



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61939>

LA PLAUSIBLE *IMPRONTA* (POLÍTICA) DE DIDEROT EN KANT*



THE PLAUSIBLE (POLITICAL) *INFLUENCE* OF DIDEROT ON KANT

ROBERTO R. ARAMAYO

Instituto de Filosofía del csic - Madrid - España**

.....
Artículo recibido el 11 de septiembre del 2016; aprobado el 12 de octubre del 2016.

* Este trabajo se adscribe a los proyectos de investigación *Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges between Europe and Latin America: worldbridges (f7-people-2013-irses: pirses-ga-2013-612644)* y *Prismas filosófico-morales de las crisis: hacia una nueva pedagogía sociopolítica (ffi2013-42395-p)*.

** aramayo@ifs.csic.es / <http://ifs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo>

Cómo citar este artículo:

MLA: Aramayo, R. R. "La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant." *Ideas y Valores* 66.163 (2017): 13-37.

APA: Aramayo, R. R. (2017). La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant. *Ideas y Valores*, 66 (163), 13-37.

CHICAGO: Roberto R. Aramayo. "La plausible *impronta* (política) de Diderot en Kant." *Ideas y Valores* 66, n.º 163 (2017): 13-37.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Así como Hume despertó a Kant del sueño dogmático y Rousseau le descubrió el mundo moral, Diderot le habría hecho acceder al universo de la política. El último Kant podría estar muy influido, sin saberlo, por el Diderot que convirtió la *Historia de las dos Indias* en la “Biblia de las revoluciones”, así como por el de la *Enciclopedia*. Se defiende la tesis de que todo el proyecto ilustrado tendría una índole radical, y conviene matizar la distinción entre Ilustración moderada e Ilustración radical, toda vez que los puntos en común parecen superar a las discrepancias. Spinoza y Heine podrían resultar útiles para enfatizar este parecer.

Palabras clave: D. Diderot, H. Heine, I. Kant, B. Spinoza, filosofía política, Ilustración.

ABSTRACT

Just as Hume awoke Kant from his dogmatic slumber and Rousseau unveiled the moral world for him, Diderot may have introduced him to the universe of politics. Without knowing it, the mature Kant might have been quite influenced by both the Diderot who made the *History of the Two Indies* the “Bible of revolutions” and that of the *Encyclopedia*. The article defends the thesis that the entire Enlightenment project was a radical one and that it is convenient to downplay the distinction between moderate and radical Enlightenment, given that their commonalities seem to outweigh their differences. Spinoza and Heine could be useful in terms of highlighting this idea.

Keywords: D. Diderot, H. Heine, I. Kant, B. Spinoza, political philosophy, Enlightenment.

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, siempre que sean irracionales, tienen solo un valor relativo como medio, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas, porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrio, al constituir objeto de respeto.

I. KANT, *Fundamentación*, AK. IV 429¹

Esos singulares preceptos los encuentro contrarios a la naturaleza, porque suponen que un ser que siente, piensa y es libre puede ser propiedad de un semejante. ¿En qué se basa ese derecho? ¿No ven que en tu país han confundido la cosa sin sensibilidad ni pensamiento, deseo o voluntad, que se coge o se deja, se guarda o se cambia sin que sufra o se queje, con la cosa que ni puede ser cambiada ni ser adquirida, que tiene libertad, voluntad y deseo, que puede entregarse o rehusarse por un momento, que se queja y sufre, que no puede convertirse en mercancía sin perder su carácter y sin que se viole la naturaleza?

DIDEROT, *Suplemento al viaje de Bougainville*, OC II 555²

Ilustración moderada e Ilustración radical

Autores como Philipp Blom o Jonathan Israel señalan que convendría distinguir dos tradiciones ilustradas, pues habría una corriente moderada y otra mucho más radical. Esta tesis la desarrollan en sendos libros relativamente recientes, fechados ambos en 2010, traducidos al español en 2012 y 2015 respectivamente. Me refiero a *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea* y *Una revolución de la mente*. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna.

Por un lado, según Philipp Blom, Kant y Voltaire serían los representantes de una Ilustración moderada, reformista y deísta, mientras que los enciclopedistas capitaneados por Diderot y D'Holbach habrían apostado por una cosmovisión materialista y revolucionaria que alienta a disfrutar de la vida, reivindicando el derecho a vivir con dignidad y en libertad desde una visión profundamente inmanentista. Esta segunda corriente se inspiraría en la tradición del librepensamiento occidental,

- 1 Los escritos de Kant se citarán consignando después del título el número del tomo y la página de la Akademie-Ausgabe.
- 2 Salvo que se indique lo contrario, las citas de Diderot remitirán a los cinco volúmenes editados por Laurent Versine en la editorial Robert Laffont (Paris 1994-1997). Las traducciones al español son de mi autoría.

cuyo arco se extiende desde Epicuro y Lucrecio hasta Spinoza y Bayle, teniendo al escepticismo como método filosófico y haciendo del análisis de las pasiones la mejor guía para la comprensión de los asuntos humanos.

Jonathan Israel, por su parte, también destaca a Bayle y a Spinoza como inspiradores de las ideas más radicales de los enciclopedistas, subrayando el hecho de que Robespierre y los jacobinos desacreditaran a todos los *philosophes* como cortesanos del absolutismo, para glorificar a Rousseau y a Voltaire, alojados en el Panteón como campeones de la Revolución francesa, cuando en realidad el cambio de mentalidad lo había logrado el Diderot de la *Enciclopedia*, junto a otras obras que contaron con una enorme repercusión mediática para la época, como sería señaladamente el caso de la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias*, auténtica máquina de guerra contra las estructuras del Antiguo Régimen,³ en la que serán decisivas las copiosas y significativas contribuciones del propio Diderot, especialmente en la última edición de la obra, donde sus textos se significan tanto cuantitativa como cualitativamente.

Por consiguiente, según las lecturas que nos proponen Blom e Israel, estas dos tradiciones ilustradas contrapuestas tendrían muy poco que ver entre sí, pues la vía moderada habría frustrado los cambios que hubiera podido propiciar la corriente más radical. Sin embargo, aunque personalmente simpatizo sobremedida con esta estrategia expositiva, y aún más con el empeño de subrayar la radicalidad global del proyecto ilustrado en su conjunto, me parece que este énfasis no debería descalificar el papel de los pensadores presuntamente moderados. Hay que reivindicar a Diderot, sin lugar a dudas el pensador que nos resulta más contemporáneo entre sus coetáneos,⁴ pero eso no debe significar necesariamente obviar la decisiva influencia que deben seguir ejerciendo sobre nuestro caótico presente autores tan decisivos como Rousseau y Kant.

