

Materia y virtud. A propósito de la entrada “CYNIQUE” de la *Encyclopédie*

ADRIÁN RATTO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

1 67

Resumen: En los últimos años, la relación entre la filosofía de la Ilustración y el cinismo ha logrado atraer la atención de los especialistas. En ese marco, los críticos suelen identificar las filosofías de Diógenes y Diderot. El objetivo del presente trabajo es revisar el vínculo que existe entre ambos con el fin de demostrar que el mismo es problemático y que, por esa razón, desborda las interpretaciones que se han presentado hasta el momento. Esto, por otra parte, arrojará luces sobre la relación entre el materialismo de Diderot y su teoría ético-política.

Palabras clave: naturaleza, virtud, soledad, Diógenes, Diderot.

***Matter and Virtue. About the Entry
“CYNIQUE” in the Encyclopédie***

Abstract: In recent years the relationship between the philosophy of the Enlightenment and cynicism has managed to attract the attention of scholars. In this framework, critics often identify Diogenes and Diderot's philosophy.

The aim of this paper is to examine the relationship between Diderot and Diogenes in order to demonstrate that it is a problematic relationship that goes beyond the interpretations that have been presented so far. This, on the other hand, will shed light on the relationship between Diderot's materialism and his ethical and political theory.

Key-words: nature, virtue, solitude, Diogenes, Diderot.

1. Introducción

En 1768, Mme. Marie-Thérèse Geoffrin, anfitriona de un renombrado salón literario de París, obsequió prendas y un nuevo mobiliario a Diderot como reconocimiento por un servicio que éste le había prestado. A raíz de ese suceso, Diderot escribió ese mismo año *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (publicado por primera vez como trabajo independiente en 1772 –en 1769 había sido insertado en la *Correspondance littéraire*, dirigida por Grimm), donde se puede leer: “¡Oh, Diógenes! ¡Cómo reirías si vieras a tu discípulo bajo las fastuosas prendas de Aristipo!” (Diderot 1772: 7). Expresiones como ésta han logrado atraer el interés de los especialistas, quienes en los últimos años se han ocupado de estudiar la relación entre Diderot y los cínicos.¹ El propósito de este trabajo es analizar la relación entre Diderot y Diógenes, con el fin de demostrar que existe entre sus filosofías un vínculo problemático, conflictivo, cuya naturaleza desborda las interpretaciones que se han ensayado hasta el momento. Este análisis, por otra parte, arrojará algunas luces sobre la articulación entre el materialismo y la moral en la filosofía de Diderot.

En un plano más general, el artículo esclarecerá algunos aspectos de la relación entre Diderot y la Antigüedad. Este tema, aún poco estudiado², constituye un fecundo campo de investigación, dada la formación clásica de Diderot y la recurrente alusión en sus trabajos a pensadores del período. Rousell Goulbourne llegó a sostener que “es imposible entender a Diderot en tanto filósofo sin comprender su deuda con la Antigüedad” (Goulbourne 2011: 13).

La estructura del trabajo es la siguiente: en primer término (i), se analizará el lugar que la figura de Diógenes ocupa en los trabajos de Diderot, particularmente en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, redactada para la *Encyclopédie*; en segundo término (ii), se demostrará que en general Diderot evalúa el alcance del cinismo a partir de una compleja idea de “naturaleza”, que lo lleva a valorar algunos aspectos de esta corriente de pensamiento y a rechazar otros; finalmente (iii), se mostrará a modo de ilustración que la relación entre Diderot y Séneca, otro filósofo del período clásico, se apoya sobre la misma matriz.

¹ Véanse Goulbourne 2011, Stanley 2012 y Shea 2010.

² Véanse Trousson 1964 y Seznec 1957.

2. Diderot y el cinismo

En el prefacio a las *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (1748), un trabajo de juventud, dedicado a Madame P***³, Diderot señala que no intentará defenderse “de los reproches recibidos, tomando como ejemplo las figuras de Rabelais, Montaigne, La Motte-le-Vayer, Swift o de muchos otros que han atacado de la manera más cínica las absurdidades de sus tiempos, sin perder el título de sabios”.⁴ Inmediatamente agrega: “abandono la fraustina y los cascabeles para siempre y retorno a Sócrates” (Diderot 1748: 79). Pero ¿cuál es el motivo de este giro? Diderot buscaba poner fin al escándalo provocado por *Les bijoux indiscrets* (1748), una novela libertina de su autoría, que había sido publicada poco tiempo antes que las *Mémoires*. Así, Diderot expresa la intención de abandonar los trabajos ligeros y fútiles para dedicarse a la ciencia (las *Mémoires* recogen cinco ensayos científicos). De allí la idea de realizar un “retorno a Sócrates” (79).⁵ Como bien señala Louisa Shea, el cinismo es tratado en las *Mémoires* como un estilo, un modo de ser y expresarse irónico y cargado de insolencia (Shea 2010: 41).

Algunos años después, en el opúsculo ya mencionado *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (1769), Diderot vuelve a ocuparse del cinismo, pero, en esta ocasión, desde otra perspectiva. Como se adelantó en la presentación, el motivo del trabajo es el obsequio recibido de Mme. Marie-Thérèse Geoffrin. Diderot enmarca el suceso dentro del manido tema del lujo y la corrupción:

¡Oh, Diógenes! ¡Cómo reirías si vieras a tu discípulo bajo las fastuosas prendas de Aristipo! Aristipo, ese abrigo fastuoso ha sido pagado con muchos actos indignos. ¡Qué diferencia entre tu vida ligera, servil y afeminada y la vida libre y firme del cínico! Yo he abandonado el tonel en el que tú [Diógenes] reinabas para servir a un tirano. (Diderot 1772: 7)⁶

Inmediatamente, Diderot recuerda con nostalgia su viejo mobiliario, pobre pero “armonioso”. En cambio, en la renovada habitación, se lamenta, “ya no hay

³ Diderot se refiere a Madame de Prémontval, quien tenía conocimientos de matemática.

⁴ Las cursivas son nuestras. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de las obras de Diderot son nuestras.

⁵ Acerca de la relación entre Sócrates y Diderot, véase Trousson 1967. Según Trousson, el editor de la *Encyclopédie* “aspiró toda su vida a cubrirse con el manto de Sócrates” (59-60).

