabricar las medias de seda. Quienes andaban en pleitos encontraron asesoramiento para sus cuitas jurídicas y el rey en persona leyó cuanto se decía sobre los derechos de la corona. Entonces unieron sus voces para reprocharle que hubiera confiscado un acervo tan provechoso.

Ahora bien, las dificultades iban resurgiendo a cada poco y el síndico de los libreros asociados para publicar la obra en cuestión llegó a mutilar sus últimos volúmenes, quemando los originales para imposibilitar su restitución, lo que le causó un enorme pesar a Diderot. Tras conseguir engañar a los censores, encontró la censura en el corazón del proyecto, infiltrado cual Caballo de Troya. Pero el artífice del desaguisado no dejó de conservar una copia del original en su propia biblioteca y, en una fecha tan especial como 1933, un librero berlinés puso a la venta ese tesoro bibliográfico que contenía un volumen adicional con los artículos mutilados.

En el artículo "Teólogo", firmado por Diderot, se proclama avergonzado de que los filósofos deban dar lecciones de tolerancia y humanidad a los teólogos, quienes por otra parte han tenido que servirse del fuego y la espada para imponer sus enseñanzas, aunque Dios administre la fe como una

gracia que decide otorgar o escatimar. De todas formas, los tomos que fueron publicados eran absolutamente subversivos y sirvieron para disolver los rancios pilares del antiguo régimen. Sólo cabe imaginar cómo se hubiera expresado sin tapujos un Diderot libre de publicar sus ideas sin recato alguno. Eso es lo que hizo en su primera obra, inspirada en los *Pensamientos* de Blaise Pascal, a quien quería criticar, y en las *Cartas inglesas* de Voltaire su ejemplo a seguir.

En párrafos breves y con el estilo aforístico de François de La Rochefoucauld, los *Pensamientos filosóficos* de Diderot condensan los argumentos librepensadores que habían circulado clandestinamente durante medio siglo. Sus parágrafos fueron redactados durante una Semana Santa, como no podía ser de otro modo. Veamos alguna muestra para hacernos una idea del tono tan jocoso como subversivo de sus asertos: "A nadie le ha espantado jamás el pensamiento de que no exista Dios, sino más bien de que haya uno tal como nos lo pintan" (2009, p. 55).

A Diderot le parece un auténtico delirio la exacerbada lucha contra las pasiones que propone Pascal. "El colmo de la locura es proponerse arruinar las pasiones; pintoresco proyecto el de ser un devoto que se atormenta para no desear, amar ni sentir nada" (2009, p.52). Menudo monstruo sería quien lograra semejante propósito. El único punto de partida plausible para Diderot no es una firme creencia inamovible; más bien al contrario, elige un sano escepticismo que nos proteja contra los excesos del fanatismo y el dogmatismo. Esto le hará ser un firme partidario del eclecticismo. El método escéptico nos conduciría siempre a una meta ecléctica, y el ecléctico nunca podría iniciar su singladura filosófica sin ese punto de partida que le acompaña sin desmayo en su viaje. Alguien que haya viajado por muchos países y conocido sus distintas religiones no dejará de poner en duda la suya como algo excluyente de las demás; otro tanto sucede con las teorías filosóficas.

Para Diderot, el ecléctico es un filósofo que, pisoteando los prejuicios, la tradición y el argumento de autoridad, se atreve a pensar por sí mismo remontándose hasta los principios generales y sin dar nada por bueno hasta haberlo comprobado debidamente, gracias a los testimonios de su

experiencia y su raciocinio. Al ecléctico no le tienta oficiar como preceptor del género humano y prefiere más conformarse con ser su discípulo. Tampoco pretende reformar a los demás y se concentra en reformarse a sí mismo. No es tanto alguien que plante o siembre, pero sabe cribar la cosecha.

Esta definición casa bien con su propia manera de filosofar. Diderot nos advierte que no se debe confundir al partidario del eclecticismo con el sincretista. Éste no deja de ser un sectario que, al abrazar la doctrina de sus maestros, queda enrolado bajo unos estándares de los que teme apartarse un ápice y sólo se atreve a retocar las opiniones que configuran el sistema cuando urge apuntalarlo para eludir su desplome. El sincretista estaría en las antípodas del ecléctico. A éste no le interesa reunir datos al azar ni aisladamente o hacerlos cuadrar con algún plan determinado. Tras examinar y admitir un principio, corresponde analizar las evidencias que lo vinculen con otra cuestión, suspendiendo el juicio hasta no verlo claro. Este habría sido el proceder de Giordano Bruno, Francis Bacon, Thomas Hobbes o Gottfried Leibniz, en cuya estela quiere inscribirse Diderot.

Entre las causas que retardarían el progreso del eclecticismo, y por lo tanto de la filosofía misma, Diderot enumera las disputas religiosas que distraen a muchos, la intolerancia de la superstición que persigue a tantos otros, así como la indigencia y las recompensas mal distribuidas por un gobierno que no alienta el cultivo del ingenio. Diderot se prescribió a sí mismo combatir esas causas como una labor prioritaria de su oficio en cuanto filósofo.

Intervino a su manera en las disputas religiosas desde su acendrado escepticismo ateo, parodiando sin piedad los dogmas del cristianismo y abogando por una moral totalmente laica. Quiso disolver todo tipo de superstición con sus consecuentes y sutiles planteamientos irónicos, asediando con ellos a los más recalcitrantes bastiones de la intolerancia. Consiguió esquivar la indigencia gracias al uso de su pluma, e incluso saneó sus finanzas domésticas vendiendo su biblioteca y sus manuscritos

a la zarina rusa. "¿Cuál es el consuelo que pudieran tener al morir esos filósofos víctimas de pueblos estúpidos, sacerdotes atroces y tiranos empedernidos?", se pregunta Diderot en su correspondencia con Étienne-Maurice Falconet. Que desaparecerá el prejuicio y la posteridad revertirá las ignominias contra sus enemigos. "¡Oh!, santa y sagrada posteridad [...] tú que eres justa [...] desenmascarás al hipócrita y repruebas el dinero [...] ¡no me abandones jamás! La posteridad es para el filósofo, lo que el otro mundo para el hombre religioso" (1988 , p. 31).

Este culto a la posteridad lo compartió Rousseau, pero de un modo patológico. Por eso llegó a escribir unos alambicados diálogos, bajo el título de *Rousseau, juez de Jean-Jacques*, a los que cuesta hincarles el diente. Al sentirse traicionado por sus coetáneos, Rousseau confió en que la posteridad le haría justicia. Sin embargo, no le hubiese importado contar con el apoyo de la providencia y poner al cielo por testigo de su inocencia. Rousseau quiso colocar su manuscrito en el altar mayor de Notre-Dame, aunque su idea era que al ser encontrado allí llegase a manos del rey (*sic*). Estuvo estudiando durante días cuál era el mejor momento para depositarlo en ese lugar y se llevó un enorme chasco al encontrar cerradas las verjas de acceso.

Por supuesto, primero achacó esa contrariedad a una conspiración en su contra, pero luego lo vio como un designio favorable que le aconsejaba hacer circular su manuscrito apologético de otro modo. Desencantando con el amigo a quien se lo confió en primer lugar por haberle hecho observaciones inapropiadas, pensó en hacer copias para repartirlas entre los transeúntes cuya fisonomía no le inspirase ningún recelo, cosechando un sonoro fracaso entre los potenciales agraciados. De ahí que se resignara finalmente con el dictamen de la posteridad.

Cuesta creer que dos personalidades tan heterogéneas compartieran durante muchos años una entrañable amistad. Rousseau y Diderot pensaron en fundar juntos una revista que nunca vio la luz, pero conversaban en el Panier Fleuri junto al Palais-Royal y jugaban al ajedrez. Como Rousseau solía ganar, Diderot le propuso partir con cierta ventaja para

igualar el juego y quedó perplejo al saber que Rousseau lo consideró un mal perdedor por hacerle esa propuesta.

Diderot rezumaba vitalidad por los cuatro costados y eso le hacía ser sumamente generoso con las ideas que compartía sin temor a verlas utilizadas por los demás, al entender que no era otro su destino. Quienes le frecuentaron resaltan su amena y sugestiva elocuencia. Su conversación era encantadora y tremendamente imaginativa, fecunda en ideas propias y muy capaz de suscitarlas en los demás, por lo que prestaba e incluso regalaba ingenio a sus interlocutores. Cuando un autor le consultaba pidiéndole consejo para una obra suya, si Diderot detectaba un mal planteamiento, intentaba reconducirlo con sumo tacto y sus ocurrencias más repentinas parecían ser resultado de un estudio reciente o una larga meditación.

No podía dejar de comunicar sus ideas o las de los demás. Esa pasión por compartir conocimiento era superior a sus fuerzas; no le dolían prendas en tomar prestados algunos razonamientos convenientemente personalizados, ni le molestaba en absoluto que sus ideas fueran adoptadas y desarrolladas por otros. Todo lo contrario. El plagio no tenía sentido para quien quería compartir sus conocimientos con la humanidad. A Rousseau, en cambio, le gustaba mucho "descubrir el Mediterráneo" y asociaran ese descubrimiento con su nombre, porque para eso había decidido estudiarse a sí mismo.

Ya sabemos que Diderot le sugirió el exitoso planteamiento paradójico de su primer discurso y que, al menos, le pasó una oportuna cita de Platón para encauzar la cuestión. Quizá fluyese alguna inspiración en el otro sentido, pero es más fácil detectar lo contrario. Cuando Rousseau decide dialogar tácitamente con Diderot en el artículo "Economía política", es obvio que rentabiliza las ideas vertidas por su amigo en "Derecho natural", aunque nunca le mencione. Una de las nociones más asociadas con Rousseau, la de "voluntad general", viene del citado artículo de Diderot, quien seguramente quedaría muy satisfecho con que su idea tuviera tanto recorrido gracias a la elocuencia de Rousseau. Diderot era un hombre feliz que disfrutaba de la vida en muy diversos frentes y estaba conforme consigo mismo.

En cambio, Rousseau era un ser atormentado por su infancia y por ciertas decisiones que intentaría justificar ante sí mismo, sin dejarse convencer por su propia retórica. Como su madre murió a causa del parto, el padre nunca le habría perdonado su viudez y acabó abandonándolo. Una dolencia congénita en la uretra le causaba terribles dolores y, posiblemente, disfunciones eréctiles. La experiencia erótica que le causaba mayor placer eran las azotainas en su trasero, lo cual explica el porqué de su fascinación por la imagen de unas amazonas con sus fustas. Ni siquiera está claro que su vida sexual fuera tan fecunda como para haber tenido cinco hijos, aunque él nunca dudó de que fueran suyos y no sólo de su compañera sentimental, quien, por su parte, tenía acreditadas aventuras extraconyugales que describió quien viajó con ella hacia tierras inglesas, cuando Rousseau fue acogido en su destierro por Hume.

Aunque alguna vez pareció lamentar haber abandonado a sus hijos en el hospicio, lo cierto es que no dejó de justificar esa decisión desde varios frentes. Por una parte, seguía los preceptos dictados por Platón en su *República* y, por otro, les hubiera hecho un flaco favor exponiéndoles al mal ejemplo de su familia política, que los hubiera convertido en unos monstruos. Con todo, al enfermar su pareja, quiso buscar a la primogénita para que cuidara de su madre. Además, si hubiera sido indiferente a la suerte de sus presuntos descendientes, nunca hubiera escrito sobre pedagogía. Su *Emilio, o de la educación* podría tener la motivación de querer hacerse perdonar su clamorosa y reiterada irresponsabilidad como padre de una copiosa prole. Los remordimientos persiguieron al pobre Rousseau desde siempre.

Sus *Confesiones* tendrían una génesis curiosa. Quería contar al mundo algo de lo que se arrepentía sobremanera. Siendo adolescente, trabajó como lacayo en Turín y robó una cinta ornamental para Marion, una jovencísima cocinera de la que se había enamorado perdidamente sin decirle una palabra. Cuando preguntaron a los criados quién había hurtado esa gargantilla, sin titubear, Rousseau señaló a su amada como responsable del robo. Ella se compadeció de su acusador, señalando que no le gustaría

estar en su pellejo cargando con esa culpa. Ambos fueron despedidos y jamás volvieron a verse, pero Rousseau se preguntó más de una vez por la suerte que habría corrido y cada día lamentaba haber actuado como lo hizo. Aunque para no traicionarse a sí mismo, también justificó de paso su acusación, aduciendo que al fin y a la postre había robado la gargantilla para ella, por lo que se le podría considerar responsable involuntaria del desaguisado que, según enfatiza, le haría escribir la primera entrega de su autobiografía. Sin embargo, sus *Confesiones* venían a cumplir con varios objetivos al mismo tiempo. Al desnudar su alma en público y afear algunas de sus actuaciones, buscaba obtener benevolencia sobre otras donde, según su propio relato, salía mejor parado. Era un alegato de no culpabilidad cuyo destinatario era el público y cuya defensa consistía en atacar a sus antiguas amistades.

Si bien su destino era ser una obra póstuma, como de hecho lo fue, Rousseau decidió hacer lecturas públicas en alguno que otro salón de París. Esto provocó que una de sus antiguas valedoras, Madame d'Épinay decidiera escribir unas *Contra-confesiones* contando con Diderot y Grimm para ofrecer su propia versión de los mismos hechos, las cuales fueron insertadas en la *Historia de Madame de Montbrillant*. Louise d'Épinay se había enamoriscado del escritor, a quien aloja en una casita llamada L'Hermitage cerca de Montmorency, donde Rousseau traba conocimiento con la cuñada de su anfitriona, la condesa Sophie d'Houdetot (Sofía).

Los amoríos entrecruzados tejían y destejían, cual tela de Penélope, las relaciones mantenidas por quienes integraban ese grupo de intelectuales. La pasión amorosa de Rousseau hacia Sofía le hará escribir muchas páginas. Entre ellas, unas *Cartas morales* que luego incluirá en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Pudo planear sobre la continuación inconclusa de su tratado pedagógico, que tituló *Emilio y Sofía o Los solitarios*. Pero sobre todo su pasión amorosa se reveló sin ambages en *Julia, o la nueva Eloísa*, una novela que causó furor en su momento y se leía de un tirón enjugando las lágrimas. Rousseau entremezcla realidad y ficción, revistiendo a Sofía con los atributos de su personaje literario.

Sofía estaba casada y tenía un amante oficial, Saint-Lambert, cuya relación perduró nada menos que medio siglo. Diderot encargó a Rousseau que conversase con Sofía mientras estuviera de viaje Saint-Lambert, y éste no se tomó a bien los devaneos de Rousseau con su amada, por muy platónicos que fueran en la realidad. El retorno de la primavera había redoblado el tierno idilio de Rousseau y sus transportes eróticos le habían dictado en la última parte de *Julia* varias cartas donde vibraba el eco del arrebato imaginario. En ese trance, Sofía le visitó en ausencia de su marido y de su amante, como el propio Rousseau relata en *Confesiones*. Ebrio de amor sin objeto –como él mismo dice– vio a su Julia en Sofía y revistió a ésta con todas las perfecciones otorgadas al ídolo literario de su corazón. Al oír hablar de Saint-Lambert como un amante apasionado y debidamente correspondido, Rousseau se deja contagiar por el enamoramiento del que le hacían confidente y da en profesarle a ella todo cuanto ésta refería sobre su amante. Rousseau le mandará unas cartas llenas de lirismo, evocando los instantes de felicidad compartidos que para su tormento jamás podrá olvidar. Éstos parecen haber consistido en pasear juntos del brazo, una teatral declaración de amor no correspondida y un abrazo. En esto se cifró el mayor de sus amores, lo que da una pista sobre cómo debieron ser los demás.

Pero al margen de las anécdotas, Jean-Jacques Rousseau nos ha legado escritos tan fundamentales para la historia de las ideas como *El contrato social* y el no menos célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* La ciencia política hubiera sido distinta sin sus aportaciones, y sus reflexiones forman parte de nuestro imaginario colectivo. Algunas páginas de Rousseau son inmortales y dan pie a lecturas muy dialécticas de conceptos políticos fundamentales para estipular las reglas del juego democrático en su modelo deliberativo. Rousseau advirtió que los pueblos quedan modelados por la política y sus gobiernos, lo que le hizo plantear la cuestión de cuál es el gobierno que por su naturaleza se mantiene siempre más cercano a las leyes. Una cuestión que sigue interpelándonos.

Rousseau fue músico, novelista, politólogo, filósofo, pedagogo, botánico y fundador del género autobiográfico moderno. Ilustrado atípico, el culto a la razón propio de su tiempo no le hizo desatender las emociones. Por eso sus escritos encontraron eco en Kant y en el Romanticismo. Robespierre lo idolatró y muchos lo consideran el padre intelectual de la Revolución francesa, pero también se le considera un antecesor de Karl Marx, sin que falte quien lo catalogue como un precursor de los totalitarismos. El máximo interés de Rousseau sería haber sabido atisbar las encrucijadas que caracterizan la época moderna, como bien supo ver Ernst Cassirer en "El problema Jean-Jacques Rousseau".

Comoquiera que sea, fue un firme partidario de gravar las grandes fortunas y creía que la cohesión social pasaba por auspiciar una clase media, equilibrando con ello las extremas desigualdades entre opulencia e indigencia. Conviene tener en cuenta dos libros que Rousseau proyectó, pero nunca escribió. Los títulos previstos eran *La moral sensitiva o el materialismo del sabio* y las *Instituciones políticas*. En sus *Confesiones* nos dio ciertas claves de las líneas maestras que los habrían articulado. Su tratado ético se habría basado en sus propias observaciones, las cuales le habían hecho ver cómo la mayoría de las personas, en el transcurso de su vida, parecen transformarse y trocarse diferentes. El objetivo era indagar las causas de tales variaciones y atenerse a las que dependen de nosotros, a fin de modificar los deseos en sus fuentes.

La idea directriz sería estudiar todo cuanto condiciona nuestra peculiar forma de vida, para gobernar en su origen aquellos sentimientos que nos dominan. De las *Instituciones políticas* quemó buena parte de lo que llevaba escrito, pero aprovechó el resto para redactar *Del contrato social*, una de sus obras más conocidas. Paralelamente a lo que se proponía hacer dentro del ámbito moral, en el plano político Rousseau también quería indagar las condiciones infraestructurales que lo determinan todo.

Al igual que, antes de levantar un gran edificio, el arquitecto observa y estudia el suelo para ver si puede sostener el peso, el sabio instituyente no comienza redactando buenas leyes en sí mismas, sino que,

con anterioridad, examina si el pueblo destinatario es apropiado para soportarlas. Si un buen arquitecto ha de oficiar como geólogo, el buen legislador debe hacerse geógrafo, sociólogo, demógrafo y economista para conocer los condicionamientos del pueblo destinatario de su legislación. Rousseau propone tomar a los humanos *tal como son* y a las leyes *tal como pueden ser*. Por eso nunca desatiende los aspectos materiales de la cuestión, advirtiendo, por ejemplo, que bajo los malos gobiernos la igualdad no deja de ser aparente e ilusoria, y no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su execrable usurpación.

