

## **LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS. D.DIDEROT**

*Arsenio Ginzo Fernández*

*Universidad de Alcalá de Henares*

### ***I. Diderot hombre moderno***

No cabe duda que uno de los lugares comunes al referirse a Diderot, uno de los principales protagonistas del Siglo de las Luces, consiste en señalar la modernidad de su pensamiento<sup>1</sup>. A este respecto es preciso comenzar reconociendo que Diderot viene a constituir una de las expresiones prototípicas del carácter proteico del hombre moderno, de su constante "inquietud"<sup>2</sup>. Si el Renacimiento dio forma tempranamente a la figura del *uomo universale* como actitud vital, que trata de responder al reto que suponía la Era de los Descubrimientos, la apertura de nuevos horizontes en todas las perspectivas, los ilustrados son, en este sentido, prolongadores de ese sentido vital. Por ello se ha podido afirmar con fundamento que el *Fausto* de Goethe

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo E. B. Potulicki, *La Modernité de la pensée de Diderot dans les Oeuvres philosophiques*, París 1980.

<sup>2</sup> P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, I, New York-London 1977, 47.

venía a constituir algo así como la *Iliada* del hombre moderno. No en vano el tema faústico ya había tomado forma en el período renacentista. Pues bien, Diderot no sólo se sitúa claramente en esa dinámica sino que destaca por su peculiar versatilidad en la conformación del Siglo de las Luces, de aquel siglo que se entendió a sí mismo como la consolidación y la consagración de la cultura moderna. La Ilustración no hubiera sido la misma sin Diderot. Su incansable actividad como director de la *Enciclopedia*, como "preceptor de príncipes", como novelista, crítico de arte, filósofo, escritor político... refleja esa peculiar personalidad del hombre moderno a que nos hemos referido.

Quizá ninguna faceta refleje con tanta nitidez esa modernidad como su labor al frente de la *Enciclopedia*. Muchos fueron los representantes de la *intelligentsia* ilustrada que hicieron posible con sus aportaciones que se llegara a realizar un proyecto de aquellas proporciones, pero Diderot es considerado unánimemente como el "alma" de la *Enciclopedia*. Esta obra viene a constituir una especie de *Summa* del hombre moderno, una de las maravillas del mundo moderno, tal como escribe U.Eco<sup>3</sup>. Producto de un siglo que se entendía a sí mismo como el siglo de la "filosofía", la *Enciclopedia* nos muestra, autosatisfecha, algo así como el mapa profano del conocimiento, tanto en su génesis como en su articulación en torno a una peculiar trinidad: la memoria, la razón y la imaginación.

Pero aparte de la exposición profana del saber moderno, el enciclopedista Diderot se hace eco en especial de una figura de la razón que corresponde de un modo peculiar a la nueva sensibilidad moderna. Se trata de la llamada razón instrumental, especialmente sensible al conocimiento en cuanto fuente de eficacia y de poder. Frente a la búsqueda del saber "en vista del conocimiento" y no por "alguna utilidad", que constituye el horizonte de la metafísica aristotélica, F. Bacon muestra tempranamente una nueva sensibilidad, en los comienzos de la Edad Moderna. El saber es fuente de poder. Así lo señala uno de los primeros aforismos del *Novum Organum*: "*La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la*

---

<sup>3</sup> Cf. F. N. Furbank, *Diderot*, Barcelona 1994, 11.

*causa es no poder producir el efecto*"<sup>4</sup>. Por ello se impone a juicio de Bacon, la necesidad urgente de superar el divorcio tradicional entre el trabajo material y la reflexión teórica. Tal ha de ser el cometido de los tiempos modernos. Pues bien, Diderot hace suyo el programa baconiano y lo desarrolla a la altura de la Ilustración. El propio título de la *Enciclopedia* delata claramente tal propósito al situar a los "oficios" junto a las "ciencias" y a las "artes". El culto moderno al trabajo, a la *vita activa*, con que se había iniciado el Renacimiento, encuentra plena acogida en la *Enciclopedia* de Diderot. El baconismo se impone en Francia en buena medida gracias a su influjo. En un siglo que va a vivir polarizado entre las visiones utópicas y el culto a la razón instrumental, Diderot no va a vacilar en escribir que lo "*útil lo circunscribe todo*"<sup>5</sup>. De ahí la gran relevancia que las llamadas artes mecánicas tienen en la *Enciclopedia* por más que, dentro de la complejidad de su pensamiento, junto al canto a la civilización y al dominio de la naturaleza, se dé a la vez una fascinación por el polo opuesto, la utopía primitivista, como polo compensatorio.

Finalmente, cabría aludir a la modernidad de Diderot como autor literario. Tanto como novelista como crítico de arte se nos presenta como innovador, y también en lo referente al teatro. Diderot aparece como uno de los creadores de la moderna estética, tanto en su acepción amplia como estricta. No deja de ser sintomático que un admirador de Voltaire, como fue Nietzsche, destaque la modernidad de Diderot frente al Patriarca de las Luces. A diferencia de Voltaire, Diderot habría inaugurado "*la novela, el drama y la crítica de arte modernos*"<sup>6</sup>.

Estas someras observaciones parecen ser suficientes para mostrar que Diderot se halla plenamente inserto en la dinámica de la cultura moderna. Desde distintos horizontes se llega a esta conclusión. Estamos claramente ante un representante de lo "moderno". Pero

---

<sup>4</sup> Fr. Bacon, *Novum Organum*, Barcelona 1979, 33.

<sup>5</sup> D. Diderot, *Oeuvres complètes* (ed. J. Assézat et M. Tourneux) II, 13 (En adelante O. C.).

<sup>6</sup> Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Ed. de G. Colli y M. Montinari), XIII, 122.

ocurre que el pensamiento diderotiano, y en definitiva el de su siglo, se muestra más aporético y antinómico de lo que en una primera mirada pudiera parecer. De ahí, sin duda, su innegable fecundidad. En estas páginas queremos abordar el problema de cómo el moderno Diderot constituye a la vez un caso destacado en el diálogo entablado desde el Renacimiento entre los Antiguos y los Modernos. Si exceptuamos a Rousseau, nadie en el Siglo de las Luces parece haber asumido con tanta profundidad el legado de la Antigüedad clásica. En nuestra aproximación al tema, evocaremos en primer lugar la relación de la Ilustración con el legado clásico. Después plantearemos de una forma general la relación de Diderot con la Antigüedad, para centrarnos después, como mayor detalle, en la confrontación del moderno ilustrado con tres figuras emblemáticas del pensamiento antiguo: Diógenes, Sócrates y Séneca.

## *II. Los ilustrados y la Antigüedad clásica*

Los comienzos de la Modernidad se caracterizan por un innegable coeficiente de ambigüedad e incertidumbre. Así, se empiezan a poner los fundamentos ideológicos de la nueva época y a la vez se vive con frecuencia una especie de mimetismo hacia los idealizados modelos de la Antigüedad clásica, tal como era frecuente el caso en la tradición humanística. Con el paso del tiempo ese mimetismo va a ceder ante el empuje de la cultura moderna, en particular ante el gran triunfo que supuso la revolución científica. En este horizonte va a surgir un peculiar debate relativo a la correcta relación del mundo moderno con el mundo antiguo, la famosa *Querelle des Anciens et des Modernes*, que, a pesar de sus simplificaciones, es representativa de una toma de conciencia por parte de la cultura moderna. Sin duda la discusión adolecía de confusión al mezclar elementos heterogéneos, al utilizar parámetros demasiado monolíticos para evaluarlos, pero repetimos que no por ello

dejaba de reflejar un momento de la autoconciencia moderna<sup>7</sup>. Es propiamente en Francia donde el debate alcanza una mayor relevancia, como ya sugiere el título del debate. La misma fundación de la Academia francesa en 1635 incidía en el sesgo del debate pues la Academia de la Francia del siglo XVII quería ser algo más que una copia de la vieja institución platónica. Se presentaba más bien como rival de la antigua e incluso como intento de superación<sup>8</sup>. Poco a poco se fue tomando conciencia de que el progreso científico de la Edad Moderna y sus crecientes implicaciones prácticas constituían un elemento específico en la vida moderna que no podía identificarse sin más con las otras manifestaciones culturales. De ahí que los modelos clásicos pudieran seguir orientando al hombre moderno.

Sin embargo, la Ilustración comienza teniendo una relación conflictiva con el legado clásico, tanto por el influjo de los nuevos hallazgos científicos como por la índole de la filosofía racionalista del Siglo de las Luces. Con razón se ha podido escribir que el siglo XVIII aparece particularmente desgarrado entre el pasado y el futuro<sup>9</sup>. Así, vemos que Voltaire, impresionado por los avances de la revolución científica, no duda en considerar a Newton *utilior tota antiquitate*. Al innegable ascendiente que dimanaba del ámbito científico se unía, a modo de pertinente complemento, una peculiar orientación filosófica que se concretaba en el racionalismo ilustrado y que apuntaba en la dirección de una creciente autonomía intelectual. En este sentido los nuevos derroteros filosóficos parecían suponer un cuestionamiento de

---

<sup>7</sup> G. Highet formuló adecuadamente el objeto de la *Querelle* al afirmar: "La cuestión era ésta. ¿Deben admirar e imitar los escritores modernos a los grandes autores griegos y latinos de la Antigüedad? ¿O acaso no han sido ahora superados y dejados atrás los modelos clásicos de la buena literatura? ¿Debemos limitarnos a caminar sobre las pisadas de los antiguos, tratando de emularlos y esperando, cuando mucho, igualarlos? ¿O podemos abrigar confiadamente la ambición de superarlos? El problema puede plantearse en términos mucho más amplios. En la ciencia, en las bellas artes, en la civilización en general, ¿hemos avanzado más lejos que los griegos y romanos?" (Id., *La tradición clásica*, I, México 1978, 412-413.)

<sup>8</sup> G. Highet, *op. cit.*, 436.

<sup>9</sup> Cf. H. Peyre, *L'influence des litteratures antiques sur la litterature française moderne*, New Haven 1941, 46.

la tradición: *ratio vicit, vetustas cessit*. A este respecto no se dudaba en afirmar: *Notre siècle, a des yeux philosophiques, /Offre assez de quoi s'exercer*<sup>10</sup>.

No sólo la ciencia sino la filosofía ilustrada tendía a absorber las demás manifestaciones culturales, a consecuencia de lo que no sólo se resentía el estudio de la venerable *antiquitas* sino que, asimismo, el arte y la literatura coetáneos eran puestos al servicio de los nuevos ideales filosóficos, dando paso así a una situación inversa a la que va a tener lugar con el advenimiento del Romanticismo.

Sin embargo, no podemos caer en simplificaciones excesivas. Aunque con diversos grados de aceptación, el legado clásico sigue presente por doquier en el Siglo de las Luces. Las referencias a los autores clásicos, sobre todo a los latinos, son abundantísimas en autores que con frecuencia pertenecen a la vez a la historia de la literatura y a la de la filosofía. El impacto de la revolución científica, como lo más peculiarmente moderno, se hacía sentir por doquier, pero ni siquiera ese magno acontecimiento se había producido sin una nueva toma de contacto con las aportaciones de la Antigüedad clásica al desarrollo del espíritu científico, y que en su mayoría habían permanecido olvidadas o sin valorar debidamente a lo largo de la Edad Media. Además, no podemos olvidar la relevancia de la enseñanza impartida por las órdenes religiosas en los primeros siglos de la Edad Moderna, incluido el XVIII. De una forma especial, los jesuitas fueron protagonistas durante ese largo período de una educación clásica, en la que el latín venía a constituir una especie de segunda lengua para el alumno<sup>11</sup>. No resulta fácil exagerar la trascendencia de este hecho en la educación del hombre moderno.

Esta presencia, siempre actuante, del legado clásico experimenta una especie de renacimiento en la segunda mitad del siglo. Las distintas manifestaciones culturales de ese legado, el arte, la literatura, la historia, la filosofía son objeto de un renovado interés, al que los historiadores buscan alguna explicación plausible. Sin que el hecho esté satisfactoriamente dilucidado, cabría referirse al menos

---

<sup>10</sup> Cf. J. Seznec, *Essais sur Diderot et l'antiquité*, Oxford 1957, 79.

<sup>11</sup> J. Chateau, *Los grandes pedagogos*, México 1978, 71.

a que cuando un determinado orden político está llegando a su término en la Europa moderna, se vuelve espontáneamente la mirada hacia la ciudad antigua, a la búsqueda de la inspiración de unos modelos consagrados<sup>12</sup>. A la vez el creciente interés de los ilustrados por el problema de la historia, no separable ciertamente del aspecto anterior, también tendía a aproximarlos al estudio de los modelos clásicos. Un maestro de las Luces como es Montesquieu, con su profundo conocimiento de la historia de Roma, constituye un ejemplo significativo de esta aproximación<sup>13</sup>. Un representante tan señalado del pensamiento político moderno no duda en reconocer que la Antigüedad le "fascina". Por último, el retorno a la Antigüedad parecía producirse en el horizonte de la búsqueda de la sencillez y la pureza originarias frente al "malestar" de la civilización generado por la cultura moderna, y más en concreto por la situación bajo el Antiguo Régimen. En este sentido habría una convergencia entre las tendencias primitivistas que de una forma más o menos explícita recorren el siglo de las Luces y el renovado interés por la Antigüedad clásica<sup>14</sup>.