⁶ La última frase alude a la relación de Diderot con la emperatriz Catalina II de Rusia. En 1765, momento en el que Diderot decide vender su biblioteca para reunir una dote para su hija, Angélique, la emperatriz de Rusia compró su biblioteca por 15.000 libras y, además le otorgó 1.000 libras anuales para que se encargase de mantenerla y actualizarla. Entre 1773 y 1774, Diderot realiza un viaje a Rusia para visitar a la emperatriz Catalina II, su protectora, y regresa de ese viaje completamente desilusionado respecto de la figura de Catalina II. Sobre la problemática relación entre Diderot y Catalina, véase Binoche 2000: 143-162.

armonía, ni belleza” (7). Frente al temor de que el lujo degrade sus costumbres y su carácter⁷, renuncia a todas esas novedades “funestas”.⁸ Sin embargo, inmediatamente reconoce que puede prescindir de todo, excepto del nuevo cuadro de Vernet: “Te entrego todo, recoge todo, sí, todo excepto el Vernet ¡Dejadme el Vernet!” (10). Diderot no puede renunciar al “placer puro” que le provoca la pintura. Aquí el cinismo no es abordado como un estilo, sino como un modo de vida, ligado a la austeridad, la renuncia y el alejamiento de la sociedad.

Durante esa época Diderot también estaba redactando *Le neveu de Rameau* –un trabajo escrito entre 1761 y 1774, pero publicado póstumamente–, donde la figura de Diógenes se hace presente en dos ocasiones. Al comienzo del libro el sobrino de Rameau⁹, uno de los personajes de la obra, confiesa su atracción por el filósofo griego. Dialogando con el filósofo, su interlocutor, el sobrino señala con tono jocoso que su busto se encontraría mejor junto al de Diógenes, a causa de su insolencia, que junto al de Sócrates, César o Marco Aurelio (Diderot 1977: 8). Así, vuelve a tratarse al cinismo como un estilo. Varias páginas después la figura de Diógenes vuelve a aparecer, pero en esa ocasión es el filósofo quien la reivindica. En un libro complejo donde los temas se superponen y las posiciones de los protagonistas se mezclan, Diderot presenta en términos positivos a Diógenes, mientras que el sobrino, luego de confesar su atracción por el filósofo cínico en las primeras páginas del libro, plantea una serie de objeciones hacia su modo de vida:

YO – [...] sin embargo, existe un ser dispensado de la pantomima. Se trata del filósofo que nada tiene y nada pide.

ÉL – ¿Y dónde está ese animal? Si no tiene nada, sufre; si no solicita nada, nada conseguirá y sufrirá siempre.

– No. Diógenes se burlaba de las necesidades.

– Pero es preciso vestirse.

– No. Él iba desnudo.

– Algunas veces haría frío en Atenas.

– Menos que aquí.

– Allí se comería.

– Sin dudas.

– ¿A expensas de quién?

70 |

⁷ “En mi caso el lujo es nuevo y su veneno no ha actuado aún, pero ¿quién sabe qué puede ocurrir en el futuro?” (Diderot 1772: 9).

⁸ “¡Ah, santo profeta! Elevad tus manos al cielo, orad por un amigo en peligro. Decid a Dios: si tú ves en tus decretos eternos que la riqueza corrompe el corazón de Denis, no conserves las obras que él idolatra, destrúidlas y condúcelo a su antiguo estado de pobreza” (Diderot 1772: 10).

⁹ El personaje es presentado como el sobrino del célebre compositor Jean-Philippe Rameau, defensor de la ópera francesa en la *Querelle des bouffons*, que había acaparado la atención de los círculos intelectuales de París alrededor de 1750. La teoría de la música es uno de los temas tratados en *Le neveu de Rameau*.

– De la naturaleza. ¿A quién recurre el salvaje? A la tierra, a los animales, a los peces, a los árboles, a las hierbas, a la tierra, a las raíces, a los arroyos.

– Mala mesa.

– Es grande.

– Pero mal servida.

– Sin embargo, es la que se desvalija para surtir las nuestras.

– Pero estaréis de acuerdo en que, de alguna manera, también contribuyen la industria de nuestros cocineros, pasteleros, encargados de asar, hosteleros y confiteros. Con una dieta tan austera, vuestro Diógenes no debía tener órganos muy indóciles.

– Os equivocáis. El hábito del cínico era, antaño, lo que es hoy el hábito monástico con la misma virtud. Los cínicos eran las carmelitas y los franciscanos de Atenas.

– ¡Os pillé! Así pues, Diógenes también danzó la pantomima, si no ante Pericles, al menos ante Lais o Friné.

– Os volvéis a equivocar. Los demás compraban muy caro la cortesana que se entregaba a él por placer.

– Pero, ¿y si la cortesana estaba ocupada y el cínico tenía prisa?

– Pues se metía en su tonel y prescindía de ella.

– ¿Vos me aconsejaríais imitarlo?

– Que me muera si eso no valdría más que arrastrarse, envilecerse y prostituirse.

– Pero yo necesito un buen lecho, una buena mesa, una prenda abrigada para el invierno; otra fresca para el verano [...] (107).¹⁰

| 71

Diógenes es presentado por Diderot como el único personaje que no tuvo necesidad de hacer pantomima. La sociedad, a la que pese a todo pertenece el sobrino (“yo necesito un buen lecho, una buena mesa, una prenda”), es el reino de la pantomima, es decir, el dominio de las máscaras y la artificialidad. Frente a esto, el cínico es el hombre virtuoso que escapa al engaño y se refugia en la naturaleza.¹¹

Ya en 1753 Diderot había vinculado el cinismo a la virtud. En efecto, en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, publicada en el cuarto volumen de la *Encyclopédie*, explica que la principal característica del cinismo es “llevar al medio de la sociedad las costumbres del estado de naturaleza”. Inmediatamente contraponen, con acento roussoniano, la “inocencia y la rusticidad” del estado natural al “estado de corrupción” de los hombres que viven en sociedad (Diderot 1753: 594). Los cínicos, agrega, “combatían los prejuicios y pregonaban la virtud” (595). Sin embargo, Diderot

¹⁰ “Diderot 1761-1774: 160-161. Seguimos la traducción española de Dolores Grimau.