A juicio de Rousseau, debe comenzarse por estudiar la naturaleza del ser humano y cómo ésta habría quedado desfigurada por los artificios de la sociedad. Por eso decide rastrear sus rasgos primigenios buceando en su propio interior.

Lejos de ser un canto a la nostalgia que iría en detrimento del hombre civilizado para ensalzar al buen salvaje, como pretendió sarcásticamente Voltaire sin ir más lejos, el estado de naturaleza es una mera hipótesis metodológica que quiere conocer un estado ya inexistente, que acaso no haya existido jamás, que probablemente nunca existirá y del que, pese a todo, hace falta tener nociones justas para juzgar nuestro estado presente.

Rousseau no aboga por destruir la sociedad, abolir la propiedad y retornar a vivir al bosque con los osos, como ironizan sus adversarios. Rousseau no propone retornar al estado de naturaleza, sino imaginarlo desde nuestro estadio actual. Sus tres escritos acerca del daño que causaron la salida de la naturaleza y el ingreso de nuestra especie en la cultura, la civilización y una presunta moralización, que representaron el estado de naturaleza como un estado de *inocencia*, sólo tenían el propósito de servir como hilo conductor para identificar los males del proceso, sentencia Kant en su *Antropología*.

De acuerdo con Rousseau, el esfuerzo por corregir el desorden de nuestros deseos habitualmente resulta vano y muy raramente es genuino. Sería más eficaz modificar las circunstancias y situaciones que generan esos deseos. La hipótesis metodológica del estado de naturaleza permite imaginar

una situación distinta donde prima el *amor de sí*, ya que todavía no ha entrado en escena el *amor propio*. Este último es un sentimiento relativo y artificial nacido en el seno de la sociedad que, paradójicamente, nos aleja de los demás y nos encierra dentro de nosotros mismos.

El amor propio nunca está contento ni sabría estarlo, ya que nos hace preferirnos a los demás y exige también que los otros nos prefieran a ellos, lo cual es del todo imposible. Tan pronto como alguien se compara con los demás —cabe leer en los *Fragmentos políticos*— deviene inexorablemente su enemigo, porque cada cual, queriendo ser el más poderoso, el más feliz, el más rico, no puede sino ver como un enemigo secreto a cualquiera que, albergando el mismo proyecto, se convierta en un obstáculo para ejecutar ese objetivo. Todo ello produce unas necesidades impostadas y superfluas para cuya satisfacción pasajera requiere del resto. Impulsados por el amor propio, desean poseer siempre más, propósito que sólo puede conseguirse a costa de los otros. Los ricos llevan la impostura hasta su paroxismo, al encubrir las ventajas que les reporta el derecho de propiedad y revestirlas con el manto de una convención ventajosa para todos, trocando la usurpación en un genuino derecho y en propiedad su disfrute.

Para Rousseau, en el estado de naturaleza los altercados eran tan raros y las ayudas mutuas tan frecuentes que debió primar la benevolencia. Ese auxilio mutuo propiciaba la empatía y la cooperación, tal como explica también Juan Antonio Rivera en su libro *Moral y civilización: una historia*. Pero todo cambia con el advenimiento de la sociedad civil, que surge al instaurarse la propiedad privada. ¿Quién sería capaz de no suscribir el programa para preservar la opresión sobre los débiles y contener a los ambiciosos? Así se inventa el Estado. La meta de asociarse tendría por objetivo asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece, reparar en alguna medida los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a mutuos deberes.

El pacto social entre ricos y pobres queda sellado de una manera que resulta tremendamente actual, en medio de la crisis económico-cultural que socava los pilares del Estado de bienestar y se rinde a la lógica

implacable de unos beneficios tan desmesurados como injustificables. Dando un paso más en su inmisericorde análisis, Rousseau sostiene que los ricos y poderosos estiman las incontables cosas que poseen mientras los demás no accedan a ellas y, sin cambiar su estatus, dejarían de ser tan felices si el pueblo dejara de ser miserable.

Según el dictamen de Rousseau, los gobiernos necesitan una base con mayor solidez que la sola razón. Hay una clase de leyes que no se graban en mármol, sino en el corazón de los ciudadanos y, mientras otras leyes envejecen o caducan, éstas mantienen la verdadera constitución del Estado. Estamos ante las costumbres. No en vano, Kant decidió componer una *Metafísica de las costumbres* al abordar cuestiones jurídico-políticas. La piedad, por ejemplo, puede cultivarse –como Rousseau explica en su *Emilio*– haciendo ver que cualquiera puede sufrir la suerte del desafortunado, pues cada cual sólo puede compadecer a otro en aquellos males de los que no se crea exento él mismo y, además, para tener compasión del mal ajeno sin duda hay que conocerlo, mas no es necesario padecerlo.

Rousseau firmó sus publicaciones y Diderot no lo hizo, pero eso no significa que su contribución al programa ilustrado fuera menor. Baste recordar que el Siglo de las Luces también suele ser asociado con una obra colectiva: la *Enciclopedia*. Para explicar, desde la historia de las ideas, los orígenes intelectuales de la Revolución francesa, suele señalarse que Georges-Jacques Danton leía febrilmente la *Enciclopedia* en su juventud y que los girondinos defendieron a los enciclopedistas contra Robespierre, el gran admirador de Rousseau.

Danton y sus partidarios se formaron bajo la estela de Diderot; quienes abogaban por Robespierre se proclamaron discípulos de Rousseau. Éste sería trasladado al Panteón de Hombres Ilustres por iniciativa del mismo Robespierre, quien a su vez reprochó a los enciclopedistas que sus corifeos declamaran de vez en cuando contra el despotismo, al tiempo que se hacían subvencionar por los déspotas. En su alocución *Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos*,

Robespierre habla despectivamente de los enciclopedistas, calificándolos como una secta en la que había unos cuantos hombres apreciables y un ingente número de charlatanes ambiciosos.

Por supuesto, Rousseau constituía para Robespierre un caso aparte. Dos días antes del citado discurso, Robespierre pronunció ante la convención un elogio de Rousseau, donde aducía que éste atacó la tiranía con franqueza, habló con entusiasmo de la divinidad y describió con ardor los encantos de la virtud. Ojalá hubiera presenciado esta revolución de la que fue precursor y le ha llevado al panteón. En cambio, atacando personalmente a Diderot, Robespierre le reprocha el anunciar al pueblo que la divinidad no existe y ensalzar que una fuerza ciega rige los destinos de la humanidad. Como vemos, quienes lideraron la Revolución francesa mostraban sus preferencias por el deísta Rousseau o por el materialismo ateo a la Diderot.

En este contexto, los jacobinos amalgaman esa filosofía presuntamente perniciosa vehiculada por la *Enciclopedia* con las teorías políticas de Diderot, con el fin de condenarlas en bloque. Además de resultar moralmente subversivo por su materialismo ateo, Diderot habría coqueteado con el despotismo en su amistoso trato con Catalina II, la emperatriz de todas las Rusias. Desde una óptica tan absolutamente maniquea y fervorosamente devota del Rousseau perseguido por sus antiguos amigos los enciclopedistas, poco podía importar que Diderot, desde un comienzo, en el primer volumen de la *Enciclopedia,* defendiera en el artículo titulado "Autoridad política" lo siguiente: "Ningún ser humano ha recibido de la naturaleza el derecho de mandar sobre los demás. La libertad es un regalo del cielo, y cada individuo de la misma especie tiene derecho a gozar de ella de la misma manera que goza de la razón" (1986, p. 257).

Según recuerda Jacques Proust en *Diderot y la Enciclopedia*, los enciclopedistas quisieron impulsar cualquier investigación e innovación tanto como fuese posible, preparando así las bases teóricas y técnicas de la Revolución industrial de principio del siglo XIX. Sin embargo, Diderot no habría auspiciado con la *Enciclopedia* tan sólo esta Revolución industrial

o la propia Revolución francesa, sino también una revolución más radical de orden ético, al propiciar un concepto de ciudadanía inspirado por una moral autónoma y contumazmente antidogmática.

Todo artículo de Diderot, al margen de su contenido, pretende sobre todo modificar la opinión de sus lectores para convertirlos en ciudadanos *más* ilustrados, haciendo prosperar con ello una revolución necesaria en materia de costumbres y en lo tocante a la manera de pensar. Este proyecto sólo pudo materializarse gracias al titánico empeño de Diderot, quien llegó a redactar personalmente unas cinco mil entradas, además de supervisar toda la edición en su conjunto, incluyendo las planchas con sus prolijas y detalladas ilustraciones. La empresa tampoco hubiera culminado sin una cohorte de colaboradores, entre los que destaca el caballero Louis de Jaucourt, autor de ocho artículos diarios y que hubo de vender su casa para pagar a sus copistas.

Para contribuir a cambiar la mentalidad hegemónica y propiciar con ello que cada cual se atreva sencillamente a pensar por sí mismo, Diderot invoca un espíritu crítico, como leemos en el artículo "Crítica" de la *Enciclopedia*:

> La historia, en su parte moral, es una especie de laberinto donde la opinión del lector no cesa de extraviarse. Hace falta una *crítica* capaz de distinguir la verdad de la opinión, el derecho de la autoridad, el deber del interés, la virtud de la gloria; en una palabra, de reducir al hombre, sea quien sea, a la condición de ciudadano: condición que es base de las leyes, la regla de las costumbres y de la que ningún hombre en sociedad tiene nunca el derecho de absolverse. La *crítica* debe considerar no sólo a cada ser humano en particular, sino también a cada república, como un ciudadano del orbe. No debe verse a la sociedad en general sino como un árbol inmenso del que cada ser humano es una hoja, cada república una rama y la humanidad el tronco. De ahí el derecho particular y el derecho público, que no son el uno y el otro sino el derecho natural más o menos extenso, pero sometido a los mismos principios. Así la *crítica* juzgaría no sólo a cada ser humano en particular según las

> costumbres de su siglo y las leyes de su país, sino las leyes y las costumbres de todos los países y todos los siglos, conforme a las leyes invariables de la equidad natural. (1986, p.323)

Cada ciudadano tiene su propio interés. La única solución es conseguir mostrar que su punto de vista es parcial y que, al analizar las perspectivas ajenas, puede adoptarse una más integradora y apta para el interés general. Según Diderot, la ley debe adecuarse a las personas, en lugar de lo contrario. Los jueces cierran los ojos a las circunstancias. A veces sacrifican, contra el testimonio de su conciencia, el interés del infortunado y del inocente. ¿Acaso el hombre no es anterior a la ley? ¿Es que la razón de la especie humana no es tan sagrada como la razón del legislador?, se pregunta Diderot en *Conversación de un padre con sus hijos*.

Este conflicto entre legislaciones contradictorias, entre aquello que dicta el sentido común, por una parte, y los códigos políticos o religiosos, por otra, es analizado en el *Suplemento del viaje de Bougainville, o Diálogo entre A y B*, obra de Diderot que lleva el significativo subtítulo de *Acerca del inconveniente de añadir ideas morales a ciertos actos físicos que no las comportan*. A partir de los diferentes hábitos tahitianos en materia sexual, Diderot subraya la existencia de tres códigos contradictorios: el religioso, el civil y el de la naturaleza.

Aprovechando la crónica hecha por el navegante Bougainville de su viaje a Tahití, Diderot escribe su diálogo para relativizar los valores de la vieja Europa y mostrar que, como se subraya en el propio subtítulo, las instituciones religiosas europeas han asociado el nombre de vicios y virtudes a cosas o acciones que no eran susceptibles de moralidad alguna. El imperio de la naturaleza no puede verse destruido. Por más que se le intente contrariar y poner obstáculos, ese imperio perdurará. Una cosa ilícita no tiene por qué ser mala en sí. El defecto de casi todas las legislaciones es haber multiplicado el número de acciones ilícitas mediante prohibiciones cada vez más extravagantes. ¿Cómo no devenir infractores, cuando la ley nos prohíbe algo hacia lo que un impulso constante e invencible de la naturaleza nos arrastra

continuamente? Máxime si se altera el orden de los deberes morales y el prejuicio nos hace considerar como atroces acciones indiferentes.

No se trata de oponerse a las pasiones humanas, sino de incentivarlas, adaptándolas al mismo tiempo al interés público y al particular, como indica Diderot en el artículo "Legislación". Mandeville sostuvo que los vicios privados producían las virtudes públicas. Diderot piensa que no es necesario asfixiar las pasiones, sino más bien aplicarlas a un interés público que sería inseparable del privado, ya que la única divinidad reconocida por Diderot es una sociedad civil justa. En solitario, cada cual es libre de satisfacer sus necesidades y perseguir su ideal de felicidad, pero como ciudadano tiene unas reglas de juego que observar, intentando, eso sí, cambiarlas en lo que sean contrarias a la razón, como, por ejemplo, declarar "sacrílegas", "ilícitas" e "inmorales" cosas irrelevantes para la coexistencia.

¿Acaso las naciones impías, a las que se les reprocha sus sacrificios, no censurarían a su vez, por esas mismas abominaciones, a los pueblos prestos a exterminarlas por mandato divino? Como si una mano invisible hubiera hecho girar el panel de sacrílego para mostrar que las perniciosas órdenes del cielo son eternamente irrevocables. De esta forma razona Diderot en el artículo dedicado al "Fanatismo". No hay que confundir la inmoralidad con la irreligión. La moralidad puede darse sin la religión. Sin llevar nuestras miras más allá de la vida presente, hay un sinfín de razones para mostrar que, bien mirado, no hay nada mejor que ser virtuoso, argumenta Diderot en el artículo "Irreligioso".

En tiempos de Diderot se hablaba de la "paradoja de Bayle", quien se preguntó si un ateo tendría razones para ser virtuoso. Diderot expresa su parecer en un breve diálogo donde se ve interpelado por la mujer de un mariscal que no da crédito a que pueda obrarse moralmente sin credo alguno. Ella se pregunta cómo puede profesar la moral propia de un creyente sin ganar nada no creyendo. ¿Cómo es posible que no sea un ladrón o un asesino? Si ella no tuviese nada que temer ni esperar tras la muerte, no se privaría de ceder a muchas tentaciones y darse un montón de caprichos inconfesables.

Su interlocutora no comprende qué motivo puede tener un incrédulo para ser bueno. Diderot responde que un nacimiento dichoso hace posible encontrar un gran placer en hacer el bien, que una excelente educación contribuye a fortalecer la inclinación natural a obrar bien y que la experiencia puede convencernos de que para la propia felicidad más vale ser honesto que un villano. Es preferible conducirse como si se creyera, sin creer, que lo contrario, puesto que la definición general de justicia se impone por igual a los creyentes, a los ateos e incluso a Dios, si existiera. Conviene conducirse como si existiese, aun cuando no sea crea en Él, concluyen a dúo.

En su propia familia, Diderot tenía un hermano víctima del fanatismo religioso, lo que le permitía comparar ambas opciones. Para Diderot la religión puede ser un gran obstáculo para una virtud que tiene sus peores enemigos en el fanatismo y la superstición. A su juicio, como le dice a Paul Landois en su correspondencia, la virtud no destruye las pasiones, tan sólo las atempera al impedirles franquear ciertas leyes de la recta razón. ¿Cuál sería la clave del obrar virtuoso? No desdeñar la consideración hacia los demás ni para con uno mismo, concediéndoles todo su valor a sendas consideraciones.

Estas ideas resultaban inquietantes para unas órdenes religiosas que temían ver usurpado su monopolio educativo como preceptores de la nobleza y tutores del pueblo. Los enciclopedistas, llamados con cierto desprecio *philosophes*, fueron estigmatizados con un ingenioso sobrenombre que hizo fortuna. Eran los *cacouacs*, del griego *kakos* (malo), para designarlos como si fueran una nueva tribu salvaje tanto más temible por creerse civilizada. Estos "malotes" hacían el mal por puro placer. Para desacreditarlos fueron descritos como una secta de fanáticos insoportables que debían ser acallados por suponer un peligro para la humanidad. ¿Qué se podía esperar de unos materialistas que además eran ateos e impíos y, por lo tanto, gentes de mal vivir que socavaban las costumbres ancestrales?

Poco importaba que la mayoría fueran cuando menos deístas y todos fueran reformistas que pretendían mejorar el orden político establecido

con su asesoramiento al poder. Eran gente peligrosa y debían quedar al pie de los caballos. En su trilogía sobre *Las pasiones intelectuales*, Élisabeth Badinter detalla esta cruzada religiosa contra los enciclopedistas y las divisiones que provocó en sus filas. Pero esto no arredró en absoluto a un Diderot, que se definió públicamente contra el colonialismo y las tiranías.

Al final de su vida se le presenta la ocasión para desplegar un decidido intervencionismo político. El anonimato le viene como anillo al dedo para expresarse con toda libertad sin sufrir consecuencias y sortear el trauma que le supuso la prisión de Vincennes. Comienza a colaborar en una obra colectiva cuyo impacto sobre la opinión pública es muy similar al de su *Enciclopedia*. Se trata de la *Historia de las dos Indias*. Hasta la tercera edición no apareció el nombre de su editor principal, el abate de Raynal. El propósito inicial era proporcionar un balance de la colonización europea, pero la obra se acabó convirtiendo en un panfleto contra el colonialismo, como puso de relieve Yves Benot en *Diderot: Del ateísmo al anticolonialismo.*

Los textos de Diderot son los que imprimen a la *Historia de las dos Indias* una orientación abiertamente anticolonialista y revolucionaria. En su exhortación a los hotentotes de Sudáfrica, Diderot les aconseja que huyan buscando refugio en la frondosidad de sus bosques, porque un tigre puede quitarte la vida, pero los usurpadores colonialistas te arrebatan también la libertad. Como aclara enseguida, los destinatarios de tal discurso no son los indígenas oprimidos, ni tampoco pueden serlo por desgracia sus opresores. Diderot se plantea una labor pedagógica. Si logra hacer pensar por sí mismos a sus lectores, éstos pueden ser más difíciles de manipular por la demagogia, e igualmente no deberían devenir explotadores de sus congéneres.

Diderot comparte con Kant la distinción entre personas y cosas, o dignidad y precio. ¿Acaso un ser humano puede pertenecer a un soberano como una propiedad —nos pregunta retóricamente— un hijo a sus padres, una mujer a su marido, un lacayo al propietario de la casa y los negros a un colono?

Si no somos iguales ante la ley, la existencia de las leyes no serviría para nada. La ley no es nada, si no es una espada que se pasea indistintamente sobre todas las cabezas y abate aquella que se eleva por encima del plano horizontal sobre el que se mueve. Nos encontramos también con una posición netamente antiesclavista, que contrasta con los intereses mantenidos ulteriormente por algunos protagonistas de la Revolución francesa y asimismo por quienes protagonizaron la Revolución americana.