Sea como fuere, desde el seno de un siglo tan peculiarmente moderno como es el siglo de la Ilustración, se produce una importante confrontación con el legado clásico, una de las grandes confrontaciones que, como es sabido, jalonan la historia de la cultura occidental. Como prueba del renovado interés cabría aducir en primer lugar la proliferación de traducciones a las lenguas vernáculas de los autores clásicos. La literatura, la historia y la filosofía se ven especialmente favorecidas por este esfuerzo de aproximación del legado clásico al lector ilustrado. Pero no se trataba de meras traducciones, sino que se multiplicaban los estudios sobre la Antigüedad, de una manera especial sobre Roma. Bastaría con recordar los conocidos ejemplos de Montesquieu y, en el ámbito inglés, de Gibbon. Asimismo las manifestaciones artísticas y literarias

---

<sup>12</sup> P. Manent, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires 1990, 166.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, el interesante estudio de C. Volpilhac-Auger, *Tacite et Montesquieu*, Oxford 1985.

<sup>14</sup> Una buena visión actual la ofrece Ch. Grell, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle et l'antiquité en France*, Oxford 1994.

aparecen llenas de referencias al mundo clásico, o incluso los temas clásicos se convierten en la trama argumental de las nuevas creaciones que surgen en la época. Finalmente, no podía faltar un estudio más preciso de las distintas corrientes del pensamiento antiguo<sup>15</sup>. A pesar de sus simplificaciones e instrumentalizaciones, la Ilustración ha profundizado y ampliado el conocimiento de una parte significativa del pensamiento antiguo. Los atomistas, estoicos y epicureos y desde luego figuras como Sócrates, Platón y Séneca van a ser objeto de una especial consideración en este momento.

Pero, a pesar de todo, quedaba lejano el mimetismo que aparecía con frecuencia en el humanismo renacentista. Sin duda el pesimismo histórico suele acompañar a los ilustrados y ello condiciona la relectura del legado clásico. Pero había a la vez muchos motivos que fomentaban el orgullo del hombre moderno. La *Enciclopedia* daba fe suficientemente de este hecho. Y un declarado defensor de los "modernos" como era Voltaire no se quedaba más corto en la defensa de los nuevos valores. Por ello cabría suscribir, en líneas generales, la afirmación de P. Gay de que los ilustrados se confrontaban con los antiguos con la confianza de quienes se han convertido en sus propios dueños<sup>16</sup>. De ahí las libertades que se tomaban en su confrontación con los clásicos. A pesar de los progresos realizados en ese campo, no se trataba propiamente de una confrontación guiada por unos enfoques filológicos y hermenéuticos rigurosos, sino, más bien, en última instancia, de un expediente para comprenderse mejor a sí mismos, de buscar una especie de espejo en el que poder mirarse y mediante el cual poder dar la dignidad de lo clásico a los debates contemporáneos. Como es bien sabido, los propios revolucionarios van a seguir en esta línea. La preocupación por el legado clásico es auténtica, pero el fin último de la confrontación era alcanzar una mejor comprensión del presente. A pesar de sus distintas valoraciones de la cultura moderna, que bien podemos ejemplificar mediante las figuras de Voltaire y Rousseau, la finalidad última de su diálogo con

---

<sup>15</sup> W. T. Conroy, *Diderot's Essai sur Sénèque*, Banbury Oxfordshire 1975, 19 y ss.

<sup>16</sup> P. Gay, *op. cit.*, 31.



la antigüedad clásica era comprenderse mejor a sí mismos. Con vistas a una mayor clarificación tendían a echar mano de paralelismos entre cualificados representantes de la cultura moderna y sus referentes antiguos. Así, por ejemplo, Buffon aparecía como la figura paralela de Platón, Aristóteles y Plinio; Voltaire, de Homero o Sófocles; Rousseau, de Sócrates; Diderot, de Sócrates, Diógenes, Séneca... El precedente de la obra de Plutarco no hacía más que incidir en esta tendencia<sup>17</sup>.

Finalmente, cabría recordar que el movimiento ilustrado, con su voluntad racionalizadora y secularizadora, que le incitaba a proclamar su emancipación de la Iglesia, acababa él mismo convirtiéndose en una especie de sacerdocio laico, nuevo dispensador de legitimidades que, a juicio de Voltaire, venía a constituir algo así como una "iglesia" de los sabios, de la que él vendría a ser una especie de Patriarca. Este nuevo ministerio espiritual tendría también su propio "santorial", una especie de culto a las grandes figuras de la historia de la humanidad, entre las que no podían faltar varios representantes de la Antigüedad clásica. Estos formarían parte de un proceso emancipador con el que quieren volver a conectar los ilustrados, con la esperanza de llevar a buen término una tarea que se habría visto truncada por muchos siglos de ignorancia<sup>18</sup>.

### *III. Diderot y la Antigüedad clásica*

El "moderno" Diderot puede ser considerado como una figura emblemática de la confrontación ilustrada con la Antigüedad, mostrándose capaz de alcanzar un difícil equilibrio entre los apologistas de lo moderno y los de lo antiguo. En este sentido intenta situarse más allá de las simplificaciones de la *Querelle* entre los partidarios de ambos enfoques. Quizá ningún texto muestre este punto de vista con más nitidez que este pasaje de la *Enciclopedia*: "Soy un

---

<sup>17</sup> Cf. A. Buck. "Diderot und die Antike", *Aufklärung und Humanismus* (Hg. von R. Toellner). Heidelberg 1980, 131-132.

<sup>18</sup> P. Benichou. *Le sacre de l'écrivain 1750-1830*, París 1973, 47.

*gran partidario de los antiguos, pero esto no me impide hacer justicia a los modernos, y no quemo la Jerusalem libertada a los pies de la estatua de Virgilio ni la Henriada a los pies de la estatua de Homero*"<sup>19</sup>. El texto es bien significativo pues da por obvia su defensa de los autores antiguos. En realidad, Diderot parece situarse en aquella perspectiva mediadora que ya había asumido Maquiavelo a comienzos de la Modernidad, cuando en la dedicatoria del *El Príncipe* a Lorenzo el Magnífico alude al doble referente de su reflexión política: "*una larga experiencia de las cosas modernas y una continuada lectura de las antiguas*"<sup>20</sup>. Por diferentes que sean sus personalidades y sus biografías, no cabe duda que Maquiavelo y Diderot se sitúan en un horizonte común al enfrentarse al problema de la Modernidad y de la Antigüedad clásica.

Las bases para la relación diderotiana con la Antigüedad clásica se encontraban en su período de aprendizaje con los jesuitas. Diderot fue en efecto un alumno destacado de los mismos y de ahí derivó no sólo un profundo conocimiento del griego y del latín, sino también del conjunto de la cultura clásica, empezando por la literatura. El propio Diderot reconocerá años más tarde, en un texto dirigido a Catalina II, el carácter casi religioso de su frecuentación de los clásicos: "*A lo largo de varios años he sido tan religioso leyendo un canto de Homero antes de acostarme como lo es un buen sacerdote recitando su breviario. He succionado tempranamente la leche de Homero, Virgilio, Horacio, Terencio, Anacreonte, Platón, Eurípides...*"<sup>21</sup>. Nos hemos referido anteriormente al caso de Maquiavelo como referente diderotiano. De nuevo cabría evocar aquí su figura en lo que se refiere a su lectura apasionada de los clásicos, tal como refiere en su célebre carta a Francesco Vettori.

En realidad, esta estrecha vinculación con la Antigüedad clásica constituye una especie de constante a lo largo de la vida de Diderot. Da por obvio que así como lo griegos fueron los preceptores de los romanos, ambos, los griegos y los romanos, lo han sido del

---

<sup>19</sup> *L'Encyclopédie*, XII, art. Partisan 105.

<sup>20</sup> N. Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid 1988, 3.

<sup>21</sup> O. C. III, 478.

hombre moderno. De ahí los reiterados homenajes a la tradición clásica que jalonan la biografía diderotiana. No se trata de expresiones meramente retóricas sino que, en su sentido último, expresan sus convicciones íntimas. A lo largo de su vida, ha reiterado sus homenajes a la tradición clásica que se encuentran en la misma línea que el pasaje dirigido a Catalina II, mencionado anteriormente. Nos vamos a referir aquí brevemente a tres instantáneas de la vida o de la obra de Diderot, que apuntan todas en la misma dirección. La primera se refiere a su correspondencia con su amigo Falconet en la que aborda un problema que le es tan querido, el problema de la posteridad, ese "más allá" del filósofo, que salvaguardaría nuestro destino personal del olvido. Pues bien, en una de esas cartas no puede menos de evocar enfáticamente las estatuas de los sabios antiguos que le recuerdan un modelo que desea emular: *"Oh sabios de Atenas y de Roma, cuando encuentro vuestras estatuas en algún sendero solitario y detienen mi paso; cuando permanezco ante ellas traspuesto de admiración; cuando siento que mi corazón se agita de alegría ante la contemplación de vuestras augustas imágenes; cuando siento el entusiasmo divino que se escapa de vuestros fríos mármoles y penetra en mí; cuando al rememorar vuestras grandes acciones y la ingratitud de vuestros contemporáneos, lágrimas de ternura empañan mis ojos, ¡qué dulce me resulta consultar mi conciencia y que ella me cerciore de que yo me he hecho acreedor de un reconocimiento análogo por parte de mi nación y de mi siglo! ¡Qué dulce resultaría a mi pensamiento poder levantar mi estatua en medio de las vuestras, e imaginar que quienes se detengan un día ante ella experimentarían las emociones deliciosas que vosotros me inspiráis!"*<sup>22</sup>. Este pasaje resulta bien significativo tanto del talante racionalista-sentimental de Diderot, como de su profunda admiración del sabio antiguo, por hiperbólico que resulte su homenaje. Diderot aspiraba a sobrevivir en una especie de Panteón invisible en compañía de los próceres de la Antigüedad clásica. Un humanista del Renacimiento no hubiera podido ir más lejos.

En otra oportunidad, Diderot recibió la visita de un admirador

---

<sup>22</sup> O. C. XVIII, 179-180.

llamado Garat, quien después publicaría sus impresiones acerca del encuentro con el escritor, en el *Mercure*, en febrero de 1779. En dicho relato nos presenta a un Diderot disertando apasionadamente acerca de la Antigüedad clásica. En una evocación conmovida, Tácito es presentado como el "mayor pintor de escenas de la Antigüedad" y el propio Diderot recita o traduce ante su huésped los *Anales* y las *Historias*. Se siente conmovido por el hecho de que los bárbaros hayan sepultado tantas obras maestras bajo otras tantas obras maestras de la arquitectura: "*Aquí, señala Garat, se lamentó con dolor de todas esas bellezas perdidas para siempre, llorándolas como si las hubiera conocido*". Un rayo de esperanza lo suponen las excavaciones de Herculano que quizá hagan posible la recuperación de alguna obra maestra desaparecida... "*Luego, viajando con la imaginación hacia las ruinas de la Italia antigua, recordó que las artes, el buen gusto y la gentileza de Atenas habían suavizado las virtudes terribles de los conquistadores del mundo. Se trasladó a los tiempos felices de Lelio y Escipión, cuando incluso las naciones vencidas se complacían en los Triunfos de sus vencedores. Representó una escena completa de Terencio ante mis ojos. Recitó, prácticamente cantó, varias odas de Horacio*"<sup>23</sup>.

Este talante ya no va a abandonar a Diderot hasta el final de sus días. Cuando en 1784 enferma gravemente y enfila la recta final, la evocación de los clásicos sigue reiterándose una vez más. Su hija Angélica nos describe al enfermo a vueltas con los moradores de un Panteón del que él aspiraba también a formar parte: "*Pasó tres días y tres noches así, sumido en un sobrio y racional delirio. Pronunciaba epitafios en griego y en latín y me los traducía, y también recitaba pasajes de tragedias, preciosos versos de Horacio y de Virgilio*"<sup>24</sup>.

Las referencias anteriores muestran suficientemente que la referencia al mundo clásico no fue para Diderot algo coyuntural o bien un ornamento puramente retórico. Se trata más bien de una vinculación profunda y persistente. Sin embargo no va a compartir las actitudes arcaizantes de Rousseau y otros. La valoración diderotiana

---

<sup>23</sup> O. C. I, xxi-xxii.

<sup>24</sup> O. C. I, LV.

de la cultura moderna es mucho más positiva, y ello le va a liberar de espejismos en los que van a caer algunos coetáneos. Diderot pertenece a aquellos ilustrados para los que el desideratum de un retorno a la simplicidad natural ha de producirse a través de la mediación de una renovada confrontación con la Antigüedad clásica. De esta forma, el retorno a la Antigüedad viene a constituir un retorno a la simplicidad. La naturaleza, señala, me ha infundido el gusto por la simplicidad, y trato de perfeccionarlo mediante la "lectura de los Antiguos". Tal como afirma en el *Ensayo sobre la pintura*, el descontento con la época actual hace deseable un reencuentro con el espíritu de la Antigüedad clásica: "*es que se está descontento con la época actual, y que este retorno a los tiempos antiguos no nos desagrada*"<sup>25</sup>. Tanto el gusto como las costumbres del hombre moderno se habrían vuelto demasiado artificiosas, demasiado decadentes, en sintonía con la sociedad del Antiguo Régimen. De ahí la necesidad de abrirse a la grandeza y nobleza del legado clásico. El retorno, como queda apuntado, no tendría un sentido arcaizante sino que, en el caso de Diderot, le servía para abrirse al futuro. Hay en él toda una sensibilidad que le aproxima ya al Romanticismo.

Para el moderno Diderot el legado clásico continúa siendo el suelo nutricio para articular un estilo "noble y grande" que los nuevos tiempos no se deben resignar a perder. Dirigiéndose a Catalina II no duda en señalar que "*quien tenga un poco de tacto sabrá fácilmente distinguir al escritor moderno que se ha familiarizado con los Antiguos, del escritor que no se ha relacionado con ellos*"<sup>26</sup>. Diderot

---

<sup>25</sup> O. C. X, 506.

