

REVIEW ARTICLE

LA FILOSOFÍA DE LA
ENCYCLOPÉDIE

Por *Fernando Bahr*

La *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* ha tenido una suerte cambiante tanto en su origen y desarrollo como en su lugar en la historia intelectual de Occidente. Empezó siendo un proyecto de traducción de la más importante de las enciclopedias inglesas, la *Cyclopaedia or An universal dictionary of arts and sciences*, de Ephraim Chambers, publicada en 1728, proyecto para el cual el editor francés André-François Le Breton reunió un equipo bajo la dirección del *abbé* Gua de Malves¹. Dos de los integrantes de ese equipo, el matemático Jean Le Rond d'Alembert y el filósofo Denis Diderot, quedaron finalmente a la cabeza del mismo y empezaron a transformar la modes-

UNL, CONICET

RECIBIDO: //
ACEPTADO: //

1. Cfr. Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 30-41.

ta traducción de dos volúmenes en un vasto monumento literario de 25.000 páginas, 2.885 láminas y casi 72.000 artículos donde unos ciento sesenta colaboradores escribían o realizaban grabados sobre temas que iban desde la teología hasta la fabricación de cuchillos². Mientras el trabajo avanzaba, la sociedad de *gens de lettres* encargada de llevarlo adelante sufrió presiones, renunciaciones y graves conflictos internos: en 1758 Diderot quedó como único director y, para poder continuar, recurrió al incansable Louis de Jaucourt, quien redactó en seis años 17.000 artículos. La obra no tardó en ser considerada órgano de una trama conspirativa para socavar la tradición francesa y en 1759 debió pasar a la clandestinidad del otro lado de los Alpes; antes de ello, no obstante, llegó a reunir 4.225 suscriptores, el triple de lo que Le Breton y sus socios inicialmente esperaban, y, cuando a partir de 1776

cambió su formato a volúmenes en cuarto y en octavo, sin dejar de formar parte del *Index librorum prohibitorum* devino un colosal éxito editorial³.

La historia de su valoración filosófica no es menos sinuosa y sorprendente. Durante el siglo XIX fue, junto con Voltaire, emblema de las *Lumières* francesas, siendo éstas, por su parte, sinónimo de la Ilustración sin más. En el siglo XX, empero, la distinción ya señalada por Hegel entre *Aufklärung* y *Lumières*, fue enfatizada por Dilthey, y, tal vez gracias a la obra de Cassirer, poco a poco el centro filosófico de la Ilustración fue trasladándose de Diderot y Voltaire a Kant, de Francia a Alemania⁴. En efecto, si la Ilustración debía ser interpretada como “un acto parcial y una fase singular del complejo devenir espiritual con el que el espíritu filosófico moderno conquistó la certeza de sí mismo”, al decir de Cassirer, difícilmente una obra tan volu-

2. Proust, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 (1ª. edición 1962), pp. 511-529, ofrece dos listas: una de “colaboradores seguros”, que cuenta con ciento cuarenta y dos nombres, y otra, de dieciocho nombres, que incluye autores de artículos o láminas originalmente anónimos. Recordemos que los autores se identificaban de acuerdo a un código de letras y otros símbolos; así, por ejemplo, la “O” correspondía a d'Alembert y el “*” a Diderot.

3. Sobre este aspecto, véase el muy conocido estudio de Darnton, Robert, *El negocio de la Ilustración: historia editorial de la Encyclopédie*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

4. Se encontrará un buen resumen de estas mutaciones en “Historia e historiografía de la Ilustración”, Ferrone, Vincenzo y Daniel Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 420-448.

minosa, tan diversa, tan ajena al “espíritu de sistema” y, por momentos, tan multívoca como la *Encyclopédie* podía ser su fiel expresión. Pero se hizo algo más que dejar de considerarla la obra más representativa de la Ilustración. Una vez que el modelo de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Berlín fue extendiéndose por el mundo convirtiendo a la filosofía en una disciplina académica y al alemán en el idioma esencial, la *Encyclopédie* perdió su lugar en la historia que suponen y ratifican la gran mayoría de las investigaciones, programas de cátedras, congresos y libros⁵. Varias características de los artículos más representativos de la obra la hacían ajena al Canon: no creaban una terminología específica, no pretendían justificaciones racionales con peso normativo, admitían con frecuencia préstamos de otras disciplinas, parecían no otorgar a la filosofía un dominio independiente⁶. La mala fama de Diderot no ayudaba a disimular estos defectos: una de sus primeras obras había sido una fábula erótica⁷ y en

las posteriores la filosofía se mezclaba con la novela, la crítica de arte y la divulgación científica. Se lo tenía por ateo, para colmo, y sus ensayos podían confirmar esa sospecha.

Lo cierto es que la *Encyclopédie*, con la excepción de varias instituciones académicas francesas y de grupos reunidos en torno a la revista *Diderot Studies* o a la *Voltaire Foundation*, casi dejó de ser objeto de examen filosófico en la segunda mitad del siglo XX. Esto sucedió también en los países de habla hispana, por supuesto. Limitándonos a Argentina, durante años a partir por lo menos de la década del '70, las tesis de Horkeimer y Adorno en *Dialektik der Aufklärung* (1944) parecían imponerse sin discusión en los ámbitos académicos; quien se interesaba por los Ilustrados, descontando a Kant, corría el riesgo de ser declarado *ipso facto* en compromiso con el positivismo, la razón instrumental y los totalitarismos⁸. Autores como Dide-

5. Me hago eco aquí de las ideas expuestas por Eduardo Rabossi en *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis*, Buenos Aires, Celtia-Gedisa, 2008.

6. Cfr. *Idem*, pp. 74-75.

7. *Les bijoux indiscrets* (1748). Hay versión española: *Los dijes indiscretos*, Madrid, Hiperión, 1978.

8. La situación era al parecer algo diferente en décadas anteriores; al menos así lo sugieren algunas publicaciones: D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, traducción de M. López Bueno, Buenos Aires, Lautaro, 1946; *Los enciclopedistas: las ideas esenciales de Buffon, Helvétius, Condillac, D'Alembert, Marmontel*, traducción y prólogo de J. Novo Cerro, Buenos Aires, Ibero-Americana, 1948; D'Alembert, *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, con estudios, entre

rot, d'Alembert, Condillac o Helvétius quedaron pues refutados aun cuando quienes así lo declaraban jamás los hubiesen leído. Dicha tendencia no se ha alterado de manera visible todavía en nuestro país. Sí lo hizo lentamente en la España postfranquista a partir de traducciones (Diderot en 1975, d'Holbach en 1982, Helvétius en 1984, etc.)⁹, de trabajos sobre Diderot como los de José Manuel Bermudo o Félix de Azúa¹⁰, de seminarios y congresos como los celebrados en la Universidad Internacional Menéndez y Pel-

yo de Santander (1984)¹¹ o en la Universidad de Santiago de Compostela (1989)¹² e incluso de selecciones de artículos de la *Encyclopédie* como las publicadas por la editorial Tecnos en 1992 y por la Asociación Española de Neuropsiquiatría en 2005¹³. De todas maneras, se echaba en falta un estudio dedicado a esta última obra; un estudio, además, que no se centrara en su rica y vasta historia editorial, como tan bien lo hacen

-
- otros, de Francisco Romero y José Babini, Buenos Aires, Losada, 1954.
9. Diderot, *Escritos filosóficos*, edición de Fernando Savater, Madrid, Editora Nacional, 1975; d'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, edición de José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1982; Helvecio, *Del espíritu*, edición de José Manuel Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984.
10. Bermudo, José Manuel, *Diderot*, Barcelona, Barcanova, 1981; Bermudo, J. M., "Diderot, la filosofía insatisfecha", en Bermudo, J. M. (Dir.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1982; De Azúa, Félix, *La paradoja del primitivismo*, Buenos Aires, Seix Barral, 1983; Bermudo, J. M., "Diderot, la filosofía y la enciclopedia", introducción a Diderot, *La "Historia de la filosofía" en la Enciclopedia*, 2 vols., Barcelona, Horsori, 1987.