¹¹ Sobre la moral de los cínicos y de Diógenes en particular, véase el reciente trabajo de Suzanne Husson 2011. Para una mirada de conjunto sobre el pensamiento de Diógenes y la corriente cínica en general, véase Goulet-Cazé 1986.

también subraya en ese trabajo un rasgo negativo en el cinismo. Luego de reseñar el pensamiento de Antístenes, se ocupa de Diógenes, a quien presenta como un personaje virtuoso que llevó una vida austera, frugal. No obstante, también remarca, en un tono aparentemente menos positivo, la “rigidez” de su conducta, trazando un paralelo con el “espíritu de mortificación” de los cenobitas:

Los severos métodos de mortificación utilizados por los primeros cenobitas no fueron diferentes de los usados por Diógenes y sus sucesores. Diógenes colocaba su cuerpo en verano sobre la arena ardiente, en invierno abrazaba estatuas cubiertas de hielo, marchaba con los pies desnudos y se alimentaba solamente con algunas hierbas (596).¹²

Este “reproche” se repite en la conclusión del artículo.¹³ ¿Cómo se debe interpretar el “reproche” de Diderot a Diógenes y al cinismo en general? ¿Por qué presenta como algo negativo la similitud entre la conducta de los cínicos y los cenobitas? ¿Es el mismo abordaje que hacía del cinismo en 1748 en las *Mémoires*? ¿Es el mismo abordaje que haría más tarde en *Regrets*? En el próximo apartado se intentará elucidar estas cuestiones a partir del análisis de la compleja idea de “naturaleza” que recorre la filosofía de Diderot.

3. Naturaleza, virtud y sociedad: los límites del cinismo de Diderot

“¡Oh, Señor!, deje de lado ese bello espectáculo que no ha sido hecho más que para usted” (Diderot 1749: 307), dice Saunderson a M. Holmes al final de la *Lettre sur les aveugles* (1749). La *Lettre*, que provocó el encierro de Diderot en Vincennes, tiene como objetivo arrojar luces sobre la psicología de los ciegos. El interés de Diderot por el tema se debe a un problema planteado por William Molyneux (1656-1698) acerca del modo de conocer de las personas privadas de la visión.¹⁴ Sin embargo, el libro rápidamente se convierte en un trabajo acerca de la existencia de Dios. En ese marco se ubica la respuesta de Saunderson, un matemático ciego,

¹² Acerca de la vida monástica, véase Dunn 2003.

¹³ “Los antiguos cínicos fueron gente muy honesta que no merecen más que un reproche: el haber sido fanáticos de la virtud. Colocad un bastón en la mano de algunos cenobitas del Monte Athos, que poseen ya la ignorancia, la indecencia, la pobreza, la barba y groseras costumbres, unas alforjas y las sandalias de Antístenes; otorgadles además una pasión violenta por la virtud y el odio por el vicio y tendrás una secta de cínicos” (Diderot 1753: 599). Las cursivas son del autor.

¹⁴ En una carta del 2 de marzo de 1693, Molyneux planteó a John Locke el siguiente problema: ¿podría un ciego de nacimiento, en el caso de recuperar la visión, distinguir un cubo de una esfera—elementos que antes reconocía por el tacto—sin tocarlos? Locke retoma el caso en su *An Essay concerning Human Understanding* (1690). Este problema despertó el interés de destacadas personas en la época, como Voltaire y Buffon, entre otros.

al reverendo Holmes, quien intentaba convencerlo de la existencia de Dios, invocando las maravillas de la naturaleza.

Saunderson antepone dos argumentos al planteo de Holmes. En primer lugar, pone en cuestión el “bello espectáculo” de la naturaleza, arguyendo que no puede entender el concepto. Es decir, Saunderson alega que su ceguera le impide reconocer ese orden maravilloso y que para hacerlo necesitaría un tipo de prueba que no requiriera de la visión: “si usted pretende que yo crea en Dios, es preciso que me lo haga tocar” (307). Como bien indica Jean-Claude Bourdin, Saunderson-Diderot rechaza de esta manera el argumento físico-teleológico, según el cual del orden natural se desprende la existencia de un ser inteligente, que ha actuado como autor de dicho orden (Bourdin 1998: 38).¹⁵

En segundo lugar, Saunderson rechaza el salto argumentativo que realiza el reverendo al afirmar la existencia de Dios sobre la base de la existencia de un orden “maravilloso”: “Señor Holmes, se lo repito, todo eso no es tan bello para mí como para usted, pero aun cuando el mecanismo animal fuera tan bello como usted pretende (...), ¿qué relación tendría eso con la existencia de un ser soberanamente inteligente?”. Un poco después agrega que, si la naturaleza nos ofrece un nudo difícil de desatar, debemos tomarlo tal cual es y no usar “para cortarlo la mano de un ser que en seguida se vuelve para nosotros un nuevo nudo más irresoluble que el primero” (Diderot 1749: 308).

Alcanzado este punto, Holmes apela a la autoridad de Newton, Leibniz y Clarke para convencer al ciego. Entonces, Saunderson cambia de estrategia y acepta la existencia del prodigioso orden de la naturaleza, pero niega su eternidad: “No veo nada, sin embargo admito que hay en todo un orden admirable, pero cuento con que usted no va a exigir nada más. Le concedo eso sobre el estado actual del universo, para obtener de usted a cambio la libertad de pensar lo que me plazca sobre su primer estado” (309). Así, Saunderson-Diderot se prepara para anteponer al deísmo una concepción materialista de la realidad:

Imagine, si quiere, que el orden que lo sorprende ha subsistido siempre, pero déjeme creer que no es así, y que si nos remontáramos al nacimiento de las cosas y los tiempos y sintiéramos la materia moviéndose y el caos desenmarañándose, encontraríamos una multitud de seres informes frente a unos pocos bien organizados [...] ¿Qué es este mundo señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua hacia la destrucción; una sucesión rápida de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo (309-311).

¹⁵ La crítica al argumento físico-teleológico de la existencia de Dios ya estaba presente en los *Pensées philosophiques* (1746). Sin embargo, allí el planteo se realiza desde una perspectiva moral: “[...] si se desprende del orden que reina en el mundo físico la existencia de un ser inteligente, el desorden del mundo moral derriba la posibilidad de una Providencia” (Diderot 1745: 131).

De esta manera Diderot se aparta del inmutable orden deísta¹⁶, pero también de la física newtoniana que tanto terreno había ganado en la época, luego de ser introducida en Francia por Voltaire y Maupertuis. Así, la discusión deja el plano gnoseológico y pasa al terreno de la ontología. Esta metafísica materialista alcanzará su presentación más acabada en los *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) y en *Le rêve de D'Alembert* –un trabajo redactado en 1769, pero publicado recién en 1831, luego de su muerte. En este último trabajo, la voz de Diderot se esconde detrás de la del matemático d'Alembert –uno de los personajes de la obra–, quien expone a través de un sueño una teoría materialista no mecanicista de la realidad¹⁷:

Soy tal como soy porque ha sido necesario que lo fuera. Cambia el todo y necesariamente me cambiará [...] todo está en perpetuo flujo. Todo animal es más o menos hombre, todo mineral, más o menos planta, toda planta, más o menos animal. En la naturaleza nada está totalmente determinado. (Diderot 1769: 138, 139)