<sup>26</sup> O. C. III, 478. A este respecto parecen pertinentes las consideraciones de A. M. Wilson: "*El primer artículo del credo de Diderot era un gran respeto por el gusto y los valores artísticos de la Antigüedad clásica. Junto con toda su fe en la modernidad, reconocía también el poder fascinante de una grande y larga tradición... Esta tradición supera las distancias temporales estableciendo en los hombres cultivados una especie de "modelo"; es éste el término y el concepto usado por Diderot, aquel mismo término y concepto que en el siglo XX se ha convertido en piedra angular de la metodología sistemática de las ciencias sociales. Este modelo de buen gusto, pensaba Diderot, no debe ser creado o concebido. Ha existido siempre: un ejemplo bien significativo del influjo platónico en el pensamiento*

era un gran conocedor y admirador tanto del mundo griego como del romano. El conocimiento del latín resultaba más obvio, pero Diderot era asimismo un gran conocedor del griego, cuyas posibilidades expresivas valoraba de un modo especial<sup>27</sup>. De particular aceptación era objeto la poesía de Homero, como cabe colegir de un pasaje ya mencionado anteriormente. Para Diderot la lengua de la poesía parece ser la lengua natural de Homero. De ahí que el gran poeta se haya convertido en un referente constante en las lecturas de Diderot. Entre otras cosas, Homero venía a constituir una personificación de aquella simplicidad, naturalidad y originalidad que Diderot andaba buscando<sup>28</sup>. Además, siente predilección por los representantes de la tragedia griega, particularmente por Sófocles y Esquilo. Este conocimiento y aceptación queda asimismo bien documentado por lo que a autores latinos se refiere. Toda la obra de Diderot da testimonio fehaciente de ello, cabiendo destacar en este ámbito a autores como Terencio y Horacio, a los que menciona y a los que remite con tanta frecuencia.

Dentro de sus intereses polivalentes, también se encontraba la historiografía antigua. En este sentido admiró particularmente la obra de Tácito, autor al que va a recurrir ampliamente en dos importantes escritos: *Principios de política de los soberanos* y en el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón*. A pesar de la utilización libre que lleva a cabo del gran historiador, Diderot ha sido calificado como "el mejor intérprete de Tácito en la Francia del siglo XVIII"<sup>29</sup>. Otro historiador, objeto de particular dedicación, es Suetonio.

Pero un autor como Diderot, a quien sus coetáneos llamaban con frecuencia el "Filósofo" no podía menos de prestar una particular atención al pensamiento antiguo. Los trabajos sobre historia de la filosofía con vistas a los artículos de la *Enciclopedia* contribuyeron a ampliar dicho conocimiento. La tradición atomista, Sócrates, Platón,

---

de Diderot" (Id., *Diderot: l'appello ai posteri*, Milán 1977, 166).

<sup>27</sup> R. Trousson, "Diderot helléniste", *Diderot Studies XII*, 1969, 141-326.

<sup>28</sup> A. Buck, *op. cit.*, 135-136.

<sup>29</sup> V. Stackenberg, "Rousseau, D'Alembert et Diderot, traducteurs de Tacite", *Studi Francesi* 2, 1958, 407.

Séneca y el estoicismo están entre los autores y corrientes más estudiadas. Como consecuencia de ello, Diderot destacó también como conocedor de la filosofía antigua. Un observador de la realidad como Grimm no dudaba en afirmar que, a su juicio, nadie en su tiempo dominaba la filosofía antigua como Diderot<sup>30</sup>. Una prueba significativa de su grado de fascinación por el pensamiento antiguo lo constituye su proyecto inicial de hacer aparecer como interlocutores, en uno de sus escritos más representativos, el *Sueño de d'Alembert*, a sabios antiguos, aunque termine por desechar la idea: "*Demócrito, Hipócrates y Leucipo habrían de haber sido mis personajes; pero para mantener la verosimilitud hubiera debido mantenerme en los límites restringidos de la filosofía antigua y esto me habría impuesto sacrificios demasiado sensibles*"<sup>31</sup>. Y es que, como señala Peter Gay, Diderot es por su originalidad y creatividad un hombre moderno, pero sigue deseando presentarse bajo el manto de un filósofo antiguo<sup>32</sup>. En lo que sigue vamos a intentar aproximarnos a ese problema. Varias son las figuras del pensamiento antiguo bajo cuya máscara juega a disfrazarse Diderot, un autor tan dotado para la expresión teatral. La figura emblemática de Sócrates ha constituido para él un referente constante a lo largo de su vida, a pesar de las vacilaciones y de los cuestionamientos finales. También a través de la figura de Diógenes, Diderot creía expresar un aspecto profundo de su personalidad, aunque ocupara un lugar menos central que Sócrates. Por último, a finales de su vida, Diderot se dedicó *in extenso* a otra figura peculiar del mundo antiguo, Séneca, en la que cree poder encontrar un interlocutor respecto a su último horizonte ideológico. Tenemos así una triple imagen del sabio antiguo bajo la que se nos presenta el director de la *Enciclopedia*. Intentaremos aproximarnos a esta triple identificación, aunque con una extensión muy desigual, de acuerdo, en parte, con el desarrollo que el propio Diderot concedió a esta confrontación. "*Es increíble el número de papeles que he interpretado*

---

<sup>30</sup> *Correspondance littéraire* IV, 120.

<sup>31</sup> *Correspondance* IX, 126; cf. J. Varloot, "Le projet "antique" du Rêve de d'Alembert de Diderot", *Beiträge zur romanischen Philologie* 2, 1963, 49-61.

<sup>32</sup> P. Gay, *op. cit.*, 48.

a lo largo de mi vida", escribió en una ocasión a Sofía Volland. Diógenes, Sócrates y Séneca juegan un papel muy destacado en esta tarea interpretativa.

#### IV. Diderot y Diógenes

La figura de Diógenes no dejó de ejercer un innegable grado de fascinación a lo largo de la Ilustración, en la medida en que personificaba y daba concreción a una actitud vital que encajaba bien en el comportamiento que el filósofo ilustrado podía adoptar frente a una sociedad corrupta y artificiosa como era la del Antiguo Régimen. Especialmente esta encarnación del sabio antiguo parecía cuadrarle a una figura marginal no sólo en lo relativo al poder establecido sino también respecto a la *intelligentsia* ilustrada como es Rousseau: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*. Pero también otros pensadores más convencionales e integrados como era el caso de d'Alembert, han jugado a identificarse con el cínico antiguo. Para el propio Diderot fue asimismo un referente importante, aun cuando no se haya molestado en explicitar su grado de identificación con él. Se ha podido escribir con razón que apenas hay una obra de Diderot en la que no tematice la imagen del sabio en un mundo de locos<sup>33</sup>. Ante un mundo así configurado, Diderot confronta su compleja personalidad. Por una parte, representa una de las concreciones emblemáticas del filósofo ilustrado, comprometido con la sociedad, que asume una filosofía militante y oficia de moralista ante una sociedad corrupta. El director de un proyecto como el enciclopédico tiene que someterse a un trabajo ímprobo, se ve precisado a desplegar sus dotes organizativas y de seducción intelectual, tiene que forcejear con los representantes del Poder. Pero la personalidad de Diderot es compleja. No se agota en su lucha incansable en favor del reino de la razón y de la moralidad. Si hay un Diderot inequívocamente

---

<sup>33</sup> R. Groh. "Diderot - ein Menippeer der Aufklärung", *D. Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung* (Hg. von D. Harth und M. Raether), Würzburg 1987, 80.



*philosophe* también existe, en tensión con la figura anterior, un Diderot *bohémien*, sensible, amante de la vida, imaginativo y fantasioso, que se siente lejos de los convencionalismos sociales. El moderno Diderot también podría exclamar como Fausto que dos almas habitaban en su pecho<sup>34</sup>.

Precisamente su experiencia como *bohémien* desempeña un papel importante en los años de aprendizaje (*Bildungsjahre*) del pensador ilustrado. Cuando el joven provinciano Diderot llega a la capital, a aquel París corrupto y decadente del Antiguo Régimen, pero también estimulante y cosmopolita, se ve sometido a un aprendizaje existencial en el que veía obligado luchar por la supervivencia, inmerso en la marginalidad, en las cercanías del boato y del derroche de una corte corrupta. París le ofrecía al recién llegado, observa P. Vernière, un extraño mundo de vividores y desclasados, de bohemia literaria y gente de teatro, que trata de sobrevivir en su marginalidad económica y social, en un estilo de vida más bien anárquico, lejos de las convenciones de la buena sociedad y que, por lo mismo, suscitaban la atención y la vigilancia de la policía y, dado el caso, también del clero<sup>35</sup>. Todo induce a pensar que esta experiencia bohemia y libertaria no sólo constituyó un duro período de su existencia sino que respondía también, a un nivel más profundo, al alma bohemia e inconvencional que Diderot llevaba dentro.

Por ello esa segunda alma diderotiana que encontró su climax en esa primera experiencia parisina, no va a desaparecer sin más cuando se consolida la imagen del filósofo comprometido y respetable. Quizá la prueba más inequívoca de dicha persistencia lo constituya su relato posterior, *El sobrino de Rameau*, una de las obras maestras del siglo XVIII, como bien supieron ver Goethe y Hegel. Aunque sigue siendo una cuestión discutida la verdadera naturaleza del escrito, parece bastante plausible la interpretación de aquellos especialistas según la que Diderot entablaría un diálogo consigo mismo, entre el filósofo respetable y maestro de virtud y la actitud cínica y bohemia

---

<sup>34</sup> El profundo admirador de Diderot que fue Goethe escribe en un conocido pasaje del *Fausto*: "*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust*".

<sup>35</sup> D. Diderot, *Oeuvres philosophiques* (ed. de P. Vernière), París 1964, VII.

encarnada por el sobrino de Rameau. El "sobrino" no sólo pone al descubierto las miserias de la sociedad contemporánea y de sus convencionalismos sino que también somete a análisis varios tópicos de los filósofos. Diderot que ejerce de "filósofo" en el diálogo, no disimula la fascinación que ejerce sobre él la figura disolvente y anárquica del sobrino, de tal manera que parecía confrontarse no con un interlocutor externo sino dialogar propiamente consigo mismo.

Pero, por otra parte, no sólo el sobrino parece reflejar determinados aspectos de la conducta de Diógenes, sino que el propio filósofo encarnado por Diderot hace referencia al cínico antiguo no tanto por lo que se refiere a sus contenidos doctrinales como por su actitud austera y desprendida. Por ello cuando se refiere al filósofo como alguien que por dignidad renuncia a la pantomima y al servilismo ante los grandes, pues nada tiene, pero tampoco nada pide, no puede menos de referirse explícitamente a Diógenes: "*Las costumbres del cínico eran en aquel tiempo, lo que son en la actualidad las costumbres monásticas y sus virtudes. Los cínicos eran los carmelitas y los franciscanos de Atenas*"<sup>36</sup>. Pero no sólo la austeridad monacal constituía un referente moderno de la actitud vital del sabio antiguo. También lo sería el filósofo tal como lo concibe Diderot, en clara oposición a la forma como lo entendía Voltaire, decidido amante del lujo y de las comodidades que le brindaba la vida moderna. Diderot, por el contrario, siempre amo la sencillez y llevó una vida austera. Según escribía a la princesa Dashkoff: "*Para mí hay tantas cosas de las que puedo prescindir fácilmente, que no me cuesta despreciar las riquezas*"<sup>37</sup>. Evocando claramente la autarkía del sabio antiguo, Diderot revela el exiguo repertorio de sus necesidades: un trozo de pan, un jarro de agua fresca, algunos libros, un amigo y el cariño de una mujer.

Es significativo a este respecto su curioso escrito *Lamento por mi bata vieja* en el que glosa el hecho de que Mme Geoffrin, agradeciéndole un favor, le haya renovado su ropa y su mobiliario. El sobrio Diderot cree haber adoptado una actitud indigna de un discípulo

---

<sup>36</sup> O. C. V, 485.

<sup>37</sup> O. C. XX, 43.

de Diógenes: "¡Oh Diógenes! ¡Cómo te reirías, si vieses a tu discípulo bajo el fastuoso abrigo de Aristipo!, ese abrigo fastuoso fue pagado con bien de bajezas. ¡Qué comparación entre tu vida blanda, reptante, afeminada, y la vida libre y firme del cómico andrajoso! He dejado el tonel en que reinaba para servir a un tirano"<sup>38</sup>. Expresiones ciertamente hiperbólicas, pero que revelan al menos la sencillez de la vida de "Denis el filósofo", que encuentra reflejada en la sobriedad y en la libertad de Diógenes una dimensión importante de su personalidad.

## V. Diderot y Sócrates

### V. 1. Sócrates y el pensamiento moderno

Pero el "travestismo" de Diderot<sup>39</sup> se va a manifestar mucho más explícitamente respecto al sabio por antonomasia de la historia de Grecia, Sócrates. Se trata de una relación apasionada que recorre prácticamente toda la obra de Diderot. Con ello el filósofo ilustrado no hacía más que situarse en el seno de la dinámica emprendida por el pensamiento moderno. En efecto, al irse perfilando la idea de un pensamiento y una moral autónomos frente a la teología y a la autoridad eclesiástica, el hombre moderno ha recurrido tempranamente al legado socrático, al que no ha dudado en tomar como una de sus señas de identidad. En pleno período renacentista M. de Montaigne expresó esa idea con total nitidez al señalar que Sócrates había prestado un gran favor a la naturaleza humana, "*mostrándole lo que puede hacer por sí misma*". Normalmente la referencia renacentista a Sócrates va unida a lo que podemos denominar sincretismo religioso, propio de este momento histórico, y que va a propiciar la conocida licencia de Erasmo cuando escribe aquello de *Sancte Socrates*. En esa especie de sincretismo vemos, tal como escribe A. Heller, que

---

<sup>38</sup> O. C. IV, 7.