Así las cosas, quizá tenga cierto interés contrastar las posibles confluencias de estas dos tradiciones ilustradas contrapuestas, y preguntarnos, por ejemplo, si dos de sus más egregios representantes, a saber, Kant y Diderot, son en efecto pensadores absolutamente antagónicos, según dictaminaría sin matices la distinción estricta entre Ilustración moderada y radical, o si, por el contrario, guardan algún aire de familia que revele un linaje común, como me aventuro a suponer en esta pesquisa de las posibles improntas dejadas por el pensamiento de Diderot en la filosofía kantiana; improntas generalmente indirectas, propiciadas

3 Sobre el temprano y clamoroso éxito de *La historia de las dos Indias* cabe citar *El "best seller" que cambió el mundo: Globalización, colonialismo y poder en el Siglo de las Luces*, de A. Mackinlay.

4 Véase mi estudio introductorio a *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad* (2009 13-48).

muchas veces por lecturas cuya única huella procede del índice realizado por Arthur Warda en 1922, el cual nos confirma que la biblioteca personal de Kant disponía de ejemplares de las obras centrales de Montaigne, Lichtenberg, Hume, Hutcheson, Ferguson, Robertson o Helvetius, al igual que también figuran el “Discurso preliminar” de la *Enciclopedia* firmado por D’Alembert y la *Religión natural* de Voltaire; pero, por el contrario, no contiene ninguna mención directa a Rousseau, pese a que esa decisiva lectura está constatada incluso por el anecdotario kantiano, ni tampoco a Diderot, quien sí es citado en cambio por corresponsales de Kant como Hamann en una carta fechada en Königsberg en 1785 (cf. Hamann 248).

Con todo, el círculo intelectual próximo a Kant contó con Raynal como uno de sus interlocutores, especialmente a raíz de la estancia del abad en la corte de Federico II (cf. Bancarel 2011 91 y ss.). El mismo Kant cita directamente la traducción alemana de la *Historia de las dos Indias*, en una de las ediciones de su *Geografía física*,⁵ a propósito de la Compañía Holandesa de las Indias, a la que tanto criticará en *Hacia la paz perpetua*. Reconstruir el acceso kantiano a la obra de Diderot-Raynal es una tarea que se revela tremendamente ardua, pese a que fue iniciada por Jean Ferrari y apuntada como una senda misteriosa por Simone Goyard-Fabre (cf. 127 n. 4), pues conlleva una labor de índole detectivesca, debido a los escasos precedentes con que contamos.⁶

El diálogo con Spinoza como gozne de ambas tradiciones ilustradas

Al igual que tantos otros autores asociados a la Ilustración radical, Kant mantuvo un continuo diálogo con Spinoza desde sus escritos precríticos hasta el *opus postumum*, pasando por los manuscritos de sus *Lecciones* y las *Reflexiones* que anotaba solo para sí (cf. De Flaviis 1986). En definitiva, Spinoza, tenido por el *alma mater* de la Ilustración radical, no deja de ser para Kant el ejemplo paradigmático del ateo virtuoso por cuya posibilidad se preguntaba Pierre Bayle, según cabe leer en el parágrafo 87 de la tercera *Crítica*, merced a un paréntesis añadido a la segunda edición de dicha obra (cf. Ak. v 427; Aramayo 2012b). En muchas ocasiones, Kant describe a Spinoza como alguien de buen corazón que se comporta como lo haría un hombre religioso, como el ateo que actúa moralmente pese a no creer que una instancia superior

5 En la edición de los cursos de Kant sobre geografía física preparada por Werner Stark: AK. XXVI.1 280.

6 A la relación entre Kant y Diderot siempre se alude incidentalmente y *en passant* (cf. Quintili 2009).

sancionará su buen comportamiento con la realización del bien supremo promovido por acatar la ley moral.

De otro lado, ese sustrato suprasensible⁷ de la naturaleza, que sería común al mecanicismo y a la teleología, ese Algo (con mayúscula) al que Kant se refiere en la *Crítica del discernimiento* (o de la facultad de juzgar),⁸ relajaría el célebre dualismo kantiano y lo acercaría al monismo de Spinoza,⁹ cuyo famoso *Deus sive Natura* recrearía de alguna manera Kant, al identificar en el *opus postumum* a Dios con la razón ético-práctico auto-legisladora (cf. *Opus postumum*, AK. XXI 145), puesto que la ley moral reside en nuestro fuero interno y merece un culto homologable al rendido históricamente a la divinidad (cf. Aramayo 2015b). Tal como concluye la segunda *Crítica* en su colofón, el cielo estrellado sobre nosotros tiene un equivalente funcional en la divina ley moral que anida en nuestro interior.

Se diría que, entre las fuentes de acceso de Kant a Spinoza, podría haber estado el artículo “Espinozista” de la *Enciclopedia*, donde Diderot adscribe su propio materialismo al spinozismo moderno, que no cabría confundir con el antiguo, porque para el moderno no hay más que materia. Desde su primer texto, *El paseo del escéptico*, Diderot se sirve del spinozismo para mediar entre los deístas y los ateos.¹⁰ El deísta reprocha al ateo dejar todo en manos del azar, y el ateo aduce que no cabe describir al autor de un compuesto infinito cuyos comienzos, estado presente y final se ignoran, mientras que el spinozista busca el origen del universo dentro de uno mismo, de la mano de una cuidadosa indagación del lugar que ocupamos en él, tal como hará Kant con la ley

7 “Substrato suprasensible de la naturaleza del que no podemos afirmar nada taxativamente, salvo que dicho substrato sea el ser en sí a partir del cual conocemos el fenómeno” (*Crítica del discernimiento*, AK. V 22).

8 “No resta sino el concepto de ‘Algo’ no-sensible, concepto que contiene el fundamento último del mundo sensible, fundamento que no constituye conocimiento alguno de su índole interna” (*Crítica del discernimiento*, AK. V 466).

9 “El sistema de Spinoza, que invoca algo suprasensible hasta donde no alcanza nuestra inteligencia, no es tan fácil de rebatir, dado que su concepto sobre un ser originario no resulta comprensible en modo alguno” (*Crítica del discernimiento*, AK. V 392). “Spinoza quiere dispensarnos de cualquier pregunta relativa al fundamento de posibilidad de los fines de la naturaleza y despojar a esta idea de toda realidad, al no tomar a tales fines por producto, sino por accidentes inherentes a un ser originario, al que no atribuye en cuanto substrato de aquellas cosas naturales una causalidad con respecto a estas, sino una mera subsistencia, con lo cual garantiza a las formas de la naturaleza la unidad del fundamento requerida para toda finalidad, si bien al mismo tiempo les arrebata su contingencia, sin la cual no cabe pensar ninguna unidad de fin, y despoja al fundamento originario de las cosas naturales de todo cuanto es intencional” (*Crítica del discernimiento*, AK. V 393).

10 Véase mi epílogo a *El paseo del escéptico* (cf. 2016a 115).

moral. También cabría preguntarse si acaso la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza no es una de las razones por las cuales Kant redacta parte de la Analítica de su *Crítica de la razón práctica* con un aire de tratado matemático, al recurrir a definiciones, teoremas, escolios, problemas demostraciones y postulados,¹¹ aun cuando conducen a tesis enteramente opuestas al ensayo spinozista.