La ontología materialista de Diderot se apoya sobre los siguientes pilares: a) la naturaleza es una, b) todo está en movimiento, c) el movimiento es inherente a la naturaleza. De aquí se siguen una serie de consecuencias. En primer lugar, se desprende de (a) y (c) que no es necesario postular la existencia de algo externo que ordene o imprima movimiento a la materia. En segundo lugar, de (b) y (c) se sigue que no hay una diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral. Finalmente, se puede concluir que no hay un *telos* en el plano físico.¹⁸ Como bien señala Jacques Proust, todo queda sujeto a un orden heraclíteo, el flujo material devora todo, transforma todo constantemente (Proust 1962: 406).¹⁹

Sin embargo, esta concepción de la naturaleza, según la cual la misma sería

un ciego movimiento material no parece agotar las reflexiones de Diderot acerca del tema. En 1758 Diderot escribe *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, donde señala que “es posible encontrar en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia [...] una idea eterna de justicia” (Diderot 1758: 270). Diderot explica que esa idea de justicia se transforma según el interés general y el particular, pero “su esencia”, dice, “es independiente de ellos” (270). De esta manera contesta a Helvétius, quien había publicado ese mismo año *De l'esprit*, un libro en el que expresaba un materialismo extremo que lo llevó a negar la existencia de una idea absoluta de justicia.²⁰ Varios años después, Diderot escribe *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme* (1773-1774), donde también rechaza la idea de un materialismo extremo: “La naturaleza ha puesto un límite a la desgracia de las sociedades. Más allá de ese límite no hay lugar sino para la muerte, la fuga o la revuelta” (Diderot 1773-1774: 276). Inmediatamente agrega: ese “orden es eterno” (276).²¹ De esta forma reintroduce en el plano de la moral el orden, la norma, el *telos*, que negaba en el plano de la física.

Esta idea de naturaleza ya estaba presente en uno de sus primeros trabajos, el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745).²² En este libro, Diderot afirma que (a) el hombre es parte de una totalidad a la que llama “naturaleza” y (b) que la virtud consiste en la conformidad entre el interés privado y el interés general (Diderot 1745: 26). De estas premisas se sigue que las partes dependen del todo y, en función de esto deduce que la virtud de un individuo se mide a partir de su relación con la comunidad de la que forma parte. En conclusión, dice Diderot, “no hay virtud, ni mérito sin una noción clara y distinta del bien general” (35). Al comienzo del segundo libro, Diderot señala que, mientras que la conformidad de las inclinaciones del individuo hacia el bien general dan lugar a la integridad, la justicia y la virtud, “la corrupción, el vicio y la depravación nacen del desorden de las inclinaciones” (64). A continuación responde a una posible objeción, la de la probable oposición entre el interés privado y el interés general. Diderot argumenta, tomando un caso biológico a modo de ilustración, que esa hipótesis sería el equivalente a pensar que para alcanzar la salud de las partes de un cuerpo animal o vegetal, el cuerpo

¹⁶ El rechazo del deísmo es la razón de las tensiones en la relación entre Diderot y Voltaire. Diderot envió, no obstante, uno de los primeros ejemplares de la *Lettre* al autor de la *Henriade*.

¹⁷ En este aspecto se separa del materialismo de La Mettrie. “Un hombre no es una máquina”, dice, aludiendo al autor de *L'homme machine* en el prefacio a los *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Diderot 1754: 7). Años más tarde volvería a atacar a La Mettrie en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (véase Diderot 1778-1782: 218).

¹⁸ “¡Qué nos vengan luego a hablar de causas finales!”, exclama después de describir la anormal disposición de los órganos de un individuo monstruoso (Diderot 1769: 149).

¹⁹ Esto plantea una serie de cuestiones controverbiales. Entre éstas se destaca el problema de la existencia o la ausencia de la libertad en la conducta humana, tema que funciona como trasfondo de la obra *Jacques le fataliste et son maître* (1765; publicación póstuma). Por momentos, Diderot adopta una concepción determinista. Así, por ejemplo, en una carta a Landois de 1756, dice: “no hay más que una suerte de causas y éstas son las causas físicas. No hay más que una clase de necesidad, y ésta es la misma para todos los seres” (Diderot 1877: 436). En cambio, en otras ocasiones, se inclina por una posición diferente: “es evidente que si el hombre no es libre (...) no habrá ni bien, ni mal moral; ni justo, ni injusto; ni obligación, ni derecho. De allí la importancia de establecer la existencia de la libertad” (Diderot 1755: 115).

²⁰ El materialismo extremo de la obra provocó un escándalo y afectó la lucha de los *philosophes*. Sobre los ataques a los *philosophes*, véase Masseau 2000: 131 ss.

²¹ En el *Supplément au voyage de Bougainville* (escrito por Diderot entre 1772 y 1779), uno de los personajes afirma, luego de lamentar el alejamiento de los hombres de “la naturaleza y la felicidad”, que “el imperio de la naturaleza no puede ser destruido” (Diderot 1772-1779: 245).

²² El *Essai sur le mérite et la vertu* es, en realidad, una traducción al francés del libro *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* del conde de Shaftesbury. Sin embargo, como el mismo Diderot señala en el prefacio de la obra, la traducción es “libre”. Por esa razón, se mezclan en el libro las ideas de Shaftesbury y las del propio Diderot. Según Jean Ehrard, el *Essai sur le mérite et la vertu*, constituye el punto de partida del pensamiento de Diderot (Ehrard 1963: 369). Franco Venturi (1939: 47), por otra parte, dice que “en el *Essai sur le mérite et la vertu* es Diderot quien nos habla a través de las palabras de Shaftesbury”.

en general debería estar enfermo. De ahí concluye que la felicidad y la virtud son inseparables (66). En función de esto afirma que el alejamiento de la sociedad lleva al hombre a una situación miserable y que ese alejamiento es un acto “contrario a la naturaleza” (*état dénaturé*) (véase 117-118). A partir de allí realiza una crítica a aquellos que actúan contra esa totalidad, o sea, contra la naturaleza, ya sea a través de una mala economía de las pasiones, que aleja al individuo del interés general, ya sea a través del aislamiento, la ruptura con el orden social y natural.