-
11. Este seminario, bajo el título "Bicentenario de Diderot: un pensamiento sin dogma", fue dirigido por Jacques Proust y coordinado por Miguel Benítez. No sabemos que las contribuciones (de Proust, Benítez, Bermudo, Carmen Iglesias, Félix de Azúa, Francisco Lafarga, etc) hayan sido reunidas y publicadas.
12. Nos referimos al Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político de la Ilustración Francesa, que se realizó en Santiago de Compostela en octubre de 1989 y cuyas actas, coordinadas por Ma. Xosé Agra Romero *et al.*, fueron publicadas como *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración Francesa*, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.
13. Diderot y D'Alembert, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, traducción de R. Soriano y A. Porras, Madrid, Tecnos, 1992; Diderot (ed.), *Mente y cuerpo en la Enciclopedia*, introducción de Roselyne Rey, traducción de Julián Mateo Ballorca, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2005.

Robert Darnton, Roger Chartier, o, en vena más periodística, Philipp Blom¹⁴, sino que destacara y analizara las novedades teóricas que esconden algunos de sus miles de artículos.

Tal ausencia se siente mucho menos después de haber leído el volumen que editaron Miguel Ángel Granada, Rosa Rius y Piero Schiavo, titulado *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert*. Fue publicado por la Universitat de Barcelona en 2009 y son las actas del Congreso Internacional sobre la *Encyclopédie* que se celebró en esa ciudad los días 16 y 17 de octubre del año anterior. Se encontrarán en él diez contribuciones de importantes investigadores y catorce páginas de buena bibliografía. El conjunto está encabezado por una "Presentación" que, además de resumir el contenido de los capítulos, deja en claro la importancia de la obra a examinar, "cuya influencia fue decisiva en la transformación general de la sociedad occidental moderna" (p. IX), y la esperanza compartida por los autores: "que el presente volumen pueda contribuir a extender en España el interés por la *Encyclopédie* y a promover la investigación interdisciplinar sobre este monumento indeleble de la Ilus-

tración europea" (p. XVI). *Mutatis mutandis*, nuestra reseña tiene el mismo objetivo, aun cuando no pueda, ni mucho menos, reflejar fielmente la abundancia de ideas y erudición que ofrecen, sin excepción, los diez trabajos aquí reunidos.

El primer capítulo está a cargo de Martine Groult y se titula "La philosophie dans l'*Encyclopédie*: le projet et l'article". Se abre con una observación importante, imprescindible, para leer y entender la obra, a saber, que la filosofía de la *Encyclopédie* no debe buscarse en el artículo *Philosophie*, mero resumen anónimo de ideas de Christian Wolff, sino en el *Prospectus*, escrito por Diderot en 1750, y en el *Discours Préliminaire des éditeurs*, compuesto por d'Alembert en 1751. Afirma algo más: que "los artículos anónimos ne deberían ser tomados en cuenta como textos filosóficos de Diderot o de d'Alembert [...] que los artículos anónimos son, en su mayor parte, resúmenes de un autor cuya filosofía es diferente a la filosofía de los editores" (p. 3). La advertencia es válida, aunque no debería perderse de vista que esto sucede en la "mayor parte" de los artículos anónimos, no en todos, y que algunos de ellos, por el contrario, reflejan convicciones que los editores compartían e incluso se hallaban en el corazón del movimiento enciclopedista. Pienso particularmente en el artículo *Philosophe*, adap-

14. Cfr. Blom, Philipp, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2007.

tación anónima de un manuscrito clandestino atribuido a César Chesneau de Marsais (autor reconocido, por otra parte, de cerca de ciento cincuenta artículos, en su mayoría de gramática), donde se repudia la superstición y el fanatismo y se exalta el compromiso del filósofo con la razón y con la sociedad civil que “es para él, por así decirlo, una divinidad sobre la tierra”¹⁵.

15. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de Lettres, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, tomo XII, p. 509 (en adelante citaremos como *Encyclopédie* indicando tomo y página). La adaptación (¿de Voltaire?) modifica el texto clandestino original en pasajes comprometedores; por ejemplo, en el que citamos Du Marsais afirmaba que la “[l]a sociedad civil es, por así decirlo, la *única* divinidad que reconoce sobre la tierra” (Chesneau Du Marsais, César, *Le philosophe*, en *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743, p. 188. *Cursivas* nuestras). En cualquier caso, una y otro, adaptación y manuscrito, afirman principios característicos del espíritu enciclopedista; entre otros, el principio de que la verdad no es siempre accesible, siendo “gran perfección” del filósofo, “cuando no tiene motivo propio para juzgar”, permanecer impasible (*Encyclopédie*, XII, p. 509. Cfr. Du Marsais, *Le philosophe*, p. 182). Martine Groult es claramente consciente de la importancia del texto de Du Marsais, tanto que ha sido ella misma la encargada

Apoyándose en el *Prospectus* y en el *Discours Préliminaire*, pues, Groult observa que la filosofía de la *Encyclopédie* puede ser delimitada según tres aspectos: a) el orden enciclopédico, b) la concepción de “todo” y c) las vinculaciones entre ciencias o materias al interior del “todo” que es el conocimiento. En cuanto al orden enciclopédico, toma como punto de partida las facultades del entendimiento (memoria, razón e imaginación), lo cual, como se sabe, constituye una adaptación del orden establecido por Francis Bacon en *The Advancement of Learning* (1605). Para Groult esta clasificación deviene un punto de inflexión en la historia de la filosofía, sobre todo a partir de que los enciclopedistas limpian al orden baconiano de los restos de metafísica clásica y asumen otra metafísica, heredera de Locke, que repara ante todo en la génesis de los conocimientos. Se cumpliría así una “antropologización del saber” en la que la industria del hombre importa más que el orden natural para la clasificación de las ciencias.

de compararlo con el artículo de la *Encyclopédie* en el “ARTFL Encyclopédie Projet” (<http://encyclopedia.uchicago.edu/node/121>); en esa comparación, sin embargo, parece no reparar en la modificación (“*une*” en lugar de “*seule*”) que señalamos más arriba.