Decididamente, Spinoza no parece servir como criterio para discriminar a los ilustrados radicales de los moderados, puesto que tanto Diderot como Kant comparten su admiración e interés por él, tal como sucede por otra parte con buena parte de los pensadores de la Modernidad. Como vemos, el caso Spinoza vendría a testimoniar de alguna manera –como anunciábamos antes a propósito de Raynal– que las concomitancias entre los representantes de ambas tendencias del proyecto ilustrado serían bastante porosas, por lo que no sería muy certero adscribir a los autores en una u otra modalidad como si se tratara de dos compartimentos estancos e impermeables o incluso contradictorios.

La instructiva sátira de Heine sobre Robespierre y Kant como artífices de sendas revoluciones

Desde luego, resulta difícil encuadrar sin más a Kant en el ala de la Ilustración moderada, si uno repara por ejemplo en cómo lo describe Heine en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. El pasaje en cuestión es de sobra conocido gracias a su extraordinaria pregnancia retórica. Heine les dice a los franceses que son mucho más mojigatos que los alemanes. Tras asaltar La Bastilla, lo máximo que lograron los franceses fue matar a un rey, que por lo demás ya había perdido la cabeza antes de que se le descabezara. En realidad –prosigue Heine– se hace demasiado honor a Robespierre al compararlo con Kant. Robespierre podía tener sus arrebatos de cólera sanguinaria, pero al tratarse del Ser Supremo se lavaba las manos ensangrentadas y se ponía la casaca de los domingos. En cambio, el despiadado Kant logra asaltar los cielos, aniquilando a toda la guarnición e incluso a los *gards du corps* ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos. El propio Dios, privado de su demostración, ha sucumbido, por lo que ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales. La inmortalidad del alma agoniza. No se escuchan sino estertores y gemidos. Ante semejante espectáculo, su fiel criado Lampe se angustia y rompe a llorar. Entonces Kant se entenece y demuestra que no solo es un gran filósofo, sino también un hombre bueno, resucitando con la varita mágica de la razón práctica al Dios que

.....
11 Véase el segundo epígrafe de “La *biblia* de la filosofía moral moderna y contemporánea”, estudio introductorio a mi edición de la *Crítica de la razón práctica* (2013a 22).

había ajusticiado la razón teórica. Es muy posible –añade Heine– que Kant emprendiera esa resurrección no solo por conmiseración hacia Lampe, sino también por temor a la policía (cf. Heine 1972 74-75 y 82-83; 2008 153-154 y 165-167).

Para rematar su ingeniosa e instructiva sátira, Heine apunta otro sutil paralelismo. Así como algunos pretendieron ver en Robespierre a un agente del primer ministro británico, también hubo quienes, con una total ofuscación, presumieron que Kant se entendía secretamente con sus adversarios, y que no había destruido todas las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, sino para dar a entender al mundo que jamás se puede llegar al conocimiento de Dios con la razón y que debemos ajustarnos a la verdad revelada. Hasta aquí el relato de Heine que me interesaba recordar.

Lo peor del caso es que aun hoy en día prolifera este tipo de interpretación y en algunas ocasiones llega a presentarse a Kant como un ardoroso defensor del catolicismo, cuya obra serviría además para desgarnar los atributos de Dios o contribuir a la cristología y a la doctrina de la gracia, cuando en realidad Kant se limita a ponderar la extraordinaria antropología moral del cristianismo. Toda la razón práctica kantiana pretende reducir la autoridad teológica, de la otrora *doctrina sacra*, al estatuto de un encomiable poema racional que tan solo anuncia los principios de una moral auto-consistente, de suerte que Kant se ocupa de la religión con la distancia de quien lo hace con formas retóricas, cuya fuerza nunca reside en objetos suprasensibles a los que el idealismo trascendental pudiera dar cabida, sino en la satisfacción que el sujeto recibe al poder superar las carencias de la menesterosidad que siente en virtud de la finitud de su razón. Entendido en otro tono, rayano con la prioridad de la creencia dogmática sobre la interpretación filosófica, el diálogo kantiano con la religión se distorsiona considerablemente.

Afortunadamente, los textos de Kant están ahí para que cada cual pueda extraer sus propias conclusiones, según el método expuesto por Diderot en su artículo “Enciclopedia”, para cultivar el arte de deducir tácitamente las consecuencias más fuertes mediante simples referencias cruzadas que opongan las nociones, contrasten los principios establecidos y socaven secretamente las opiniones ridículas que sería desaconsejable zaherir abiertamente. Pero cerremos esta breve digresión, destinada a dejar como trasfondo de lo que sigue la escenografía ideada por Heinrich Heine y retomemos el tema que da título a este trabajo.

¿Acaso hay algún aire de familia entre Diderot y Kant?

Mi hipótesis es que, aunque pueda ser extremadamente difícil documentarlo, no sería nada extraño que la influencia de Diderot sobre Kant sea cuando menos similar a la de Rousseau, siendo así que esta

última es reconocida por el propio Kant, y resulta fácil de rastrear en sus textos, como yo mismo he puesto de relieve en varias ocasiones (cf. Aramayo 2005a, 2005b, 2015a, 2015b, 2016b). Es más, estoy cada vez más convencido de que, si el escepticismo de Hume logró despertar a Kant de su sueño dogmático (cf. *Prolegómenos*, Ak. IV 260) y Rousseau por su parte le descubrió el universo de la moral (*Marginalia en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Ak. XX 44; véase también Aramayo 2013b), Diderot bien pudo abrirle los ojos al ámbito de la política, gracias a ciertos artículos de la *Enciclopedia* y sus contribuciones anónimas a esa *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias*, firmada finalmente en solitario por el abate Raynal sin mencionar a sus colaboradores. En definitiva, Diderot tendría un gran peso específico en las reflexiones políticas e incluso jurídicas de Kant, sin que este pueda citarle, por ignorar su autoría en esas dos obras colectivas, de las que nos consta que no le fueron ajenas.

Recientemente se han incrementado las consideraciones sobre la paradójica intensidad de esta relación indirecta. Georg Cavallar, en un reciente libro acerca del cosmopolitismo kantiano, se muestra muy sorprendido al constatar que, en lo tocante al tema de la hospitalidad y el cosmopolitismo, Diderot sea un autor tan cercano a Kant, a pesar de que –según señala– “sus publicaciones no formaban parte de su biblioteca, y no esté claro si le influyó” (60). Ciertamente no resulta demasiado raro que Kant no tuviera un ejemplar de la *Enciclopedia* en su biblioteca particular, dado el alto coste que tenía,¹² siendo en cambio bastante más dudoso que no tuviese acceso a esta en la biblioteca de su universidad.