A Diderot le parece lamentable que las crónicas de los viajes a nuevas tierras hayan sido elaboradas por clérigos, militares o comerciantes y se pregunta cuándo llegará el momento de que sus autores puedan ser filósofos. Entretanto, su papel es reflexionar filosóficamente sobre los datos allegados. Esa reflexión se ve modulada por su materialismo y su ateísmo, así como por un sano escepticismo metodológico que resulta propicio al eclecticismo. Su infinita curiosidad se interesa por las costumbres y tradiciones culturales de otros pueblos, tanto de los exterminados mayas e incas o desaparecidos griegos y romanos, como de los presentes, hindús y chinos o españoles, ingleses, portugueses y holandeses. Porque de todo cabe aprender algo, no sólo positivamente, como modelo a seguir, sino también negativamente, como algo a evitar.

Segunda claqueta

EN EL POTSDAM DEL FILÓSOFO DE SANSSOUCI

Voltaire como chambelán de Federico II el Grande

Voltaire siguió esa misma estrategia al escribir su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Según él, el mayor provecho de los viajes es aprender a no juzgar el resto de la tierra según el propio campanario. A su juicio, la historia debe ocuparse de los hombres y sus problemas, en lugar de consignar las batallas libradas por sus reyes. La historia de los pueblos está configurada por sus leyes y costumbres, ciencias y supersticiones, usos prácticos y saberes, así como por las manifestaciones culturales en sentido lato. ¿Para qué sirve hacer estudios históricos tan eruditos como tediosos que no resultan instructivos ni amenos?

Por eso se propone prestar un servicio al espíritu humano mostrando las funestas consecuencias del execrable fanatismo y de las ridículas disputas teológicas. Al hacer historia, Voltaire quiere sustituir la clave providencialista por una mirada filosófica. Ya Spinoza había propuesto interpretar la Biblia con un método semejante al utilizado para estudiar los fenómenos naturales, y Pierre Bayle contribuyó decisivamente a materializar esa propuesta con su *Diccionario filosófico y crítico*, cuyo propósito era identificar los errores cometidos, liberando así a la conciencia histórica de las cadenas del dogmatismo. En su prólogo, Voltaire reclama del historiador que se asemeje a un estoico sin patria, ni rey, ni religión, proponiéndole ser un habitante del mundo al servicio exclusivo de la verdad.

En *El siglo de Luis XIV*, Voltaire señala que no quiere limitarse a hacer la crónica de un rey, sino que ambiciona relatar algo de mayor trascendencia para la posteridad. Le interesa presentar una panorámica de la época,

abarcando cuestiones religiosas, políticas, artísticas, científicas, económicas, bélicas y comerciales. Para ello, tuvo que acceder a todo tipo de documentos, aparte de las propias memorias del rey. Su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* comienza narrando la historia cultural de China, para ocuparse luego de la India. Emprende un recorrido superficial por diversas culturas antiguas, que son examinadas brevemente, porque le interesa resaltar el surgimiento de la religión y la organización social derivada del sustrato religioso en cuestión.

Voltaire se propone escribir una historia filosófica que sirva para instruir a la ciudadanía. Su rebeldía visceral contra la tiranía ideológica del fanatismo dogmático e intransigente le hará criticar con saña las formas de gobierno que la favorecen, defendiendo la independencia del poder civil frente al eclesiástico. El estudio sobre la metempsicosis hindú, la religión china del Estado, los oráculos y misterios órficos preceden al gran ataque contra la historia de las tradiciones judías, consideradas como fundadoras del canon dogmático cristiano.

En *El filósofo ignorante* compendia su cosmovisión filosófica, preciándose de no haber pensado siempre lo mismo. Presume de una catártica ignorancia sobre unos problemas metafísicos que nadie sabe resolver e interesan a muy pocos, pero entiende que para las cuestiones prácticas podemos coincidir con suma facilidad en los fundamentales, siempre que no intervengan los argumentos de autoridad o las fabulaciones absurdas. Cada nación ha tenido sus peculiares y a menudo muy disparatados ritos religiosos, al igual que indignantes opiniones en metafísica y teología, pero cuando se trata de saber si hay que ser justos, todo el universo está de acuerdo en lo primordial. La tolerancia mostrada por el politeísmo ha sido menos dañina que los monopolios excluyentes de las religiones monoteístas.

En este orden de cosas, Confucio es declarado como un pensador muy moderno que no instituyó culto ni religión alguna, al no pretender ser un profeta inspirado por la divinidad y limitarse a reunir en un epítome las antiguas leyes de la moralidad, invitándonos a perdonar las injurias

y recordar únicamente los beneficios, a vigilarse constantemente a uno mismo, corrigiendo hoy las faltas de ayer y mostrar generosidad sin ostentación. Todo le sirve para mostrar por qué disparates inexplicables el ser humano se ha visto imprecado, detestado, perseguido, degollado, ahorcado y quemado.

Voltaire se declara devoto de los diccionarios, particularmente útiles para las personas instruidas cuando buscan acordarse de lo que aprendieron. Por ello no dejó de colaborar con la *Enciclopedia*, e incluso elaboró un *Diccionario filosófico portátil* o de bolsillo. En su prefacio lo describe como una obra para quienes pretendan instruirse al tiempo que se divierten y que busquen filosofar sin aspirar a ser filósofos. La lectura habrá de ser crítica y les hará, por tanto, poner de su parte, puesto que la pereza y el miedo son los principales enemigos de la razón.

El artículo "Fe" dictamina que bajo ese rótulo se impone creer cosas por el simple motivo de ser irrealizables. Denuncia cómo la ley del amor cristiano ha dado lugar a las cruzadas, a la noche de San Bartolomé o a las masacres de Irlanda y de tantos otros lugares. Aboga por suprimir las indecentes riquezas del clero, el poder temporal del sumo pontífice de la Iglesia católica y el tribunal de la Inquisición. No hay duda —señala en el artículo homónimo— de que todos los Concilios han sido infalibles. Es imposible que las pasiones, intrigas, odio, celos, prejuicios e ignorancia presidan esas reuniones. Pero entonces, ¿por qué se han manifestado tantos Concilios unos en contra de otros? Quizá sea para poner a prueba nuestra fe. Si uno es católico romano, sólo creerá en los aprobados por el Vaticano y el ortodoxo por lo que sancione Constantinopla. Los protestantes harán burlas de ambos y todos tan contentos.

Voltaire había remitido a Jean le Rond D'Alembert un protocolo para los colaboradores de la *Enciclopedia*, recomendando recurrir siempre a la etimología, a las definiciones y los ejemplos, además de cuidar la claridad y la concisión. Este programa lo aplicó a su propio *Diccionario*. El empeño por hacer instructiva cada voz le hace jugar con las palabras polémicas, insertar digresiones e invocar la participación de los lectores, a quienes

corresponde sopesar una idea, reflexionar al respecto y eventualmente rectificarla. Incluso sus detractores aprecian su ingenio al utilizar brillantes antítesis, contrastes felices, descripciones jocosas y agudas reflexiones donde se prodiga la gracia de su proverbial ironía.

Como bien documenta Voltaire, al jovencísimo caballero de La Barre le martirizaron por no descubrirse ante una procesión, entonar canciones irreverentes y tener entre sus libros el *Diccionario filosófico* de Voltaire, libro que, por cierto, fue quemado con los restos del joven gentilhombre, tras arrancarle la lengua, cortarle una mano, aplastarle los huesos y decapitarlo antes de la cremación. Voltaire inmortalizó el caso al redactar un informe imputado a un abogado del consejero real y dirigido al marqués de Beccaria, el autor de *De los delitos y las penas*. Hacía falta poner de manifiesto lo más obvio, a saber, cuán absurdamente cruel es castigar una irrelevante irreverencia con suplicios dignos de genocidas. Pide a Beccaria pronunciarse sobre quién es más culpable: si un chiquillo que canturrea un par de canciones consideradas impías en su secta e inocentes en el resto de la Tierra o un juez que logra persuadir a sus cofrades para infligir a ese joven indiscreto una muerte espantosa.

Esto sucedió pese al éxito cosechado por Voltaire con su *Tratado sobre la tolerancia*, texto que sirvió para reavivar la memoria de Jean Calas, un comerciante de Toulouse que profesaba el protestantismo y qe fue salvajemente ajusticiado por matar a su hijo primogénito para que no se hiciera católico. Voltaire hizo entrar el caso en los anales de la historia, al describir como un padre de familia inocente fue juzgado por los prejuicios del fanatismo y sus jueces le pudieron matar impunemente con una sentencia por la cual se compensó económicamente a la familia para que no procedieran contra los jueces. Mucho tiempo después, tras la Revolución y el Imperio, algunos integristas católicos convendrán en considerar a Calas el padre vengador de una inminente apostasía, en lugar de como el mártir de una sentencia injustificable.

A Voltaire le podríamos retratar en su París natal, donde llegó a estar encerrado durante todo un año en La Bastilla. También podríamos

elegir su temprana peregrinación a Inglaterra o alguna de sus fastuosas residencias: el castillo de Cirey, que compartió con Madame de Châtelet, las Delicias, donde vivió con su sobrina convertida en amante, o Ferney, donde pasaría sus últimos años y cuya localidad añade hoy su nombre para rendir homenaje a tan distinguido residente. Pero hemos elegido Potsdam, por suponer un punto de inflexión en su biografía, tal como Vincennes lo fue para Rousseau y Diderot.

Llama la atención que Voltaire dedique buena parte de sus brevísimas *Memorias* a describir su relación con Federico el Grande, con quien, como luego veremos, publica una *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo*.

Aunque la correspondencia entre ambos se había iniciado muchos años antes, Voltaire no aceptó la invitación de viajar a Berlín hasta que falleció Madame de Châtelet. Entretanto, Federico había construido en Potsdam su Palacio de Sanssouci, que en francés —la lengua culta del momento— significa 'sin preocupaciones', para huir de los agobios cortesanos que le rodeaban en Berlín. Allí puede verse la sencilla tumba del monarca, enterrado junto a sus perros, tal como fue su deseo. También suelen colocar papas sobre su tumba para representar su papel como introductor de este tubérculo en la dieta de los alemanes.

Al principio, Voltaire parece haberse mudado a lo que calificó como "paraíso de los filósofos". Allí fue nombrado chambelán y caballero de la orden del mérito con una generosa pensión, aunque tales títulos y retribuciones no implicaban función alguna en la práctica, salvo animar con su chisporroteante ingenio la sobremesa y corregir las obras del "filósofo de Sanssouci". Como a Federico le gustaba firmar sus escritos, se produjeron, desde un primer momento, todo tipo de fricciones y desencuentros.

Las relaciones entre Federico y Voltaire se deterioraron por completo a raíz de los enfrentamientos del segundo con Pierre Louis Maupertuis, quien presidía la Academia de Berlín. Maupertuis difundió el rumor de que Voltaire consideraba pésimas las obras del rey, lo cual era cierto. Voltaire le escribió a su sobrina, convertida en su compañera

sentimental tras fallecer la marquesa de Châtelet, que Maupertuis le "acusa de conspirar contra un poder peligroso, cual es el amor propio. Hace correr a media voz que cuando el rey me remite unos versos para corregir suelo comentar: '¿cuándo se cansará de mandarme la ropa sucia para lavar?'", por lo que resulta verosímil que Voltaire se hubiera expresado en esos términos. Su estancia en el "paraíso de los filósofos" no pudo tener peor desenlace.

Cuando Voltaire ridiculizó a Maupertuis con un escrito satírico, se le pidió que devolviera su llave de chambelán, su cruz de la orden del mérito, así como las cartas y los escritos del rey que tenía en su poder. Voltaire sufrió la peor humillación de su vida. Se ordenó detenerlo en pleno viaje y se revisó su equipaje, pero no se localiza el manuscrito del rey, que se hallaba de camino con el resto de la biblioteca de Voltaire. Mientras se enviaban mensajeros para interceptar al convoy que llevaba el grueso de sus libros, Voltaire fue detenido y se le alojó en un incómodo albergue donde se le confinó en una habitación vigilada por un destacamento de doce soldados. Esta situación duró cinco semanas, durante las cuales Voltaire protestó, fingió estar enfermo y moribundo, e incluso intentó fugarse, gracias a lo cual logró que toda Europa conociera el incidente.

Así terminó la relación del rey de los filósofos con un monarca que quiso ser filósofo. En sus inicios, habían derrochado mutuas alabanzas hagiográficas. Les unió sobre todo Maquiavelo, aunque por muy diversas razones. En 1515, Maquiavelo redactó una pequeña obra que con el tiempo se convertiría en un texto célebre, aun cuando su autor ni siquiera acarició la idea de publicarlo, al tratarse más bien de un informe confidencial, del tipo de los que suelen llegar por valija diplomática y requieren de la máxima discreción para no dar al traste con su eficacia. Esa condición dotó a *El Príncipe* de una inopinada franqueza que lo convertiría en una obra clásica para la teoría política.

En *El príncipe*, Maquiavelo consignaba sin tapujos que en el universo político imperan unas reglas de juego diferentes a las del ámbito moral. Como señala Ernst Cassirer en *El mito del Estado*, Maquiavelo estudia las

acciones políticas de la misma manera que un químico estudia las reacciones moleculares. El químico que prepara un producto potencialmente venenoso en su laboratorio no es responsable de sus efectos. En manos de un médico experto un veneno puede salvar una vida y en manos de un asesino arrebatarla.

Aunque el destinatario inicial de *El príncipe* de Maquiavelo, Lorenzo de Médici, no apreció mucho ese libro, sí lo leerían con fervor el emperador Carlos V y Enrique IV de Francia, quienes siempre lo llevaban consigo, por no hablar de Napoleón, quien lo tradujo personalmente al francés y lo releyó continuamente, según testimonian las acotaciones marginales contenidas en el manuscrito hallado dentro del carruaje que abandonó tras la batalla de Waterloo. A Federico II de Prusia, sus conquistas y victoriosas batallas ganadas le harían pasar a la historia como Federico el Grande; quien, antes de subir al trono quiso rebatir las tesis del pensador florentino y así se lo hizo saber a Voltaire, a quien comienza por recriminarle que citara a Maquiavelo en *El siglo de Luis XIV*, pues lo consideraba demasiado honesto para pretender honrar la mancillada reputación de un despreciable tunante y verlo sólo desde la perspectiva del genio. Voltaire le aseguró comprender que detestara al secretario florentino, ya que sólo a los Borgia o a los pequeños príncipes que necesitan perpetrar crímenes para encaramarse al poder les interesa estudiar la política infernal de Maquiavelo.

Un año después, Federico le dijo a su admirado Voltaire que planeaba redactar una obra que refutara *El príncipe* de Maquiavelo, pero que sería necesario el concurso de una divinidad para desenredar ese caos. Voltaire se dio por aludido, disponiéndose a desempeñar con gusto ese papel de divinidad tutelar hasta sus últimas consecuencias. El propósito de Federico era enfatizar que no bastaba con mostrar la virtud a los hombres, sino que también era preciso activar los resortes del interés, por lo que no se proponía desestimar las tesis de Maquiavelo únicamente por su catadura moral, sino que se disponía a demostrar que atentaban contra los verdaderos intereses de todo buen gobernante. Leyó sin descanso

La Henriada de Voltaire, porque los grandes sentimientos de Enrique IV constituirían la fragua donde forjar el rayo con que fulminar a César Borgia.

Aunque los viajes le impiden dedicar el tiempo necesario a esta loable empresa, no desiste; propone a Voltaire que corrija sus borradores para depurar esta obra con el fuego de su ingenio. Voltaire se pone manos a la obra y remite al monarca prusiano sus propios comentarios del texto de Maquiavelo. Federico propondrá finalmente a Voltaire que "adopte a la criatura" y se convierta en preceptor suyo, añadiendo a su educación lo que demande la pureza de la lengua francesa para poder ser presentada en público. Voltaire prodigará los encomios en su correspondencia, pero lo que lleva leído de la obra de Federico le parece demasiado largo. Un ingenio como el suyo, amante del aforismo y el epigrama, de la frase lapidaria que aniquila en una sola frase y con toda mordacidad los argumentos del adversario, no puede ver las cosas de otro modo.

A Voltaire le parece desacertado que la refutación exceda en extensión al original y se ofrece a recortar el manuscrito de Federico, que a esas alturas está preocupado porque pueda vincularse tal obra con su nombre y prefiere publicarla de modo anónimo. Tras el recorte, Voltaire hará injertos, al creer que Federico se ha dejado en el tintero un puñado de buenos argumentos. Así pues, no sólo quita, sino que añade un poco de argamasa en algunos rincones del edificio, poniendo los puntos y las comas del *Antimaquiavelo*, texto cuyo título ya había incluso ideado.

En 1740, Federico ya no es el heredero del trono prusiano, sino su titular, y se olvida de un asunto que, sin embargo, Voltaire ha hecho suyo. Por eso decide publicarlo sin atender las demandas del "coautor", para quien inventa todo un relato literario. En un país como Holanda —sostiene—, no se puede detener la diligencia de un librero convencido de que tiene su fortuna en prensa. Para calmar al flamante monarca, Voltaire le dice que su editor se ha negado en redondo a detener la impresión del texto, y se ha mostrado impermeable cualquier negociación por ventajosa que pudiera resultarle.

Pero en su propia ficción, Voltaire habría decidido sabotear la edición, introduciendo algunas correcciones que hicieran inapropiada su publicación, llevando a cabo esa tarea en casa del editor y vigilado por toda su familia. Animado por su propia retórica, termina por comparar su ingenioso boicot con una hazaña bélica digna del más hábil estratega: a eso se le llama hundir el propio navío para impedir ser capturado por el enemigo, remedando con ello al gran almirante Blas de Lezo que logró salvar a Cartagena de Indias del asedio británico hundiendo sus propios buques. Su añagaza dió resultado y, tras conocer su esforzado sabotaje, Federico le dará de nuevo carta blanca con el *Antimaquiavelo*, confiando en que no habrá de arrepentirse por ello, como le tocó hacer.

El mismo día que cursa las órdenes para invadir Silesia, el rey de Prusia escribe a Voltaire para expresarle su descontento. De hecho, le anuncia que publicará otra obra bien distinta en Berlín bajo su propia supervisión, algo para lo que nunca encontró tiempo. En sus *Memorias*, Voltaire presenta una mordaz crónica de su colaboración con Federico muy diferente a la expuesta en la correspondencia entre ambos. Los ditirambos que derrochaban sus epístolas ceden el paso a la sátira. Su pluma destila un lacerante sarcasmo como catarsis de su disgusto, y aquel otrora moderno Marco Aurelio que había elaborado un catecismo político-moral para uso de buenos gobernantes y que parecía destinado a encarnar el sueño platónico del "rey filósofo" nada más acceder al trono, quedó desmitificado de un plumazo.