La misma antropologización aparece en la concepción del “todo”. “Dicho de otra manera, no es el conocimiento de un ‘todo’ dado por Dios lo que se muestra al comienzo sino que se trata de un orden y un encadenamiento de conocimientos que el hombre es capaz de exponer” (p. 7). He allí, dice Groult, una característica que distingue a la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné de la Cyclopaedia or An universal dictionary of arts and sciences* de Chambers y de cualquier otro diccionario “universal”. Éstos parten de un todo ya conocido y su tarea es exhibirlo, guiar al lector en la comprensión de un sistema del mundo que el diccionario supone y cada ciencia comunica. En la *Encyclopédie*, en cambio, el “todo” no es un punto de partida sino un objetivo a alcanzar. Por tal motivo adquiere gran importancia el tercer aspecto destacado por Groult: el proceso de vinculación de materias o ciencias. Dicho proceso está sugerido en los artículos, pero en última instancia la tarea de organización corresponde al lector. Lo deja muy en claro d’Alembert en el artículo *Dictionnaire de sciences & d’arts, tan libéraux que mécaniques*: “Un diccionario enciclopédico agrega a esta ventaja [buscar un artículo sobre el tema particular que nos interesa] la de mostrar la relación científica del artículo que se lee con otros artículos que está en nuestro poder ir a buscar, si

queremos”¹⁶. La apuesta por la libertad del lector es, como observa la autora, otra forma de enseñar al hombre a servirse de su propio entendimiento.

Para terminar con nuestra revisión de este excelente trabajo, señalemos dos características de la concepción filosófica de la *Encyclopédie* que Groult destaca a partir de su cotejo con el artículo *Philosophie*, de inspiración wolffiana, como dijimos. La primera es que, a diferencia de Wolff, los enciclopedistas no pretenden hacer de la filosofía una ciencia sino “el método de todas las ciencias en el acrecentamiento de su saber” (p. 15). El filósofo tiene como tarea vincular las ciencias, trabajar sobre la aplicación de los principios de una disciplina a los principios de otra con vistas a “reducir tanto como sea posible un gran número de fenómenos a uno solo que pueda ser considerado el principio”, escribe d’Alembert en el *Discours préliminaire*¹⁷. Pensar filosóficamente es entonces descubrir o inventar conexiones entre distintos ámbitos del saber, algo que requiere más de la genialidad que de la interdisciplina, dice Groult, recordando tal vez el artículo *Génie* de Diderot¹⁸.

16. *Encyclopédie*, IV, p. 986.

17. *Encyclopédie*, I, p. vi.

18. “Llevado por la muchedumbre de sus pensamientos, entregado a la facilidad de combinarlos, obligado a producir, [el genio] encuentra mil pruebas

Sin embargo, y éste es el segundo rasgo que se destaca, pensar filosóficamente es también reafirmar las diferencias entre las matemáticas y la poesía, reconociendo para cada una de ellas un tipo de verdad propio e irreductible. Quienes comparten con Adorno y Horkheimer la idea de que el “programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia”¹⁹ suelen pasar por alto esta otra cara del *esprit philosophique* (y olvidan las consideraciones de Diderot sobre el genio o el carácter emblemático de la poesía)²⁰.

especiosas, y no puede estar seguro de una sola: construye audaces edificios que la razón no se atrevería a habitar, que le agradan por sus proporciones y no por su solidez; admira sus sistemas como admiraría el plan de un poema, y los adopta por bellos, creyendo que los ama por verdaderos” (*Encyclopédie*, VII, pp. 583).

19. Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, traducción de H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 15.
20. “Entonces, recorre el discurso del poeta un espíritu que mueve y vivifica todas las sílabas. ¿En qué consiste ese espíritu? A veces he sentido su presencia; pero todo cuanto sé de él es que es quien hace que las cosas sean dichas y representadas a la vez; que al mismo tiempo que el entendimiento las capta, el alma se conmueve, la imaginación las ve, y el oído las oye; y que el discurso ya no es solamente una concatenación de términos energéticos que exponen el

Martine Groult nos enseña a leer la *Encyclopédie*. También lo hace Jordi Bayod en “Montaigne, ‘auteur paradoxal’, y la *Encyclopédie*”. Este trabajo se ocupa principalmente de mostrar el influjo de Montaigne en los *philosophes*, influjo que Bayod examina en tres temas muy vinculados entre sí: el escepticismo, las dudas sobre la revelación divina y la táctica con la que se exponen algunas ideas heterodoxas. Sobre el primer punto, el autor sostiene que “podría argumentarse que un escepticismo difuso, inspirado en cierta medida en el autor de los *Ensayos*, anima la empresa de la *Encyclopédie* en su totalidad” (p. 134). Admite, sin embargo, que a pesar de ello “la presencia explícita del Montaigne escéptico es más bien reducida” (p. 134). Esto se nota en el artículo *Pyrrhonienne ou sceptique*, por ejemplo, donde

pensamiento con fuerza y nobleza, sino que también es un tejido de jeroglíficos puestos los unos sobre los otros, que lo pintan. Podría decirse que toda poesía es emblemática” (Diderot, *Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen*, trad. de J. Escobar, Fundación Once y Pre-textos, Valencia, 2002, p. 110-111). Este tema ha sido muy bien expuesto por Esteban Ponce en una tesis de licenciatura defendida en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral a comienzos del año 2008. La tesis de doctorado de Ponce, actualmente en curso, profundiza en él.

Montaigne tiene un lugar, junto a Francisco Sánchez, La Mothe Le Vayer o Pierre-Daniel Huet, pero está claro que para su autor (Diderot), el escepticismo se ha vuelto una fuerza temible por obra de Pierre Bayle²¹. La admiración por éste roza el diti-rambo²², e incluso parece claro que la crítica que se dirige a cierto tipo de escépticos al final del artículo no apunta al escepticismo de Bayle sino al escepticismo que Descartes inventa –para poder refutarlo– en las *Meditaciones metafísicas*. El “escepticismo difuso” que Bayod atribuye a la empresa enciclopédica, en efecto, es semejante al del artículo *Pyrrhon* del *Dictionnaire historique et critique* (1ª edición, 1697) en tanto niega la posibilidad de un conocimiento *absoluto*²³, y compatible con un rechazo

al escepticismo “exagerado” que históricamente no parece haber existido antes de Descartes²⁴.

En cuanto a las dudas acerca de la revelación, Bayod apunta un dato importante: que el Montaigne del

XIII, p. 613). En el mismo sentido, Bayle sostenía que el tropo escéptico de la relación (*omnia sunt ad aliquid*) es invencible para aquellas ciencias que pretenden un conocimiento de las cosas tal como son en sí, la teología y la metafísica, no para el quehacer de los físicos, por ejemplo, que trabajan “buscando hipótesis probables y reuniendo experiencias”, ni para la vida civil (Cfr. Bayle, Pierre, *Pyrrhon, Dictionnaire historique et critique*, 5ta. ed., Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740, tomo III, p. 732a).