Diferentes trabajos del francés ilustran este vínculo entre “soledad”, “desdicha” y “perversión”. Por ejemplo, en el libro *La Religieuse* –redactado en 1780, pero publicado póstumamente en 1796–, una novela basada en el caso de Suzanne Simonin, una joven que había sido encerrada en un convento por su familia, se puede leer, en alusión al encierro de Suzanne en el convento y a los problemas psicológicos y morales que esto le había ocasionado: “[...] éste es el efecto de la evasión. El hombre ha nacido para vivir en sociedad. Separadlo, aisladlo, sus ideas se fragmentarán, su carácter cambiará, su cuerpo será atacado por mil dolencias y en su espíritu germinarán, como zarzas en campos salvajes, ideas extravagantes” (Diderot 1780: 119). En seguida, Diderot agrega que “la soledad pervierte” (120). La crítica que Diderot dirige a Rousseau en uno de sus últimos trabajos, el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782), se apoya también sobre la relación entre “soledad” y “perversión”. Luego de decir que Rousseau había sido un traidor, un egoísta y un fanático, concluye: “(...) la soledad de los bosques lo ha perdido” (Diderot 1778-1782: 126).²³ “Yo había anticipado ya lo que iba a sucederle”, agrega (126).

Ahora bien, ¿qué pasaría si la sociedad estuviera gobernada por malas leyes? ¿El camino del exilio no se justificaría en ese caso? ¿No es ésa la vía adoptada por Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772-1779)? Así lo han entendido no pocos especialistas, quienes incluso han interpretado como “primitivista” la postura del francés en este trabajo.²⁴ La contraposición que se realiza en un momento de este libro, basado en las experiencias relatadas por Louis-Antoine de *Bougainville en su Voyage autour du monde* (1771), entre un “hombre natural” y un

“hombre artificial” y “desdichado” parece sustentar la interpretación de los especialistas.²⁵ Sin embargo, cuando en el diálogo ficticio “A” le pregunta a “B” si “hay que civilizar al hombre o dejar que viva según sus instintos”, la respuesta es: “criticaremos las leyes insensatas hasta que sean reformadas, pero, hasta que eso suceda, nos someteremos a ellas [...] ser un loco entre los locos es menos problemático que ser un sabio en soledad” (Diderot 1772-1779: 249). Es decir, Diderot rechaza nuevamente el alejamiento de la sociedad, incluso en el caso de sociedades corrompidas. En un trabajo ya mencionado de la misma época se expresa aun de manera más clara, al sostener con respecto a la sociedad civilizada: “yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla” (Diderot 1773-1774: 431).

Esa idea organicista y normativa de “naturaleza”, que lleva a Diderot a criticar el materialismo extremo de Helvétius y el exilio de Rousseau, es la que subyace al análisis que hace de la corriente cínica. Esa idea funciona como trasfondo de sus análisis y le permite al mismo tiempo elogiar el amor de los cínicos en general y de Diógenes en particular por la virtud y criticar su ideal ascético e individualista. Como ya señalamos, en la entrada “CYNIQUE, secte de philosophes anciens” de la *Encyclopédie*, Diderot remarca el apego de Diógenes por la virtud, en la medida que había intentado vivir de acuerdo a la naturaleza, “llevar al medio de la sociedad las costumbres del estado de naturaleza” (Diderot 1753: 594); y, por otro lado, critica al cínico por la rigidez de su comportamiento, por su aislamiento de la sociedad y la naturaleza, que, señala, lo acerca a los cenobitas (595). La misma ambivalencia se advierte en la evaluación que hace de personajes como Demetrio, el cínico, o Diógenes en el ya mencionado *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Allí, elogia, por un lado, la integridad moral de los personajes, “la independencia y rectitud” de sus almas, pero, por otro lado, se aleja de ellos por su rigorismo (Diderot 1778-1782: 53). Diógenes, afirma, intentó “elevarse por encima de la naturaleza” (54).

En el próximo apartado se analizará, a modo de ilustración, la relación entre Diderot y otro filósofo del período clásico, Séneca. Se demostrará que los análisis que Diderot hace de su obra y vida se apoyan sobre la misma idea normativa y organicista de naturaleza, y arrojan idénticos resultados.

4. Diderot y Séneca

En el *Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot desliza una dura crítica contra Séneca y su época. En una extensa nota al pie colocada al final de este trabajo de juventud, Diderot presenta a Nerón atormentado por los terribles actos co-

²³ En 1756, luego de publicar su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau abandona los salones de París para instalarse en el Ermitage, una humilde casa en el campo situada en el valle de Montmerency, ofrecida por su amiga Mme. d'Épinay. Las personas más cercanas al ginebrino, Grimm y Diderot, intentaron disuadirlo de su alejamiento de la sociedad. Sobre la amistad y los desencuentros entre Rousseau y Diderot, véase Trousson 2011: 138 ss. Véase también Fabre 1961: 155-213.

²⁴ Robert Wokler afirma que Diderot en el *Supplément*, al enfrentar “la naturaleza humana a la cultura”, adopta una postura primitivista (Wokler 1992: 18) y Bernard Papin sostiene que el pensamiento de Diderot “está en estrecha conexión con el pensamiento de un siglo que profesaba el culto por lo primitivo y consideraba la historia como una desnaturalización ininterrumpida del hombre” (Papin 1988: 10). Esta interpretación se ubica en el marco de una revisión de la imagen canónica de la filosofía de la historia del *siècle des Lumières*, que ha puesto en entredicho en los últimos años el alcance de la idea de “progreso” en el período. Al respecto, véanse Lotterie 1998, Dunyach 2008 y Goulemot 1996.

²⁵ En el trabajo Diderot desarrolla un diálogo ficticio entre dos personajes, a propósito del tema de la colonización europea. En un momento uno de los personajes dice a su interlocutor: “¿Queréis conocer la historia de nuestra miseria? Aquí la tienes: existía un hombre natural, dentro de este hombre se introdujo uno artificial [...] el triste monstruo está desgarrado, atormentado” (Diderot 1772-1779: 246).

metidos y cuestiona el “vergonzoso silencio” de Séneca frente a los mismos, así como su preocupación por “aumentar su riqueza” antes que por enseñar a su pupilo a actuar de una manera acorde a la virtud (Diderot 1745: 118). “Se pensará que trato a este filósofo [Séneca] de una manera un poco dura, pero no es posible, a partir del relato de Tácito [Anales], pensar de otra manera”, dice Diderot al final de la nota (118).

Mucho tiempo después, en 1777, Naigeon y d’Holbach encargaron a Diderot una “vida de Séneca” para coronar la traducción al francés de los trabajos del filósofo romano, realizada por M. de La Grange y el mismo Naigeon. La obra se publicó en diciembre de 1778, bajo el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, y se reeditó con agregados en 1782 con el nombre *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, pour servir d’introduction à la lecture de ce philosophe*. El libro es un trabajo complejo en el que se mezclan, entre otras cosas, las voces de Diderot y de Séneca, las discusiones de la época de Nerón (I d.C.) y las del siglo XVIII francés, las alusiones a la emperatriz Catalina II de Rusia y las críticas a Rousseau. Allí, Diderot vuelve a ocuparse del autor de *De tranquillitate animi*, pero en esta ocasión para hacer su defensa. Diderot ensaya una apología de Séneca frente a las críticas que el filósofo romano había recibido tanto en su época como en los tiempos del propio Diderot.²⁶ En ese camino, las voces de Diderot y Séneca se mezclan, se superponen.²⁷ ¿Cómo se explica el giro de Diderot en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*? ¿Se modifica radicalmente su postura en ese trabajo de madurez?