En las *Memorias* de Voltaire, Federico es presentado como un discípulo de Maquiavelo, y no de los más despiertos precisamente. Al rey de Prusia —afirma Voltaire—, algún tiempo antes de morir su padre, se le ocurrió escribir contra los principios de Maquiavelo. Si Maquiavelo hubiera tenido un príncipe por discípulo, la primera cosa que habría recomendado habría sido escribir contra él, su maestro. Pero el príncipe heredero no habría comprendido tanta sutileza. El retrato es demoledor. Antes de ser soberano consideraba toda usurpación como un crimen y su padre

no le daba razones para poder admirar el poder despótico. Lo malo es que luego habría mudado radicalmente de opinión al respecto.

Pronto se vio —sentencia Voltaire— que Federico, rey de Prusia, no era tan enemigo de Maquiavelo como lo parecía. Voltaire suscribe, sin saberlo, el díptico que Rousseau dedicó al monarca prusiano: "Su gloria y su provecho, he ahí su Dios, su Ley; piensa como Filósofo y se conduce como Rey". El idilio que unió a Voltaire y Federico en la preparación del *Antimaquiavelo* acabó en divorcio. Y el momento en que se produjó la ruptura no es casualidad. El monarca prusiano pierde todo interés en publicar esa obra cuando atisba en el horizonte sus nuevas obligaciones.

Ya se hallaba sometido a la implacable lógica del éxito y la eficacia, en aras de la cual todo puede quedar justificado desde la perspectiva del poder. En su ensayo *Hacia la paz perpetua*, Kant introduce un artículo secreto cuyo dictamen es tan sobrio como perfectamente válido y sustancioso: "No cabe confiar en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque ostentar el poder corrompe inexorablemente el libre juicio de la razón" (2023, p. 106). Al entender de Kant, el proyecto platónico de ilustrar al tirano de Siracusa, la idea de que un rey pueda ser filósofo, y por lo tanto introducir la moralidad en sus considerandos políticos, carece de sentido.

Sería una quimera suponer la existencia de un rey filósofo por la sencilla razón de ser oficios incompatibles que no hay forma de combinar. En líneas generales, el poder parece ejercer un peculiar hechizo y entraña un sortilegio merced al cual todo quien accede a él queda convertido en una especie de Mr. Hyde, por muy asentadas que estuviesen sus convicciones antes de su transformación. Las reglas del juego suscritas por el Dr. Jekyll desaparecerían tras esa metamorfosis. La razón de Estado, una información confidencial y privilegiada que no se puede compartir con el común de los mortales o cualquier otra cosa por el estilo, haría que casi todos los estadistas, gobernantes o usuarios del poder, en cualquiera de sus escalas, cuotas o niveles, entiendan que han de actuar por encima del derecho y, por descontado, de la ética.

Así lo reconoce el propio Federico en el prefacio a su *Historia de mi tiempo*. El arte de la política —escribe allí— estaría diametralmente opuesto en muchos extremos a la moral de los particulares, mas no a la de los príncipes o gobernantes, quienes vienen a otorgarse un mutuo consentimiento tácito para propiciar su ambición al precio que sea, aunque para ello tengan que secundar todo cuanto exige su interés e imponerlo mediante intrigas o añagazas. Más de una vez Federico II de Prusia expresó el deseo de que las generaciones venideras no confundieran en él al filósofo con el estadista instado a cometer mil tropelías por mor de las circunstancias. Lo curioso es que Voltaire no dejó de instrumentalizar y engañar de algún modo al monarca prusiano para publicar a toda costa el *Antimaquiavelo*, ni deja de resultar significativo que Federico redactara un cariñoso *Elogio sobre Voltaire* cuando éste murió, mientras Voltaire decidió consagrar el grueso de sus *Memorias* póstumas a caricaturizarle.

Diderot nunca compartió el entusiasmo de Voltaire por Federico, a quien dedicó un texto titulado *Páginas para un tirano* que se publicaría hasta 1937. La nula simpatía que le profesa se sintetiza en esta exclamación: "Dios nos libre de un soberano que se parezca a esta clase de filósofo" (1989, p. 44). Su desprecio hacia el monarca prusiano hace que le consagre sus *Principios de política de los soberanos*. La puesta en escena imaginada por Diderot es bastante simple. Las presuntas notas marginales que, según su ficción, Federico habría hecho en sus ejemplares de Tácito serían un rosario compuesto por máximas absolutistas y servirían para desenmascarar su acendrado maquiavelismo.

Si bien no le cita por su nombre, Diderot alude a Federico al describirlo como un aficionado a la flauta. En la mente del rey flautista se ponen sentencias como ésta: "Al extranjero no hay que mandar ministros, tan sólo espías, y en el interior bastan los recaderos". O esta otra: "Un soberano que depositara un mínimo de confianza en esos pactos jurados con tanta solemnidad sería igual de imbécil que quien, ajeno a nuestros usos y costumbres, concediese algún valor a esas hueras declaraciones de humildad con que rematamos nuestras cartas" (1989, p. 68).

Con todo, Diderot también quiso instruir a un gobernante poderoso y lo intentó con quien le había ofrecido financiar su *Enciclopedia*, siempre que lo hiciera en Rusia. En su momento rechazó esa oferta de Catalina II, por tentadora que fuera en lo tocante a la financiación, porque no se veía dejando París y el atractivo paisaje humano que conformaban sus muchos asuntos amorosos. Pero las cosas cambiaron al perder los ingresos estables que durante dos décadas le había proporcionado dirigir justamente la *Enciclopedia*, salvando los obstáculos de la censura y supliendo a los colaboradores que no entregaban sus textos.

Pensando en una dote para el futuro matrimonio de su hija, decidió sacar a una especie de subasta su bien más preciado, una biblioteca personal que contaba con tres mil valiosos volúmenes, la mayoría de los cuales habían supuesto un complemento a su salario. Hubo una puja que nadie podía igualar. La emperatriz rusa ofreció pagar a Diderot la suma solicitada, pero adicionalmente le permitía conservar sus libros de por vida e incluso le prometió un estipendio anual por cuidarlos, designándole con ello tácitamente como bibliotecario de su corte. Como la distancia entre París y San Petersburgo retrasó el primer abono, Catalina II dio instrucciones para pagarle por adelantado medio siglo de anualidades, bromeando con que pasada esa fecha podría revisar las condiciones. Con esa fortuna, Diderot nunca volvió a pasar apuros económicos y se mostró muy agradecido con su mecenas.

Diderot le asesoró en la compra de arte pictórico, logrando reunir por su mediación colecciones fabulosas que fueron el núcleo del Museo del Hermitage. También convenció al escultor Falconet para que hiciera la estatua ecuestre de Pedro el Grande. Paralelamente, Catalina publicó en francés e inglés unas directrices para la reforma legal que se proponía llevar a cabo, dejándose inspirar por *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y *Los delitos y las penas* de Beccaria. Presumía de proponerse suprimir la tortura y otras medidas tan liberales como progresistas. Aunque nunca puso en práctica esas reformas, su generosidad hacia pensadores como Diderot supusieron una excelente propaganda internacional.

Durante su estancia en San Petersburgo, el filósofo y la emperatriz se veían tres o cuatro veces cada semana. Diderot se había preparado temas para sus conversaciones, como muestran las *Memorias para Catalina II*, otro manuscrito extraviado durante más de un siglo, donde se recoge un sinfín de temas variopintos destinados a reforzar sus presuntas convicciones liberales. Diderot le dio consejos para planificar la enseñanza de los más jóvenes, analizó comparativamente la situación económica del imperio ruso, reflexionó sobre cómo cabe administrar justicia o promulgar leyes y disertó sobre las academias, junto a otros mil temas.

Tras disfrutar de sus charlas, la zarina le confesó a Diderot haber escuchado con sumo interés las inspiradas ideas de su genial intelecto. Unas ideas filosóficas que comprende perfectamente y quedan de maravilla en las páginas de un libro, pero son muy difíciles de poner en práctica. En sus planes de reforma olvida la diferencia entre las dos funciones que cada uno desempeña. El filósofo trabaja sobre un papel que acepta cualquier cosa como maleable y flexible, sin presentar obstáculo alguno a la imaginación o a la pluma. Pero una emperatriz trabaja sobre la piel humana y eso lo complica todo. Estas palabras fueron un auténtico baño de realidad para el agradecido Diderot.

Pese a ello, se le haría un encargo que le hizo redactar el *Plan de una universidad para el gobierno de Rusia*. En él sostenía que instruir a una nación era muy rentable, al permitir cultivar las virtudes y los talentos o el eventual descubrimiento de algún prodigio. La educación, más que propiciar una élite aristocrática mejor instruida, era un arma poderosa contra la superstición, los prejuicios y las injusticias. Los claustros universitarios debían poblarse con funcionarios bien remunerados que abrieran sus aulas a todos los niños de la nación. Catalina se limitó a ojearlo y ordenar que lo guardaran en los archivos.

Esta experiencia con la zarina hizo que, al final de sus días, Diderot mudara su parecer juvenil sobre Séneca. Antaño le había considerado un pensador incoherente que no había sabido educar a Nerón, pero la mochila vital le hizo ver con otros ojos al pensador estoico y aceptó escribir

Ensayo sobre la vida de Séneca donde reivindicaba sus enseñanzas, ensalzando la vida virtuosa por encima de las riquezas. Después de todo, la relación de Séneca con su pupilo Nerón le sirve para justificar su propio papel en la corte imperial rusa, donde tampoco había logrado que la zarina decidiera poner en práctica sus ideas. A partir de aquel encuentro con Catalina II, Diderot se concentraría de nuevo en dirigirse directamente a la opinión pública y no tanto a sus gobernantes, como había hecho con la *Enciclopedia*.

Sus últimos años quedarían dedicados a expresar su parecer sobre cuestiones políticas, renegando del colonialismo, la esclavitud y las tiranías. Nos referimos obviamente a sus incendiarias *Contributions à l'Histoire des deux Indes*, con la que ya estamos mínimamente familiarizados. Merece la pena hacer alguna cala en su tercera edición de 1780, donde la presencia de Diderot cambia por completo su rumbo inicial: "Allí donde el soberano no consiente que se hable libremente sobre las cuestiones económicas y políticas, se da la constatación más genuina de su inclinación a la tiranía y del vicio de su proceder" (2020, p.69), leemos al comienzo de un epígrafe titulado sencillamente "Del despotismo". En su "Apóstrofe a Luis XVI" le dice lo siguiente:

> Echa un vistazo sobre la capital de tu imperio y allí encontrarás dos clases de ciudadanos. Los unos, rebosantes de riquezas, alardean de un lujo que indigna a cuantos no corrompe; los otros, sumidos en la indigencia, la aumentan aún más para disimular una holgura que les falta, porque tal es el poder del oro, cuando se ha convertido en el dios de una nación, que suple a cualquier talento, que reemplaza toda virtud, que hace tener riquezas o hacer creer que se las posee merced al endeudamiento. En medio de este montón de disolutos, verás algunos ciudadanos laboriosos, honestos y ahorradores proscritos por las viciosas leyes que ha dictado la intolerancia, alejados de todas las funciones públicas. Los verás sucumbir bajo el fardo de los impuestos y bajo las vejaciones de las intrigas de los intermediarios", porque permitir que los poderosos rehúyan ese fardo, haciéndolo recaer en las espaldas del pueblo, es una extorsión contra la que gimen los oprimidos y amonestan inútilmente los ilustrados. (2020, p.87)

El anticlericalismo antimonárquico de Diderot se cristalizó en el divertimento *Les Éleuthéromanes, avec un commentaire historique*, cuya última estrofa le granjeó fama de jacobino *avant la lettre*. En ese poema se representan tres personajes diferentes, tres Furias que atormentan por turnos a un tirano, llenándole la cabeza de temores diurnos que le ocasionan pesadillas con derramamientos de sangre y revoluciones. El tirano apela en vano al pacto social que le habría convertido en soberano. ¿Quién redactó ese pacto? –le preguntan las Furias– ¿En qué bosque se firmó? El Hijo de la Naturaleza –proclaman– aborrece la esclavitud. "Libertad es su deseo y su clamor. La Naturaleza no hace siervos ni amos. No quiero dar ni que me den Leyes. Y sus manos por cuerda trenzarán tripas de cura para colgar reyes".

Tercera claqueta

UNA ESCALA CLANDESTINA EN KÖNIGSBERG

El almuerzo secreto con Kant

Volvamos al momento en que Diderot abandona San Petersburgo. Federico II de Prusia le había invitado a rendirle una visita en Berlín aprovechando su viaje a Rusia, y Diderot quería evitar a toda costa pasar por Potsdam. Quienes custodian el Museo del Hermitage contactaron con la Universidad Estatal de Kaliningrado, hoy la Universidad Estatal Immanuel Kant de Rusia, heredera del espíritu de la universidad regiomontana o de Königsberg, donde Kant llegó a oficiar como rector en 1740, el mismo año en que Federico ascendió al trono. Las autoridades universitarias optaron por mandar el documento en cuestión a un grupo de investigación que, tras recibirlo, se interesó por indagar las relaciones entre Kant y Diderot, para sondear unas posibles afinidades intelectuales que no destacaron.

Diderot llegó a San Petersburgo el 8 de octubre de 1773. Había decidido aceptar la invitación de su mecenas, Catalina la Grande, quien a la muerte del filósofo recibiría su biblioteca y sus manuscritos. La hija de Diderot destruyó algunos documentos, como la correspondencia que sostuvo con Sophie Volland, por eso sólo se conservan algunas de las cartas remitidas por Diderot a su compañera sentimental e intelectual, aunque no las recibidas, porque la heredera consideró de mal gusto conservarlas. Como ya se ha dicho, algunos textos inéditos de Diderot han tardado muchas décadas en ver la luz y han aflorado de maneras muy pintorescas. La edición crítica definitiva de sus obras avanza muy lentamente y no cabe descartar que su catálogo pudiera verse ampliado con nuevas

apariciones inesperadas, las cuales podrían enriquecer una más que aconsejable versión digitalizada.

En su retorno, Diderot parte con más comodidades, porque la pródiga zarina le obsequia un carruaje donde podía llegar a tumbarse. Según relata Raymond Trousson en *Diderot jour après jour*, sale de San Petersburgo el 5 de marzo de 1774 y llega el 29 del mismo mes a Hamburgo. Sin embargo, aunque se había aventurado una que otra hipótesis deducida de ciertos indicios indirectos, no se conocía con exactitud lo que Diderot había hecho en ese intervalo de 15 días. Pues bien, un arcón abandonado en el subsuelo, descubierto durante unas obras recientes hechas en el antiguo Palacio de Invierno, contenía legajos olvidados que viajaron desde París hasta San Petersburgo tras las exequias del filósofo.

Entre las copias conservadas por la hija de Diderot y descubiertas en total abandono en un desván de sus herederos (lo que se conoce como fondo Vandeul) no figuraba ninguna copia de los documentos encontrados en el Museo del Hermitage, que nos revelan un jugoso encuentro totalmente clandestino. Todavía está en curso la trascripción del material encontrado en ese viejo arcón, muy deteriorado por la humedad pese a las fundas de cuero que recubrían los legajos. Entre estos, figura una carta sin catalogar de Kant, enviada hacia finales de 1772 a Diderot. En ella, Kant felicita a Diderot por ser el editor de una herramienta pedagógica tan útil como su famosa *Enciclopedia*. Le confiesa que la lectura de Rousseau, concretamente de *Emilio* y *El contrato social*, cambió sus prioridades hacia la defensa de los derechos humanos, tras haberlas fijado en la investigación teórica por obra y gracia de Newton.

La lectura de ciertos artículos publicados en la *Enciclopedia* le ha hecho perseverar en esa línea, y le revela cuánto le hubiera gustado viajar a París para conocerlo, cosa que sus compromisos académicos y sus medios económicos le impiden plantearse. Al parecer, Diderot habría llevado consigo esta misiva kantiana. Tras meditarlo mucho y picado por la curiosidad, decide hacer una parada en Königsberg en su camino hacia Hamburgo,

una escala de la que no teníamos noticias, porque ambos protagonistas del encuentro acordaron mantener su entrevista en secreto. A ninguno de los dos le interesaba que Federico pudiera tener noticia del encuentro entre ellos. En el dorso de la carta Diderot anota que se hospeda en una posada no muy lejana del domicilio kantiano, aunque no precisa cuál.

Durante un fin de semana comparten mesa y mantel, conculcando la máxima kantiana de que los comensales no deben superar a las musas, pero su número tampoco debe ser inferior a las tres Gracias. Debió tentarle sumar a Johann Georg Hamann o a Theodor Gottlieb von Hippel, pero con ello se hubiese dado al traste con el carácter clandestino, y por eso mantuvieron el ágape sin testigos. El criado Lampe tuvo dos días de asueto, tras asegurarse de que no faltaría nada en la mesa del anfitrión. Kant hizo una excepción con su divisa de no hablar de filosofía, pues a la postre hablaron sobre lo divino y lo humano, literalmente, como muestran las anotaciones que ya hemos citado.

Diderot frisaba en la sesentena, mientras a Kant le faltaba poco más de un mes para cumplir los 50. Los dos compartían el placer de conversar y lo hicieron animadamente tras haber degustado unas buenas viandas que regaron excelentes caldos. Kant no había publicado todavía ninguna de sus críticas y venía de atravesar lo que se conoce como "década del silencio", porque la imprenta no recibe nada de su puño y letra, pese a que su pluma no deja de anotar sus reflexiones, la cantera de lo que luego serán sus escritos más conocidos.

Diderot no salía de su asombro. Su interlocutor sabía pensar con agudeza y pudo comprobar que, después de todo, compartían puntos de vista fundamentales forjados en sus respectivos itinerarios intelectuales. Diderot había evolucionado hacia un ateísmo ético desde una posición deísta y Kant había llegado a idéntica conclusión a partir del agnosticismo. Su diagnóstico común era que una moral basada en la religión desvirtúa el comportamiento virtuoso al operar mediante premios y castigos. Para merecer ese nombre, la ética requiere de un fundamento autónomo gestionado exclusivamente por nuestra conciencia moral. Los

códigos religiosos y políticos deben plegarse al código natural, es decir, al despliegue de lo que Kant denomina buenas disposiciones naturales. Ninguna instrucción aparentemente divina puede superponerse a lo que nos dicte la propia conciencia, como demuestra por sí solo el inexplicable sacrificio demandado a Abraham.