21. “Pero el escepticismo no tuvo ni entre los antiguos ni entre los modernos un atleta más temible que Bayle” (*Encyclopédie*, XIII, p. 612).

22. “Todo lo que Sexto Empírico y Huet dicen contra la razón, uno es sus hipotiposis, el otro en su tratado sobre la debilidad del entendimiento humano, no vale lo que vale un artículo selecto del diccionario de Bayle” (*Encyclopédie*, XIII, p. 613).

23. “[C]oncluiremos que estando todo ligado en la naturaleza, no hay nada de lo cual, hablando propiamente, el hombre tenga un conocimiento perfecto, absoluto, completo, ni siquiera de los axiomas más evidentes, porque haría falta que tuviera el conocimiento de todo” (*Encyclopédie*,

24. Obsérvese que la descripción del escepticismo llevado al absurdo retoma claramente los argumentos cartesianos: “¿Qué podría decir a quien pretende que, aunque vea, aunque toque, aunque oiga, aunque perciba, no es sin embargo sino su sensación lo que percibe: que podría haber estado organizado de manera que todo sucediera en él como efectivamente sucede sin que hubiera nada afuera de él, y que acaso él es el único ser que existe? Inmediatamente sentiría el absurdo y la profundidad de esta paradoja, y me cuidaría muy bien de perder mi tiempo en destruir una opinión que un hombre no puede tener y a la cual no hay nada más claro para oponer que lo que niega” (*Encyclopédie*, XIII, p. 614).

siglo XVIII, un Montaigne “combativo y heterodoxo”, es el que difundieron Pierre Coste, secretario y traductor de Locke al francés, y el cura ateo Jean Meslier en su *Mémoire*²⁵. Ambos influyeron en los enciclopedistas, dice Bayod, y por ello algunas frases de los *Ensayos* pudieron ser incorporados con aires anticristianos a artículos como *Fanatisme*, de Alexandre Deleyre, e *Imposition*, de Denis Diderot. Es un dato importante, decimos, porque nos recuerda la tarea de los intérpretes y editores en la difusión de teorías y en la difusión de malentendidos. La historia de la filosofía no suele tener presente este hecho y coloca a los autores en un diálogo puro, entre fuentes primarias con ediciones críticas, olvidando el peso de la *contingencia*. Resulta muy útil en tal sentido incorporar a Coste y Meslier a una lista en la que, respecto de la *Encyclopédie*, ya figuran con mención de honor el *Dictionnaire historique et*

critique de Pierre Bayle y la *Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker (1ª edición, 1744).

Por otra parte, la visible distancia entre el lenguaje directo que Meslier elige para exponer sus ideas y el cuidado que pone Montaigne al tratar temas como los cultos religiosos o la inmortalidad del alma, llevan al tercer punto tratado por Bayod, esto es, las tácticas de escritura. En este sentido, parece cierto que Montaigne enseñó un estilo que nutrió buena parte la filosofía del siglo XVII (Charron, La Mothe Le Vayer, Bayle) y que acaso tuvo en la *Encyclopédie* su última expresión. Dicho estilo, a pesar de todas las diferencias que se señalan con razón en cuanto a gracia y belleza, se distingue por el recurso al poder expresivo de lo implícito, recurso que siempre deja al lector con la obligación última de sacar las consecuencias que *podrían* completar lo que *tal vez* se quiso decir²⁶. Dide-

25. Bayod señala que Coste editó los *Ensayos* en 1724 y, además, vinculó estrechamente a Montaigne con Locke al editar la obra pedagógica de este último. En cuanto a la *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*, que se descubre tras la muerte de su autor en 1729, tuvo una amplia circulación clandestina a lo largo de todo el siglo XVIII. Voltaire publicó en 1762 una selección suavizada de la misma con el título *Extraits des Sentiments de Jean Meslier*.

26. Bayod recuerda una distinción que hace Bayle entre la escritura libre y espontánea de Montaigne y el estilo metódico y sistemático de Pierre Charron. Para Bayle, y para Voltaire que después retoma esta idea, gracias a su “descuido” Montaigne había vivido con toda tranquilidad, mientras que el orden de Charron lo había llevado a ser presa del “furor teológico”. Al respecto, resulta manifiesto que el tratado *De la sagesse* (1601-1604) de Charron está lejos del *charme* que se desprende de los *Ensayos* de Montaigne.

rot lo señala a propósito de Montaigne, de cuyas obras, dice, escapa “una indolencia [*nonchalance*] que se apodera del lector sin que éste se dé cuenta y que lo tranquiliza acerca de muchas cosas importantes o terribles al primer golpe de vista”²⁷. Bayod cita este pasaje; cita también un exquisita descripción del mismo Diderot acerca de los que el enciclopedista llamaba “autores paradójicos”, que “jamás meten baza [*dire son mot*] y siempre presentan sus pruebas” y que de tal manera pueden “entrar furtivamente en el alma del lector, y no de viva fuerza”. Para Diderot, “[é]ste es el gran arte de Montaigne, que nunca quiere probar y siempre va probando, moviéndome del negro al blanco y del blanco al negro”²⁸. Él

ne; sin embargo, en cuanto al compromiso último del lector nos encontramos en una situación muy semejante: basta con comparar la interpretación libertina de Charron que ofrece Tullio Gregory (*Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, traduit par M. Raiola, Paris, PUF, 2000, pp. 115-135) con la interpretación ortodoxa (agustiniana e incluso tomista) que defiende Christian Belin (*L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port Royal*, Paris, Honoré Champion, 2005).

27. *Encyclopédie*, XI, p. 216.

28. Diderot, *Réflexions sur le livre De l'esprit de M. Helvétius*, en *Oeuvres complètes*, éd. Assézat y Tourneux, Nendelm, Klaus Reprint, 1996, II, p.

mismo recomienda tal estrategia al afirmar que el libro de Helvétius, *De l'esprit*, con un orden insensible (*ordre sourd*) “habría sido infinitamente más agradable, y, sin parecerlo, infinitamente más peligroso”²⁹.

Decíamos que la *Encyclopédie* es tal vez el último ejemplo de este arte de la escritura tan vinculado a la heterodoxia filosófica de los siglos XVII y XVIII. Bayod lo muestra recordando (p. 145) el artículo *Encyclopédie*, donde Diderot califica las remisiones establecidas entre los diferentes artículos como “la parte más importante del orden enciclopédico”, la que obliga al lector a intervenir en el proceso de descubrimiento del significado siguiendo, *si quiere*, el orden tácito de consecuencias que el autor ha establecido. A juicio de Diderot, y me atrevo a sugerir que aquí está pensando otra vez en el *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, esta “fuerza interna” es la que puede dotar a la *Encyclopédie* del carácter que debe tener un buen diccionario, “ese carácter es el de cambiar la forma común de pensar”³⁰. Tal arte se

272. Citado por Bayod en p. 143.

29. *Idem*.