De la atención dedicada a esa inmensa obra colectiva da constancia la presencia, señalada al principio, del discurso preliminar atribuido a D’Alembert. En este sentido, conviene tener presente que, en una fecha tan temprana como 1759, Kant recomienda a sus estudiantes y corresponsales, como Herder y Hamann, la lectura de artículos de la *Enciclopedia* debidos a Diderot, aunque seguramente desconociera tal autoría, e incluso llega a proponer a Hamann traducir algunos de los artículos; empresa que no llega a materializarse por la escasa disposición del mago del norte a ocupar su tiempo en algo que no le resultaba tan placentero y provechoso como traducir un poema de Pope.¹³ Con todo, este intercambio epistolar nos informa indirectamente que Kant conocía los primeros volúmenes de la *Enciclopedia*, y que pudo acceder

12 Para ilustrar lo complicado que resultaba obtener una colección completa, puede resultar ameno solazarse con la novela de Arturo Pérez Reverte, *Hombres buenos*, en la cual da cuenta de las peripecias que pudieron rodear la adquisición de tales ejemplares por parte de la Real Academia Española a finales del siglo XVIII.

13 Véase la carta de Georg Hamann a Kant del 27 de julio de 1759 (*Briefe*, Ak. X 9).

a artículos de Diderot tales como “Autoridad política”,¹⁴ “Ciudadano”,¹⁵ “Eclecticismo”, “Enciclopedia” o “Filósofo”, lo que hace igualmente verosímil que Kant siguiera prestando atención a los volúmenes aparecidos posteriormente hasta 1765. Reparemos, por ejemplo, en estas líneas del artículo “Eclecticismo”:

El ecléctico es un filósofo que, pisoteando el prejuicio, la tradición, la autoridad, en una palabra todo lo que subyuga a las masas, *se atreve a pensar por sí mismo*, a remontarse hasta los principios generales más claros, a examinarlos, a discutirlos, a *no admitir nada salvo que lo acredite el testimonio de su experiencia y de su razón*; y, a partir de todas las filosofías que ha analizado sin miramientos e imparcialmente, hace suya una filosofía particular que le pertenece. Su ambición consiste menos en officiar como preceptor del género humano que como su discípulo. No se trata en absoluto de un hombre que plante o siembre, sino más bien de un hombre que recoge y *criba*. (Énfasis agregados)

El texto contiene claras resonancias kantianas, comenzando por esa “criba” que debe someter todo al tamiz y cedazo de la propia razón, pero sin olvidar la experiencia, y marginando los prejuicios que llevan implícitos los argumentos de autoridad, pues todo debe someterse a la crítica y al tribunal de la razón. Diderot y Kant comparten explícitamente una de las principales metas del programa ilustrado. El atreverse a servirse del propio entendimiento, enunciado por Kant como divisa de la Ilustración, se corresponde estrictamente con el “atreverse a pensar por sí mismo”, que formulaba unos años antes Diderot en su artículo de la *Enciclopedia*.¹⁶

Tanto Kant como Diderot quieren emancipar al ser humano de toda tutela moral o política y abogan por una ilustración que permita abandonar nuestra “culpable minoría de edad”, por utilizar la expresión kantiana. Ese mismo objetivo es el que Diderot encomienda a la *Enciclopedia*, cuya misión es cambiar el modo común de pensar, promoviendo el pensar por cuenta propia, gracias a esas referencias cruzadas que permiten a cada cual extraer sus propias conclusiones, cotejando distintos enfoques de un mismo problema (cf. Aramayo 2012a). En *¿Qué es la Ilustración?* –escrito fechado en 1784, año en que, dicho sea de paso,

14 “Ningún hombre ha recibido de la naturaleza el derecho de mandar sobre los otros. La libertad es un regalo del cielo, y cada individuo de la misma especie tiene el derecho a gozar de ella de la misma manera que disfruta de la razón”.

15 “No se concede este título a mujeres, niños o servidores”.

16 Ambos comparten una cierta antipatía por la tolerancia. Con el “altivo nombre de la tolerancia” (Ak. VIII 40) se referirá Kant a esa pretendida virtud en *Qué es la Ilustración*, en cuanto que disposición relacionada con una condescendencia que poco aporta a sanear el espacio público y a la búsqueda del saber.

muere Diderot–, Kant aboga igualmente por “una auténtica reforma en el modo de pensar” (*¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 36; cf. Aramayo, 2004) que aniquile los prejuicios. La dinámica propia del uso público de la razón, junto con la conciencia kantiana de la realidad pragmática de nuestra condición humana, bien podría reflejar un intento de composición análogo al que Diderot diseña con el magno proyecto de la *Enciclopedia*, y de esa enciclopedia de la nave de los locos que constituye el espacio social en *El sobrino de Rameau*. Kant supo recoger el testigo de Diderot, quien en una de sus cartas a Sophie Volland afirma lo siguiente:

Esta obra [la *Enciclopedia*] seguramente producirá con el tiempo una revolución en los espíritus, y espero que los tiranos, los opresores, los fanáticos y los intolerantes no acaben ganando. Habremos servido a la humanidad, pero ya hará largo tiempo que habremos quedado reducidos a un polvo frío e insensible, cuando se nos reconozca tal servicio. (oc v 448)

En *El pro y el contra*, Diderot afirma que la posteridad es para el filósofo lo que el otro mundo para el hombre religioso algo que, según he mantenido en otro lugar, Kant suscribiría con su filosofía de la historia, donde el postulado de la inmortalidad del alma se ve traducido a ese decurso asintótico de la especie con su destino que marca el relevo generacional (cf. Aramayo 1992). Asimismo, en el final de la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant señala como un motivo no menor para esbozar una “historia filosófica” de índole claramente política, el encauzar la ambición de los jefes de Estado y sus servidores hacia el único medio que les puede hacer “conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad” (*¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 31), muy en la línea del Diderot que habla de monumentos inscritos en la memoria de los hombres, consagrados a los campeones de la libertad y a las invenciones técnicas, que personifica en un momento dado en De las Casas y Benjamín Franklin respectivamente (cf. Skrzypeck 1995).

Claro que a veces puede uno mudar de opinión, como Kant hace con sus juicios relativos a Federico II de Prusia. Si bien el autor de *¿Qué es la Ilustración?* mantiene que su época puede ser denominada “época de la Ilustración” o también “el Siglo de Federico” (*¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 40), porque Federico el Grande rehusaba prescribir algo a sus súbditos en cuestiones de religión, “dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con su conciencia” (*¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 41); y si es cierto que el primer artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua* pone a ese mismo monarca como ejemplo de un modo de gobierno que se adapta al espíritu del sistema representativo, porque Federico II se había declarado “el primer servidor del Estado” (*Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII 352); no

es menos cierto que Kant matiza radicalmente estos juicios en la última nota de su *Antropología*, donde le describe como un partidario de gobernar con el engaño (cf. *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII 33).