La teoría del buen salvaje de Rousseau sólo sirve para contrastar ciertas costumbres civilizadas relativas, por ejemplo, las relaciones eróticas, como señala ese *Suplemento al viaje de Bougainville* que Diderot ha retomado durante su estancia en la corte rusa. Según explica Kant en su *Antropología*, él prefiere partir del ser humano civilizado para completar los análisis de Rousseau. El ciudadano de Ginebra ha sido un interlocutor filosófico de ambos y por eso se molestan en matizar sus aportaciones. Diderot no deja de compartir con Kant sus charlas con Catalina y los consejos con que ha intentado influir en sus inminentes reformas políticas.

Kant emulará ese intento con Federico II de Prusia en *¿Qué es la Ilustración?*, pero más tarde recordará la mala opinión de Diderot acerca del rey flautista que redactó un *Antimaquiavelo* con Voltaire y, en las notas finales de su *Antropología*, verterá un juicio muy diferente del monarca prusiano, totalmente alejado del ditirambo que identificaba "época de la Ilustración" con "el siglo de Federico". La libertad en materia de culto le parece a Kant algo fundamental para conseguir esa voluntaria minoría de edad que dicta la comodidad y Federico brinda esa posibilidad, acogiendo en Berlín a los hugonotes huidos de Francia y permitiendo que los filósofos puedan expresarse libremente sobre cuestiones religiosas.

Pero al final de su *Antropología* el juicio kantiano será muy distinto y nos habla de aquel gran monarca como uno que decide gobernar con el engaño, al que se llama razón de Estado y, mientras en público se declara primer servidor del Estado, en privado lo desmiente, achacando esa corrupción a la especie humana. El protocolo secreto añadido en la segunda edición de *Hacia la paz perpetua* deja muy claro el dictamen kantiano sobre que los filósofos gobiernen. Cuando Federico accede al trono deja de ser un filósofo, como demuestra su conducta. Otra cosa es que quienes

gobiernan deban considerar el parecer de la comunidad filosófica en sus reformas.

A Diderot le marcó mucho la experiencia de su hermana, inspiradora de *La religiosa*, e igualmente la cerrazón de su hermano sacerdote, cuya ciega y nada empática severidad tanto le irritaba. La suerte le libró de suceder en su puesto a un tío canónigo y el mundo eclesiástico le parecía tan hipócrita como inmoral. Pese a su educación pietista, Kant había llegado a idéntico resultado. Los cánticos de las iglesias importunaban al vecindario y la liturgia no puede suplir al cumplimiento del deber.

Sin advertirlo, sellaron un pacto y decidieron predicar su ateísmo ético desde muy diferentes púlpitos laicos, cual apóstoles de la ética genuina, empleando maneras harto heterogéneas. Kant lo haría elaborando una especie de sinfonía eidética con su complejo sistema crítico donde todas las piezas fueran encajando a la perfección. Diderot seguiría haciéndolo rapsódicamente con sus relatos y fragmentos publicados por doquier, guardando además en un cajón novelas que no podrían comprender sus coetáneos y que debía disfrutar la posteridad. Ahí quedaban sus artículos publicados en la *Enciclopedia* con esas referencias cruzadas destinadas a que los lectores sacaran sus propias conclusiones comparando planteamientos antagónicos.

Por su parte, Kant dedicaría un escrito a la religión, donde mostraba su respeto hacia el cristianismo como religión histórica, pero subrayando la independencia de un pensamiento ético que, lejos de necesitar a la teología, se ve amenazado por ella. También se conjuran para postergar la publicación de sus ideas políticas. Los dos lo harán al final de sus trayectorias vitales. Diderot con sus contribuciones anónimas a las *Historia de las dos Indias* y Kant con sus escritos de los años 90. Basta cruzar la quintaesencia de sus pronunciamientos para ver sus coincidencias. Quizá puedan aparecer nuevos legajos que documenten el encuentro clandestino entre Kant y Diderot.

Con todo, incluso aunque tal encuentro fuera un relato ficticio, este debería darnos qué pensar, al presentarnos las paradójicas afinidades

que se dan entre los dos "apóstoles" del ateísmo ético de la Ilustración, que se contrapone al ateísmo épico. En Kant, también hay una teología moral, porque lo que le interesa es remachar la jerarquía y el buen orden procedimental. Comenzar por la teología sería tanto como poner el carro delante de los bueyes. Kant define a Dios en sus últimas anotaciones como "la idea de una razón ético-práctica y autolegisladora". Ni más ni menos. Una idea que orienta el uso práctico de nuestra razón y se identifica con ella, siempre que sea moral y autónoma.

El puente intelectual que une a Kant con Diderot es, en buena medida, Rousseau, como sabemos gracias a esos legendarios paseos que Kant dejó de dar por Königsberg para leer *El contrato social* y el *Emilio*. Esta lectura le hizo inclinarse por primar lo práctico y concederle un estatuto epistemológico especial, recreando la teoría platónica de las ideas. Éstas nos hacen fantasear de un modo estéril en el ámbito del conocimiento, haciéndonos imaginar que cabe sobrepasar las fronteras de la experiencia, pero son extraordinariamente fecundas como brújula de nuestra conducta moral y nuestros conceptos jurídico-políticos.

Del deísta Rousseau, Kant toma el extraordinario valor que decide asignar a la esperanza, otorgándole un estatuto similar al de las leyes naturales en lo tocante al conocimiento. Como señala en los *Sueños de un visionario*, y recalca Javier Muguerza en *La razón sin esperanza*, ésta es lo único que puede trastocar el fiel de la insobornable balanza racional. Sinónimo de objetividad en todos los campos, la razón sólo se deja tentar por las consideraciones elpidológicas en el terreno de lo práctico. Por eso no cabe desechar un planteamiento moral relativo a la ética, la política o el derecho tildándolo de una mera ensoñación filosófica. Por eso reclama que se deje hablar a quienes cultivan la filosofía y constituyen el ala izquierda del parlamento aniversario, porque su misión es criticar al poder establecido en uno u otro sector para que puedan mejorarse sus edictos o códigos. No se trata de conquistar el poder o asumirlo, sino de mantenerlo a raya para que no se desmande y propicie situaciones que generen

revoluciones políticas traumáticas. Durante la "década del silencio", Kant rumiará los hitos que jalonan su itinerario crítico, y su precisión rigorista le hace ralentizar la presentación de resultados.

La revolución copernicana de su teoría del conocimiento le hace demorar lo que supone su mayor interés. Su máxima prioridad es explorar un criterio moral válido para cualquiera bajo cualesquiera circunstancias, y de ahí nace su formalismo ético. Aun cuando en realidad sea más importante dar con la clave para generar leyes políticas que suscribamos autónomamente, como si las hubiera dado la propia ciudadanía concernida por ellas. Ésta es la verdadera piedra filosofal kantiana. Dar con una constitución política que cada cual haga suya sin coacciones de ningún tipo. Rousseau hizo suyas algunas ideas de Diderot, como el concepto de voluntad general, según muestra la lectura de sus respectivos artículos "Economía política" y "Derecho natural" publicados en la *Enciclopedia*.

Mientras Diderot guarda sin publicar sus escritos, esperando a que la posteridad pueda comprenderlos, Rousseau despliega su portentosa retórica en sus ensayos, una novela, un tratado pedagógico y sus novelescos escritos autobiográficos. En ellos recoge las ideas que flotaban en el ambiente de los *philosophes* y éstas llegan hasta Königsberg, igual que lo hace la *Enciclopedia*. Resulta difícil encontrar tres biografías más dispares que las de Diderot, Kant y Rousseau. Sin embargo, sus respectivas aportaciones resultan cruciales para el movimiento ilustrado, sin que resulte demasiado útil distinguir entre una línea radical y otra moderada.

Por supuesto, el ateísmo materialista de Diderot está mucho más decantado. Rousseau transita de un credo a otro y Kant define al cristianismo como la religión más moral. Pero coinciden al primar el papel de la conciencia y plantear una ética sin otro apoyo que nuestro propio criterio autónomo decantado por la reflexividad crítica. Ninguno fue un revolucionario político, porque los tres preferían la vía reformista. Sin embargo, Rousseau fue idolatrado como inspirador de una Revolución francesa que Kant celebró, al igual que Diderot ensalza la Revolución americana. Sin

el filósofo francés, el ensayista ginebrino y el profesor prusiano la Ilustración europea no hubiera sido lo que fue.La modernidad hubiera transitado por otros cauces.

El aprecio por un escepticismo metodológico que rehúya los dogmas. Seguir los dictados de nuestra conciencia sin pretender imponerlos para negarnos a secundar injustas obediencias presuntamente debidas. No actuar en pos de una recompensa ni por temor a un castigo. Entender que los principios de libertad, igualdad e independencia son fundamentales para una comunidad política. En suma, renegar de cualquier autoridad que contradiga nuestro buen juicio. Captar los denominadores comunes del pensamiento de Diderot, Kant y Rousseau nos alienta a revisitar una época donde se luchó contra el fanatismo de la superstición. Lo que nunca viene mal.

Tengo para mí que a Kant le hubiera gustado ser creyente. Su educación pietista y el influjo materno así parecían predeterminarlo. Sin embargo, la interpretación matemática del cosmos afianzada por Newton explicaba el universo mediante causas eficientes, pese a que nuestra estructura mental opere teleológicamente y tendamos a imaginar un artífice de la creación como hipótesis epistemológica que deviene postulado en el ámbito moral. Las relaciones de Kant con el Dios cristiano son complejas. En el contexto luterano, desprecia la liturgia y ensalza el papel de la fe.

Cada cual debe actuar con arreglo a su conciencia y creer luego que una instancia superior bien pudiera respaldar sus buenas intenciones. Lo contrario imposibilita la ética. No se trata de acatar mandamientos y actuar con arreglo a un régimen de premios o castigos. Esa obediencia ciega no conlleva virtud alguna. El comportamiento virtuoso precisa de una tensión entre nuestras inclinaciones y nuestro criterio ético. Por eso Dios no puede ser un agente moral. Su voluntad sería santa por definición e incapaz de imitar un modelo que ya encarna. En cambio, el ser humano puede optar por suscribir una ley moral o conculcarla, y en eso se cifra su agencia moral. No se trata de tener éxito y conseguir nuestros

anhelos. Basta con que nuestro ánimo albergue una voluntad buena sobre sí y no con respecto a una u otra meta.

Kant no pretende descubrir criterios éticos ignotos, como si la humanidad hubiese vivido sin consideraciones morales, por lo que su objetivo es ofrecer una fórmula para resolver si obramos o no moralmente. Si la piedra de toque consistiera en acatar preceptos divinos, la ética haría mutis por el foro y seríamos meras marionetas que actúan movidas por los hilos del temor o la esperanza en una recompensa. Satisfacer nuestras necesidades nos hace felices y esto supone incluso un deber indirecto, porque la menesterosidad puede obstaculizar nuestro seguimiento del deber. Ahora bien, otra cosa es que antepongamos la consecución de nuestra felicidad, sin importarnos que su búsqueda pueda causar un daño ajeno. Porque dentro de un orden social nuestra libertad tiene unos claros límites, al colindar con las libertades ajenas. Acrecentar sin miramientos nuestro caprichoso libertinaje a buen seguro causará perjuicios en el prójimo.

En la primera *Crítica*, Kant nos habla de un sistema moral con recompensa implícita, dado que nuestras restricciones tendrían el correlato de un comportamiento ajeno simétrico y esto nos beneficiaría. Pero enseguida comprende que no es un buen planteamiento, pues al involucrar cualquier interés la ética se desvirtúa y deviene un mero cálculo prudencial, cuyo pronóstico debe quedar bendecido por la suerte.

Fascinado por el ensayo espinosista que presenta una ética demostrada geométricamente, Kant busca una especie de fórmula matemática que sirva para dirimir nuestros dilemas morales. Nos propone prescindir de toda materia y atender a una cuestión formal previa. Y nos invita a hacer un experimento mental. En un momento dado, puede resultarnos providencial recurrir a una mentira que nos haga salir airosos de un mal trance. Sin embargo, enseguida nos percataríamos de que tal máxima de conducta no podría valer como ley universal, como una norma válida para cualquiera en todo momento y lugar. De ser así, se arruinaría todo vínculo contractual, puesto que nadie daría crédito a la palabra dada.

Bajo esa óptica, la mentira es un mecanismo que se autodestruye como regla social. Por el contrario, no tratar a nadie como un mero medio instrumental, incluyéndonos a nosotros mismos, es algo que sí tiene una validez universal y es aplicable en todos los casos. Ver a los demás congéneres como personas que son fines en sí mismos, nos impone no tratarlos como cosas intercambiables a las que sí se puede aplicar un valor de mercado. La diferencia viene dada por una consideración estrictamente formal de índole apriorística. Eso no significa que no tratemos a los demás como medios, porque siempre lo haremos. El asunto es no tratarlos únicamente como tales en la esfera del deber ser, esto es, como una propensión utópica.

Lo ideal sería que un buen comportamiento se viera recompensado y viceversa, pero esto es algo que no le concierne a la reflexión moral y sólo incumbe a la religión. Los credos religiosos entienden que sus fieles más ortodoxos irán a algún tipo de paraíso después de seguir escrupulosamente sus creencias. Pero la filosofía moral sólo admite que quien cumple con su deber se hace digno de ser feliz, sin preocuparse por el hecho de que tal expectativa sea vea o no satisfecha. Cierto es que un agente moral puede sentirse contento consigo mismo al cumplir con su deber. Como subrayé en mi libro titulado *Crítica de la razón ucrónica*, Kant convierte la utopía en ucronía, por utilizar la expresión ideada por Charles de Renouvier. El quehacer moral nunca puede alcanzar su horizonte utópico por definición, porque se trata de un proceder asintótico respecto a su meta. Esta poderosa imagen es algo más que una metáfora y nos muestra el núcleo de su pensamiento práctico que pivota sobre un continuo progreso moral desinteresado, porque será la posteridad quien recogerá los frutos de nuestra siembra.

Ante afirmaciones como ésta, se comprende que Lucien Goldmann proponga una lectura marxista de Kant, en la que los postulados del bien supremo quedan plenamente secularizados gracias a una especie inmortal y a que la humanidad hace las veces de providencia, porque debe confiar ante todo en sus propias fuerzas, dando lugar al famoso adagio kantiano

de que "debo, luego, puedo", porque se trata de creer que resulta viable realizar cuanto nos proponemos moralmente, aunque no alcancemos a ver los resultados, tal como las vías de un tren sólo se funden en el horizonte, pero corren todo el tiempo en paralelo.

En la segunda edición de su tercera *Crítica*, Kant añade un paréntesis revelador, al convertir a Spinoza en el genuino héroe moral del formalismo ético. Dando por supuesto el ateísmo espinosista, se alaba que, sin creer en conseguir una remuneración por su buen comportamiento y comprobar más bien lo contrario, ese ateo virtuoso que fuera Spinoza decida persistir en su actitud ética, aun renunciando a la consecución del bien supremo, es decir, al disfrute de la meta ucrónica perseguida. Rodeado de males y maldad, viendo sufrir a los mejores, mientras que se salen con la suya los peores, ayuno del auxilio de la providencia, Spinoza revalida su moralidad y concita el aplauso de Kant, al igual que aplaude la Revolución francesa desde una perspectiva política.

En el *Opus Postumum*, Kant sentencia que Dios no es un ser exterior a uno mismo, sino una idea que mana de nuestra interioridad, a la que define como razón autolegisladora en el ámbito práctico. El colofón a su segunda *Crítica* viene a decir lo mismo. Por encima de nuestras cabezas está el cielo estrellado y dentro de nuestro foro interno se halla, cual divina quintaesencia, la ley moral. Ahí es donde nos encontramos con lo que las religiones describen como divinidades. Conseguir que nuestra voluntad sea buena sin más, al margen de lo que anhele, pretenda o consiga, es el culmen de la moralidad. Esto es algo vetado a Dios, que no puede aspirar a tener una voluntad buena de suyo porque la suya sería santa desde un principio. Cualquier ley heterónoma tendrá un carácter constrictivo y, por lo tanto, carecerá de raigambre moral. La ética demanda leyes autónomas que decidamos hacer nuestras por propia voluntad. Para eso conviene acatar la divisa ilustrada de pensar por cuenta propia y no dejarse tutelar por los taumaturgos de turno.

Newton hizo ver a Kant que las matemáticas podían escudriñar los misterios de la naturaleza. Hume le despertó del sueño dogmático para

suscribir un escepticismo metodológico, su filosofía crítica. Adam Smith le aportó dos claves imprescindibles: la simpatía que nos hace adoptar el punto de vista del otro, como señala el parágrafo 40 de la *Crítica del discernimiento*, y esa "mano invisible" que regularía el mercado y que Kant decide trasladar a su filosofía de la historia. En la estela de Voltaire, Kant propone hacer una historia filosófica que modifique las costumbres, donde el garante de una futura paz perpetua sería una providencia divina, denominada "naturaleza" o "destino", ampliando la otrora escandalosa homologación espinosista de Dios o la naturaleza.

El cuadro de los contemporáneos con quienes dialoga Kant lo completan Rousseau y Diderot. El primero es calificado como el "Newton del orden moral" porque aporta claves fundamentales para explorar los insondables confines de la ética, como el papel de la conciencia moral y el que las leyes deban ser autónomas. Con el segundo, Kant comparte la íntima convicción de que sólo un agnóstico ateo puede ser auténticamente virtuoso, al no esperar nada de su buen comportamiento, salvo la satisfacción de conducirse con arreglo a sus propios criterios morales. Quien considere un anatema esta presentación de Kant queda cordialmente invitado a releer sus obras, intentando captar el espíritu sin atenerse a una literalidad que no le hace justicia.

Kant intentó comprender a Platón mejor de lo que el propio Platón se comprendió a sí mismo, y ese es el enfoque que aconsejaría tomar con él. Los apuntes inéditos y esos paréntesis o adiciones que salpican sus obras, como sería el caso del artículo secreto de *Hacia la paz perpetua*, nos ponen sobre la pista de un Kant que, de mala gana, concluye que se debe ser necesariamente agnóstico y preferentemente ateo si se aspira a cultivar la ética. Puede que Heine llevase un poco de razón y Kant viera que mucha gente necesitaba tener el consuelo del opio religioso.

Para Kant, el mal radical sería eludir nuestra responsabilidad e intentar transferirla hacia los demás o a una autoridad superior que nos imparta instrucciones, como en el caso de Abraham. Después de todo, éste

habría sacrificado a su único hijo siguiendo una obediencia debida en la cadena de mando. La imputación es el corazón de la ética y, por lo tanto, también de la religión. Echar balones fuera nos hace dimitir como agentes morales y, por ende, como apreciables personas diferentes a las cosas intercambiables con un precio de mercado. Aquí no se admiten atajos que partan la diferencia entre lo pragmático y lo moral, porque son dos órdenes diferentes. Responsabilizarnos de nuestros actos es lo que puede hacernos rectificar y rendir cuentas ante los demás después de hacerlo ante nosotros mismos.