Como ya se señaló, uno de los ejes del *Essai sur le mérite et la vertu* es la existencia de un orden orgánico y normativo al que Diderot llama “naturaleza”. El alejamiento de ese orden, como vimos, convierte a los individuos en seres ruines y miserables (Diderot 1745: 64). Aquel que se aleja de la sociedad, del bien común, explica, vive en la “inquietud” y la “melancolía”, acosado por “ideas tristes”, que lo “desgarran” (64). En resumen, el alejamiento de la sociedad lleva al hombre a una situación miserable y ese alejamiento es un acto contrario a la naturaleza: “estar en guerra perpetua con el universo, vivir en un irreconciliable divorcio con la naturaleza, ¡qué condición!” (117). De aquí se desprende la crítica a la época de Claudio, de Calígula, de Nerón y, también, a Séneca. La causa de las sombras de esas épocas es, según Diderot, la distancia entre los intereses de los tiranos y los de la sociedad. Si bien más moderada, la crítica a Séneca no corre por carriles diferentes (117). Séneca es un eslabón más de ese orden desnaturalizado.

²⁶ En 1748, La Mettrie publicó su *Anti-Sénèque* (también conocido bajo el nombre *Discours sur le bonheur*), donde critica al filósofo romano.

²⁷ Hisayasu Nakagawa (1995: 19) afirma que la identificación de “Diderot con Séneca llega hasta los últimos detalles”. A partir de allí no duda en señalar: “Séneca-Diderot, Diderot-Séneca: aquí la cara y el reverso de la misma moneda” (22). En el mismo sentido, Franco Venturi (1992: 15) señala que Diderot se “esconde detrás de las costumbres y la máscara de Séneca” y Jean Deprún (1986: 25-26) afirma que la voz de Séneca es al mismo tiempo la voz de Diderot.

La figura de Séneca es presentada con otros colores en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Allí, el filósofo romano ya no es un cortesano preocupado por aumentar sus riquezas, un personaje egoísta que coloca sus intereses por encima del bien común, sino un hombre virtuoso capaz de sacrificar sus intereses para ponerse al servicio de su sociedad. Se puede mencionar, a modo de ilustración, lo que Diderot señala en el § 46 de la primera parte de la obra. Al analizar el papel de Séneca junto al déspota, dice que el hombre firme y honesto “conserva su puesto, ve aproximarse su pérdida, pero no retrocede” (Diderot 1778-1782: 91). “Eso fue lo que hizo Séneca”, agrega a continuación (91). Séneca debía permanecer junto a Nerón, pese a la aversión que éste le causaba. Abandonar a Nerón y librarlo a sus perversos deseos, hubiera representado “una falta grave”, escribe Diderot (92). Séneca, conservando su puesto, vela por el bienestar de sus amigos, parientes y de los ciudadanos en general (94). Asimismo, en el § 75, al evaluar la manera de actuar de Séneca después de la muerte del virtuoso Burro, se pregunta si éste debería haberse alejado de Nerón y responde: “alejándose, abandonando la sociedad, era posible que el cruel tirano lo olvidara; en cambio, permaneciendo en la corte, donde su presencia incomodaba, donde sus discursos herían a los poderosos, donde se podía advertir su desprecio por los cortesanos, el peligro era evidente” (142).²⁸ Una vez más remarca el modo de actuar de Séneca, contrario a sus propios intereses.

Diderot mantiene a lo largo de los años la idea, de tintes clásicos, de la prioridad de la totalidad sobre lo particular, de la necesidad de la armonía entre las partes y el todo, de la prioridad del bien común sobre el particular.²⁹ Lo que se modifica es el lugar que Séneca ocupa en ese esquema: antes el autor de *De brevitate vitae* era presentado como parte de un régimen que se había alejado de la totalidad, del bien común, de la naturaleza; en cambio, en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Séneca es el hombre virtuoso que sacrifica sus intereses en beneficio del bien común. El criterio para evaluar la obra de Séneca sigue siendo la distancia respecto de la totalidad, de la “naturaleza”, como se puede observar en el § 127, donde Diderot señala que debemos seguir los mandatos de la moral del filósofo romano, excepto en el caso de algunos preceptos de su ética que “repugnan a la naturaleza” (227). Es decir, el parámetro es el mismo que en 1745, pero se modifica la distancia que separa a Séneca de esa idea normativa de “naturaleza”. Por esa razón Diderot se retracta en § 118 de las palabras vertidas en 1745 en el *Essai sur le mérite et la vertu*: “un joven autor que estimo y a quien puedo dirigirme sin rodeos, ha publicado la crítica más lacónica y violenta que se haya hecho a Séneca [...]”; y luego

²⁸ Se podría trazar un paralelismo aquí entre el rol de Séneca en la corte de Nerón y el papel de Diderot, entre 1773 y 1774, junto a Catalina II de Rusia.

²⁹ No se trata, para Diderot y d’Holbach, de realizar un “retorno a la Antigüedad”, sino de utilizar modelos del pensamiento clásico para hacer frente a la moral cristiana y a todo tipo de espiritualismo, como bien explica Jean Ehrard (1986: 6). Para una visión de conjunto sobre la relación entre el *siècle des Lumières* y la Antigüedad, véase Grell 1995.

de reproducir algunos pasajes de la nota al pie escrita por él mismo contra Séneca en el trabajo de 1745, exclama: “¿De dónde has tomado todo esto? ¿Sobre qué apoyas tus críticas? [...] Cuando sientas en el propio cuerpo la lucha del sabio, te sentirás turbado por las injurias que has lanzado contra el más virtuoso y, yo agregaría, el más desdichado de los hombres, si es que se puede ligar la virtud a la desdicha” (204). Así es como Diderot, sin modificar sustancialmente los conceptos sobre los que se apoya su pensamiento, invierte, más de treinta años después, las palabras vertidas en 1745 contra Séneca.