<sup>39</sup> J. Chouillet, "Le mythe d'Ariste ou Diderot en face de lui-même", *Revue d'histoire littéraire de la France* 64, 1964, 565.

Sócrates y Jesús "*forman juntos el paradigma moral del Renacimiento*"<sup>40</sup>. Es otra manera de expresar el proceso de secularización emprendido por el pensamiento moderno, pues ningún autor medieval se hubiera atrevido a aproximar tanto a una persona como Jesús, perteneciente al ámbito de la Divinidad, y a Sócrates que representaba una encarnación paradigmática del universo filosófico. Al referirse a la vez a Jesús y a Sócrates, percibimos la ambigüedad y la voluntad de autonomía con que nace el pensamiento moderno.

Si la referencia socrática apareció prontamente en el naciente pensamiento moderno -recuérdese que ya en 1450 Manetti escribe una *Vita Socratis et Senecae*- tal referencia continuará, desde nuevas perspectivas, a lo largo de la Edad Moderna. Todo el pensamiento decimonónico, por ejemplo, está lleno de referencias socráticas, de forma que la interpretación del significado intelectual del venerable sabio ateniense, se ha convertido en una clave interpretativa privilegiada para valorar el sentido de la cultura occidental, en autores tales como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche. Pero si hay un siglo en el que la figura de Sócrates se haya convertido en una especie de mito, ése es el siglo de Diderot. B. Böhm, en su estudio clásico sobre Sócrates en el siglo XVIII, comienza recordando una frase de O. Braun según la que lo máximo que puede alcanzar un hombre en relación a sus semejantes es convertirse en "modelo". Tal habría sido el destino de Sócrates en la Ilustración<sup>41</sup>, al convertirse en una especie de espejo en el que gustaba contemplarse la *intelligentsia* del siglo.

A pesar de las diferentes visiones del significado de Sócrates, todos remitían a él como a un referente privilegiado. Seguramente el sentido profundo de la intervención socrática quedaba excesivamente simplificado o incluso banalizado, pero quizá se trataba de un inevitable precio a pagar cuando algo se convierte en una especie de moda. Sócrates no sólo aparecía frecuentemente en los escritos y la correspondencia de los filósofos sino también en la producción teatral

---

<sup>40</sup> A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona 1980, 145.

<sup>41</sup> B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1929, 1 y ss.

del siglo<sup>42</sup>, intentando ahora, en el horizonte de la Ilustración, dar a la figura de Sócrates un significado bien distinto del ofrecido por Aristófanes. Asimismo el nombre de Sócrates aparece en el título de varias publicaciones de la época como *Le Socrate* de Leipzig, *Le Spectateur ou le Socrate moderne*, de Amsterdam, *Der Teutsche Sokrates...*<sup>43</sup> Se ha podido señalar con razón que Sócrates se presentaba a los ojos de los ilustrados como una figura central desde un doble punto de vista, que arrojaba luz sobre la propia situación de los ilustrados. Por un lado el sabio ateniense se les presentaba como la primera gran víctima de la intolerancia, a la que van a seguir muchas más como Galileo, Bruno, Servet... hasta llegar a los propios ilustrados<sup>44</sup>. Sócrates se mostraba asimismo como modelo de virtud, de racionalidad, de coherencia, en definitiva, como una especie de santo laico que tan bien sintonizaba con los ideales de la Ilustración. Diderot no sólo no faltó a esta cita de su siglo sino que constituyó una de las encarnaciones más logradas de los ideales socráticos. Sócrates aparece tempranamente en la obra de Diderot y aun cuando al final de su vida se siente más identificado con otro símbolo del mundo antiguo, Séneca, no cabe duda que el pensador ilustrado recorre buena parte de su vida confrontándose con Sócrates. Tanto el propio Diderot como sus contemporáneos fueron conscientes de esta afinidad.

## V. 2. *Convergencias filosóficas entre Sócrates y Diderot*

Sócrates fue para Diderot un referente importante tanto a nivel filosófico como también a nivel existencial. Vamos a indicar aquí primeramente, aunque no sea más que de una forma sintética, una serie de puntos en los que cabe advertir una convergencia entre ambos pensadores. El artículo que Diderot escribió para la *Enciclopedia*

---

<sup>42</sup> Tal como escribe R. Trousson: "*Hay los Sócrates de Voltaire (1759), de Sauvigny (1762), de Loxquignol (1763), de Linguet (1764), de Pastoret de Calian (1789), de Collot d'Herbois (1790)...*". Cf. D. Diderot, *Oeuvres complètes*, IV, Ed. Hermann, 238

<sup>43</sup> J. Seznec, *op. cit.*: 3

<sup>44</sup> R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, París 1967, 6-7.

"Filosofía socrática" ya apunta varios de esos aspectos, aunque en realidad es preciso tener en cuenta el conjunto de la obra diderotiana.

1) Al enfrentarse con el sentido de la filosofía socrática, Diderot sigue compartiendo el tópico, reiterado desde Cicerón, de que el sabio ateniense habría hecho descender la filosofía desde el cielo a la tierra. Mientras que los filósofos anteriores "*tenían los ojos fijos en los astros*" ignoraban lo que ocurría a su alrededor. De esta forma "*a fuerza de habitar en el cielo, se habían vuelto extraños en su propia casa*"<sup>45</sup>, extraviándose en especulaciones frívolas. Por el contrario, Sócrates había concentrado su reflexión en una serie de cosas importantes y de una "*utilidad general y primordial*". Tal habría sido también el proyecto filosófico de Diderot y, en general, de toda la Ilustración. En efecto, estamos ante una filosofía militante, refractaria a las grandes especulaciones metafísicas, pero que derrochó enormes energías en acercar el saber a las masas populares. Según decía Diderot: "*Apresurémonos a hacer nuestra filosofía popular*". No se trata de una expresión aislada sino que constituye una especie de *leit motiv* que de una forma o de otra recorre toda la obra diderotiana, toda ella vuelta hacia el mundo y a la popularización del saber. De una forma especial la *Enciclopedia* perseguía esa meta, tal como expresa con toda nitidez este desideratum que Diderot inserta en la *Advertencia* al volumen octavo: "*¡Qué la instrucción general avance de una forma tan rápida que de aquí a veinte años apenas se encuentre en mil de nuestras páginas una sola línea que no sea popular*"<sup>46</sup>. En todo ello Diderot creía ser fiel a su antiguo modelo<sup>47</sup>.

2) La filosofía socrática se inserta en el llamado giro

---

<sup>45</sup> *Encyclopédie*, XV, art. Philosophie socratique, 261.

<sup>46</sup> *Encyclopédie*, VIII, Avertissement.

<sup>47</sup> R. Groh, *op. cit.*, 51. Refiriéndose especialmente a la labor divulgadora de las artes mecánicas llevada a cabo por Diderot en la *Enciclopedia*, para lo cual tuvo que llevar a cabo una paciente labor de información junto los artesanos, señala certeramente F. Venturi: "*Se sentía un nuevo Sócrates, que sacaba a la luz lo que había permanecido como simple hecho de una práctica acumulada a lo largo de los siglos. La suya era la "penosa y delicada función de hacer parir a los espíritus"* (Id., *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona 1980, 129).

antropológico de la filosofía griega. Si su primer cometido había consistido en racionalizar, en buscar una legalidad a la *Physis*, en pasar de la experiencia del Caos al Cosmos, como conjunto ordenado, con los sofistas y sobre todo con Sócrates, se inicia ese giro que ha conducido por primera vez a dirigir la reflexión hacia el mundo del hombre. Pensamos que tiene razón Hegel cuando señala que el autoconocimiento requiere una ulterior maduración del espíritu, y que lo que primero que éste es capaz de aprehender es lo "otro", lo que se encuentra "frente" a él, lo que le rodea. Tanto a nivel individual como colectivo, parece poder constatarse esta ley. Sócrates se sitúa en ese posterior estadio espiritual en el que el hombre ya está en condiciones de confrontarse directamente consigo mismo. Diderot, por su parte, comparte, sin duda, el naturalismo de la Ilustración, pero cabría decir que su filosofía tiene a la vez una profunda vocación humanista<sup>48</sup>. Toda su reflexión tiende en última instancia a afirmar el *regnum hominis* en sus diferentes perspectivas. Particularmente significativo nos parece el siguiente texto perteneciente al artículo "Enciclopedia" de la *Enciclopedia*: "*Si expulsamos al hombre... el universo se calla, el silencio y la noche se apoderan de él. Todo se transforma en una vasta soledad, donde se producen los fenómenos no observados, de manera sorda y oscura. La presencia del hombre es la que hace interesante la existencia de los seres... ¿Por qué no hacemos del hombre el centro común?*"<sup>49</sup>. He aquí una confesión antropocéntrica digna del nuevo Sócrates que pretendía ser Diderot.

3) El giro antropológico emprendido por Sócrates es de una forma especial un giro moral. A este respecto se refiere explícitamente cuando en el *Fedón* alude a su famosa "segunda navegación": "*Los sabios físicos descubren que el aire en remolino puede ser más firme sostén del mundo que el mismo Atlas, pero no se ocupan del bien y del deber. De esta investigación sí que hubiera sido yo discípulo, pero como nadie me la enseñaba, entonces emprendí mi segunda navegación en busca del fundamento y explicación del*

---

<sup>48</sup> Cf. J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, París 1932.

<sup>49</sup> *Encyclopédie*, V, art. *Encyclopédie*, 641.

bien"<sup>50</sup>. Sócrates se iba a convertir así en un pensador eminentemente moral que hace que el concepto de areté se moralice al convertirse en expresión de la excelencia moral. Al hilo de su reflexión moral Sócrates acaba convirtiéndose en la conciencia moral de Atenas, insistiendo en aquel mensaje que reitera en la *Apología*: "*vengo proclamando que la virtud no deriva de la fortuna, sino que, al contrario, de la virtud derivan la fortuna y todos los demás bienes humanos, tanto privados como públicos*"<sup>51</sup>.

Diderot por su parte también se sitúa claramente en el horizonte del primado de la razón práctica, y más concretamente en el horizonte del primado de la moral. Valora mucho más positivamente la moral que la metafísica: "*el estudio de la moral, que nos enseña a conocer y a cumplir nuestros deberes, vale más que la meditación de las cosas abstractas*"<sup>52</sup>. El nuevo sacerdocio laico que es encarnado por los ilustrados resulta indisociable de su dimensión moral. Los ilustrados, cual nuevos Sócrates, consideran como parte fundamental de su intervención en el seno de la sociedad corrupta del Antiguo Régimen un particular magisterio moral que fuera capaz de sugerir nuevos valores. Diderot fue uno de los que más en serio asumió dicha misión. Por ello, rememorando a un admirado poeta antiguo, no vacila en afirmar que así como el tic de Horacio consiste en hacer versos, el suyo consiste en "moralizar"<sup>53</sup>.

Pero no sólo se daría esta convergencia en la acentuación de la dimensión moral sino, de una forma más específica, en un intelectualismo moral, peculiar de toda Ilustración. En este sentido el progreso en el conocimiento tiende a identificarse con el progreso en la virtud y, en definitiva, en la felicidad. Se articula así una peculiar trinidad ilustrada que constituye uno de los aspectos más vulnerables de esta visión del mundo y que, más en concreto, va a explicar la

---

<sup>50</sup> *Fedón*, 97B-99B.

<sup>51</sup> *Apología*, 30 A-B.

<sup>52</sup> *Encyclopédie*, X, art. Meditation, 299.

<sup>53</sup> Cf. P. Hermand, *Les idées morales de Diderot*, París 1923, X.



animadversión de Nietzsche hacia Sócrates<sup>54</sup>. También Diderot comparte dicha "trinidad", pues según confiesa en la *Enciclopedia* cabría esperar que "*nuestros nietos haciéndose mas instruidos, se hagan también más virtuosos y más felices*"<sup>55</sup>.

4) No obstante, el intelectualismo moral no es la única perspectiva desde la que cabe interpretar el talante ilustrado de ambos pensadores. En el caso de Sócrates es bien conocida la tensión entre el impulso que lo arrastra a la investigación racional y la toma de conciencia de la ignorancia que hace que reconozca los límites de la sabiduría humana, dejando así el racionalismo un espacio para la religión. También el racionalista Diderot va a reivindicar una determinada dosis de escepticismo ante el enigma del mundo. Se nos ha de exigir, señala, no tanto que encontremos la verdad cuanto que la busquemos. Quizá el siguiente texto del *Discurso sobre la poesía dramática* sea el que mejor exprese esta dimensión socrática del pensamiento de Diderot. Bajo la máscara esta vez de Aristides confiesa el pensador ilustrado: "*Tengo cuarenta años. He estudiado mucho; me llaman el filósofo. No obstante, si se me presentara alguien que me preguntara: Aristides, ¿qué son lo verdadero, lo bueno y lo bello? ¿Podría ofrecer respuesta? No.- ¡Cómo, Aristides, no sabéis en qué consisten lo verdadero, lo bueno y lo bello y toleráis que se os llame filósofo!*"<sup>56</sup>. Dentro del horizonte racionalista predominante en la Ilustración, Diderot fue de los autores más conscientes de los límites del conocimiento humano.

5) Otro punto de contacto entre ambos pensadores es la centralidad del problema del diálogo como método idóneo para llegar al conocimiento de la verdad. Como es bien sabido, Sócrates es uno de los grandes maestros en el arte del diálogo, lo que le concede un

---

<sup>54</sup> Así se expresa en un conocido pasaje de *El crepúsculo de los ídolos*: "*Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón=virtud=felicidad: La ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo*" (*Sämtliche Werke*, VI, 69).

<sup>55</sup> *Encyclopédie*, V, art. Encyclopédie, 635.