Una inadvertida nota de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que no se suele citar mucho, nos advierte del peligro que supone servirse de la religión como una escapatoria o un refugio de nuestra zozobra por no haber hecho las cosas bien. En su lugar, debemos tomar nota para obrar en consecuencia a toro pasado y en el porvenir: "La conciencia moral debe verse azuzada y acicateada para no descuidar lo bueno por hacer y tender a reparar las consecuencias del mal perpetrado, sin servirse del consuelo espiritual y religioso como una disculpa que calma la conciencia cual si fuera opio" (1991, p. AA 06 78n). El paralelismo con Diderot en este punto es bastante obvio, aunque quede pendiente seguir atentos a futuros descubrimientos que nos aporten más datos sobre las comidas clandestinas donde se dieron cita los representantes más emblemáticos de la ilustración francesa y alemana.

Sería maravilloso descubrir que finalmente fueron tantos comensales como las Gracias, que Hume se sumó a ese cónclave filosófico, cuyo secreto se mantuvo a buen recaudo por diversas contingencias. Aunque resulta con mayor gracia imaginar que se congregaron tantas cabezas pensantes como las musas, y que entre ellos estuvieron de incógnito figuras como Adam Smith, Rousseau, Voltaire, Madame de Châtelet, Madame d'Épinay o Madame de Staël, ya que no faltaron filósofas en ese siglo. Al igual que la libertad, nuestra imaginación desconoce los límites. A Federico II de Prusia y a Catalina II de Rusia les hubiera fastidiado mucho no ser invitados.

Cuarta claqueta

DE MARBURGO AL DAVOS DE *LA MONTAÑA MÁGICA*

Cassirer contra Heidegger

En el año 1924, con ocasión del bicentenario kantiano, José Ortega y Gasset publica un artículo en su *Revista de Occidente* (reproducido en abril de 2024) donde señala que ha vivido durante 10 años dentro del pensamiento de Kant, respirándolo como si fuese su atmósfera, habitándolo como si fuera una morada. Declara que la experiencia le resulta fundamental para comprender el sentido de su tiempo, porque los escritos kantianos contienen los resortes decisivos de nuestra modernidad. Para familiarizarse con Kant, Ortega y Gasset pasó algún tiempo en Alemania y eligió la ciudad universitaria de Marburgo para realizar su estancia. Paseando a orillas del río Lahn, rumiaba su lectura de Kant y sus conversaciones con los filósofos neokantianos que poblaban las aulas de la primera universidad protestante germana. Por aquella ciudad pasaron también Cassirer, Heidegger y Hannah Arendt, quien fue alumna del segundo. Arendt dejó pendiente de escribir un libro sobre filosofía política que dialogaba con la tercera *Crítica* kantiana. Heidegger y Cassirer demostraron que cabe hacer lecturas muy diversas de un mismo autor.

Los legados culturales pueden administrarse de muy distinta manera y eso da lugar a un clima filosófico que condiciona las cosmovisiones políticas dominantes. Al menos así lo pensaba Cassirer, para quien toda la filosofía kantiana "está vinculada de modo indisociable con esa cuestión fundamental que conmovió tan honda y apasionadamente al siglo XVIII: la cuestión de los imperecederos, inmutables e inalienables derechos del ser humano", como leemos en "El concepto de Filosofía como problema filosófico". Cassirer se sirvió de su enorme familiaridad con el pensamiento kantiano, reflejada en ese *Kant, vida y doctrina* que antepuso a su

edición de todos los escritos kantianos, para forjar su propia filosofía de la cultura, transfiriendo las premisas del sistema transcendental a su *Filosofía de las formas simbólicas*.

Pero también se sirvió del pensamiento kantiano para ir vertebrando su creciente compromiso político como hizo el propio Kant con la política de su época, según testimonian obras como *Hacia la paz perpetua*. Si Kant se posicionó a favor del republicanismo cosmopolita contra el poder absolutista y aplaudió con entusiasmo la Revolución francesa, pese a sus traumáticos e inevitables daños colaterales, a Cassirer le tocó enfrentarse a la ideología totalitaria del nazismo desde la historia de las ideas, evocando constantemente a Kant e injertando las líneas maestras de la filosofía kantiana en su propia reflexión personal.

Cassirer fue reafirmando paulatinamente el compromiso político de su reflexión filosófica, al menos desde su conferencia sobre la República de Weimar y hasta el final de sus días, siempre acompañado por Kant, quien habría hecho lo mismo en su madurez, con textos como *Teoría y práctica*, *Hacia la paz perpetua* o *El conflicto de las facultades*. Antes de que viera la luz su obra póstuma, *El mito del Estado*, resulta significativo constatar cómo Cassirer se identifica con la comunidad judía en un texto cuyo título es *Judaísmo y los mitos políticos modernos*. Al final de éste, Cassirer confiesa ser un judío moderno que se identifica con el significado y los valores del judaísmo convertido por los nazis en la encarnación del mal. Esto resultar sorprendente, si nos atenemos a su contexto familiar.

La familia de Cassirer era ciertamente de ascendencia judía, pero la generación de sus padres abandonó las prácticas litúrgicas y estos rituales nunca fueron retomados. Aunque era originaria de Breslau (actual Breslavia), su familia se instala en Berlín a finales del siglo XIX. Cabe trazar cierto paralelismo con una familia de la Viena finisecular apellidada Wittgenstein, cuyo vástago filósofo de nombre Ludwig fue también un judío que coincidió en la escuela de Linz con un tal Adolf Hitler, ya que ambos nacieron en abril de 1886 y compartieron aula siendo adolescentes. Los Cassirer y los Wittgenstein eran familias burguesas, liberales e

ilustradas, con una notable influencia en la vida cultural de su entorno, al contar entre sus filas a intelectuales, editores, mecenas, marchantes de arte, músicos e incluso alguno que otro filósofo.

Entre los componentes que integraron la formación cultural de Cassirer, la tradición judía quedó eclipsada por Leibniz, Kant y Goethe o la cultura grecolatina, muy al contrario de lo que sucedió con su maestro neokantiano de Marburgo, Hermann Cohen, predestinado por su padre a oficiar como rabino. Con todo, Cassirer nunca renegó de su condición judía. Cuando se tildan de "formalismo judío" las interpretaciones kantianas debidas a Cohen y Cassirer, considerándolos en tanto que judíos meros huéspedes de la patria germana, Cassirer replica que, según Goethe, la patria de cada cual reside allí donde se ha educado.

En plena Segunda Guerra Mundial, Cassirer escribe por encargo *Judaísmo y los mitos políticos modernos*, donde argumenta que le parece insuficiente explicar la cruzada nacionalsocialista contra el judaísmo desde una simple perspectiva emocional y que convenía analizar con detenimiento su vertiente intelectual, para reconocer antes al enemigo. El mito siempre tuvo un carácter dramático y concibe el mundo como una lucha titánica entre fuerzas antagónicas, entre la luz y las tinieblas. De ahí que al proceso de divinizar a un líder indiscutible quede incompleto sin contrastarlo con la demonización del enemigo por antonomasia.

Había, sin duda, un clima social de antisemitismo, pero a los nazis no les preocupaba, como dijo su propaganda en un principio, la influencia de los judíos en la sociedad alemana, que bien podía explicar aversiones o envidias personales de todo tipo atizadas por prejuicios antisemitas muy arraigados. Lo que les inquietaba en realidad era un atentado contra la supremacía ideológica pretendida por el nazismo. Negarla era un pecado mortal, un crimen contra el infalible Estado totalitario. Los judíos eran culpables de alta traición por sus tradiciones, cultura y vida religiosa.

El odio implacable que la ideología del nazismo expandió en los años 30 contra los judíos, hasta el extremo de querer exterminarlos, respondía al hecho de que ese pueblo había transitado de una religión mítica a una

religión *ética*. Para llevar a cabo este análisis, Cassirer comienza por subrayar un pasaje bíblico del Éxodo contra la idolatría que también cita Kant en su *Crítica del discernimiento*, para ponderar el decisivo paso dado por la religión judía contra un exacerbado culto a las imágenes y a cualquier representación sensible, estableciendo a renglón seguido un paralelismo entre tal actitud y la pureza que debe acompañar a nuestra representación de la ley moral. En su nueva mitología política, los nazis eligen lo judío como chivo expiatorio al que cargar con todos los pecados y males imaginables.

Cuando en *El mito del Estado* se refiere a la técnica de los mitos políticos modernos, Cassirer sitúa a los ciudadanos víctimas del totalitarismo en un teatro de marionetas homologable con aquel escenografiado por Kant en su *Crítica de la razón práctica*, cuando se refiere a quienes renuncian al principio de autonomía por una moral teológica. En ese caso, el comportamiento del ser humano se transmuta en un simple mecanismo y, como en un teatro de marionetas, todos los muñecos gesticulan a conveniencia, pero sin advertirse ninguna vida. De modo similar, quienes acatan los rituales del mito político moderno, abducidos por la teología política del nazismo, se ven despojados de su discernimiento crítico, perdiendo con ello su personalidad y abdicando de su responsabilidad individual.

El político, concluye Cassirer, se convierte así en una especie de adivino. Aunque ya no se crea en la magia natural, puede creerse, sin embargo, en una especie de magia social, cuando el anhelo de caudillaje alcanza una fuerza abrumadora y se desvanece toda esperanza de cumplir los deseos colectivos por una vía ordinaria. Esa aspiración se personifica bajo una forma concreta, política e individual. Los vínculos sociales anteriores, como la ley, la justicia y la Constitución, se invalidan y sólo resta el poder místico del caudillo, cuya autoridad es la suprema ley.

Los nuevos taumaturgos que administran ese credo son maestros de la propaganda política y saben acuñar nuevas palabras o trastocar el significado de las antiguas para emplearlas como palabras mágicas destinadas a estimular determinadas emociones. Estos conjuros coloquiales vienen a combinarse con la imposición de rigurosos, regulares e inexorables

rituales, de suerte que nadie puede andar por la calle ni saludar a su vecino o incluso a un amigo sin ejecutar un rito político cuyo incumplimiento está severamente penalizado. Para Cassirer, la mejor vacuna contra el virus del totalitarismo es lo que propone Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, es decir, aprender a pensar por cuenta propia, sin ceder esa responsabilidad a los tutores que nos proponen hacerlo por nosotros, puesto que la libertad no es un don, sino la más ardua tarea que nos podemos proponer.

Al describir a estos nuevos taumaturgos de los mitos políticos modernos, Cassirer actualiza la denuncia hecha por Kant en *El conflicto de las facultades*, pasaje que Cassirer suscribe a pie juntillas, al entender que la filosofía debe desenmascarar a quienes se presentan como salvíficos hechiceros. Da la impresión de que la gente anhele encontrar una suerte de hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales. Si alguien es lo bastante osado como para hacerse pasar por un mago, este conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la filosofía, la cual debe oponerse públicamente a tales taumaturgos para desmentir esa fuerza mágica que se les atribuye de un modo supersticioso y rebatir las observancias ligadas a ella, como si encomendarse pasivamente a tan ingeniosos guías dispensara de toda iniciativa propia, al procurar la enorme tranquilidad de alcanzar con ello sus objetivos.

Traumatizado por el ascenso del nazismo al poder, Cassirer se prometió no escribir nunca más, aunque pronto mudara de opinión y se aprestase a combatirlo con las armas de la filosofía. A Cassirer le conmociona sobremanera que personas inteligentes e instruidas, honradas y sinceras, desdeñaran masivamente el mayor privilegio del ser humano, el ser dueños de sí mismos, al dejar de mostrarse críticos con lo que les rodeaba y aceptar esa debacle política como algo natural e inevitable contra lo que no cabe hacer absolutamente nada.

En 1932, la situación política de Alemania hace que Cassirer se desplace a París, para estudiar a Rousseau y discutir en la Sorbona su lectura del pensador ginebrino. Su manera de combatir en pro de ciertas causas consistía en remontar sus fuentes intelectuales y releer los

textos de los grandes pensadores para fortalecer con ese riguroso análisis histórico los valores que merecían verse salvaguardados. Según reconoce el propio Cassirer, el legado de Rousseau no era para él un simple objeto de curiosidad erudita o de examen histórico-filológico, porque las cuestiones que plantea y le hacen oponerse a su siglo continúan interpelando a sus lectores. Los asertos que Cassirer va desgranando en su lectura de Rousseau no tienen desperdicio, si los consideramos bajo el prisma de una pedagogía sociopolítica que pretende servir como preventivo al totalitarismo en ciernes.

Cassirer insiste además en que Kant, a quien presenta como el moralista por antonomasia del siglo XVIII y el campeón del primado de la razón práctica, fue casi el único que comprendió cabalmente el radicalismo de Rousseau y demuestra haberlo hecho suyo al afirmar que, sin contribuir al triunfo de la justicia y si desapareciera el derecho, dejaría de tener sentido la existencia del ser humano sobre la tierra. Después de todo, fue tras leer a Rousseau cuando Kant decide consagrarse a defender los derechos de la humanidad. Uno de los textos que Cassirer dejó sobre su mesa de trabajo al morir en Nueva York, sólo unos días antes de que se suicidará Hitler en Berlín, fue un trabajo sobre Kant y Rousseau que, junto a otro sobre Goethe, estaban destinados a servir como introducción a la edición inglesa de su *Filosofía de la Ilustración*, lo cual viene a corroborar que Kant acompañó a Cassirer desde un comienzo y hasta el último momento en esta etapa de su itinerario intelectual. Michel Foucault dijo que, cuando las botas de los nazis entraron en la Cancillería, la *Filosofía de la Ilustración* de Cassirer se convirtió en un baluarte defensivo.

Incapaz de amoldarse a ese ambiente sociopolítico, Cassirer abandonó su cargo como rector en la Universidad de Hamburgo, partiendo a un exilio que le hizo recalar unos años en Suecia. Allí decide rendir homenaje a sus anfitriones académicos y dialogar con la obra del pensador sueco Axel Hägerström. Esa confrontación le sirve para aplicar su *Filosofía de las formas simbólicas* a nuevos ámbitos y dar un giro ético a su pensamiento, al abordar con más detalle los problemas morales y jurídico-filosóficos.

En ese texto, Cassirer se pregunta si debemos tirar por la borda todo el periplo histórico de una ética filosófica, por el hecho de que puntualmente se hayan podido entreverar en su decurso determinadas concepciones metafísicas, o si más bien no resultaría preferible retener la enjundia de lo conseguido despojándolo de su envejecido envoltorio metafísico.

Cassirer cuestiona si los conceptos kantianos del puro deber o de autonomía ética no pueden conservar un significado funcional necesariamente ligados, al margen de su revestimiento sustancialista. Erradicar antiguas supersticiones es una de las tareas más importantes de la filosofía de la cultura, pero, a su juicio, ese desescombro debe servir ante todo para posibilitar una nueva edificación. Esto lo ejemplifica con la evolución del derecho desde los usos y costumbres hacia el veredicto que se orienta a futuro, sin que falte una invocación a la noción kantiana del contrato originario como una idea de indudable realidad práctica y a la ley que sólo puede prescribirse uno a sí mismo.

La noción misma de voluntad, sin remontarse a sus orígenes de raigambre metafísica, tan sólo designa una orientación fundamental de la conciencia hacia lo no dado, lo porvenir a realizar; y esta *función prospectiva*, complementaria de la retrospectiva del recuerdo y de la percepción del presente, nos da una capacidad de previsión y anticipación que posibilitan nuestro universo simbólico.

En su *Antropología filosófica*, Cassirer define al ser humano como un animal simbólico. Merced a la cultura habitamos en una compleja red simbólica entretejida por los hilos de las formas lingüísticas e imágenes artísticas, los relatos míticos y los rituales religiosos, todo lo cual nos hace vivir en medio de temores y esperanzas imaginarios, inspirados por nuestras fantasías y sueños, muy alejados de los crudos hechos o de nuestras necesidades y deseos inmediatos.

El suicidio de Catón es, ante todo, un acto simbólico, la última protesta de una mentalidad republicana frente a lo que se le oponía para dar al traste con ella. Y ese fue también el enfoque de Kant sobre la Revolución francesa, porque lo que le interesaba era captar ese suceso histórico

simbólicamente y enjuiciarlo no por su resultado, sino en función de su motivación ética, por la orientación moral y jurídica que puso de manifiesto. En esta misma senda, Cassirer aclara su compromiso con la República de Weimar en su décimo aniversario durante 1928 dictando una conferencia sobre *La idea de la constitución republicana*.

En ese texto también se inviste a esa constitución republicana de Weimar con un valor simbólico similar al que la Revolución francesa recibe por parte de Kant, manifestando su íntima convicción de que los problemas del presente no pueden resolverse satisfactoriamente sin afrontar al mismo tiempo las cuestiones fundamentales planteadas por la filosofía. Con ello, evoca en cierto modo el artículo secreto de *Hacia la paz perpetua*, en virtud del cual los estadistas deberían estar más atentos a lo que pudiesen aportar quienes cultivan la filosofía, dada la insoslayable interacción que se da entre teoría y praxis, entre la estructura de las ideas y la configuración de nuestra realidad político-social.

A la República de Weimar se le acusaba, desde la eficaz propaganda nacionalsocialista, de ser algo ajeno e impuesto por el vejatorio tratado de Versalles, que no se compadecía para nada con las tradiciones alemanas. Para combatir este prejuicio, Cassirer traza un fascinante periplo intelectual que inicia en Leibniz y termina en Kant, dos filósofos alemanes indiscutibles, haciendo ver cómo ciertas ideas leibnizianas habrían sido exportadas a través de Wolff y Blackstone desde Alemania hacia Inglaterra, para llegar luego a Norteamérica y retornar al punto de partida tras pasar por la Francia revolucionaria gracias a las intervenciones de actores políticos como Lafayette o Thomas Jefferson.

Su conclusión es que la exigencia de los derechos inalienables emergió en la esfera de las ideas con Leibniz y allí permaneció hasta que se consumó su apertura hacia el reino de la historia efectiva, para luego reinsertar ese resultado histórico en lo ideal, al ser proyectado por Kant del reino del ser al del deber ser. Al emprender este viaje hacia el pasado para rastrear los orígenes de la idea referente a una constitución republicana, Cassirer lo hace con la vista puesta en el porvenir, para infundir en sus

lectores la confianza de que dicha carta magna responde a lo mejor de su tradición cultural, que al hacerla suya puede contribuir a escribir su propio futuro. Cassirer vio en la constitución de Weimar un documento simbólico que podía guiar las mentes del pueblo alemán en la dirección que hallaba su inspiración en los ideales de la Ilustración y el idealismo alemán.