Sin embargo, la relación con Séneca en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* parece ser menos simple de lo aparente. En las primeras líneas de la segunda parte del libro, Diderot señala que analizará los trabajos de Séneca de manera imparcial y que “osará en algunas ocasiones contradecirlo” (229). Así, al releer una de las cartas de Séneca a Lucilio, en la que el filósofo romano le aconseja exhortar a su amigo a que permanezca en “el reposo”, en “el retiro” (251), Diderot exclama que eso no es bueno para la sociedad y concluye: “hay en el estoicismo un espíritu monacal que me desagradan” (251). Además, al analizar el tratado *De ira* de Séneca, luego de constatar que el filósofo estoico niega la naturalidad de la cólera, incluso en casos como el violento asesinato de un ser querido (316), exclama: “¿Cómo Séneca? [...] ¿No? Tú me pides algo imposible” (316). Es similar lo que se advierte en el comentario al libro V de *De Constantia*. Allí, Diderot, tras contar que Stilpon, después del asalto a su ciudad y de haber perdido a su mujer y sus hijas, había dicho que no había perdido nada y que Séneca había alabado la actitud de Stilpon, reacciona:

No lo disimularé, las palabras de Stilpon y el comentario de Séneca me indignan [...]. Si tú no has perdido nada, es porque te habías alejado inexplicablemente de todo lo que es querido a los hombres. Si esas cosas no están adheridas al estoico como su vestimenta, entonces yo no soy estoico y me alegro de no serlo; esas cosas son como mi piel, no podría separarme de ellas sin desgarrarme, sin gritar (374).

¿Cómo entender estas críticas al protagonista del libro? ¿Es ésta la misma crítica que Diderot dirigía a Séneca en 1745? En el *Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot criticaba a Séneca por su papel de cortesano en la corte de Nerón; en estos pasajes aislados, en cambio, las tensiones se generan cuando Séneca deja de ser a los ojos de Diderot el hombre comprometido que se enfrenta al tirano y se convierte en el discípulo de Zenón. Las circunstancias son diferentes, pero el trasfondo es el mismo, a saber, la distancia entre la actitud de Séneca y la “naturaleza”. En el § 68 de la segunda parte del libro, al detenerse en el tratado de Séneca, *De uita beata*, Diderot analiza la idea de “felicidad” a la luz de la doctrina estoica. Frente a la pregunta “¿qué es la felicidad?”, responde: “la conformidad de las acciones a las leyes naturales”. Inmediatamente se pregunta si el hombre virtuoso de los estoicos es, en realidad, “el hombre de la naturaleza”; y, luego de repasar las privaciones que el estoicismo impone al hombre, concluye que “no hay doctrina más alejada de la naturaleza que la doctrina de Zenón” (348). El estoicismo es “una especie de

teología”, dice Diderot. De esta manera retoma lo que ya había sostenido en 1765 en la entrada “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme” de la *Encyclopédie*. Allí señalaba que “los estoicos decían que es necesario oponerse a la naturaleza” y que “la moral cristiana es un zenonismo mitigado” (Diderot 1765: 526). Diderot critica la idea de sabiduría del estoicismo, la apatía del sabio, la rigidez de su moral, su cercanía a la idea de divinidad. El filósofo de la *Encyclopédie* encuentra algo anti-natural en el estoicismo.

Como en el caso de Diógenes, Séneca se acerca en un aspecto a la idea organicista y normativa de naturaleza y se aleja en otro. De allí la apreciación ambivalente que Diderot hace de su filosofía. Por un lado, es el hombre comprometido y virtuoso que se sacrifica en función del bien general; por el otro, un rígido estoico o, en el *Essai sur le mérite et la vertu*, un vil cortesano, cuyo espíritu se separa de la naturaleza.

5. Conclusiones

Según Russell Goulbourne, el cinismo de Diógenes representa un “ideal moral y filosófico para Diderot” (Goulbourne 2011: 22). El autor explica que Diógenes encarna, para el francés, el modelo de autonomía y de auto-suficiencia. Heinrich Niehues-Pröbsting comparte la tesis de Goulbourne: “[Diógenes] representó un ideal moral y filosófico para Diderot [...]” (Niehues-Pröbsting 1996: 350). A la luz de lo desarrollado en este trabajo podemos concluir que estas interpretaciones son esquemáticas y simplistas, en la medida que no logran dar cuenta de la complejidad de la relación; esto es, no logran poner de relieve las tensiones que la atraviesan. Sin dejar de reconocer que Diderot se acerca al cinismo y a Diógenes en particular, en la medida que éste vincula, como los miembros de esta corriente, la virtud a la “naturaleza”, se debe subrayar que también se aleja de estos en más de una ocasión. Considerar el cinismo de Diógenes un “ideal” para Diderot, tal como hacen los intérpretes, significa pasar por alto los reproches del filósofo francés. En efecto, Diderot se aleja del cinismo en dos sentidos diferentes. En primer lugar, rechaza, como se pudo observar en las *Mémoires*, el cinismo en tanto estilo, modo de ser y expresarse irónico y cargado de insolencia. Es verdad que en la *Neveu de Rameau* el sobrino elogia ese estilo y lo retoma, pero es neutralizado por la gravedad de su interlocutor; además, Diderot no dio a la imprenta ese trabajo, que se conoció recién después de su muerte. En segundo lugar, rechaza la severidad de los métodos de los cínicos, ya que la misma los llevaría a alejarse de la naturaleza, a desgarrar el orden natural orgánico y normativo que, como se pudo ver en (ii y iii), recorre su obra.