Por su parte, Diderot nunca compartió la simpatía inicial hacia Federico el Grande que le profesaron por distintos motivos Kant y Voltaire. Diderot afirma que Europa se precipitó al conferirle el título de “rey filósofo” y aplaudir incluso sus hazañas bélicas, pero que en todo caso no se ha hecho acreedor de un título aún más glorioso y que no habría sabido ganarse al confundir la justicia con los prejuicios: el de “rey ciudadano” (*Au roi de Prusse*, OC III 644; véase también Mondot 1995). Me pregunto si Kant pudo cambiar su criterio sobre Federico al leer estas reflexiones de Diderot contenidas en *Historia de las dos Indias*,¹⁷ cosa que pudo hacer perfectamente, dado el gran éxito editorial de esa obra, las traducciones alemanas que se hicieron de ella¹⁸ y el hecho de que Hamann sea quien constate la llegada a Königsberg del primer ejemplar en francés de esa obra (cf. Fontius 1991 166 n. 20).

Prosiguiendo con este rapsódico mosaico de rasgos que pudieran delatar un aire de familia, cabría señalar también la doble vertiente esotérica y exotérica de nuestros dos autores. Tras la traumática experiencia de verse encerrado en la prisión de Vincennes, Diderot decidió burlar la censura con las referencias cruzadas de la *Enciclopedia* y sus páginas anónimas en la *Historia de las dos Indias*, abandonando en un cajón sus novelas y otros escritos, con la expectativa de que pudieran ser disfrutadas en la posteridad. Kant tampoco utilizaba el mismo estilo en sus clases, donde, salvo en los cursos más divulgativos, estaba obligado a seguir un manual, en sus escritos publicados y en esas *Reflexiones* que escribía solo para sí, como si también hubiese pretendido que su *Nachlass* encontrara otro tipo de lectores con el paso del tiempo, algo

17 Como colofón de estos contrapuntos, encuentro, en el tercer artículo definitivo de *La paz perpetua*, la afirmación kantiana de que la injusticia cometida en un rincón del mundo no puede sino resonar en cualquier otro, y la apelación que comporta a extender el derecho a escala global, otra resonancia de la familiaridad de Kant con la obra citada: “Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra, que la violación del derecho en un punto de ella repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella” (*Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII 360).

18 Cabe citar a título de ejemplo la versión alemana del militar fisiócrata Jakob Mauvillon: *Philosophische und Politische Geschichte der Besitzungen und des Handels der Europäer in beiden Indien*, publicada entre 1774 y 1778 en Hannover. Debo a Nuria Sánchez Madrid esta referencia, sacada de una conferencia que dictó en la Fundación Ortega sobre “Kant y la autocrítica de la Ilustración: prejuicios racistas y abusos coloniales”.

muy acorde, por otra parte, con su distinción entre un uso público de la razón, destinado a un docto universo de lectores, y un uso privado en el ejercicio de una función encomendada (*¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII 37). Semejante doble ritmo de trabajo ha llevado a algunos expertos, como Manuel Sánchez Rodríguez, a hablar de una “doble vida” de Kant, que sin duda no confirma esquizofrenia alguna, sino una coherente distribución de tareas, como las que, en otro contexto muy dispar, se propuso deliberadamente Diderot.

Cosmopolitismo y anticolonialismo¹⁹

Comoquiera que sea, sí hay al menos un autor que apunta sin ambages la deuda kantiana para con el Diderot volcado en la intervención política. Sankar Muthu, en su libro *Ilustración contra Imperio*, argumenta que los escritos políticos e históricos más radicales de Diderot parecen haber influido en Kant, y llega a sostener que, “bajo muchos respectos, Kant es una figura que representa bien el espíritu, y quizá en ocasiones incluso la letra, del antiimperialismo de Diderot” (123), toda vez que ciertos aspectos de su filosofía política se dirían cortados por el mismo patrón. Y, pese a no poder brindar pruebas concluyentes, el ya citado Georg Cavallar subraya la coincidencia analítica entre la idea de cosmopolitismo en Kant y en Diderot (*cf.* 60-63). Puesto que, en efecto, este último también distingue, en su contribución a la *Historia de las dos Indias*, entre un derecho de necesidad, un derecho de visita, un derecho a ser huésped y un derecho a establecerse en un territorio, lo que hace del de visita un derecho perfecto en caso de que la vida del viajero corra peligro. En cambio, el derecho a ser huésped de un extranjero sería imperfecto y contingente, de modo que solo se activaría en caso de haber acuerdo entre ambas partes. Se trata de una clasificación muy cercana a los matices señalados por Kant en *Hacia la paz perpetua*, que poco se acomodan a los principios del tradicional derecho de gentes,

.....

19 Para un tratamiento más extenso de lo apuntado aquí, remito a un trabajo realizado en coautoría con Nuria Sánchez Madrid titulado “Ambigüedades del cosmopolitismo: Kant y Diderot frente a los abusos del colonialismo”, cuya publicación debería ser inminente. De igual modo, resulta aconsejable la lectura del trabajo de Rodolfo Arango titulado “Kant y el colonialismo. Hacia un cosmopolitismo republicano”, que fue presentado al Primer Coloquio “Kant y sus clásicos” celebrado en la Universidad de los Andes, y que tuvo lugar en Bogotá a finales de mayo del 2016. En dicho encuentro, que fue organizado por Catalina González y auspiciado desde la Secretaría Ejecutiva de la revista *Con-Textos Kantianos* (CTK), participaron también, junto a los anfitriones colombianos, Roberto R. Aramayo, Efraín Lazos, Eduardo Molina, Pablo Oyarzún, Lisímaco Parra y Luis Placencia. Estos trabajos se publicarán como Dossier en CTK (<http://con-textoskantianos.net/index.php/revistacon-textoskantianos.net>).

mucho más simpatizante de legitimar el derecho a pueblos como los europeos a instalarse en el Nuevo Mundo.

Otro punto en el que Diderot y Kant coinciden plenamente es el de su nítido anticolonialismo (cf. Benot 1970; Flikschuh y Ypi 2014), que en el caso del segundo aflora a partir de la segunda mitad de los años noventa. Es más, lo que Pauline Kleingeld ha venido a constatar como *Segundos pensamientos de Kant sobre el colonialismo* –y un poco antes como *Segundos pensamientos de Kant acerca de las razas*– (cf. 2007, 2014), como un giro del planteamiento de Kant un tanto veleidoso, bien podría responder, en parte al menos, al conocimiento de la obra de Raynal-Diderot.