<sup>56</sup> O. C. VII, 390.

sello inconfundible a su pensamiento, como algo vivo y dinámico, no como algo ya establecido a priori. A este respecto, la mayéutica vendría a consistir en el arte de la "*la investigación en común*" (N. Abbagnano). Si los sofistas hablaban "ante" los otros pero no "con" los otros, Sócrates por el contrario apuesta por el trabajo comunitario en la búsqueda de la verdad<sup>57</sup>. Por su parte, Diderot destaca asimismo en el pensamiento de su siglo por la centralidad del diálogo en el conjunto de su obra. Tanto es así que un autor como R. Galle se ha podido referir con razón a Diderot como al "*diálogo en la Ilustración*"<sup>58</sup>. Cabría considerar el diálogo como el "*principio fundamental estructurador*" del conjunto de la obra de Diderot. Ciertamente, en la Ilustración se recurre profusamente a las formas dialógicas, pero parece ser Diderot el autor que mayor perfección ha alcanzado en este enfoque metodológico. En este sentido la referencia socrática volvía a constituir un referente insoslayable. Más en sintonía con la aporética socrática que con el dogmatismo platónico, los filósofos de la Ilustración, y de una forma especial Diderot, tratan de abrir un debate que hiciera posible, a través del contraste de las distintas aporías, que emergían de la sociedad y del saber de su tiempo, llegar a un tipo de verdad que fuera surgiendo al hilo del diálogo, en una búsqueda comunitaria<sup>59</sup>.

La alusión a estos aspectos parece suficiente para poner de manifiesto al carácter socrático del pensamiento de Diderot. El Siglo de las Luces estaba lleno sin duda de "nuevos Sócrates" que creían

---

<sup>57</sup> Cf. Y. Belaval, "Sócrates", Br. Parain (dir.). *Historia de la filosofía* II, Madrid 1973, 44.

<sup>58</sup> R. Galle, "Diderot o el diálogo en la Ilustración", J. V. Stackelberg (dir.), *Literatura Universal. Ilustración europea III*, Madrid 1982, 229 y ss.

<sup>59</sup> Véase el importante estudio de H. R. Jauss, "Le Neveu de Rameau". Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)", *Revue de Métaphysique et de Morale* 89, 1984, 145 y ss. El autor no sólo sitúa de una forma convincente a *El sobrino de Rameau* en la tradición socrática sino que contrapone el enfoque aporético y abierto de Diderot, cual nuevo Sócrates, a la lectura hegeliana de Diderot, que, estando en este caso más en sintonía con la lectura de Platón, trata de desplazar la aporía por el "auténtico saber", de carácter monolítico.

encontrar en el sabio ateniense una personificación modélica de sus propias luchas e ideales, pero Diderot y Rousseau son quienes logran dar mayor profundidad y verosimilitud a esta recreación del sabio antiguo. Pero si los filósofos jugaban a identificarse con Sócrates, no es de extrañar que en el horizonte de esta filosofía militante, en el que los defensores de las nuevas ideas tenían que enfrentarse a los apologistas del Antiguo Régimen, también sugiera la expresión: los "nuevos Aristófanes". Así como Sócrates se vio ridiculizado por el gran comediógrafo ateniense, así también ahora lo son los filósofos ilustrados por quienes, en sintonía con el mimetismo socrático, no dudan en concebirse como la moderna versión de Aristófanes, aunque sin alcanzar la calidad literaria de éste. Una obra como *Los filósofos* de Palissot en la que Diderot es puesto en escena bajo el nombre de Dortidius es bien representativa a este respecto. Al verse ridiculizado bien en la escena bien en otros escritos antifilosóficos, Diderot no podía menos de reafirmarse en su identificación con Sócrates. Cuando en sus conversaciones con Catalina II aborde la cuestión de los diferentes tipos de dificultades con que tropezó el proyecto enciclopédico, no puede omitir la referencia a los modernos Aristófanes. Aludiendo al más significado de los mismos, Palissot, Diderot recurre satíricamente a un juego de palabras intraducible, pero bien significativo: *Palis, sot*<sup>60</sup>.

También Diderot se va a ver tentado por la idea de llevar a la escena sus ideales filosóficos, tal como hicieron otros de sus correligionarios. Una de las peculiaridades del pensamiento ilustrado es la fluidez con que recurre tanto a los géneros filosóficos como literarios con vistas a la búsqueda de un medio eficaz de transmisión de las nuevas ideas. También la literatura se pone al servicio de las ideas resultando el caso de Diderot uno de los más representativos, ya que destaca en ambos géneros. Pues bien, tal como habían hecho otros, también Diderot va a intentar llevar a la escena la figura y el significado de Sócrates. Tal como señala en su *Tratado de la poesía dramática*, Diderot soñaba con Sócrates como figura dramática, especialmente en lo referente al tema de su muerte. Es ante todo la

---

<sup>60</sup> D. Diderot, *Mémoires por Catharine II* (ed. de P. Vernière), París 1966, 263.

dimensión moral de Sócrates lo que esta especie de drama filosófico habría de saber expresar con particular eficacia: "*Moriría satisfecho, señalaba, si llegara a realizar esta tarea tal como la he imaginado*". Durante un tiempo, en efecto, Diderot se tomó en serio la realización de dicho proyecto, tal como revela su correspondencia con Jacob Vernes. Sin embargo, la cosa iba a quedar finalmente en mero proyecto, aunque no por ello desprovisto de significado. Distintos motivos pudieron haber influido en ello. Por supuesto la falta de tiempo en un autor tan ocupado como Diderot, pero también la valoración un tanto negativa de otros intentos análogos<sup>61</sup>. No parece haber corrido Sócrates con sus versiones dramáticas ilustradas la misma suerte que Galileo con B. Brecht. Posiblemente el intelectualismo ilustrado unido al intelectualismo socrático, tenía como consecuencia que, a pesar de toda la admiración experimentada, la figura del sabio ateniense no tuviese el suficiente mordiente dramático.

### V. 3. *Sócrates y Diderot como existencias filosóficas*

Sócrates no destacó meramente como pensador sino, además, como existencia filosófica, en realidad como la mayor existencia filosófica del mundo antiguo. Frente a la frivolidad y al oportunismo de los sofistas, Sócrates se esforzó a lo largo de su vida por devolver a la verdad su seriedad no sólo desde la perspectiva del conocimiento sino también desde el horizonte de la conciencia, del compromiso personal. En este sentido cabría decir que no había fisuras o incongruencias entre el pensamiento y la existencia de Sócrates. También Diderot vivió la filosofía desde ese doble horizonte socrático, como búsqueda de la verdad y como compromiso moral con la misma. Sócrates el "filósofo por excelencia" también es tomado como modelo de existencia filosófica, que le va a servir de referente a Diderot a lo largo de su vida. No obstante, el filósofo ilustrado muy pronto va a tomar conciencia de que no se sentía precisamente llamado al martirio. "*No soy un amigo del martirio*" va a contestar en una

---

<sup>61</sup> R. Trousson, *Socrate devant...*, 50 y ss.

oportunidad.

No se trata de que Diderot rehuyera el sacrificio y el compromiso con sus ideales. Bastaría recordar la prolongada experiencia enciclopédica para demostrarlo fehacientemente. Con razón puede escribir al inicio del volumen VIII del diccionario enciclopédico: "*En el espacio de veinte años consecutivos, apenas podemos enumerar algunos instantes de reposo*"<sup>62</sup>. Mientras que otros colaboradores fueron desertando a lo largo del proyecto, o sólo tuvieron una colaboración puntual, Diderot sigue en su empeño hasta el final y cuando Catalina II y Voltaire le proponen continuar en el extranjero, en un medio más propicio, la publicación de la *Enciclopedia*, Diderot va a rechazar abiertamente tal posibilidad y se pregunta si acaso la mentira ha de tener sus mártires y la verdad sólo ha de ser defendida por cobardes<sup>63</sup>. Son varios los testimonios que cabría aducir a este respecto. Todavía nos volveremos a referir a esta cuestión. Pero la austeridad y el heroísmo socráticos, si por un lado suscitaban la admiración del movimiento ilustrado, por otra no podían dejar de entrar en conflicto con la mentalidad de un siglo tan fascinado por el problema de la felicidad, como certeramente ha puesto de manifiesto R. Mauzi<sup>64</sup>. En un siglo en el que ya hacen acto de presencia los valores burgueses, los ilustrados se sentían inducidos a suscribir la afirmación de Montesquieu de que deseaba ser confesor de la verdad, no su mártir.

También desde esta perspectiva la conducta de Diderot se nos presenta compleja y aporética. Por una parte tenemos que reconocer en ella un compromiso sostenido con las nuevas ideas y, por otro, hay que constatar su profundo amor a la vida, al hedonismo del siglo, si bien pasado a través del filtro de un "discípulo" de Diógenes y de Sócrates. De ahí que la existencia de Diderot se desenvuelva en una tensión interna entre la decidida voluntad de compromiso y el amor apasionado a la vida. Por ello, confrontándose con Sócrates en cuanto

---

<sup>62</sup> *Encyclopédie*, VIII, Avertissement.

<sup>63</sup> O. C. XIX, 464.

<sup>64</sup> R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*, París 1960.

existencia filosófica, va a emerger también dicha tensión. Sócrates a la vez que suscita su admiración, se le muestra también como ideal irrealizable. De ahí los vaivenes y oscilaciones que podemos advertir a lo largo de la existencia de Diderot. En el artículo "Filosofía socrática" de la *Enciclopedia* aparece una expresión que manifiesta nítidamente la situación conflictiva de Diderot: "*¡Ah Sócrates! me parezco poco a ti, pero al menos me haces llorar de admiración y de alegría*"<sup>65</sup>.

En la obra de Diderot se refleja tempranamente a un Sócrates maestro de virtud, amigo de los hombres y, sin embargo, víctima de actitudes mezquinas. Pero, además, siendo todavía joven Diderot, a la edad de 36 años, tiene lugar en su vida un episodio "socrático", que de alguna forma le va a dejar marcado. En el verano de 1749 un clima de nerviosismo invadía las altas esferas del Poder. Se extienden rumores de bancarrota general y numerosos escándalos inquietan a la opinión pública. Para atajar las críticas y dar la impresión de control de la situación, el Gobierno ordenó una redada contra aquellos que pudieran parecer desafectos al Poder. Víctima de esta situación también va a caer Diderot, a pesar de la discreción en que se había mantenido hasta entonces<sup>66</sup>. En efecto, Diderot es detenido a finales de julio mediante una *lettre de cachet* real y es encerrado en la prisión de Vincennes. Ya en la cárcel se entera de que su "delicto" consiste en haber publicado ciertos escritos que podían ser sospechosos desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa o bien desde el horizonte político. La situación era bien propicia para evocar la figura de Sócrates. De nuevo la "virtud" perseguida caía víctima de sus enemigos. A partir de entonces los ilustrados se reafirman en su idea de considerar al moderno París de la misma manera que Sócrates consideraba a la vieja Atenas<sup>67</sup>.

La similitud de Diderot prisionero con Sócrates no podía escapársele a un autor tan avisado como Voltaire que, en carta a

---

<sup>65</sup> *Encyclopédie*, XV, art. Philosophie socratique, 262.

<sup>66</sup> Cf. F. N. Furbank, *op. cit.*, 68-69; R. Lewinter, *Diderot ou les mots de l'absence*, París 1976, 15 y ss.

<sup>67</sup> A. M. Wilson, *op. cit.*, 105.

Raynal, se refiere a ciertas gestiones llevadas a cabo para aliviar la situación de "Sócrates-Diderot": "*Madame du Chastellet ha escrito al director de Vincennes para rogarle que atenuara, en la medida de sus posibilidades, la prisión de "Sócrates-Diderot"*"<sup>68</sup>. Diderot por su parte tampoco podía menos de considerarse el Sócrates de Vincennes. Apasionado por la Antigüedad clásica pudo llevar a la prisión una edición de uno de sus autores preferidos, Platón. El proteico Diderot tiene la oportunidad de dedicar su ocio forzado a la lectura y a la traducción del gran pensador clásico. Es bien significativo el texto platónico escogido para su traducción: la *Apología de Sócrates*. También había comenzado a traducir el *Critón*, pero al ser liberado a comienzos de noviembre, no tuvo tiempo de concluirlo. Al centrarse en la apología socrática, Diderot se estaba centrando a la vez en su propia apología. Se reforzaba así su referencia al sabio ateniense. Por lo demás, esa traducción del texto platónico también es significativa desde un segundo punto de vista. Sirve para documentar eficazmente el profundo conocimiento del griego por parte de Diderot. Realizada en condiciones precarias, sin ningún tipo de ayuda, la traducción de la *Apología* es considerada, no obstante, como la mejor, con anterioridad a las de los especialistas actuales<sup>69</sup>.

Pero si el hecho de la prisión injusta no podía menos de acentuar su identificación con Sócrates, pronto va a caer en la cuenta de que no bastaba estar encarcelado para poder sin más ser considerado como un nuevo Sócrates. En efecto, el hecho de la prisión afectó profundamente a Diderot y su entereza no tardó en resentirse. Se iba a revelar así la ambivalencia de Diderot frente a Sócrates. Mientras se siente un nuevo Sócrates y le rinde homenaje traduciendo la *Apología*, adopta una serie de actitudes ante las autoridades policiales, con vistas a lograr su liberación, que son bien poco socráticas. La experiencia de Vincennes fue ciertamente desagradable e injusta, pero no heroica. Quizá pesara esta constatación en Diderot cuando más tarde en la *Enciclopedia* escriba aquella frase que hemos reproducido anteriormente.

---

<sup>68</sup> Voltaire, *Correspondance*, XVII, 121.

<sup>69</sup> Cf. D. Diderot, *Oeuvres complètes*, IV, ed. Hermann, 240.