30. *Encyclopédie*, V, p. 642. La remisiones entre artículos son, efectivamente, uno de los rasgos más fascinantes del *Dictionnaire* de Bayle. Se encontrará una lista exhaustiva de ellas en el CD que acompaña el estudio de Van Lieshout, H. H. M., *The making of*

pierde de todas maneras en el último cuarto del siglo XVIII, concluye Bayod, cuando autores como d'Holbach o el mismo Diderot deciden exponer sus ideas sin ambages. Es la derrota de Montaigne, o de Bayle, y el triunfo de Jean Meslier, quien animaba a hablar abiertamente al pueblo³¹.

No hace falta aclarar que la táctica admirada y puesta en práctica por los enciclopedistas tuvo como terreno más fértil las cuestiones vinculadas con la religión. De este tema, precisamente, se ocupa Mariafranca Spallanzani en el capítulo "Philosophie et religion dans l'*Encyclopédie*". La primera frase del trabajo es una cita del artículo *Raison*: "Es que nosotros somos hombres antes de ser cristianos"³². Para Spallanzani, esta frase podría considerarse el emblema de toda la *Encyclopédie*, que definiría su objetivo, así, como "el proyecto general de recapitulación racional y de examen crítico de los conocimientos y las actividades humanas" (p.

97). A los fines de comprender más precisamente ese proyecto en relación con la religión, la autora se enfoca en tres aspectos que denomina "morfología" "historia" y "filosofía".

El análisis del aspecto morfológico profundiza en un dato ya conocido, a saber, que en la organización general de los conocimientos los enciclopedistas decidieron tomar como criterio de división las tres principales facultades humanas: "la HISTORIA, que se relaciona con la memoria; la FILOSOFÍA, que es fruto de la razón; y las BELLAS ARTES que la imaginación hace nacer"³³. Este cambio, observa agudamente Spallanzani, llevó consigo dos movimientos audaces: por un lado, se abandonó la exigencia del fundamentalismo cartesiano; por el otro, se impuso una revisión del orden tradicional de las disciplinas cuya principal consecuencia fue hacer de la teología una parte de "la gran rama filosófica", sometida como cualquier otra parte al examen racional.

Tal control de la razón implicaba al principio una crítica histórica, filosófica y sociológica de la teología y de la religión, dice la autora, pero no necesariamente exclusión ni menosprecio. En este sentido, aspecto histórico de la relación filosofía-religión en la *Encyclopédie*, la crisis de

Pierre Bayle's Dictionnaire historique et critique, Amsterdam / Utrecht, APA-Holland University Press, 2001.

31. Véase al respecto Benítez, Miguel, "Luces y elitismo en los manuscritos clandestinos", en Benítez, M., *La Cara Oculta de las Luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, pp. 247-259.

32. *Encyclopédie*, XIII, p. 773.

33. *Discours préliminaire*, *Encyclopédie*, I, p. XVI. Cit. p. 98.

1752 indicaría un punto de inflexión. Antes de ella, los artículos más delicados estaban a cargo de clérigos como Yvon, Pestré o de Prades, clérigos ortodoxos pero liberales y convencidos de que el fortalecimiento de los vínculos entre revelación y razón iba a redundar en beneficio de la primera³⁴. La crisis, sin embargo, puso fin a esa convivencia entre clérigos y *philosophes*. De allí en más, el pro-

yecto de revisión filosófica de la religión y la teología acentuó una perspectiva crítica y en ocasiones satírica.

La ruptura sin embargo nunca se hizo explícita. El tercer aspecto que destaca Spallanzani, el aspecto filosófico, presenta justamente la estrategia elaborada por los enciclopedistas para atacar el “poder teológico”, una estrategia que se despliega en el orden no evidente, y por ello más útil, como vimos, de las remisiones entre artículos, de notas y de citas. Dos indicaciones de la autora sobre este tema nos resultan especialmente atractivas porque otra vez ponen de relieve la huella de la heterodoxia filosófica del siglo XVII en la *Encyclopédie*. La primera se refiere al procedimiento, caro a Diderot, de disimular las “afirmaciones más audaces allí donde no se las espera, a propósito de temas aparentemente neutros: erudición, historia, geografía” (pp. 110-111). Pierre Bayle había sido un maestro en este arte. En efecto, así como era poco previsible una lección de crítica histórica y científica, “útil contra la superstición y el prejuicio”, en un artículo en apariencia consagrado a una planta con forma de cordero y pulpa semejante a la del cangrejo, según la descripción de Escalígero³⁵, de la misma manera

34. El 7 de febrero de 1752 se ordenó prohibir los dos primeros volúmenes de la *Encyclopédie* argumentando “que se habían querido insertar diversas máximas tendientes a destruir la autoridad real, a establecer un espíritu de independencia y de revuelta, y, en término oscuros y equívocos, a ensalzar los fundamentos del error, de la corrupción de las costumbres, de la irreligión y de la incredulidad” (Citado por Venturi, Franco, *Los orígenes de la Enciclopedia*, cit., p. 167). El origen de esta prohibición se encuentra curiosamente en una tesis que el *abbé* de Prades defendió en la Sorbona en noviembre de 1751 donde defendía una “filosofía de la sensación” muy semejante a la del *Discours préliminaire* de la *Encyclopédie*. Tales semejanzas pasaron inicialmente desapercibidas, pero luego desataron un escándalo en el que hasta el mismo papa, Benedicto XIV, se vio obligado a intervenir. El acontecimiento en su conjunto fue interpretado como una maniobra de los enciclopedistas para burlarse de la religión; de Prades debió buscar refugio en la corte prusiana

35. *Agnus scythicus*, *Encyclopédie*, I, pp. 179-180.

nadie habría esperado, cincuenta años antes, que un artículo en recuerdo de Helena de Troya incluyera una defensa del determinismo y la impugnación del “sentimiento interior” de libertad³⁶.

La segunda indicación apunta el uso satírico de la *isostheneia* escéptica³⁷, uso que permite presentar los manifiestamente débiles argumentos teológicos como no menos convincentes que las rotundas conclusiones de la razón. La autora recuerda aquí a Bayle (“*Bayle, toujours Bayle!*”, p.

36. “Aquellos que no examinan a fondo lo que pasa en ellos mismos se persuaden fácilmente de que son libres y que, si la voluntad los lleva al mal, es por su culpa, por una elección de que la son dueños. Los que piensan de otra manera son personas que han estudiado con cuidado los resortes y las circunstancias de sus acciones y que han reflexionado mucho acerca de los progresos en el movimiento de sus almas. Estas personas, por lo común, dudan de su libre arbitrio y llegan incluso a persuadirse de que su razón y su espíritu son esclavos que no pueden resistir a la fuerza que los arrastra adonde no querían ir” (*Hélène, Y, Dictionnaire historique et critique*, cit., II, p. 708b).

37. Emmanuel Naya define la *isostheneia* como “igualdad de fuerza persuasiva entre dos representaciones puestas en oposición, lo cual impide validar una u otra como verdadera” (Naya, E., *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, p. 27).

112); por nuestra parte, no obstante, sin negar ni mucho menos tal precedente, nos gustaría también evocar a François de La Mothe Le Vayer, quien acaso llevó esa estrategia satírica a la expresión casi perfecta en, por ejemplo, el *Dialogue sur le sujet de la divinité*³⁸.