Por otra parte, de lo desarrollado se desprende que la idea de “naturaleza” tiene en la obra de Diderot un doble sentido: descriptivo y normativo. La idea normativa de naturaleza reintroduce, en el plano moral y político, el orden que Diderot había intentado erradicar en el plano de la física. En efecto, la naturaleza, amorfa en el nivel de la física, se transforma en un orden orgánico y normativo en el nivel ético-político. Esto provoca tensiones en la articulación entre los planos físico y ético-político en sus trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSÉZAT, J.** y **TOURNEUX, M.** (1875-1877) (eds.), *Œuvres complètes de Diderot* (Paris: Garnier Frères).
- BINOCHÉ, B.** (2000), “Diderot et Catherine II”, en Binoche y Tinland (2000: 143-162).
- BINOCHÉ, B.** y **TINLAND, F.** (2000) (comps.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières* (Seysssel: Champ Vallon).
- BOURDIN, J.** (1998), *Diderot: le matérialisme* (Paris: Presses Universitaires de France).
- BRACHT BRANHAM, R.** y **GOULET-CAZE, M.-O.** (1996) (comps.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley: University of California Press).
- CASINI, P.** (1979), “Diderot apologiste de Sénèque”, *Dix-huitième siècle*, 11: 235-248.
- CONROY, W.** (1975), *Diderot's Essai sur Sénèque* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- DEPRÚN, J.** (1986), “Introduction”, en Dieckmann y Varloot (1975-2004, XXV: 19-26).
- DIDEROT, D.** (1745), *Essai sur le mérite et la vertu*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: I).
- DIDEROT, D.** (1748), *Mémoires sur différents sujets de mathématiques*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: IX).
- DIDEROT, D.** (1749), *Lettre sur les aveugles*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: I).
- DIDEROT, D.** (1753), “CYNIQUE, secte de philosophes anciens”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 4: 594-599).
- DIDEROT, D.** (1754), *Pensées sur l'interprétation de la nature*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1755), “DROIT NATUREL”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 5: 115, 116).
- DIDEROT, D.** (1758), *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1761-1774), *Le neveu de Rameau* (ed. crítica a cargo de Jean Fabre, Genève: Droz). Traducción española de Dolores Grimaud: *El sobrino de Rameau* (Madrid: Cátedra, 1985).
- DIDEROT, D.** (1765), “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme”, en Diderot y D'Alembert (1751-1772, 15, 525-533).
- DIDEROT, D.** (1769), *Le rêve de D'Alembert*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1772), *Regrets sur ma vieille robe de chambre ou Avis à ceux qui ont plus de goût que de fortune*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: IV).
- DIDEROT, D.** (1772-1779), *Supplément au voyage de Bougainville*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1773-1774), *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: II).
- DIDEROT, D.** (1780), *La Religieuse*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: V).
- DIDEROT, D.** (1778-1782), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en Dieckmann y Varloot (1975-2004: XXV).
- DIDEROT, D.** (1877), *Correspondance*, en Assézat y Tourneux (1875-1877: XIX).
- DIDEROT, D.** y **D'ALEMBERT, J.** (1751-1772) (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, (Paris: Briasson-David-Le Breton-Durand).

- DIECKMANN, H.** y **VARLOOT, J.** (1975-2004) (eds.), *Diderot, Œuvres complètes* (Paris: Hermann).
- DOMENECH, J.** (1989), *L'éthique des Lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle* (Paris: Vrin).
- DUNN, M.** (2003), *The Emergence of Monasticism* (Oxford: Blackwell).
- DUNYACH, J.-F.** (2008), “Les Lumières face à la décadence: l'histoire entre mythe et prophétie”, en Frégné y Jankowiak (2008: 73-95).
- EHRARD, J.** (1963), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (Paris: Albin Michel).
- EHRARD, J.** (1986), “Pourquoi Sénèque?”, en Dieckmann y Varloot (1975-2004, XXV: 3-18).
- FOWLER, J.** (2011) (comp.), *New Essays on Diderot* (Cambridge: Cambridge University Press).
- FABRE, J.** (1961), “Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”, *Diderot Studies*, 3: 155-213.
- FRÉTIGNÉ, J.** y **JANKOWIAK, F.** (2008) (comps.), *La décadence dans la culture et la pensée politiques: Espagne, France et Italie (XVIIIe-XXe siècle)* (Rome: Ecole Française de Rome).
- GOULBOURNE, R.** (2011), “Diderot and the Ancients”, en Fowler (2011: 13-30).
- GOULEMOT, J.-M.** (1996), *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVIe-XVIIIe siècles* (Paris: Albin Michel).
- GOULET-CAZÉ, M.-O.** (1986), *L'ascèse cynique* (Paris: Vrin).
- GRELL, CH.** (1995), *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France 1680-1789* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- HOPE MASON, J.** y **WOKLER, R.** (1992) (comps.), *Diderot: Political Writing* (Cambridge: Cambridge University Press).
- HUSSON, S.** (2011), *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature* (Paris: Vrin).
- LOTTERIE, F.** (1998), “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, 30: 383-396.
- MAUZI, R.** (1965), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* (Paris: Armand Colin).
- MASSEAU, D.** (2000), *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris: Albin Michel).
- NAKAGAWA, H.** (1995), “Diderot, homme des lumières”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 18/19: 13-25.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H.** (1996), “The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment”, en Bracht Branham y Goulet-Caze (1996: 329-365).
- PAPIN, B.** (1988), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot* (Oxford: The Voltaire Foundation).
- PROUST, J.** (1962), *Diderot et l'Encyclopédie* (Paris: Armand Collin).
- QUINTILI, P.** (2004), “Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36: 29-42.
- SEZNEC, J.** (1957), *Essais sur Diderot et l'Antiquité* (Oxford: Clarendon Press).
- SHEA, L.** (2010), *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- STANLEY, S.** (2012), *The French Enlightenment and the Emergence of Modern Cynicism* (Cambridge: Cambridge University Press).

- STAROBINSKI, J. (1984), "Diogène dans *Le Neveu de Rameau*", *Stanford French Review*, 8: 147-165.
- TROUSSON, R. (1964), "Diderot et l'antiquité grecque", *Diderot Studies*, 6: 215-245.
- TROUSSON, R. (1967), *Socrate devant Voltaire, Diderot, Rousseau* (Paris: Minard).
- TROUSSON, R. (2011), *Rousseau* (Paris: Gallimard).
- Venturi, F. (1939), *La jeunesse de Diderot* (Paris: Skira).
- TROUSSON, R. (1992), "La vieillesse de Diderot", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 13: 9-30.
- WILSON, A. (1985), *Diderot: sa vie et son œuvre* (trad. Gilles Chahine, Annette Lorenceau y Anne Villelaur, Paris: Robert Laffont).
- WOKLER, R. (1992), "Introduction", en Hope Mason y Wokler (1992: 9-35).

Recibido: 07-2013; aceptado: 05-2014

Los escritos de juventud de Descartes

PABLO PAVESI
Universidad de Buenos Aires

No cabe menos que celebrar esta primera edición integral de los textos de juventud de Descartes¹ en una compilación que debería titularse, simplemente, *Escritos de juventud*, ya que se editan aquí los textos filosóficos de 1616 a 1631, no sólo aquellos que han llegado a nosotros sino también aquellos perdidos que conocemos por referencias de la correspondencia del mismo Descartes o por el testimonio de sus tempranos biógrafos y editores. Es cierto que, con buen criterio y por evidentes razones editoriales, se excluyen de esta edición el *Compendium Musicae* (1619), que cuenta con la edición de Frédéric de Buzon, el *De solidorum elementis* (1619-1620), editado por Pierre Costabel y las *Regulae ad directionem ingenii* (1625-1627), de innumerables ediciones, entre las cuales mencionaremos la mejor y la

¹ Descartes, *Étude du bon sens; La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*. Edición, traducción, presentación y notas de Vincent Carraud y Giles Olivo, con la colaboración de Corinna Vermeulen, París, PUF, colección Épiméthée, 2013, 453 pp.