Sería injusto, no obstante, juzgar a Diderot exclusivamente por la falta de entereza mostrada durante el período de prisión. Después de todo, ésta no dejaba de ser arbitraria y estaba paralizando a Diderot en su compromiso con aquel proyecto, ya entonces en marcha, que iba a absorber varios años de su vida, el proyecto enciclopédico. Por ello, a pesar de Vincennes, y a pesar de la elevación del modelo socrático, el sabio ateniense va a constituir una referencia constante para Diderot. Tal como escribe R. Trousson, Diderot aspiró a lo largo de su vida a cubrirse con el manto de Sócrates, a pesar de que no estuviera hecho "*totalmente a su medida*"<sup>70</sup>. Resultaba legítimo que así lo hiciera pues, a pesar de los conflictos de su personalidad y de su época, Diderot fue un pensador claramente comprometido con sus ideales y supo conceder un lugar central a las cuestiones morales.

Aunque con el paso del tiempo Diderot se va a sentir más identificado con Séneca, la referencia socrática siempre sigue estando presente. Bastaría para documentarlo con mencionar la *Carta apologética del abate Raynal al señor Grimm*, que Diderot escribe en 1781, tres años antes de su muerte. Habiendo quedado inédita durante mucho tiempo fue recuperada por Dieckmann de los Fondos Vandeul, haciendo con ello un meritorio servicio al mejor conocimiento del último Diderot. La carta, en efecto, sirve para ofrecernos una visión más diferenciada y objetiva de la etapa final de Diderot. Frente a la imagen de un Diderot aburguesado al final de su vida, esta carta nos muestra más bien, tal como señala P. Vernière, la vejez impenitente de Diderot<sup>71</sup>. Este hace un alegato apasionado en defensa del abate Raynal, el famoso autor de la *Historia de las dos Indias*, una especie de Enciclopedia del Nuevo Mundo. Grimm, que se fue alejando de los ideales ilustrados y fue asumiendo una actitud sumisa hacia los Poderosos, que le obsequiaban con sus dádivas, no dudó en atacar a Raynal por considerar que defendía puntos de vista demasiado subversivos. Según Grimm el filósofo que critica al orden existente es o bien un cobarde si ataca a quienes no se pueden vengar o bien un

---

<sup>70</sup> R. Trousson, *Socrate devant...*, 59-60.

<sup>71</sup> *Oeuvres philosophiques*, ed. cit., 625.



loco si se expone al resentimiento de aquellos que sí pueden hacerlo. Diderot no duda en ponerse claramente de lado de Raynal y en rechazar el dilema simplificador a que Grimm había intentado someterle: "*El dilema del señor Grimm cierra la boca al hombre ilustrado, al hombre de bien, al filósofo, sobre las leyes, las costumbres, los abusos de la autoridad, la religión, el gobierno, los vicios, los errores, los prejuicios, los únicos objetos dignos de ocupar un buen espíritu*"<sup>72</sup>.

En esta polémica, el viejo Diderot sigue mostrando toda su sintonía con la filosofía militante y comprometida de la Ilustración. Se situaba así en un estado de ánimo propicio para reafirmar su talante socrático, su compromiso con los nuevos ideales. En efecto, en esta carta Sócrates es objeto de un nuevo homenaje por parte del viejo Diderot: "*El pueblo dice 'primero vivir, después filosofar'. Pero quien se ha ceñido el manto de Sócrates, y ama la verdad y la virtud más que la vida, dirá por su parte: 'primero filosofar y después vivir'*"<sup>73</sup>. En los momentos en los que aflora con apasionamiento la defensa de los ideales ilustrados, emerge de nuevo el referente socrático. Incluso en el viejo Diderot que se había ido desplazando hacia la figura de Séneca.

## VI. Diderot y Séneca

### VI. 1. Diderot, Sócrates, Séneca

La carta a Grimm nos ayuda efectivamente a formarnos una idea más cabal acerca de las relaciones de Diderot con Sócrates. A menudo se ha caído en simplificaciones a este respecto. Dadas las tempranas referencias al sabio ateniense cabría, quizá, sospechar una especial identificación del joven Diderot con su modelo clásico. Esto, sin duda, es hasta cierto punto cierto, pero la experiencia de Vincennes y la propia conciencia que Diderot va tomando respecto a

---

<sup>72</sup> Ibidem, 628

<sup>73</sup> Ibidem, 629.

su modelo, nos hacen concluir que el socratismo del joven Diderot ha de ser matizado, según los criterios que quedan apuntados<sup>74</sup>. Por otra parte no cabe afirmar que Diderot en su vejez se haya olvidado del modelo socrático. Precisamente la carta a Grimm constituye un documento importante para conocer mejor la última etapa del pensamiento de Diderot. Sócrates sigue constituyendo un referente importante hasta el final, aunque es preciso reconocer que a lo largo de su vida se fue produciendo en el ánimo de Diderot un desplazamiento ideológico que le va a conducir a un mayor grado de identificación con Séneca. Sobre esta circunstancia incidían no sólo la actitud de Diderot de querer ser más bien "confesor" de la verdad que no su "mártir", sino además las diferentes formas de entender la colaboración del filósofo con el Poder.

Ciertamente, también Diderot reconoce el compromiso socrático con la Ciudad: "*él no creyó que su profesión de filósofo le dispensara de los deberes peligrosos del ciudadano*"<sup>75</sup>. La filosofía de Sócrates no era un mero asunto de "ostentación" sino algo más serio y profundo, algo que implicaba valor, realización práctica. No podía ser de otra manera dado que la capacidad de sacrificio y el valor mostrado por Sócrates durante la guerra del Peloponeso están fuera de toda duda. Pero también resulta incuestionable su valor cívico mostrado en la defensa de las leyes de la Ciudad. En dos ocasiones, señaladamente, no duda en quedarse solo en la defensa de la Ley. La primera coincide con la única ocasión en que Sócrates desempeñó un cargo público. A finales de la guerra del Peloponeso, vigente todavía el régimen democrático, a Sócrates le correspondió ser uno de los 50 pritanes. En aquel período los atenienses, haciendo un último esfuerzo, habían logrado derrotar a los espartanos junto a las islas

---

<sup>74</sup> Diderot suscribiría sin duda las consideraciones sobre el heroísmo socrático que hacía un autor como Montaigne, con el que sentía tantas afinidades: "*Lo que Sócrates hace al final de su vida, considerar peor una sentencia que le supondría el exilio que una sentencia de muerte contra él, yo no estaría, creo, ni tan decrepito ni tan íntimamente unido a mi país como para hacerlo también. Estas concepciones celestiales contienen un buen número de imágenes que yo abrazo más por estima que por afección*" (M. de Montaigne, *Essais*, livre III, chap. IX).

<sup>75</sup> *L'Encyclopédie*, XV, art. Philosophie socratique, 261.

Arguinusas, pero a costa de un elevado precio tanto en vidas humanas como en naves. Los atenienses encolerizados piden a los pritanes que se convoque a los ocho generales que dirigían la expedición para juzgarles simultáneamente en Atenas. Tal práctica era ilegal y Sócrates fue el único pritano que no cedió a las presiones del pueblo: *"En aquella ocasión fui el único de los pritanes que se opuso a que vosotros cometierais ilegalidad y el único fui en votar en contra. A pesar de que los oradores estaban dispuestos a proceder contra mí y arrestarme, y a pesar de que vosotros les pedíais a gritos que lo hicieran, consideré que debía arrostrar el peligro poniéndome del lado de la ley y de la justicia antes de ponerme, por miedo a la cárcel o la muerte, del lado de vosotros que tomabais decisiones injustas"*<sup>76</sup>.

En una segunda oportunidad, esta vez bajo el gobierno de los Treinta, Sócrates se vuelve a quedar solo antes de cometer ilegalidad, aún a sabiendas de que se jugaba la vida. Con la voluntad de implicar al mayor número de ciudadanos en sus crímenes, el gobierno tiránico ordena a Sócrates que en compañía de otros cuatro fuera a detener a León de Salamina. Sócrates fue el único en negarse a aceptar tan problemática misión. He aquí el relato socrático: *"Aquel gobierno, a pesar de su violencia, no logró atemorizarme para que cometiera una acción injusta. Al contrario, cuando salimos del tolo, los otros cuatro partieron para Salamina y trajeron a León, pero yo, al salir, me marché a mi casa. Y esto me hubiera costado posiblemente la vida si aquel gobierno no se hubiese disuelto tan pronto"*<sup>77</sup>. Sócrates se nos presenta así como comprometido ciertamente con la Ciudad, pero dispuesto a enfrentarse al Poder en defensa de la legalidad<sup>78</sup>. De esta forma va a pasar a la posteridad como modelo del intelectual comprometido con las leyes, pero que rehuye las componendas con el Poder, a expensas de sus convicciones íntimas y de la legalidad existente.

Desde este horizonte vamos a asistir a un segundo frente desde

---

<sup>76</sup> Apología, 31 B-C.

<sup>77</sup> Apología, 32 D.

<sup>78</sup> Cf. T. Calvo, *De los sofistas a Platón*, Madrid 1986; A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1966.

el que se va a operar también un innegable distanciamiento entre Diderot y Sócrates. Diderot quiere explorar las posibilidades de un determinado diálogo con el Poder, de una determinada acomodación que no suponga una renuncia a los propios ideales o una vulneración de los principios morales. Pues el heroísmo y la rigurosa coherencia socráticos pueden fácilmente convertirse en algo estéril, en una actitud puramente testimonial. En realidad, las circunstancias en que se desarrolló la vida de Diderot le impulsaron a explorar las posibilidades de ese espinoso problema de las relaciones entre la Filosofía y el Poder. Un proyecto de la envergadura de la *Enciclopedia* no podía ser llevado a buen término al margen de un determinado entendimiento con los detentadores del Poder. La propia dedicatoria al ministro d'Argenson resulta bien significativa a este respecto. A pesar de todas las cautelas tomadas, a pesar de toda la autocensura practicada, de todo el ingenio para expresarse "entre líneas", la realización del proyecto a lo largo de tantos años no resultó nada fácil. Por dos veces se interrumpe oficialmente la realización de la obra y son precisas nuevas negociaciones y acuerdos tácitos para poder proseguirla. Pero, a pesar de tantos obstáculos, la obra llega finalmente a buen término<sup>79</sup>. A pesar del tributo pagado, Diderot considera que ha merecido la pena. Si se hubiera elegido la vía de la confrontación abierta con el Poder, la empresa hubiera fracasado.

Concluido con éxito el proyecto enciclopédico, Diderot no va a abandonar ese esfuerzo tan peculiarmente ilustrado de establecer un diálogo con el Poder, con la esperanza de producir un acercamiento a la Filosofía. El viejo sueño platónico acerca del rey-filósofo ejerce una notable fascinación en el intelectualismo ilustrado de modo que los filósofos se aprestaban a ejercer de preceptores o consejeros del Príncipe. Por otro lado algunos señalados representantes del despotismo ilustrado, como Federico II y Catalina II, no dudaban en servirse, de una forma más o menos maquiavélica, del prestigio y de la apariencia de legitimidad que se podían derivar de trato con los

---

<sup>79</sup> Véase el excelente estudio de J. Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, París 1967.

filósofos<sup>80</sup>. Diderot también se va a ver implicado en esta problemática del movimiento ilustrado. Tuvo en efecto una relación especial con Catalina II, desde que ésta ascendiera al trono en 1762: ejerce como su consejero cultural, Catalina le ofrece la posibilidad de proseguir la publicación de la *Enciclopedia* en algún lugar del Imperio ruso, le compra su biblioteca y le nombra su director vitalicio... No sorprende por tanto que llegado un momento Diderot se decidiera a emprender un penoso viaje a la Corte de la Emperatriz, para agradecerle sin duda los favores recibidos, pero sobre todo -rememorando antiguos viajes a Siracusa - con la ilusión de acercar lo más posible el Poder político a los principios ilustrados. Durante su estancia en la Corte, desde octubre de 1773 hasta marzo de 1774, Diderot, como huésped de honor de la Emperatriz, va a disfrutar del privilegio de convertirse en su interlocutor habitual, constituyendo ello uno de los capítulos más significativos en la historia del diálogo de la Filosofía con el Poder. De nuevo el antiguo director de la *Enciclopedia* tiene que echar mano de todo su habilidad, de toda su capacidad de adaptación con la esperanza de que sus ideas hallaran la debida acogida. De nuevo, por tanto, el filósofo no rehuye determinadas componendas con el Poder con vistas a dar a sus planteamientos una eficacia de la que carecerían en otro caso. Es cierto que a pesar de la justeza de muchas de sus reflexiones, su intervención ante la Emperatriz no va a tener el éxito que tuvo la *Enciclopedia*, pero no fue culpa suya. En todo caso Catalina no duda en seguir considerándole como su asesor cultural<sup>81</sup>.

Esta actitud posibilista que Diderot adopta frente al Poder contribuía a distanciarle un tanto del siempre venerado modelo socrático. Quizá, además, quepa aducir, tal como hacen algunos intérpretes, un tercer motivo que explique un determinado distanciamiento respecto a la figura de Sócrates. Ya hemos indicado

---

<sup>80</sup> Cf. J. M. Goulemot, "Despotisme éclairé?", P. Ory (dir.). *Nouvelle histoire des Idées politiques*, París 1986, 73 y ss.

<sup>81</sup> Acerca de todo esto puede consultarse, entre otros, a J. Proust, "Diderot et L'expérience russe: un exemple de pratique théorique au XVIIIe siècle", *Studies on Voltaire* 154, 1976, 1977-1800.

que cabe considerar a Rousseau junto con Diderot como el filósofo dieciochesco que mejor llegó a encarnar el modelo socrático. A pesar de todos los conflictos que pudiera experimentar en su confrontación con el sabio ateniense, había un acuerdo bastante generalizado a la hora de reconocer que Rousseau aparecía de una forma especial como el moderno Sócrates<sup>82</sup>. Este decantamiento de la opinión pública hacia la figura de Rousseau en lo relativo a esta cuestión, no parecía ciertamente contribuir a reforzar la identificación que Diderot sentía con Sócrates.