Un año después, en marzo de 1929 Cassirer sostuvo un coloquio con Heidegger que ha quedado en los anales de la historia por múltiples motivos. Trasladémonos a Davos, pero no a través del espacio, sino a través del tiempo y con ayuda de nuestra memoria e imaginación. Davos es una localidad suiza enclavada en los Alpes, cuyo nombre se ve hoy en día indisolublemente asociado con el Foro Económico Mundial. Cuando pensamos en Davos, y a la vista de los noticiarios, tendemos a visualizar esa estación deportiva exclusivamente como un lugar donde se reúnen los mandamases de las finanzas para planificar la economía mundial y, por lo tanto, para escribir el guion de nuestro futuro a medio plazo.

Sin embargo, Davos también es un lugar cargado de simbolismo filosófico y literario. En esa localidad, Thomas Mann concibe *La montaña mágica* en 1912, cuando va con su mujer al entonces balneario para una estancia curativa, como hará el personaje de su novela Hans Castorp al visitar a su primo Joachim. Cinco años después de que se publicara *La montaña mágica* (1924), es decir, en ese fatídico año 1929 que asociamos con el hundimiento de Wall Street y la brutal recesión económica que produjo esa quiebra financiera del capitalismo especulativo, también tuvo lugar en Davos un legendario debate filosófico entre Cassirer y Heidegger, en el que los dos egregios representantes de la Escuela de Marburgo confrontaron sus antagónicas interpretaciones del kantismo.

Cassirer, el filósofo judío que será rector universitario en Hamburgo hasta 1933, confronta su interpretación de Kant, y por ende su propio modo de pensar, con Heidegger, quien justamente a partir de 1933 es nombrado rector en Friburgo por su explícita simpatía con el nazismo. Resulta curioso consultar las entradas de Wikipedia en varios idiomas.

Buscando "Davos" en las versiones inglesa e italiana sólo encontraremos referencias de una estación deportiva donde se reúnen sistemáticamente los líderes mundiales para delinear nuestro rumbo económico, sin mención alguna de sus hitos culturales. La versión alemana se refiere a la novela de Thomas Mann en el epígrafe cultural, en tanto que la española dedica un apartado de curiosidades a mencionar, no sólo *La montaña mágica*, sino también el debate de Cassirer con Heidegger. Por último, la versión francesa documenta todos los cursos celebrados allí desde 1928 a 1931.

Sin ir más lejos, el propio Heidegger había leído *La montaña mágica* en Marburgo, durante sus visitas a la buhardilla de Hannah Arendt. Antes de publicarse la novela, sus mil páginas van entretejiéndose muy lentamente, pues los primeros capítulos están escritos en vísperas de la Gran Guerra y Mann retoma el proyecto cuando finaliza, escribiéndola por tanto durante los años en que arranca la República de Weimar. En su parte central asistimos a unos acalorados debates entre dos de sus personajes, el humanista italiano Settembrini y el jesuita Naphta. Según señala Rüdiger Safranski en su biografía de Heidegger, ambos personajes literarios encarnan las controversias intelectuales en boga durante aquella convulsa época, en la que los europeos están despidiéndose del mundo de ayer y cunde una gran expectación con respeto a lo que pudieran deparar los nuevos tiempos, toda vez que la Gran Guerra había transformado los núcleos de poder tradicionales y modificado el clima intelectual.

El elocuente Ludovico Settembrini es un abanderado de la Ilustración, liberal y anticlerical, mientras que su antagonista es muy devoto de las tradiciones, defensor de la inquisición y radicalmente adverso a todo cuanto significó el Renacimiento. Es cierto que menudean los matices y que ambos personajes no admiten verse como meras simplificaciones maniqueas, pero esa licencia expositiva permite subrayar los contrastes y decantar sus posiciones desde un punto de vista emblemático. A juicio del jesuita Naphta, cuanto enseñan el Renacimiento y la Ilustración, junto a las ciencias naturales y las doctrinas económicas del siglo XIX, habría contribuido a devaluar una dignidad humana que ya no se sitúa en

el centro del universo, por lo que reclama el retorno de la escolástica y las tesis heliocéntricas bendecidas por los dogmas religiosos.

El ilustrado Settembrini considera peligroso declarar como verdadero y justo todo lo que resulta beneficioso para el Estado, cuya dignidad y poder se vuelven el único criterio moral, con lo que se franquean las puertas a todos los crímenes, en detrimento de la verdad humana, la justicia individual y la democracia, que no tendrían cabida en un esquema donde los intereses del individuo desaparecen al colisionar con el interés de la colectividad. Para este partidario de los valores ilustrados, la democracia debe corregir cualquier forma de absolutismo del Estado, reivindicando los derechos humanos y la libertad propia del individuo. Su contrincante aboga por una pedagogía de carácter autoritario, donde prime la obediencia impuesta por una disciplina de hierro y una total sumisión que libere a los jóvenes del "culto al yo" para seguir sin titubeos cuanto decida la voluntad colectiva materializada en un liderazgo indiscutible. Sin duda, las afirmaciones de Naphta prefiguran el advenimiento del clima sociopolítico nacionalsocialista. En tanto que Settembrini hace un esfuerzo por comprender los argumentos de su adversario dialéctico, éste no parece muy interesado en atender las réplicas de su contrincante, convirtiendo así el diálogo en un cruce de monólogos, como también sucedió en el debate mantenido por Cassirer y Heidegger, quienes mantuvieron un extraño diálogo donde uno de los interlocutores derrochaba irenismo, mientras el otro blandía un furor iconoclasta propio del neófito.

El espíritu conciliador de Cassirer no logra hacer mella en la tensa obstinación manifestada por Heidegger, al que sólo le interesaba participar sus incontestables revelaciones filosóficas a la manera de los profetas religiosos. El debate filosófico de Davos giró en torno a sendas interpretaciones de Kant donde se confrontaban dos cosmovisiones filosóficas radicalmente opuestas, que suelen llevar aparejadas adscripciones igualmente antagónicas dentro del ámbito político, según testimonian las distintas reacciones personales de Cassirer y Heidegger con respecto a los avatares políticos que les toca vivir.

Los *Cuadernos negros* de Heidegger parecen corroborar su simpatía inicial para con el movimiento nacionalsocialista. En contraste, Cassirer abandona el rectorado de Hamburgo en cuanto Hitler se convierte en canciller e inicia un exilio que le lleva hasta Nueva York, donde fallece pocos días antes que Hitler. En el torneo dialéctico de Davos, ambos contendientes defienden con ardor sus diferentes prioridades: los valores de la modernidad en un caso y el ensalzamiento de nuestra finitud en el otro. Mientras Cassirer aboga por una decidida reivindicación de la libertad en todos los órdenes, Heidegger propugna el abandono a la dureza de nuestro destino.

Los asistentes al coloquio de Davos presenciaron la pugna entre dos orientaciones filosóficas y políticas. Heidegger es un metafísico prendado por la ontología que quiere preservar los derechos del ser, mientras que Cassirer es un humanista preocupado por preservar los derechos del ser humano. Desde luego, no es lo mismo reivindicar los derechos del ser desde la ontología heideggeriana que definir al ser humano como un "animal simbólico" capaz de transcender su finitud, encaramándose a una infinitud inmanente, merced a un mundo simbólico, funcional e intersubjetivo que cabe construir entre todos.

Desde la óptica de Cassirer, se dio un derrotista clima social auspiciado por actitudes filosóficas como las de Spengler o Heidegger. En *La decadencia de Occidente*, Spengler suprime la idea de libertad y coloca en su lugar la de fatalidad; con ello se propicia un contexto donde no podemos escapar a nuestro inexorable destino ni hacer nada por prevenir ese peligro, queda sólo la desesperación al no poder intervenir en el decurso de un mundo histórico regulado sin más por el fatalismo. En esa misma estela se ubica la filosofía del Heidegger de *El ser y el tiempo*, dada su insistencia en que ningún ser humano puede salir de la corriente temporal en que se halla sumido y ha de someterse a su destino aceptando pasivamente sus circunstancias históricas.

Para expresar su pensamiento –nos dice Cassirer en su conferencia sobre *Filosofía y política* del año 1944– Heidegger tuvo que acuñar un término

que resulta difícil de traducir a otro idioma: *Geworfenheit*. Estar sumido en la corriente del tiempo es una de nuestras condiciones fundamentales e inalterables. El hombre no puede alterar su curso, ha de aceptar las condiciones históricas de su existencia y tiene que someterse a su destino.

Esto no quiere decir que Spengler con su pesimismo cultural u obras como *El ser y el tiempo* de Heidegger fueran directamente responsables del desarrollo de las ideas políticas en Alemania, pues como advierte Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, la ideología nazi afloró en terrenos enteramente diversos. Pero sí habría una conexión indirecta entre las ideas aportadas por Spengler o Heidegger y la vida político-social alemana en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial. Tan pronto como la filosofía deja de confiar en su propio poder y da pie a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea educativa más importante: enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en busca de configurar su vida individual y social, exponiéndolo a las manipulaciones del caudillaje político de turno. Por eso la filosofía no puede renunciar a lo que constituye una de sus mayores responsabilidades: exponer a los aprendices de brujo empeñados en expandir mentiras políticas aparentemente inevitables que generan climas políticos irrespirables.

Entre pensar y actuar no habría un abismo infranqueable, sino una fecunda y continua interacción mutua, como señala ese lema leibniciano de *Theoria cum praxi* que hizo suyo Kant en *Teoría y práctica*. En 1789, la asamblea constituyente francesa promulga su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, muy poco tiempo después de que la filosofía del idealismo alemán hubiese alcanzado su cénit con las dos primeras *Críticas* kantianas. Cassirer se pregunta si estos dos hechos, cada uno de los cuales conlleva un enorme giro en la historia universal, se hallan simplemente cercanos en el tiempo o más bien están vinculados entre sí por su significación interna en el orden de las ideas.

Lo que pensamos tiene una indudable incidencia en la realidad político-social, porque comienza por tenerla en lo que puede cambiarlo todo

paulatina e imperceptiblemente, o de improviso llegado el caso: nuestros hábitos. Nuestras creencias e ideas van modelando cada pequeño gesto de nuestro comportamiento, y éste puede marcar uno u otro rumbo al destino de las personas o los pueblos. No es lo mismo suscribir una cosmovisión u otra, como demuestran las lecturas antagónicas de Kant que hacen Heidegger y Cassirer. Este último hace suyo el parecer kantiano de que la filosofía debe ocupar siempre los escaños del ala izquierda en cualquier foro, porque su papel es criticarlo todo, someterlo a la criba que aconseja un escepticismo metodológico incapaz de conformarse con cuanto no ha comprobado convenientemente, contrastando diferentes planteamientos, como propone Diderot con las referencias cruzadas de su *Enciclopedia*.

Los argumentos de autoridad se desautorizan por su propia índole y la obediencia debida convierte al ser humano en un robot programado mediante algoritmos que no pueden discutir. Con su metáfora del parlamento universitario, Kant se atiene a lo que hicieron los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente francesa en 1789, lo que dio lugar a la convencional distinción política entre derechas e izquierdas. Quienes abogaban por un mayor poder de veto para el rey, los aristócratas y el clero fundamentalmente, se alinearon a la derecha del presidente y quienes querían restringir ese derecho de veto se colocaron a la izquierda.

Sin desnaturalizarse o dejar de ser ella misma, la filosofía no puede aceptar el veto del poder al escrutinio de la razón. Ninguna voz puede pretender investirse de autoridad alguna sin someterse a ese juicio. El dictamen de nuestra razón y de nuestra conciencia moral está por encima de cualquier otro, como en el pasaje bíblico donde Abraham debe sacrificar a su hijo: uno puede llegar a convencerse de que, por muy majestuosa y sobrenatural que pueda ser, incluso una voz celestial puede no corresponder a Dios y, si lo que ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarla por un espejismo.

Última escena

EL PRESO DE SPANDAU QUE DEBERÍA
HABER CONVERTIDO BERLÍN EN GERMANIA

Albert Speer

Desplacémonos ahora por un momento a una prisión como hicimos al comienzo con la de Vincennes. Esta fortaleza está en Berlín-Spandau. Allí fallece Rudolf Hess, el famoso lugarteniente de Hitler condenado a cadena perpetua. Durante dos décadas éste convive con otra figura destacada del nazismo. Se trata de un arquitecto que paseaba con Hitler a solas por las inmediaciones del Berghof y es uno de los últimos en despedirse; lo visitaba en el búnker de la Cancillería, ese faraónico edificio que diseñó él mismo. Entonces, oficia como ministro de Armamento, cuya eficacia logra lo contrario de la meta inicial confiada por el Führer, quien le había encargado la misión de remodelar Berlín para construir una megalópolis. Albert Speer hace maquetas de la que sería capital del mundo en el Reich milenario, un Berlín hipertrofiado que se hubiese llamado Germania. Su símbolo hubiera sido una gigantesca cúpula cuyas dimensiones convierten a la Puerta de Brandeburgo y al Edificio del Reichstag en construcciones liliputienses. Esa enorme cúpula se inspira en la parisina Ópera Garnier que Hitler visita con Speer nada más invadir París.

Quien difunde el mito de Germania es el propio Speer en su *Diario de la cárce*l y muchas entrevistas televisivas, donde asevera que desde su alto cargo debería haber tenido acceso a informaciones comprometidas, mas no supo nada sobre los campos de concentración, aunque a veces le preocupaban algunas afirmaciones de su idolatrado Hitler. De no ser un ejercicio de cinismo propio del arribista que debe adaptarse a la derrota, estaríamos ante un ejercicio de ingenuidad sin paragón. Comoquiera que sea, conviene leer sus *Memorias*. Allí dice cuánto le impresionó leer a Cassirer durante su cautiverio, mientras cumplía la condena impuesta

en el juicio de Núremberg. Según su testimonio, la población alemana hizo suyo el tópico de que su líder pensara por todos ellos y guiara su destino como si fueran menores carentes de toda responsabilidad:

> Aunque hoy pueda sonar de otra forma —escribe en sus *Memorias*—, la frase que decía el *Führer* "piensa y dirige por encima de todo" no era para nosotros una vacía fórmula propagandística. Nuestra predisposición a aceptar aquel estado de cosas nos había sido transmitida desde la infancia. Llevábamos la rigidez del orden en la sangre. A su lado la liberalidad de la República de Weimar nos parecía relajada y de ningún modo deseable. Décadas después leí, en la prisión de Spandau, las palabras de Cassirer sobre los hombres que por propia iniciativa desdeñan el mayor privilegio del ser humano, el ser dueños de sí mismos. (2003, p.63)

A vueltas con un giro de guion

¿HOY DIDEROT SERÍA CINEASTA?

A nosotros nos corresponde custodiar ese legado intelectual de la Ilustración donde brillan con luz propia las aportaciones hechas por Diderot. Aunque no se citen sus escritos, las muchas ideas que puso en circulación están entre nosotros. Forman parte de nuestro acervo cultural y modulan nuestro imaginario colectivo. Sus contribuciones pueden ser muy útiles para seguir librando una interminable batalla contra el fanatismo y la superstición, que han mudado sus rostros, adoptando el formato de la desinformación masiva. El acceso a los datos ya no es una garantía contra la manipulación, porque ahora es más necesario que nunca saber cribarlos para decantar lo provisionalmente más acreditado, la hipótesis más plausible hasta que se vea relevada por otras mejores y más dignas de ser tenidas en cuenta gracias a nuevos experimentos o argumentaciones. Puede que aparezcan inopinadamente nuevos textos inéditos de Diderot, pero en cualquier caso merece la pena descubrir o redescubrir aquellos con que ya contamos, para darnos cuenta de que su pensamiento conserva un apreciable dinamismo para lidiar con nuestros problemas actuales.

Diderot anticipa el invento del cinematógrafo en sus dos vertientes, como una innovación estética de gran calado y como símbolo del oscurantismo impuesto por los demagogos de turno. Es cierto que al cine se le ha utilizado como vehículo ideológico, tal como testimonian las obras

de ciertos cineastas, pero no es menos cierto que hay otra cara de la misma moneda. Además, como señala Arthur Schopenhauer, las emociones tienen un trasunto musical y sólo pueden expresarse directamente a través de una melodía. La simbiosis entre música e imagen, cuando casan, es una experiencia sublime digna del síndrome de Stendhal. Una de las veces que Diderot recurre al expediente del sueño para compartir sus reflexiones, da en imaginarse a sí mismo encerrado dentro de la caverna platónica, rodeado de una multitud encadenada que padece con bastante naturalidad y buenas dosis de conformismo ese apresamiento. Quienes pretendían liberarlos eran mal vistos, como si pudieran contagiar alguna enfermedad grave. Sólo cabe mirar hacia el fondo del recinto, teniendo a sus espaldas la entrada. Por detrás hay toda suerte de charlatanes ilusionistas que mercadean con el miedo y la esperanza. Éstos disponen de unas imágenes transparentes que proyectan sobre una tela iluminándolas con una lámpara; bien agazapados hay otros granujas que prestan su voz a la sucesión de imágenes donde se representan escenas cómicas, trágicas o burlescas. Estaríamos en medio del cine propagandístico aludido hace un momento. En cambio, dándose la vuelta y liberándose de sus cadenas, ese mismo público podría contemplar lo que hay en el exterior de la caverna, transportándose con su imaginación al interior de las imágenes en movimiento para vislumbrar lo que hay fuera, concebir sus ideas e ideales, forjándose una cosmovisión personalizada y pensamiento crítico propio gracias al estímulo cinematográfico que alienta su imaginario. En cualquier caso, en el relato de Diderot las escenas proyectadas tenían un aire tan verosímil como para hacerle a uno llorar a lágrima viva o partirse de risa.

El pensador que nos habla de la cuarta pared en un escenario teatral suspira imaginándose un teatro donde los decorados puedan cambiar con cada escena como en el cinematógrafo. Es muy probable que hoy en día Diderot se hubiera dedicado al cine, para perseguir su objetivo de incidir en la opinión pública, permitiéndole comparar los dictados hegemónicos con argumentaciones mejor fundadas.

¿CÓMO CABE ADMINISTRAR LOS LEGADOS DE UNA ILUSTRACIÓN A LA DIDEROT?

Vivimos una época en que no sabemos vivir con la incertidumbre; demandamos certidumbres absolutas para todo, como si echáramos de menos los indiscutibles dogmas religiosos dictados con carácter infalible. Nada puede ser más ajeno a nuestra condición humana que pretender investirnos con atributos propios de la divinidad, tales como la omnisciencia o la omnipotencia. Los avances tecnológicos han alimentado ese síndrome de creernos prácticamente todopoderosos, al poder satisfacer tantos caprichos con las pantallas de nuestros dispositivos móviles, cuando justamente nuestra fragilidad es uno de nuestros mejores dones naturales, pues nos hace interdependientes y colaborativos. La pandemia por covid-19 de 2020 ha vuelto a enfatizar este aspecto de la condición humana. Nos ha recordado que inevitablemente vivimos sumidos en la incertidumbre y hemos de convivir con ella. El altruismo, la empatía y la cooperación son claves fundamentales de nuestra evolución en cuanto especie, pese a que se predique justamente lo contrario desde los púlpitos ultraneoliberales.