Por supuesto, la simetría de sus planteamientos siempre se verá refractada por dos estilos muy diferentes, que responden a personalidades y circunstancias igualmente diversas. Como reflejan los dos textos elegidos como lemas del presente trabajo, ambos autores desembocan con cierta frecuencia en posiciones bien cercanas, y pueden venir a decir lo mismo con un tono muy distinto, para participarnos, por ejemplo, la célebre distinción kantiana entre personas y cosas, entre fines y medios, entre dignidad y precio (cf. Aramayo 2002); pero la formalidad del pensador prusiano dice exactamente lo mismo que el filósofo francés, aunque se agradezca el soplo de aire fresco que aporta la pluma del segundo. Eso mismo ocurre cuando Kant, en su *Doctrina del derecho*, rechaza como reprobable la colonización de nuevas tierras previamente ocupadas, mediante la fuerza o una compra fraudulenta, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener en cuenta su primera posesión, con el fin de situar a los hombres salvajes en un estado jurídico; algo que da por bueno el empleo de cualesquiera medios poco honrosos y que califica como velo de la injusticia o *jesuitismo* (*Metafísica de las costumbres*, Ak. VI 266). Por su parte, el Diderot del *Suplemento* decide referirse al jesuitismo con muy otro estilo, al ofrecer esta descripción de los jesuitas en Paraguay:

Esos crueles espartanos de hábito negro se portaban con sus esclavos indios como los lacedemonios con los ilotas: los habían condenado a un trabajo continuo, chupaban su sudor, no les habían dejado derecho de propiedad alguno, los mantenían embrutecidos bajo la superstición, les exigían una profunda veneración, iban entre ellos con el látigo en la mano y azotaban sin distinguos cualquier edad y sexo. (*Suplemento*, OC II 542)

La crítica que Kant dirige al final de su vida a las prácticas colonialistas obedece en buena parte a la exigencia que debe hacerse a los comerciantes, misioneros o emisarios en general de las potencias europeas, para que se comporten de modo respetuoso hacia el derecho que debería regir sus contactos con los denominados *salvajes*. Un pasaje de

la *Doctrina del derecho* es inequívoco con respecto a la exigencia de la conducta jurídica que ha de imponerse entre pueblos separados que entran inopinadamente en contacto:

Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar *establecerse* y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esta región, aun sin su consentimiento. Si se instala a tal distancia del asentamiento del primero que ninguno de ellos perjudica al otro en el uso de su terreno, el derecho a ello es indudable; pero si son pueblos de pastores o de cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino solo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras. (*Metafísica de las costumbres*, Ak. VI 353)

A juicio de Diderot, las naciones europeas deberían juzgar su comportamiento poniéndose en el lugar del otro. Critica tanto como Kant el hecho de que, cuando los navegantes europeos llegan a una región del Nuevo Mundo que no está ocupada por ningún pueblo del viejo continente, enseguida deciden que aquella tierra les pertenece. ¿Qué pensarían de unos salvajes que al arribar por azar a vuestras costas hicieran otro tanto? ¿Cómo pueden arrogarse derecho alguno sobre hombres que son sus semejantes o sobre los productos de sus tierras?

¿Acaso la naturaleza de la propiedad no es idéntica en todas partes, fundada en la toma de posesión a través del trabajo, y en un largo y apacible disfrute? Europeos, ¿podrías decirme a qué distancia de vuestra residencia se invalida este sagrado título? ¿A veinte pasos? ¿A diez leguas? Decís que no. Pues bien, entonces a diez mil leguas tampoco. (*De las colonias en general*, OC III 697)

Diderot piensa que las expediciones a esas lejanas regiones no deberían haber llevado armas ni soldados, sino tan solo un contingente de hombres y mujeres jóvenes que, al desposarse con los nativos, convertirían a los extranjeros y a los nativos en una única familia, gracias al vínculo más fuerte que existe: el de la consanguinidad, aplicando así su célebre teoría de los tres códigos y la preeminencia del código natural sobre el político y el religioso.

Desde luego, Diderot no duda en igualar al hombre salvaje y al civilizado. Tanto el europeo como el tahitiano serían ciudadanos del mundo con idénticos derechos, que serían los de la hospitalidad y del primer ocupante, subrayados por Kant en el orden cosmopolita. Estas reflexiones diderotianas quedan enmarcadas en uno de los principales obstáculos con los que debe habérselas el cosmopolitismo ilustrado,

cual es la contraposición entre salvajes y civilizados.²⁰ Para pensar una ciudadanía de corte cosmopolita resultaba fundamental no percibir a los pueblos no europeos como inferiores, ni despreciar sus formas de organización social.

El comercio se establece sin dificultad entre hombres que tienen necesidades recíprocas, y enseguida se acostumbra a ver como amigos a quienes llegan al propio país sin ánimo de usurparlo. Pero, por desgracia, los aventureros llegados a tierras lejanas solo querían conquistarlas y sucumbieron a la implacable sed del oro. A Diderot le parece interesante preguntarse si las naciones que siguen siendo medio salvajes son más o menos felices que los pueblos civilizados, toda vez que los habitantes de las primeras se limitan a satisfacer sus necesidades más elementales, mientras que la civilización impone una variedad infinita de artificiosas demandas. El hombre salvaje no echaría en falta lo que no desea, ni tampoco podría desear lo que ignora e, igualmente, nunca se vería atezado por el aburrimiento. En cambio, la mayoría de los civilizados se ven reducidos a una suerte de servidumbre, al bregar con trabajos tan duros como absorbentes y echar sobre sus hombros las cargas de la sociedad. En los campos trabajan jornaleros cuyo laborioso trabajo solo les reporta una pequeña porción de la cosecha que han sembrado, y en las ciudades los obreros son explotados por patronos tan ociosos como codiciosos que les pagan salarios mínimos aunque vendan los productos a elevados precios.

El salvaje goza de una independencia que contrasta incluso con la del hombre rico rodeado de leyes, de señores, de prejuicios y de modas que, a cada instante, le hacen sentir su pérdida de libertad. “Preguntad a un hombre civilizado si es feliz. Preguntad a un hombre salvaje si es infeliz. Si los dos responden que no, se puede dar la discusión por concluida” (cf. *Sobre las naciones salvajes*, OC III 677). Sin embargo, eso no significa necesariamente que Diderot prefiera el estado salvaje al civilizado, convencido como está que el hombre salvaje avanzará gradualmente hacia el estado civilizado y, a la inversa, el hombre civilizado añorará regresar de alguna manera a su estado primitivo, lo cual lleva a concluir que un estado intermedio entre ambos sería el deseable. Para Diderot no habría una diferencia cualitativa entre ambos estados, sino que más bien les separaría un intervalo temporal. Suscribiendo *avant-la-lettre* uno de los pilares del derecho cosmopolita kantiano, Diderot nos habla de la *hospitalidad* que los viajeros han tenido ocasión de disfrutar por ejemplo en Brasil, siendo así que:

.....
 20 Véase el volumen colectivo *Civilizados y salvajes*, editado por M. J. Villaverde y G. López Sastre, para enmarcar esta contraposición en el contexto general de la Ilustración (cf. Aramayo 2015d).