Es bien significativo del rumbo emprendido por Diderot el texto incluido en el *Salon* de 1767 en el que se aborda la cuestión de qué actitud tomar ante la existencia de malas leyes en la Ciudad. Diderot no duda en ponerse de lado de Aristipo en diálogo con Sócrates. Ante una situación así Sócrates razonaría: "*hablaré o pereceré... La ley lo ordena, pero la ley es mala. No haré nada. No quiero hacer nada. Prefiero morir*". Por el contrario la actitud de Aristipo es más flexible y acomodaticia, con vistas a alcanzar a la larga una mayor realización de la propia ley. He aquí la réplica de Aristipo: "*Sé también como tú, oh Sócrates, que la ley es mala... no obstante me someteré a la ley... no rehuiré las Cortes como tú. Me revestiré de púrpura. Haré la corte a los amos del mundo; y quizá obtendré o bien la abolición de la mala ley o bien la gracia para el hombre de bien que la haya infringido*"<sup>83</sup>. Tal va a ser asimismo el planteamiento de Séneca, a quien el último Diderot va a tomar como referente, pasando del Diderot-Sócrates al Diderot-Séneca. El Diderot que ha optado por buscar un compromiso con el Poder cree encontrar en aquel sabio romano *amicus* y *magister* del Príncipe una especie de modelo que sirviera de referente a su vida.

## VI. 2. Séneca y su recepción histórica

De esta forma, el último Diderot encuentra mayor sintonía con otra figura ilustre de la Antigüedad clásica, que exploró, en las

---

<sup>82</sup> R. Trousson, *Socrate devant...*, 67.

<sup>83</sup> O. C. XI, 122-123.

circunstancias más desfavorables, las posibilidades de un diálogo entre la Filosofía y el Poder. Ciertamente el estoicismo en el horizonte del individualismo helenístico, y desde la insistencia en el idealismo ético, en la liberación interior, se iba a mover en una especie de ambigüedad respecto a la participación del sabio en el Poder: *Sitne sapientis ad rem publicam accedere?* se venían a preguntar los estoicos romanos. Séneca optó por la respuesta afirmativa. Un precedente ilustre le corroboraba en la decisión tomada. Se trata de Panecio que, aunque en determinadas situaciones aceptaba la concentración del sabio en la pura investigación, sin embargo había defendido a la vez que, en líneas generales, la mejor realización de la *phronesis* es alcanzada mediante una dedicación a un ideal de vida "político-práctico"<sup>84</sup>. Séneca por su parte opta asimismo por el principio de ser útil a la sociedad, colaborando como filósofo en una mejor conformación de la vida política, de acuerdo con el lema *benignior, lenior, amantior hominum et communis boni attentior*.

El ideal senequista consistía en alcanzar un *bonus princeps*, un *rex iustus* que gobernara el mundo de los hombres en sintonía con los principios que gobiernan asimismo el Universo, de acuerdo con la presencia universal del Logos. Cabría destacar en este sentido el tratado *De clementia*, concebido con vistas a la instrucción de Nerón, y en el que perfila la imagen de un gobernante ideal, de acuerdo con los principios estoicos. Pero, con el paso del tiempo, Séneca se va a ver atrapado entre dos escollos, entre el idealismo estoico que le hacía confundir demasiado fácilmente la concepción utópica del Estado, en el sentido del estoicismo, con las realidades concretas del Estado romano, y la experiencia despótica del Poder. En todo caso, Séneca consideraba el estoicismo idóneo para aconsejar al Príncipe en el gobierno, aunque la distancia entre los dos polos se revelaba a veces excesivamente grande. Las ambigüedades de la filosofía estoica podían hacer más llevaderos los conflictos inevitables.

Séneca acepta sin duda el lema *concordet sermo cum vita*<sup>85</sup>,

---

<sup>84</sup> S. Mazzarino, "Il pensiero politico pagano nell'età imperiale", en L. Firpo (dir.), *Storia delle Idee politiche, economiche e sociali*, I, Turín 1982, 822.

<sup>85</sup> *Epist.* 75. 4.

pero las relaciones de la Filosofía con el Poder siempre han resultado especialmente complejas. El admirador de Séneca que fue Diderot tuvo suficientes oportunidades para constatarlo. El sabio romano, por su parte, lo va a tener más difícil todavía, aun cuando Nerón en los primeros años de su mandato se dejara influenciar en un sentido más positivo<sup>86</sup>. Enfrentado a una situación bien compleja, Séneca trata de adaptarse en lo posible a las circunstancias concretas. En este sentido es preciso reconocer que dio en sus relaciones con el Poder muestras de un pragmatismo y de un espíritu acomodaticio bien lejanos del rigor socrático. Séneca aceptaba que incluso el *sapiens* habría de sacrificar los medios a los fines y acomodarse a las circunstancias con vistas a una meta más elevada<sup>87</sup>. Un texto como el siguiente es particularmente revelador: "*Facit sapiens etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inveniatur, nec relinquit bonos mores sed tempori aptabit, et quibus alii utuntur in gloriam aut voluptatem utetur agenda rei causa*"<sup>88</sup>. En otro lugar se manifiesta no menos explícitamente respecto a las relaciones del sabio con los poderosos: "*sapiens numquam potentium iras provocabit, immo declinabit*"<sup>89</sup>. Sin duda Séneca admiraba a Sócrates, y su propia muerte recuerda inevitablemente la del sabio ateniense<sup>90</sup>. Pero no cabe duda que simbolizan dos actitudes bien diferentes del sabio en sus relaciones con el Poder. Séneca llega a un nivel de compromiso que Sócrates no estaba dispuesto a aceptar en aras a la integridad de sus concepciones morales y políticas. Un estudio más detallado de ambas actitudes sería capaz de mostrar luces y sombras en ambos planteamientos. No es este el lugar para hacerlo, pero no podemos ignorar que la actitud de Séneca se presentaba más discutible y problemática por el grado de contemporización del Poder.

---

<sup>86</sup> Es curioso observar cómo la filosofía fue excluida del plan formativo de Nerón por su propia madre: *Liberalis disciplinas omnis fere puer attigit, sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse* (Suet., Nero 52). Tampoco en este campo vio Séneca facilitada su tarea.

<sup>87</sup> M. Griffin, *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford 1992, 9 y ss.

<sup>88</sup> Haase, frag. IX (19).

<sup>89</sup> *Epist.* 14. 7.

<sup>90</sup> E. Elorduy, *Séneca I. Vida y escritos*, Madrid 1965, 353 y ss.



Tal circunstancia no podía menos de dejarse sentir en la historia de la recepción de Séneca. Mientras que la figura de Sócrates permanece prácticamente incólume hasta Nietzsche, Séneca, por el contrario, aun cuando a menudo es asociado con Sócrates, es considerado de forma más ambivalente. Ya en la Antigüedad fue acusado por algunos de hipocresía y cobardía, aunque otros no dudaban en alabar los servicios prestados al Estado<sup>91</sup>. Esa ambivalencia se va a prolongar a lo largo de la Edad moderna, a partir del Renacimiento. Así, mientras algunos como Montaigne no dudan en alinearse claramente con Séneca, a pesar de ciertos reparos que se le pudieran hacer: "*su virtud parece tan viva y vigorosa... que no creeré ningún testimonio en contra*"<sup>92</sup>, otros como la Rochefocauld siguen criticando a Séneca de hipocresía: en las primeras ediciones de las *Máximas* figura un frontispicio en el que Cupido arranca la máscara de la Virtud a un busto de Séneca. Con esta ambivalencia llegamos al Siglo de las Luces, en el que si no faltan quienes se alinean claramente con el sabio romano, como es el caso de Voltaire o de Rousseau, otros como La Mettrie no dudan en refutarlo<sup>93</sup>. Es curioso observar que el futuro apologista de Séneca, Diderot también se suma en su juventud a la recepción crítica del filósofo romano. En una dura nota del *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, Séneca es descrito como más preocupado por amasar riquezas que por cumplir sus onerosos deberes, condescendiente con la crueldad y los vicios del tirano, y mostrando una actitud cobarde ante las víctimas que debería defender<sup>94</sup>. Diderot va a cambiar notablemente de criterio en su madurez.

### VI. 3. Diderot y la apología de Séneca

A pesar del acercamiento que se había producido en el espíritu

---

<sup>91</sup> W. H. Conroy, *op. cit.*, 25 y ss.

<sup>92</sup> M. De Montaigne, *Essais*, liv. II, chap. XXXII.

<sup>93</sup> Véase, especialmente, el ensayo de La Mettrie, "Anti-Séneca o discurso sobre la felicidad", Id., *Obra filosófica*, Madrid 1983, 321-370.

<sup>94</sup> O. C. I, 118.

de Diderot a las posiciones mantenidas por Séneca, el pensador ilustrado, absorbido por tantas ocupaciones e intereses, no se había detenido a meditar de una forma explícita y detallada acerca del grado de identificación con el sabio antiguo. Acercándose ya al final de su vida, sus amigos d' Holbach y Naigeon le van a brindar la oportunidad de hacerlo. Por encargo de ellos, La Grange había acometido una nueva traducción de las obras de Séneca. Una vez concluida ésta, solicitan de Diderot que escriba, a modo de complemento, un ensayo sobre la vida de Séneca. Diderot va a confesar que sus amigos le encomendaron una tarea que "*agradaba infinitamente*" a su corazón<sup>95</sup>. Se apasiona con el tema abordado y se documenta ampliamente sobre el mismo, tanto por lo que se refiere a las fuentes como a la historia de su recepción hasta el Siglo de las Luces. Su estudio se va a centrar especialmente, no obstante, en el análisis de los escritos de Séneca y en los de Tácito. También en los de Suetonio, aunque en menor medida. Como resultado de este trabajo intensivo, Diderot se va a convertir en uno de los testigos principales de la recepción de Séneca en la historia de la filosofía occidental. Aparece la primera versión del trabajo en 1778 bajo el título: *Ensayo sobre la vida de Séneca el filósofo, sobre sus escritos, y sobre los reinados de Claudio y Nerón*. Cuatro años más tarde, tratando de responder a las críticas suscitadas por la primera edición, publicará una segunda versión, considerablemente ampliada, esta vez bajo el título de *Ensayo sobre los reinados de Claudio y Nerón y sobre las costumbres y los escritos de Séneca, para servir como introducción a la lectura de este filósofo*. Se ha podido escribir con razón que Diderot, con este ensayo final, escribe su último y más extenso trabajo dentro de aquella serie que, como enciclopedista, había consagrado a la vida y a las doctrinas de los grandes filósofos<sup>96</sup>. El mismo Sócrates no fue objeto de un estudio y análisis de esta envergadura. Séneca se convierte así en el pensador al que Diderot dedicó un estudio más minucioso. Ciertamente, se trata de un encuentro tardío, pero el entusiasmo que

---

<sup>95</sup> O. C. III, 11

<sup>96</sup> P. Casini, "Diderot apologiste de Sénèque", *Dix-Huitième siècle* 1979, n. 11, 236.

experimenta Diderot al estudiar con detalle a Séneca, revela que su espíritu constituía un terreno abonado para un diálogo fructífero con el sabio antiguo. Consciente de una vieja afinidad, que habría permanecido más bien latente, Diderot no puede menos de lamentar su tardío estudio de la obra de Séneca: "*¡Ah! Si hubiese leído más pronto las obras de Séneca, si me hubiera imbuido de sus principios a los treinta años ¡de cuántos placeres sería deudor a este filósofo, o, más bien, cuántas penas me habría ahorrado!*"<sup>97</sup>.

Pero por mucho que Diderot se haya esforzado en documentar su trabajo, no cabe duda de que su valor principal no reside en el ámbito de la erudición ni en el de la precisión filológica<sup>98</sup>. Por documentado que esté, el ensayo sobre Séneca no responde a ningún planteamiento historiográfico riguroso sino que se inserta en el horizonte de tantos pensadores ilustrados que utilizaban libremente a las grandes figuras de la Antigüedad con vistas a comprender mejor el presente, dándole a la vez el complemento de la legitimidad y dignidad históricas. Si por un lado tales planteamientos no pueden menos de resultar claramente insatisfactorios, por otro constituyen un apreciable testimonio de la fecundidad del legado clásico.

Más que ante un estudio riguroso, estamos ante una apología del sabio antiguo. Tarea que no resultaba tan fácil como la de Sócrates, que gozaba de aceptación generalizada. Diderot es bien consciente de que la percepción de Séneca, desde la Antigüedad misma, había suscitado muchos más reparos, una verdadera división de opiniones. El propio Diderot, en su juventud, había contribuido a cuestionar al preceptor de Nerón. Ahora, por el contrario, al enfilear el último capítulo de su vida, no sólo considera oportuno rectificar lo que considera su ligereza e inconsciencia juveniles, sino que desea a la vez replantear toda la historia de la recepción de Séneca, tratando de refutar a sus detractores y de revisar el proceso histórico a que había sido sometido. Sin duda, el modo de proceder de Diderot tiene bastante de voluntarista, lo cual le conduce a idealizar a su protagonista. Tal actitud puede ser observada en la misma utilización

---

<sup>97</sup> O. C. III, 371.

<sup>98</sup> Cf. D. Diderot, *Oeuvres complètes*, XXV, ed. Hermann, 3 y ss.

de las fuentes. En efecto, tal como señala Conroy, Diderot nos pinta a Séneca en términos menos incriminatorios o bien de una forma más elogiosa que los textos de los historiadores romanos<sup>99</sup>. Pero ya hemos apuntado que el mérito fundamental del ensayo no reside en la precisión filológica. En la imagen idealizada que se nos ofrece de Séneca, no nos importa tanto el grado de precisión histórica cuanto el valor simbólico de su figura, su relevancia como referencia normativa.