Para esta mentalidad actualmente hegemónica, sólo cuenta maximizar el beneficio propio sin reparar en los males ajenos que pueda propiciar ese ciego proceder. Paradójicamente, se rinde un ficticio culto a la ética, ficción que hace proliferar códigos éticos y manuales de buenas prácticas, en lugar de convertir la ética en la brújula del comportamiento individual y colectivo. Al margen de su sesgo utilitarista o deontológico, la reflexión ética se plantea minimizar los daños ajenos al perseguir el provecho propio, para compatibilizar mutuamente la persecución de nuestros objetivos. Pero tendemos a instrumentalizar la ética comercializando su prestigio. La publicidad usa en vano su nombre hasta banalizarla. Seguimos hablando de "realidad virtual", cuando quizá debiéramos hablar de una "realidad alternativa" o "paralela", que pretende suplantar a la realidad fáctica y contrastable. La expresión "hechos

alternativos" es tan sólo una punta del iceberg. Lo malo es que podemos hundirnos con todo el equipo, si no sabemos taponar las brechas abiertas por este iceberg. George Orwell nos mostró en su *1984*, inspirado en ciertas prácticas del estalinismo y de la enciclopedia soviética, que cabe pretender alterar lo acontecido. Bastaría con modificar las hemerotecas y los archivos gráficos o audiovisuales. La novedad es que ahora se pretende modificar, ya no el pasado y su memoria, sino el presente, aprovechando y alimentando su carácter cada vez más efímero.

Los "condicionales contrafácticos" parecían estar al servicio del pensamiento utópico para contribuir a modificar el porvenir. Eran el instrumento de los procesos revolucionarios y también de las reformas que podrían evitar una revolución política. Sin embargo, ahora están en manos de las fuerzas más reaccionarias y conservadoras, que los utilizan para evitar cualquier cambio a mejor o desmentir la realidad.

Estamos continuamente bombardeados por bulos y patrañas. Eso que se ha dado en llamar *fake news* tan sólo son las mentiras mondas y lirondas de siempre. Lo nuevo es la contumacia, aparte de la tremenda velocidad de propagación en internet. Porfiar en el engaño ante las más contundentes e incontestables refutaciones, por muy descabellada que sea semejante perseverancia en la mentira, ésta es la principal novedad. Antes, al que le pillaban en un renuncio, aunque no se avergonzara, cuando menos hacía mutis por el foro y no pretendía imponer su versión falaz del asunto para justificar lo injustificable. Reconocer los errores y pedir disculpas por ello ahora se antoja tan pueril como vergonzoso, en lugar de considerarse el único camino para relacionarse con los demás. Está en juego nuestra cabal percepción de lo que ocurre, aparte de nuestra memoria y capacidad prospectiva. El imperio de una realidad paralela, que logra imponerse sobre la única realidad acontecida, es cada vez más preocupante, porque va ganando adeptos y se tiende a dudar de las evidencias.

Las cosas más obvias rivalizan con toscas ocurrencias e invenciones que se replican hasta hacerse virales y cobrar una entidad que se impone sobre la única realidad existente. Conviene cuestionarse qué ocurre con

la responsabilidad moral en este nuevo escenario, porque parece tender a no cotizarse demasiado y eso da lugar a una nueva identidad ética donde prima la irresponsabilidad junto al engaño como piedras angulares de un comportamiento que no rebasa las lindes del narcisismo más exacerbado, en donde no hay lugar para ponerse en el lugar del otro. Al siglo XVIII se le suele llamar el Siglo de las Luces, porque la Ilustración quiso iluminar las tinieblas que habían dejado los dogmatismos religiosos tras ese nuevo amanecer que supuso el Renacimiento. La felicidad es uno de los temas que modulan las preocupaciones del momento, pero el progreso es igualmente una cuestión medular para los ilustrados. Leibniz se había referido al mejor de los mundos posibles, tras poner a Dios en el banquillo de su *Teodicea*, pues había que absolverlo de la existencia del mal en el mundo. Pero los pensadores del movimiento ilustrado entienden que siempre cabe mejorar el orden social, poniendo el acento en que tal empeño depende únicamente de nosotros y no de ninguna instancia transcendente.

La historia tiene un movimiento pendular, pero su oscilación hace avanzar las ruedecillas de la historia como si fuera un reloj cuya marcha nunca se detiene. Por decirlo con Leibniz, sólo se retrocede para tomar impulso y saltar con más fuerza hacia delante. También Kant entiende que los retrocesos pueden dar pie a unos avances más abruptos. Allí donde no se vayan introduciendo paulatinamente reformas políticas, éstas acabarán imponiéndose mediante traumáticos procesos revolucionarios, como fuera el caso de la Revolución francesa, cuyo advenimiento significa el triunfo del republicanismo que debería cincelar todas las constituciones políticas, incluso bajo la forma de una monarquía. Inspirado por Diderot, Rousseau se hizo célebre por manifestar lo que suponía toda una paradoja. Los progresos científicos no tenían por qué ser sinónimos de una mayor moralización. Kant hizo suya esta idea. Por muy civilizados que nos consideráramos, esto no representaba en absoluto que fuéramos más morales. En el *Suplemento al viaje de Bougainville*, Diderot estudia las costumbres europeas comparándolas con las de sociedades presuntamente menos civilizadas, acuñando su teoría de los tres códigos,

para enfatizar que lo natural siempre termina predominando sobre las constricciones religiosas o civiles.

El antagonismo de nuestra "insociable sociabilidad" que describe Kant nos impulsa a progresar, a desplegar nuestras disposiciones naturales en la búsqueda de cuanto requerimos, tal como los árboles crecen erguidos en un bosque, al buscar el aire y el sol, mientras que un árbol crece achaparrado en solitario. Sin embargo, la convivencia requiere unas reglas de juego que generen un espacio donde la propia libertad no dañe las libertades ajenas. Este régimen de "colibertad" lo diseñan el derecho y la política, pero su eficacia depende de que las pautas queden indisolublemente asociadas a nuestras costumbres. Las leyes grabadas en placas de mármol no pueden compararse a lo que se inscribe dentro del corazón. Por eso, la ley moral kantiana obvia cualquier materia y atiende únicamente a la forma, proponiéndonos el experimento mental de comprobar si nuestra máxima particular podría servir como ley universal, sin utilizar a nadie sólo como un mero medio instrumental, puesto que nunca debe perderse de vista que las personas no son meras cosas y por lo tanto su dignidad excede cualquier tasación a la que se le pueda poner un precio. Contra lo que suele afirmarse, no se trata para nada de un formalismo vacío. Antes bien, Kant asume que nos hallamos inmersos en marcos normativos y que organizamos nuestras vidas conforme a reglas, implícitas o explícitas. Estos hábitos y normas proporcionan el contenido. Algunas máximas, tan pronto como se transforman en leyes con validez universal, se tornan contradictorias.

Así, lo que se pone a prueba es la coherencia y la consistencia de los principios al intentar universalizarlos. Es una manera de revisar nuestras prácticas y cobrar consciencia de las creencias implícitas que solemos aplicar. El siglo XIX desatendió estas advertencias y decidió confiar en que las máquinas podrían emancipar al género humano de los trabajos más pesados. Dickens describe unas fábricas donde incluso los niños trabajaban en cuanto tenían el tamaño apropiado para manejar la maquinaria. Indudablemente, nuestra vida cotidiana se fue haciendo

más cómoda con los artilugios inventados, allí donde una mayoría podía tener acceso a ellos. Pero el progreso moral se vio relegado. Sin embargo, la idea del progreso civilizatorio se resquebrajaba cada vez más.

En el siglo XVIII, el término de civilización estaba todavía asociado a un progreso general, tanto espiritual como material, del individuo y de los usos, las costumbres sociales y las tradiciones. En el siglo XX, las utopías que prometían los procesos revolucionarios quedaban eternamente relegados a un futuro indeterminado, a costa de sacrificios colectivos en el presente que no compartía la clase dirigente. Con todo, en medio de la Guerra Fría y el "telón de acero", las expectativas juveniles de los norteamericanos y los europeos occidentales eran positivas. Incluso en la España del tardofranquismo el ascensor social abría sus puertas a las clases menos favorecidas y parecía que cualquiera podía conquistar su luna particular, si su empeño explotaba convenientemente sus capacidades y tentaba la suerte.

Pese a ello, no dejaban de proliferar las distopías plasmadas en la literatura o el cine, advirtiéndonos de que no debíamos bajar la guardia, si no queríamos repetir tragedias históricas aparentemente superadas o instaurarlas de un modo irreversible. Ahora, hablar de progreso casi parece una broma pesada. Las nuevas generaciones de los países más desarrollados asumen una precariedad y un mercado laboral que rebaja sus condiciones vitales, haciéndoles vivir con unas circunstancias peores a las conocidas por sus progenitores. La contrarrevolución ultraneoliberal supo aprovechar el derrumbamiento del socialismo real para imponer una mentalidad hegemónica y unas recetas económicas que han devenido un fin en sí mismo. Hay que salvar al sistema bancario y preservar las especulaciones financieras en aras de unos datos macroeconómicos que desatienden al ciudadano común. En lugar de fomentarse la solidaridad y el altruismo que nos hace ganar a todos, aceptamos la división entre ganadores y perdedores, despreciando a estos últimos, aunque los primeros utilicen las peores y más lesivas artimañas para triunfar.

El pensamiento progresista es ridiculizado como algo propio de otra época e indigno de pervivir en estos tiempos, donde prima el importe ese a toda costa y a cualquier precio, caiga quien caiga. Esta cosmovisión cuenta con antecedentes históricos que resulta ingrato recordar, pero que suelen generar conflictos de gran calado. Los fenómenos populistas y las psicopatologías políticas bien representadas por el trumpismo apuntan en esa dirección. Pero hay otro factor que no debemos desatender. No hay que padecer tecnofobia para recelar del exacerbado culto que se rinde a las nuevas tecnologías. Éstas nos hacen muy dependientes de sus innumerables prestaciones y logran modificar sustancialmente nuestros hábitos, lo que nos empuja a vivir de muy otro modo al que algunos conocimos no hace tanto. Las relaciones personales van desdibujándose merced a los artilugios que presuntamente deberían favorecerlas. Tampoco parece preocuparnos la incidencia que puedan estar teniendo en términos éticos, al condicionar severamente nuestro comportamiento moral.

Es indiscutible que la tecnología nos ha facilitado la vida en muchos ámbitos. Sin embargo, no tener en cuenta su posible abuso, su potencial adictivo y la dependencia que genera sería suicida. Una vez más, estos avances no parecen favorecer aquello que más nos identifica como seres humanos: el comportamiento ético que intenta minimizar los daños ajenos al perseguir el propio interés y una reflexión crítica que sirva para enriquecer nuestro universo simbólico. A buen seguro, Cassirer estaría inquieto frente al severo empobrecimiento de que un abuso incontrolado de las nuevas tecnologías está causando en el ámbito cultural. Habría que preservar este hábitat cultural, al tiempo que restauramos el predominio de la naturaleza para conservar nuestro planeta.

No hay mejor laboratorio para preservar la biodiversidad que los bosques y los océanos. Sería ya un primer paso dejar de dañarlos, no seguir atentando contra un ecosistema que ha durado milenios, aprovechando la energía del sol y las aguas para diseñar un desarrollo sostenible, aunque estas medidas por sí solas ya no sean suficientes hoy en día para contrarrestar el cambio climático y la pérdida de biodiversidad. De forma

paralela, deberíamos comprender que la cultura no puede verse suplantada por sucedáneos tecnológicos y que, así las cosas, necesitamos recuperar la divisa ilustrada del pensar por cuenta propia, sin delegar tan fastidiosa tarea en unos tutores encantados de mantener "una culpable minoría de edad", como señala Kant en *¿Qué es la Ilustración?* Eso mismo es lo que Diderot quiso alentar con su *Enciclopedia* o sus atrevidas contribuciones a la *Historia de las dos Indias*. Urge advertir que la revolución más eficaz no consiste sino en cambiar de costumbres.

REFERENCIAS

Aramayo, R. R. (ed.) (1991). *Kant. Antología*. Ediciones Península.

Aramayo, R. R. (ed.) (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*. Fondo de Cultura Económica.

Aramayo, R. R. (2010). Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: La lección de Cassirer sobre *Filosofía y política* (1944). *Arbor, 186*(742), 295-310. https://doi.org/10.3989/arbor.2010.742n1109

Aramayo, R. R. (2017). A la búsqueda del sosiego interno: una felicidad formal *a priori* e independiente de la fortuna Presentación a la *Reflexión 7202* de Kant. *Con-Textos Kantianos* (5), 394-427.

Aramayo, R. R. (ed.) (2020). *Diderot contra el colonialismo y las tiranías. Contribuciones políticas a la* Historia de las dos Indias. (R. R. Aramayo, trad. y notas). Plaza y Valdés.

Cassirer, E. (2009a). *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*. Proteus.

Cassirer, E. (2009b). La idea de la constitución republicana (Conferencia dictada el 11-08-1928 para festejar la Constitución de la República de Weimar). *Isegoría*, (40), 155-168. https://isegoria.revistas.csic.es/ index.php/ isegoria/article/ view/651

Cassirer, E. (2009c). *Cassirer y su neo-Ilustración: la conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. (R. R. Aramayo, trad.). Plaza y Valdés.

Cassirer, E. (2010). *Filosofía moral metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. (R.R. Aramayo, trad.). Herder.

Diderot, D. (1986). *Encyclopédie 1*. Flammarion.

Diderot, D. (1988). *Œuvres complètes, t. XV, Le Pour et le contre ou Lettres sur la postérité*. Editions Hermann.

Diderot, D. (1989). *Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales.

Diderot, D. (2009). *Pensamientos filosóficos/El combate de la libertad*. Proteus.

Diderot, D. (2016). *El paseo del escéptico*, (R. R. Aramayo, epíl. y E. del Almo, trad.). Laetoli.

Diderot, D. (2020). *Contra el colonialismo y las tiranías: contribuciones políticas a la historia de las dos Indias*. Plaza y Valdés.

Kant, I. (1990). *Antropología práctica*. Tecnos.

Kant, I.(1991). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.

Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. (R. R. Aramayo y C. Roldán Panadero, trad.). Tecnos.

Kant, I. (2006). *Teoría y práctica*. (R. R. Aramayo, M. F. Pérez López y J. M. Palacios, trads.). Tecnos.

Kant, I. (2012a). *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Alianza Editorial.

Kant, I. (2012b). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (R. R. Aramayo, trad.). Alianza Editorial.

Kant, I. (2013a). ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. (R. R. Aramayo, ed. y trad.). Alianza Editorial.

Kant, I. (2013b). *Crítica de la razón práctica*. (R. R. Aramayo, ed. y trad.). Alianza Editorial.

Kant, I. (2013c). *Lecciones de ética*. (R. R. Aramayo, ed. y trad; C. Roldán Panadero trad.). Colección Austral.

Kant, I. (2019). Sobre el *mal radical* en la naturaleza humana, o de la morada interior del principio *moralmente malo* junto al bueno. (R. R. Aramayo, trad.) *Con-Textos Kantianos*.(10)CTK10, 204-229. https://doi.org/10.5281/zenodo.3583171

Kant, I. (2023). *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*. Plaza y Valdés.

Rousseau, J. J. (2006). *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Plaza y Valdés.

Rousseau, J. J. (2016). *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*. Aramayo, R. R. (ed.). Plaza y Valdés.

Speer, A. (2003). *Memorias. Los recuerdos del arquitecto y ministro de armamento de Hitler*. Acantilado.

Voltaire, F.-M. A. (ed.) (1740). *Antimaquiavelo o Refutación del príncipe de Maquiavelo.* (R. R. Aramayo, trad., estudio introductorio y notas). Centro de Estudios Constitucionales.

Voltaire, F.-M. A. (1756). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XII.* Hachette.

Voltaire, F.-M. A. (1763). *Tratado sobre la tolerancia. Con ocasión de la muerte de Jean Calas* (*1763*), (R.R. Aramayo, ed., C. R. Dampierre, trad.). Tecnos.

Semblanza del autor

ROBERTO R. ARAMAYO

Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía (IFS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España. Historiador de las ideas morales y políticas, ha estudiado algunos pensadores emblemáticos de la Ilustración europea y reivindica la vigencia del programa ilustrado. Dirige *Isegoría*, revista de filosofía moral y política del IFS y es coeditor principal de *Con-Textos Kantianos*, revista internacional que publica en español, inglés, francés, alemán, portugués e italiano.

Ha dirigido las colecciones de libros clásicos europeos, *Theoria cum praxi*, Moral, Ciencia y sociedad, y Clásicos del pensamiento, entre otras, y ha realizado ediciones críticas de Ernst Cassirer, Diderot, Federico el Grande, Kant, Leibniz, Rousseau, Schopenhauer y Voltaire. Entre otros cargos ha fungido como presidente de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP) y primer secretario académico de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). En México realizó estancias en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Universidad de Guanajuato, así como en universidades de Argentina, Chile y Colombia.

Índice

Introducción. Entre las bambalinas y tramoyas del Siglo de las Luces 7

Primera claqueta. De París a Vincennes 11

Segunda claqueta. En el Potsdam del filósofo de Sanssouci 39

Tercera claqueta. Una escala clandestina en Königsberg 57

Cuarta claqueta. De Marburgo al Davos de La Montaña Mágica 73

Última escena. El preso de Spandau que debería haber convertido Berlín en Germania 89

Referencias 103

Semblanza del autor 107

Se terminó de editar en diciembre de 2024
La edición estuvo al cuidado de la Dirección de Difusión Científica del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. Para su formación se utilizaron las familias tipográficas GMX y Montserrat.

En *El talante moral de la Ilustración y sus correlatos políticos* se radiografía el espíritu del Siglo de las Luces, cuando se creía que la teoría y la práctica debían ser un continuo. Las ideas debían transformar la realidad político-social, y así lo hicieron, configurando la edad moderna. Como en una obra teatral, en este libro se recogen cuatro momentos clave de cuanto simboliza el programa ilustrado. Comienza con esa "Iluminación de Vincennes" que le hizo a Rousseau concebir las claves del *Contrato social*. Continúa con la tormentosa relación que Voltaire mantuvo con un Federico El Grande, autoproclamado Rey Filósofo. Asistimos luego a un ficticio encuentro clandestino ente Diderot y Kant, las figuras más emblemáticas del movimiento ilustrado. Finaliza con el debate de Davos entre Cassirer y Heidegger, donde se reproduce la polarización intelectual anticipada por Thomas Mann en *La montaña mágica*. El telón cae mostrándonos al arquitecto de Hitler leer a un pensador judío que se alzó contra el nazismo blandiendo las ideas kantianas.

GOBIERNO DE MÉXICO
CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS
Instituto Mora