La *hospitalidad* constituye uno de los indicios más seguros del instinto y la vocación del hombre por la sociabilidad. Nacida de la conmiseración natural, la hospitalidad en los primeros tiempos era general y constituía un sólido vínculo entre las naciones; así, si un hombre era perseguido por sus conciudadanos, se marchaba lejos a buscar el sosiego. (*Sobre las naciones salvajes*, OC III 685)

También coincide Diderot con Kant en considerar el espíritu comercial como un garante de la paz, dado que una guerra entre naciones de comerciantes es como un incendio devastador y las bancarrotas se convierten en una cuestión de Estado. Dicho esto, Diderot suscribe igualmente la tesis kantiana sobre la prioridad del primer ocupante con respecto a los habitantes de unas tierras que se quieran colonizar: “Si el país está poblado, entonces, legítimamente, solo puedo aspirar a la hospitalidad y al auxilio que el hombre debe al hombre” (*De las colonias en general*, OC III 690). Tan solo sería lícito tomar posesión de tierras desiertas mediante el trabajo y para la propia subsistencia, aunque “podría expulsarme y exterminarme si yo me apoderase de sus mujeres, de sus hijos y sus propiedades, si atentase contra su libertad civil, si ofendiese sus opiniones religiosas, si pretendiese imponerle leyes, si pretendiese esclavizarle” (*id.* 691). Respetando las reglas de convivencia, las transacciones comerciales entre colonos e indígenas tan solo deben ser asumidas libremente por ambas partes, al margen de lo asimétricas que puedan parecer por asignar distintos valores a las cosas. Cuesta no evocar la estancia que Voltaire hace pasar a Cándido en Eldorado (*cf.* Aramayo 2015e 111-112), cuando leemos esta observación de Diderot:

Si me río para mis adentros de la imbecilidad de quien me da oro a cambio de hierro, el presunto imbécil también se ríe de mí, pues le cedo mi hierro, cuya utilidad conoce, a cambio de su oro, que no le sirve para nada. Nos engañamos el uno al otro o, más bien, ninguno de los dos engaña al otro. Los intercambios deben ser perfectamente libres. (*De las colonias en general*, OC III 691)

Si bien Kant no es tan explícito en sus tesis acerca de las culturas no europeas, quizá por eso mismo sus reflexiones pudieran tener un mayor calado teórico y resultar tanto o más fecundas que las explicitadas por Diderot. Sin duda, la aproximación kantiana repara en mayor medida en las dificultades de índole jurídica que las potencias europeas encuentran ante sí para justificar su ocupación y anexión de territorios en otros continentes, lo que le conduce a visibilizar los derechos adquiridos por los pueblos sin Estado con respecto a sus territorios. Como ha subrayado K. Flikschuh, lo más característico del cosmopolitismo jurídico kantiano es su atención a la forma, esto es, a la mera formalidad

del contacto que debería producirse entre diferentes pueblos, con independencia de su grado de madurez civil. Kant no recoge ninguno de los derechos sustanciales caros a los padres salmantinos del derecho de gentes, en los que encuentra precisamente una batería de excusas útiles para el jesuitismo colonialista. A pesar de considerar al modelo político republicano como el más equilibrado sistema de deberes, derechos y garantías para el ciudadano, Kant descarta que sea justo exportar esta estructura política recurriendo a la fuerza, especialmente si no se produce una cohabitación manifiesta que fuerce a los pueblos a integrar una unión civil. El margen que un pueblo tiene ante sí para organizar su régimen de existencia es manifiestamente amplio, como el ámbito de lo *adiaphoron* en sentido moral, cuando se dirige la mirada a la autonomía social de las distintas naciones.

A diferencia de este planteamiento, Diderot encuentra en culturas exóticas la experiencia de códigos morales mucho más naturalistas y liberales que los patrones de moralidad europea, lo que expresa seguramente algunos de sus mayores anhelos de transformación social. La palabra clave para acceder a sus observaciones no es el mero respeto de diferentes costumbres, como encontramos en Kant, sino la denuncia de los prejuicios propios, de la mano de la confrontación con la sociabilidad de las tribus tahitianas. La otredad del salvaje actúa en Diderot como lente de aumento de las contradicciones internas de la moral civilizada europea, en la que una desigualdad social extrema convive con la celebración de los principios más elevados, y pone de relieve la contradicción que hace aflorar su teoría de los tres códigos (natural, político y religioso).

De alguna manera, Kant parece conformarse con que los embajadores de la civilización occidental no incrementen aún más el tamaño de su ya connatural barbarie bajo el pretexto de liberar y emancipar de sí mismos a los pueblos presuntamente más atrasados. No hay juicios de valor acerca de la superioridad de los pueblos agricultores con respecto a los cazadores, como si ambos fueran solo dos grados de desarrollo distintos de la relación que la especie humana mantiene con la naturaleza. Tan solo una evolución de formas de vida y modelos políticos que ningún ser humano puede permitirse el lujo de convertir en deber para otros. Como de costumbre, Diderot lo expresa con mucha mayor contundencia:

¿A quién pretendéis hacer creer que un hombre puede ser propiedad de un soberano, que un hijo puede ser propiedad de su padre, que una mujer puede ser propiedad de su marido, que un criado puede ser propiedad de su amo, que un negro puede ser propiedad de un colono? (*Sobre la esclavitud de los negros*, OC III 740)

Los derechos de la humanidad

Una última coincidencia que quisiera destacar, en esta pesquisa sobre un posible aire de familia en la filosofía política de Diderot y Kant, es el entusiasmo brindado por ambos a las revoluciones norteamericana y francesa. En una famosa nota del parágrafo 65 de la *Crítica del discernimiento*, Kant se refiere a la Revolución francesa como ejemplo de la transformación de un cuerpo político en un verdadero organismo, pero no contamos con reacciones semejantes sobre la Revolución norteamericana, aunque bien podría haber modulado sus planteamientos federalistas. Diderot, que no pudo manifestarse sobre la Revolución francesa pues murió cinco años antes, sí lo hizo sobre la norteamericana, de cuyos principales acontecimientos parecía bien informado, por lo que dejan traslucir sus contribuciones a la *Historia de las dos Indias*, donde dialoga implícitamente con Turgot, Burke y Paine (cf. Tortarolo 1995). Diderot confía en que la Revolución norteamericana pueda brindar a

todos los habitantes de Europa un asilo contra el fanatismo y la tiranía, e instruir a quienes gobiernan a los hombres sobre el uso legítimo de la autoridad, acertando a prevenir una distribución de la riqueza extremadamente desigual y la corrupción de las costumbres. (*Ensayo sobre los reinos de Claudio y Nerón*, OC I 1197)

Por otro lado, la Biblia del anticolonialismo²¹ fue decisiva para la independencia de las colonias en Latinoamérica, como muestra su temprana influencia en Francisco de Miranda (cf. Israel 2011 203), considerado como el precursor de la emancipación americana contra el imperio español. Y por su parte, como es bien sabido, el Kant del *Conflicto de las facultades* hace de la Revolución francesa un hito del progreso moral de la humanidad, y todavía se exhibe más al respecto en la *Reflexión* 8077,²² pero no quiero extenderme con unas citas bien conocidas (cf. Aramayo 2011), ni recordar el manido tema de un presunto derecho a la rebelión, sus críticas al guillotinado de Luis XVI –lo cual no deja de tener cierta gracia, si recordamos por un momento la sátira de Heine– y tantos otros temas relacionados con este tópico.