Spallanzani pone fin a su muy buen trabajo afirmando que, en definitiva, los enciclopedistas reconocieron el valor de la religión sólo desde un punto de vista político, como *instrumentum regni* y garantía de la tranquilidad pública. Esta conclusión coincide con lo que sostiene Francine Markovits Pessel en el capítulo “Droit et politique dans l’*Encyclopédie*”, a saber, que si en esta obra “la religión es criticada, no lo es en nombre de lo que resulta legítimo creer sino en nombre de la utilidad de una institución” (p. 169). Es la función social de las religiones, cualesquiera sean, lo que se examina, no su valor de verdad, punto que implícitamente ya se da por resuelto. El término “función” es clave aquí, tal como Markovits lo demuestra al ampliar su estudio e incluir muchos

38. Cfr. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l’imitation des anciens*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1988, pp. 303-352. Hemos traducido este diálogo al español en el volumen titulado *Diálogos del escéptico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.

de los artículos de contenido jurídico o económico-político.

Efectivamente, en todos esos ámbitos lo que se da, dice la autora, es una reformulación profunda de los términos en que hasta allí se presentaban y discutían las teorías jurídico-políticas: “la articulación de lo político y de lo teológico pasa por caminos diferentes a la búsqueda del *fundamento* y del *origen* de la autoridad política, a saber, por la búsqueda de la función y de la utilidad” (pp. 150-151). Para mostrar este desplazamiento se analizan tres discusiones: la discusión en torno al derecho natural, la discusión en torno a la riqueza y la discusión en torno a la relación entre poder civil y poder eclesiástico. En las tres, Markovits enfatiza la pluralidad de voces intervinientes (Montesquieu, Rousseau, Puffendorf, Boucher d’Argis, de Jaucourt, Saint-Lambert, Damienville, Diderot, d’Holbach, Quesnay, etc.) y la multitud de remisiones entre artículos cuyas posiciones no siempre coinciden. No hay “doctrina común, ni juxtaposición de tesis, es un tablero de debates” (p. 150) donde lo que está en juego es “el arte y la ciencia de mantener a los hombres en sociedad y de hacerlos felices en ella, objeto sublime, el más útil y el más interesante que haya para el género humano”³⁹.

39. *Oeconomie politique, Encyclopédie*, XI, pp. 366-367. Citado en p. 171.

La perspectiva sobre los debates de raíz política que se dan en la *Encyclopédie* son complementados y enriquecidos por otros dos trabajos que integran el volumen que comentamos, el de Luigi Delia, “La torture judiciaire dans l’*Encyclopédie*”, y el de Christopher Hamel, “Jusnaturalisme et républicanisme dans la philosophie politique de Diderot”. En el primero se compara con gran claridad dos aproximaciones diferentes al tema del uso de la tortura con fines judiciales: la de un jurisconsulto, Boucher d’Argis, y la de un *philosophe*, el *Chevalier* Louis de Jaucourt. En el artículo *Question ou Torture*, Boucher d’Argis sólo describe las fases a cumplir en el proceso, incluyendo las situaciones en que debe aumentarse o disminuirse el rigor⁴⁰. De Jaucourt, por el contrario, dice Delia, en el subartículo siguiente *Question (Procédure criminelle)*, sin cuestionar las precisiones de jurisconsulto, se decide a “*probar*, como filósofo, el absurdo, lo arcaico y lo ineficaz” del procedimiento y se dirige abiertamente al soberano para animarlo a reformar el sistema judicial que lo avalaba (p. 180). A propósito de la tortura se reflejaría, así, una oposición entre los juristas, determinados a proteger el orden y el Estado, y los hombres de letras “que estimaban, por el contrario, que los derechos de la libertad son más im-

40. Cfr. *Encyclopédie*, XIII, p. 703.

portantes que los réditos que pudieran derivarse del esclarecimiento de los asuntos penales” (p. 183). En tal sentido, concluye el autor, De Jaucourt adelanta ideas que en 1764 serán retomadas y perfeccionadas por Cesare Beccaria en el capítulo XVI de *Dei delitti e delle pene*.

Por su parte, en “Jusnaturalisme et républicanisme dans la philosophie politique de Diderot” Christopher Hamel nos ayuda a entender qué concepción de felicidad tenía el principal editor de la *Encyclopédie* y a evitar posibles malentendidos respecto de términos como “función” o “utilidad”. Estos términos, en efecto, podrían llevar a pensar que, si lo que importa es la cohesión social, cualquier medio y cualquier régimen político serían aceptables en tanto sirvieran para conseguirla y mantenerla. Hamel nos muestra que, al menos respecto de Diderot, esa inferencia es incorrecta. Lo hace a partir de una frase de la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, de 1774, según la cual “el gobierno arbitrario de un príncipe justo y esclarecido es siempre malo” en tanto viola el derecho natural, sagrado e inalienable del pueblo (p. 189). Para el autor, esta frase encierra dos ingredientes esenciales de la concepción política de Diderot: a) que la felicidad del hombre, y por tanto la del pueblo, reside ante todo en la libertad entendida como ausencia de dominación, y b) que esa libertad es siempre sagra-

da, incluso cuando el pueblo hace un uso insensato de ella.

Sobre esta última afirmación, intranquilizadora a primera vista, se aclara que no debe ser entendida con independencia de la virtud cívica ni disociada de la dignidad natural que la libertad confiere a cada hombre⁴¹. Para Diderot, la virtud es el sostén necesario de la libertad (fin principal de la ciudad), y, en tal sentido, Hamel propone entender su filosofía política como heredera de los republicanos ingleses del siglo XVII, particularmente de John Milton y Algernon Sidney. Este influjo, por lo demás, no debería limitarse a los últimos escritos. Se encontraría presente ya en artículos de la *Encyclopédie*, y, por lo tanto, estarían equivocados quienes, como Jacques Proust, postulan que en sus épocas de editor Diderot podría ser consi-

41. Se trata de la libertad *individual*, no colectiva, y es el ejercicio de esa libertad, no el ejercicio directo del poder político, lo que hace que una sociedad sea una sociedad (cfr. pp. 213-214). Resulta notable en este punto un pasaje del artículo *Vingtème*: “los hombres *no* se han reunido y *no* han asociado su poder *sino* para gozar individualmente de una mayor libertad moral y civil; además, una sociedad que vigilara sin cesar a todos sus miembros dejaría de ser una sociedad, sería un estado sin pueblo, un soberano sin súbditos, una ciudad sin ciudadanos” (*Encyclopédie*, XVII, p. 861).

derado un discípulo de Hobbes⁴². Para Hamel, por el contrario, el último Diderot se distingue del Diderot enciclopedista sólo por hacer explícito lo que aquellos artículos dejaban implícito; entre esas consecuencias implícitas se encontraría precisamente la crítica radical al despotismo ilustrado de 1774, crítica por la cual el filósofo no sólo se coloca en las antípodas de Hobbes sino que también se distingue de Locke, d'Holbach, Helvétius e incluso Kant (cfr., pp. 201 y 207).