Por lo demás, este discurso apologético está lejos de agotarse en la reivindicación de Séneca como sabio que no rehuyó el compromiso político, a pesar de los escollos y obstáculos que se cruzaron en el camino. Como ya queda apuntado, la apología de Séneca es para Diderot, en última instancia, una apología *pro vita sua*. Séneca se perfila a los ojos de Diderot como su *alter ego*, de forma que se establece un diálogo fluido con su interlocutor de la Antigüedad, de tal manera que ambos desempeñan alternativamente un papel protagonista: en unos pasajes Séneca se presenta como el filósofo detrás del que se "oculta" Diderot; en otros es más bien Séneca quien aparece "detrás de Diderot"<sup>100</sup>. En última instancia, también en este caso es la clarificación y la comprensión del presente lo que importa a Diderot. En su diálogo con Séneca y con su tiempo quiere en primer lugar arrojar luz obre la propia existencia. Diderot se sabe cercano al término en que "todo se desvanece"<sup>101</sup> y por ello considera oportuno establecer una especie de balance de su vida, ante sí mismo y ante los demás. No sólo había optado por aceptar compromisos con el Poder, con vistas a lograr una mayor eficacia para los principios que venía propugnando. Ocurría, además, que muchos de los escritos, en los que manifestaba sus apreciaciones críticas respecto al llamado despotismo ilustrado, permanecían inéditos, de forma que podían surgir interrogantes acerca del verdadero alcance de la conducta de Diderot, en su confrontación con el Poder. Por último estaba próxima la publicación de las *Confesiones* de Rousseau, el hermano-enemigo de Diderot, antiguo colaborador del

---

<sup>99</sup> W. T. Conroy, *op. cit.*, 56-57.

<sup>100</sup> O. C. III, 200.

<sup>101</sup> O. C. III, 9.

movimiento ilustrado y después su crítico más lúcido, aquel autor que había optado por la marginalidad y que no había entrado en componendas con el Poder. Como ya queda apuntado, se trataba asimismo de aquel autor que, a pesar de sus discrepancias, más profundamente había encarnado el legado socrático en el siglo XVIII. Todo ello pesaba inevitablemente en el ánimo de Diderot, a aquellas alturas de su existencia. Las *Confesiones* iban a constituir el testamento espiritual de Rousseau, su apertura *intus et in cute* ante el tribunal de la posteridad. Diderot por su parte, que había elegido una vía distinta de la de Rousseau, quiere también ofrecernos su testamento, el balance de su existencia, de sus luchas y compromisos. La proximidad del desenlace final hacía más apremiante la redacción de su testamento. Pero mientras el texto roussoniano se centraba en la expresión de una individualidad atormentada que no ha encontrado un verdadero diálogo con el mundo que le rodea, el de Diderot, por el contrario, supone la actualización de las virtualidades del diálogo, que había intentado desarrollar a lo largo de su obra. Más que encerrarse en su interioridad recurre a Séneca para comprenderse a sí mismo a través del "otro"<sup>102</sup>. Refiriéndose a la índole de su obra, escribía Diderot: "*Yo no compongo, yo no soy autor; leo o converso, pregunto o respondo*"<sup>103</sup>. De esta forma se refería al carácter abierto y dinámico de su confrontación con Séneca y su mundo. Esta incursión en la Antigüedad clásica se le antoja a Diderot como uno de sus "paseos", pues también ahora detiene su paso o lo acelera según lo estimulante que resulte el tema con que tropieza.

Lo mismo que antes a través de Sócrates, también ahora a través de Séneca se establece una especie de diálogo entre los antiguos y los modernos, de modo que en este "paseo" espiritual se produce una aproximación de Diderot a Séneca y viceversa, desde los monarcas modernos hasta los emperadores romanos y desde éstos hasta los déspotas coetáneos, entre el moderno París y la antigua

---

<sup>102</sup> R. Galle. *op. cit.*, 244

<sup>103</sup> O. C. III, 10

Roma<sup>104</sup>. Sin duda tal modo de proceder puede producir la impresión de "desorden" en el escrito de Diderot, tal como ya le reprochaba Grimm en su tiempo, pero a la vez genera toda una visión dinámica y fluida mediante la que un determinado período de la historia moderna acude a su confrontación con otro momento de la Antigüedad clásica. Tal como escribe Diderot, en un momento de su meditación: "*La concordancia de nuestras costumbres y las de su tiempo (de Séneca) resulta a veces tan singular, que es preciso ir de la traducción al original para tomar conciencia de ello*"<sup>105</sup>. La corrupción del París del Antiguo Régimen y la de la Roma que conoció Séneca muestra paralelismos inquietantes. En este marco, el destino del filósofo, amante de la virtud, no podía ser muy diferente en ambos casos. El Poder les persigue y margina como algo incómodo y molesto. En el caso de Séneca la situación le condujo a su muerte, a su inmolación que, en palabras de Tácito, habría sido *laetissima principii*<sup>106</sup>. De forma más general, cabría decir, lo mismo que en el caso de Sócrates, que los enemigos del movimiento ilustrado "*se asemejan a veces extraordinariamente a los detractores de Séneca*".

El viejo Diderot, a pesar de las dificultades con que hubo de tropezar, a pesar de las decepciones sufridas, sigue defendiendo un concepto de filosofía militante<sup>107</sup> y no puede menos de preguntarse, una vez más, para qué sirve la filosofía si se calla. El viejo Diderot sigue compartiendo una concepción del filósofo como aquel que no sólo se esfuerza por investigar la verdad sino también por practicar la virtud<sup>108</sup>. Ha sabido mostrar se sigue sintiendo próximo al legado socrático. Pero Séneca y Diderot habían ido más allá de un compromiso intelectual y moral en sus relaciones con el Poder. Habían optado por una actitud posibilista, a pesar de lo insatisfactorio que resultara el ejercicio del Poder. En este sentido, escribe Diderot

---

<sup>104</sup> Cf. F. Schalk, *Diderots Essai über Claudius und Nero*, Köln und Opladen 1956, 14 y ss.

<sup>105</sup> O. C. III, 258.

<sup>106</sup> O. C. III, 139.

<sup>107</sup> Cf. F. Díaz, "L'ultimo Diderot. Dall'entusiasmo alla rinunzia, dalla rinunzia all'entusiasmo", *Actes du Colloque de Sévres*, París 1985.

<sup>108</sup> O. C. III, 218.

que si bien el filósofo es un hombre estimable dondequiera que ejerza su magisterio, sin embargo lo es más en el "Senado" que en la "Escuela", más en un "Tribunal" que en la "Biblioteca"<sup>109</sup>. Se reafirma así la voluntad ilustrada de "realización", de "mundanización" del saber. Es en este horizonte en el que Diderot sitúa sus compromisos políticos y también los de su admirado Séneca. Particularmente arriesgada era la situación de este último, pero Diderot, en su visión apologética, considera justificada su conducta en atención al influjo benéfico en los primeros años del gobierno del Emperador<sup>110</sup> y, en líneas generales, en atención a que si no pudo realizar todo el bien que deseaba, pudo al menos evitar que se cometieran mayores males. Sin duda la defensa puntual que Diderot realiza de la actuación de Séneca constituye en buena medida, tal como señala P. Casini, "*un acto de buena voluntad*"<sup>111</sup>, pero, como queda ya apuntado, no reside aquí el interés fundamental de la meditación de Diderot.

Seguramente Diderot-Séneca no fue debidamente consciente de la fragilidad humana, de los tributos que, de una forma u otra, tiene que pagar el intelectual que en aras de una mayor eficacia para sus ideales entra en relación con el Poder y asume determinados compromisos con el mismo, especialmente si se trata del Poder tal como era ejercido en la Roma de Séneca o en el París moderno, o bien en las Cortes del llamado despotismo ilustrado. Quizá para una filosofía de carácter marcadamente militante como era la de Diderot resultaba particularmente difícil comprender la relevancia de una actitud insobornable, aunque a veces condenada a permanecer en un nivel testimonial, como fue el caso de Sócrates o el de Rousseau. Y, sin embargo, aparte de la coherencia moral de tal actitud, la historia se iba a encargar de poner de manifiesto la gran relevancia y el profundo influjo que un intelectual disidente puede ejercer en la sociedad cuando asume con lucidez y coherencia una actitud que

---

<sup>109</sup> O. C. III, 338.

<sup>110</sup> Trajano consideraba los cinco años de intervención efectiva de Séneca como "los más afortunados de la monarquía".

<sup>111</sup> P. Casini, *op. cit.*, 237.

puede chocar abiertamente con el Poder y con amplios sectores de la sociedad establecida. Los casos de B. Russell y de J. P. Sartre, que prolongan a la altura del siglo XX el ideal del intelectual europeo forjado en la Ilustración, parecen suficientemente significativos.

Pero, en todo caso, no hemos de olvidar que cada época tiene sus aciertos y sus espejismos. La Ilustración no podía ser ninguna excepción en este punto. Uno de los defectos que se le han achacado al movimiento ilustrado fue su tendencia a la simplificación. Reproche, sin duda, fundamentado. Sin embargo también es cierto que la Ilustración a su vez fue víctima de interpretaciones demasiado simplificadoras. Debemos por tanto poner de manifiesto los límites de una actitud como la de Diderot, pero evitando caer en simplificaciones indebidas. A este respecto hemos de recordar que en su apología del sabio comprometido con la Ciudad, sigue postulando hasta el final que los compromisos asumidos no lo han de ser a expensas de la conciencia moral. No cabe duda acerca de este punto, por poco convincente que resulte a la vez la defensa de determinadas actuaciones de Séneca. Tampoco es cierta la imagen de un Diderot que con el paso del tiempo se haya convertido en un instrumento servil del Poder, en especial de Catalina II, tal como le reprocharon durante un tiempo sus adversarios. Hoy conocemos mejor este capítulo de la vida y la obra del filósofo y, aunque determinadas actuaciones puedan seguir pareciendo problemáticas, no cabe duda que supo mantener una actitud crítica ante el Poder. Precisamente el enfrentamiento con su antiguo amigo Grimm muestra de una forma fehaciente el contraste entre la actitud independiente de Diderot y el comportamiento domesticado y servil de Grimm con los Poderosos. En la mencionada *Carta apologética del abate Raynal*, Diderot no duda en reprocharle a Grimm el haberse reducido a la "*triste condición de servidor de los grandes*"<sup>112</sup>, el haber perdido su independencia para convertirse en cortesano. El viejo Diderot, a pesar de las decepciones sufridas, quiere seguir empeñado en el compromiso ilustrado. Por ello, en el propio estudio sobre Séneca no puede menos de rendir homenaje a los insurgentes americanos con el deseo de que

---

<sup>112</sup> D. Diderot, *Oeuvres Philosophiques*, 631.



inicien un nuevo capítulo en la historia de la emancipación humana: "*Después de siglos de opresión general, ojalá la revolución que acaba de operarse más allá de los mares, ofreciendo a todos los habitantes de Europa un asilo contra el fanatismo y la tiranía, sea capaz de instruir a los que gobiernan a los hombres, acerca del uso legítimo de su autoridad*"<sup>113</sup>. Precisamente mediante su colaboración en la *Historia de las dos Indias* de Raynal Diderot se abrió a un nuevo campo de la emancipación política, la lucha contra el colonialismo.

Habría que matizar por todo ello una contraposición un tanto precipitada, tal como ocurre algunas veces, entre el Diderot-Sócrates del período juvenil y el Diderot-Séneca de la última etapa. Aunque sin duda se produce una evolución y un desplazamiento de intereses, no cabe hablar de una contraposición tajante entre ambos períodos. Por ello sigue refiriéndose elogiosamente a Sócrates en la meditación final sobre Séneca. A pesar de las distintas sensibilidades manifestadas, el moderno Diderot pretendió hacer frente al reto de su tiempo bajo el disfraz del sabio antiguo. Diógenes, Sócrates y Séneca sirven para simbolizar la complejidad y la tensión interna del universo ideológico de Diderot. Con ellos quiere proseguir aquel diálogo espiritual que había sido reiniciado en el Renacimiento. Para Diderot todos ellos habían personificado valores arquetípicos que el hombre moderno debe intentar plasmar en sus circunstancias concretas. Lejos ya del mimetismo renacentista, el moderno Diderot constituye un notable capítulo en la historia de la recepción del legado clásico. Diderot ha sabido mostrar cómo desde la Modernidad es posible entablar un diálogo con la Antigüedad clásica sin derivar por ello en estériles actitudes arcaizantes.

### ***Resumen / Abstract***

Diderot fue sin duda una de las encarnaciones paradigmáticas del hombre

---

<sup>113</sup> O. C. III, 324.

moderno, de su talante proteico, pero a la vez establece un diálogo profundo con el legado de la Antigüedad Clásica, con una intensidad que en el siglo XVIII sólo alcanzó Rousseau. El artículo analiza especialmente el proceso de identificación de Diderot con Diógenes, Sócrates y Séneca, desde el horizonte del pensamiento moderno. Diderot se disfraza bajo las máscaras del sabio antiugo a la hora de enfrentarse con los problemas de su tiempo.

Diderot was, undoubtedly, one of the most paradigmatic incarnations of modern man and of his protean character, but at the same time he establishes a constant dialogue with the classical Antiquity's legacy, with such a depth only reached in the 18th century by Rousseau. This paper analyzes especially the process of Diderot's ideological identification with Diogenes, Socrates and Seneca from the point of view of modern thought. Diderot disguises himself under the masks of the ancient wise man when facing the problems of his own time.