Christopher Hamel pone de relieve la originalidad del pensamiento de Diderot. Dos trabajos hacen lo mismo respecto del pensamiento del otro editor de la *Encyclopédie*, Jean d'Alembert: el de Walter Tega, "Caratteristica universale, *esprit géométrique* e nuovo enciclopedismo. Considerazioni intorno a Leibniz e a d'Alembert", y el de Gonçal Mayos, "D'Alembert: el nuevo intelectual

entre "biopolítica" y "capitalismo de imprenta".

Walter Tega analiza el *Essai sur les Eléments de Philosophie* que d'Alembert publicó en 1759 con el fin de mostrar que de ese ensayo emerge un proyecto de enciclopedia muy diverso al que efectivamente se llevó a cabo. "Ciertamente la *Philosophie* del *Essai*, dice Tega, coincide sólo parcialmente con la de Diderot y de Bacon, y se encuentra, sin duda, más próxima a la de Newton y de Leibniz" (p. 20). Para d'Alembert, en efecto, el desafío era elaborar una "Filosofía Científica" en la que demostraciones y conjeturas se enlazaran dando lugar a cadenas de razonamientos y a una red de lenguajes capaz de servir de prolegómenos a toda posible enciclopedia demostrativa (cfr. p. 20). En tal sentido, se aproximaba al proyecto enciclopédico de Leibniz fundado sobre la noción de lengua o escritura universal, es decir, "una división enciclopédica concebida *more geometrico*, que pretende presentarse como 'actualmente o potencialmente' deductiva puesto que incluso las ciencias empíricas pueden ser asimiladas a una estructura rígidamente demostrativa bajo la égida de la *mathesis universalis*" (p. 26).

Tega señala la atracción que este modelo ejerce sobre el *Essai* de d'Alembert: "un modelo deductivo en la organización de las ciencias, las cuales pueden ser reconducidas en

42. Como ejemplo de la posición antiabsolutista de Diderot se cita el artículo *Autorité politique*, donde es posible encontrar afirmaciones como ésta: "El poder que viene del consentimiento de los pueblos supone necesariamente condiciones que hagan legítimo su ejercicio, útil a la sociedad, beneficioso para la República, y que lo concreten y reduzcan a determinados límites: pues el hombre no debe ni puede entregarse enteramente y sin reserva a otro hombre" (*Encyclopédie*, I, p. 898).

su totalidad, por reducción o por deducción, a un restringido número de principios y finalmente reconectadas una a otra en cuanto a los descubrimientos que hicieron” (p. 35). También señala, sin embargo, un punto en el que ambos proyectos se separaban hasta volverse inconciliables, a saber, la búsqueda de los términos simples o primitivos a partir de los cuales se reorganizaría el saber. Para Leibniz, tales términos provenían de la geometría euclídea, de la matemática y de la metafísica clásica; para d’Alembert, en cambio, debían ser obtenidos a la manera de Locke y Condillac, por un procedimiento genético de descomposición de las ideas en sus elementos constitutivos. D’Alembert buscaba, pues, *hechos* simples y reconocidos que no pudieran ser explicados ni puestos en duda⁴³. De allí nacía otra gran diferencia: mientras Leibniz, a partir de los símbolos primitivos, suponía la posibilidad de que todos nuestros pensamientos se expresaran con la precisión y exactitud de la aritmética y

43. “[E]n Física son los fenómenos cotidianos que la observación pone al alcance de todos, en Geometría las propiedades sensibles y la extensión, en Mecánica la impenetrabilidad de los cuerpos, origen de sus acciones recíprocas, en Metafísica el resultado de nuestras sensaciones, en Moral las afecciones primeras y comunes a todos los hombres” (D’Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie*, Paris, 1759, cap. IV. Citado, pp. 41-42).

el análisis geométrico, d’Alembert afirma que tan admirable como el “espíritu de descubrimiento” es el “espíritu de conjetura”, capaz de sustituir la demostración por probabilidades y de aceptar, bajo el nombre de “pirronismo razonable”, los límites de nuestro conocimiento.

Después del fino análisis filosófico de Walter Tega, Gonçal Mayos ofrece un estudio de d’Alembert en cuanto miembro de la “República de las letras”. Según Mayos, d’Alembert “consiguió ejemplificar mejor que nadie y popularmente el ideal ilustrado de intelectual” (p. 54) y “se convirtió en seguramente el común denominador más legitimado, creíble, aceptado y mejor valorado por el conjunto de los enciclopedistas y de los ilustrados” (p. 69). Su principal mérito habría sido, a diferencia de Diderot, saber representar los ideales ilustrados y la dignidad de los *philosophes* “en el mundo ‘oficial’ de la alta cultura, las cortes, las academias y el poder monárquico” (p. 69). Esa doble fidelidad, a los librepensadores y a la monarquía, explicaría las tensiones que d’Alembert sufrió en tanto editor de la *Encyclopédie*, pero también permitiría explicar por qué la estrategia de defensa de la obra resultó finalmente exitosa y “la *Encyclopédie de Diderot y d’Alembert* terminó siendo la *Encyclopédie française*” (p. 75).

He dejado para el final dos artículos que me resultaron especialmente interesantes, tanto por los te-

mas que presentan como por la calidad del análisis. Se trata de “La revolución astronómico-cosmológica en la *Encyclopédie*”, escrito por Miguel Ángel Granada, y “La médecine dans l’*Encyclopédie*: le cas de la mélancolie”, compuesto por Piero Schiavo.

Granada se ocupa de seguir las huellas de la revolución cosmológica de los siglos XVI y XVII en los artículos de la *Encyclopédie*. Todos ellos, o son obra de d’Alembert, o han sido tomados de obras contemporáneas. En este último sentido, la primera revelación que ofrece el estudio de Granada refiere al peso que tuvo, precisamente en los artículos astronómico-cosmológicos, la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers. Artículos como *Copernic*, *Astronomie*, *Vortex*, *Lune*, *Planète*, *Étoile*, *Vide* y *Comète* incluyen pasajes tomados literalmente de la *Cyclopaedia*, e incluso d’Alembert seguiría a Chambers en la idea de que Copérnico fue un restaurador de la antigua cosmología pitagórica. Un mito historiográfico, dice Granada, pero que indica la deuda del siglo XVIII en general y de la *Encyclopédie* en particular con la interpretación de la historia que el Renacimiento impuso a Occidente, a saber, la historia como “renacimiento” de la “antigüedad” tras las “tinieblas” de la Edad Media (cfr. p. 80).

Los artículos cosmológicos, por otra parte, como muestra Granada, constituyen una prueba del triunfo incontestable de la física de Newton

en el siglo XVIII y una ocasión inmejorable para criticar, a partir de las hipótesis cartesianas, el “furor de los sistemas” y los extravíos que tal furor provocaba en el espíritu humano (cfr. p. 84 y p. 90, n. 20). Esta “profesión de fe newtoniana”, sin embargo, no excluía voces discordantes en otros temas relacionados y que van desde la defensa racional del poligenismo, que d’Alembert hace en el artículo *Monde*, hasta la teoría retomada por el *abbé* Edmé Mallet en el artículo *Enfer* según la cual los cometas serían localizaciones del Infierno, es decir, transportes eternos de réprobos por las distancias siderales⁴⁴.

La diversidad reina en la *Encyclopédie*. También en relación con la medicina, un saber cuyos vínculos con la filosofía se remontan a la Grecia antigua y que Diderot procurará fortalecer en apoyo de una nueva metafísica; así lo recuerda, citando el ya clásico estudio de Jacques Roger⁴⁵, Piero Schiavo en “La médecine

44. Según reconoce Mallet, la idea provenía del matemático newtoniano William Whiston. Granada apunta al respecto un argumento notable: “La ubicación del infierno en los cometas permitía también hacer frente a la dificultad que se planteaba a los teólogos para la existencia del infierno: ¿cómo se podían alojar los millones de condenados en el estrecho espacio del centro de la Tierra” (p. 96, n. 41).

45. Roger, J., *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: la*

dans l'*Encyclopédie*: le cas de la mélancolie". Dos escuelas se disputaban por entonces el reinado en el arte de curar: "la tradición mecanicista, cuya voz más importante es sin duda la de Boerhaave [...], y la más reciente teoría vitalista que venía de formarse en Montpellier en torno a la figura de Théophile de Bordeu" (p. 116)⁴⁶. El problema de la melancolía era uno de los principales campos de batalla entre ellas; la controversia era propiamente filosófica, subraya Schiavo, dado que al tratarse de una enfermedad que afectaba igualmente al cuerpo y al alma ponía sobre el tapete el dualismo cartesiano, llevando en cambio a interrogarse

sobre la vitalidad de la materia y sobre la materialidad del alma.

Según la teoría mecanicista, para la cual el cuerpo humano era una "máquina extremadamente compuesta" cuyas piezas se movían para producir el movimiento progresivo de la sangre, las enfermedades no podían tener otro origen que cierto desarreglo en ese movimiento. También la melancolía, que dependía "de la regularidad, de la igualdad, de la libertad de circulación de los espíritus animales" por los pequeños canales del sistema nervioso (p. 122)⁴⁷. En cualquier caso, debía quedar claro que la causa de las enfermedades sólo podía ser física, puro movimiento de partículas, dejando a salvo la inalterable racionalidad del alma⁴⁸.

Para la teoría vitalista, en cambio, la melancolía se explicaba por un desarreglo del sistema nervioso, en la región epigástrica, que deformaba

génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie, Paris, Albin Michel, 1993 (1ª edición, 1963).

46. Recordemos que Théophile de Bordeu sirve a Diderot como personaje en *La rêve de d'Alembert* (1769). Será justamente el médico quien se encargue de interpretar el sueño (materialista) de d'Alembert ante la inquieta y muy lúcida Mlle. de l'Espinasse. José Manuel Bermudo resalta muy bien la idea oculta en esa estrategia literaria: "El discurso filosófico tiene siempre algo de ficción, no es un discurso sobre la realidad. Pero es inteligible para el científico. Éste no puede decir aquel discurso, pues él sólo describe los hechos. No obstante, puede interpretar la cuasificción filosófica, le es familiar" (Bermudo, J. M., "Diderot, la filosofía insatisfecha", en Bermudo, J. M. (Dir.), *Los filósofos y sus filosofías*, cit., vol. II, p. 287).

47. La cita proviene del artículo *Âme*, compuesto originalmente por el *abbé* Yvon y al cual Diderot le agregó un importante anexo (cfr. *Encyclopédie*, I, pp. 327-343).

48. Schiavo cita un pasaje muy claro del artículo *Délire*, obra del médico Arnulphe d'Aumont: "El alma está siempre en el mismo estado, no es susceptible de ninguna alteración; no habrá que atribuirle a ella, por lo tanto, ese extravío, ese error, ese defecto de juicio, que constituye el delirio, sino a la disposición de los órganos del cuerpo al que quiso unirlo el Creador; eso queda fuera de toda duda" (*Encyclopédie*, IV, p. 785).

las informaciones transmitidas al cerebro, afectándolo y no permitiéndole ver los objetos tal como eran. El problema no estaba pues en la circulación de la sangre sino en los *nervios*, término que los vitalistas concebían a la manera de haces de fibras *sensibles*. Schiavo cita en tal sentido los artículos *Oeconomie animale* y *Sécrétion*⁴⁹; en ambos se destaca la idea de sensibilidad de los nervios, sensibilidad que, así, “llega a cubrir toda la actividad humana y a explicar la unidad en el hombre de la materia y el espíritu” (p. 124). El concepto de sensibilidad, en efecto, tiraba abajo el dualismo cartesiano, cosa que Diderot en su adición al artículo *Âme* deja en claro al señalar que basta “una fibra alterada, una ligera inflamación, una caída, una contusión, y adiós juicio, razón y toda esa penetración de la que tanto presumen los hombres, toda esa vanidad depende de un hilo bien o mal colocado, sano o enfermo”⁵⁰. El caso de una joven que sufría de “melancolía religiosa” le sirve precisamente de ejemplo.

Diderot profundizará en el concepto de sensibilidad en escritos pos-

teriores, tal como *La rêve de d'Alembert*, hasta hacer de ella una propiedad universal de la materia. En la *Encyclopédie* sólo lo sugiere⁵¹. De todos modos, concluye Schiavo, la discusión en torno a la melancolía y la refutación empírica del dualismo marca el paso a un nuevo paradigma, el paradigma vitalista, que transformará profundamente la medicina. Otro cambio igualmente importante se opera tras éste en la misma *Encyclopédie*: la sustitución de un léxico cargado de referencias sobrenaturales por un léxico puramente médico respecto de las enfermedades mentales. Dejar el término “*folie*” sustituyéndolo por “*délire*”, observa el autor citando a Roselyne Rey, implica un abandono del vocabulario místico y un paso hacia la “medicalización” de la locura. Volviendo a la “Presentación” que citábamos al comienzo, también en este punto la influencia de esta obra de una *société de gens des lettres* “fue decisiva en la transformación general de la sociedad occidental moderna”. Los historiadores de la filosofía deberíamos tenerlo más presente.

49. Cfr. *Encyclopédie*, XI, p. 360 y XIV, p. 871. El autor de *Oeconomie animale* es, según Pietro Schiavo, Jean-Joseph Ménéuret; el artículo *Sécrétion*, por su parte, está firmado por Henri Fouquet “docteur en l’université de Médecine de Montpellier, & médecin dans la même ville”.

50. *Encyclopédie*, I, p. 342.

51. Schiavo cita al respecto el breve artículo *Spinosiste* (*Encyclopédie*, V, p. 474).

NOVEDADES DE LA RESERVA DE LA
BIBLIOTECA “AUGUSTO RAÚL CORTAZAR”,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Nota bene: A partir de este número, la sección de novedades bibliográficas de repositorios antiguos se extiende de la colección Furt a las reservas de bibliotecas públicas que contienen importantes materiales anteriores al año 1800.