Obviamente, también cabría señalar discrepancias impuestas por sus diferentes contextos. Mientras Kant entiende que no puede reconocerse jurídicamente un derecho a la rebelión, Diderot sí describirá las revueltas contra la opresión como “el ejercicio legítimo de un derecho inalienable y natural del hombre al que se oprime” (*Revoluciones de la*

21 Que también ha recibido en nombre de “Biblia de las revoluciones” (cf. Bancarel y Rossi 2013).

22 Reflexión incluida en mi selección del *Nachlass* kantiano en su vertiente práctica (cf. Aramayo 1991 100-107).

América inglesa, OC III 714); lo que Yves Benot definió como un “derecho fundamental a la insurrección” en su magnífico libro *Diderot: del anticolonialismo al ateísmo* (cf. 239). El filósofo es definido por Diderot como “el defensor de los derechos de la humanidad” (cf. Imbruglia 2007; Stenger 681), y su misión es la de ilustrar a los hombres sobre sus derechos inalienables (cf. Jimack 160), punto en el que sí coincide una vez más con Kant, quien dejó escrito que, tras leer a Rousseau, se propuso dedicar su trabajo intelectual a “establecer los derechos de la humanidad” (*Marginalia en las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Ak. XX 44).

Sobre la religión y el gobierno

A mi juicio, el Kant de la década de los noventa, es decir, el autor de *Teoría y práctica*, *Religión dentro de los límites de la mera razón*, *Hacia la paz perpetua*, *La metafísica de las costumbres* o *El conflicto de las facultades*, resulta más inteligible bajo el supuesto de que conocía –de un modo seguramente inconsciente– los escritos de combate de Diderot, esas dos maquinarias de guerra intelectual que configuran la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios* y la *Historia filosófica y política de los establecimientos y el comercio europeos en las dos Indias*, e incluso, por qué no, quizá también el *Suplemento al viaje de Bougainville*,²³ publicado póstumamente en 1796, dado que algunos de sus pasajes ya eran previamente conocidos por estar incluidos en distintas ediciones de la *Historia de las dos Indias*, al haber sido redactado en 1772.

Se diría que Kant leyó a Diderot, sin saberlo, y que eso le descubrió la condición global de la política, tal como Rousseau le había hecho descubrir el universo moral, de suerte que resulta plausible apuntar una impronta política de Diderot en el pensamiento kantiano. Por añadidura, el ameno e ingenioso Diderot no dejaría de encarnar a las mil maravillas ese ateo virtuoso que Kant buscó en Spinoza, como podemos comprobar leyendo la *Conversación de un filósofo con la Mariscala de****. Allí Diderot se declara un incrédulo con una moral de creyente por ser simplemente

23 Donde Diderot deja testimonio de su participación en la obra de Raynal, constatando que la *Historia de las dos Indias* “tiene un tono tan diferente del de las precedentes, que se sospecha de que el abate haya empleado manos ajenas” (OC II 562), tras incluir el relato sobre Poly Baker, una de sus muchas contribuciones a la *Historia de las dos Indias*. Para calibrar el peso de las contribuciones de Diderot a la *Historia de las dos Indias* puede consultarse, además del trabajo ya clásico de Michèle Duchet (*Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Écriture Fragmentaire*), varios de los trabajos incluidos en los volúmenes colectivos: *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie* (cf. Lüsebrink, H.-J. et al. 1991) y *Raynal, de la polémique à l'histoire* (cf. Bancarel et al. 2000).

honrado, alguien a quien la experiencia le ha convencido de que para ser feliz en este mundo (estar contento con uno mismo, en palabras de Kant) vale más conducirse bien que ser un pillo, y cree que la educación debería reforzar ese código natural merced al cual “el bien general de los particulares se halla tan estrechamente ligado al bien general que nadie pueda perjudicar a la sociedad sin perjudicarse a sí mismo” (OC I 936); además de no oponerse a que cada cual piense a su manera, con tal de que le dejen pensar a la suya, lo que implica, por ejemplo, no pretender hurtar a nadie la esperanza depositada en sus creencias (cf. OC I 937)²⁴ –tal como habría hecho Kant con Lampe, según Heine–.

Aunque los ilustrados radicales puedan resultar más simpáticos que los moderados, esto no debe hacernos obviar el papel crucial jugado por Voltaire, Rousseau o Kant; máxime cuando en este último –tal como me ha sugerido Pablo Oyarzún al conocer en México una primera versión del presente trabajo– parecen coexistir rasgos específicos de ambas tendencias ilustradas, la moderada y la radical, lo cual explicaría las múltiples y a veces antagónicas lecturas que se dan del pensamiento kantiano.

Como quiera que sea, me parece que puede tener cierto interés seguir explorando el posible ascendiente de la filosofía política de Diderot²⁵ sobre el último Kant. “Imponedme silencio sobre la religión y el gobierno, y no tendré nada más que decir” (OC I 76) nos dice Diderot en *El paseo del escéptico*, y a esos dos temas –el trono y el altar– dedica justamente Kant sus escritos de los años noventa, probablemente bajo la ignorada impronta de Diderot.²⁶

Según me ha señalado mi buen amigo Lisímaco Parra, nos encontraríamos ante un nuevo episodio de lo que Leo Strauss llamó *La persecución y el arte de escribir* (cf. 29-47), cuya tesis es aplicada por este autor al *Tratado teológico-político* de Spinoza, un pensador al que se suele atribuir un doble lenguaje exotérico y esotérico en sus escritos.

24 En un momento dado argumenta que “si un espíritu ha hecho la materia, ¿por qué la materia no podría hacer un espíritu?” (OC I 938).

25 Véanse al respecto los trabajos de François Salaün (2014), Colas Duflo (2013), Andreas Heyer (2004), Éliane Martin-Haag (1999) y la introducción de Gianluigi Goggi “Fragments politiques échappés d’ un philosophe” de Diderot (2011).

26 Queda en el tintero para otra ocasión cotejar cómo Diderot denuncia los peligros de un liberalismo económico a ultranza, en su *Apología del abbé Galiani*, abogando por subordinar la economía a una política que vele por el interés general (cf. Barillon 1998 33), y cómo aborda Kant la injusticia social (véase el último epígrafe de mi trabajo “Ideales platónicos y ensoñaciones rousseauianas en el pensamiento político de Kant”, texto presentado en el Coloquio “Kant y sus clásicos”, auspiciado por Nuria Sánchez Madrid desde la revista *Con-Textos Kantianos* y organizado por Catalina González y Rodolfo Arango en la Universidad de los Andes, en Bogotá, en mayo del 2016.

Diderot sería un magnífico ejemplo de que la persecución no puede impedir el pensamiento independiente, ni tampoco su expresión, y su artículo “Enciclopedia”, sobre las artimañas para burlar la censura, supone un espléndido manual de instrucciones en tal sentido, aunque no dejará de cultivar la vía del anonimato en sus contribuciones a la *Historia de las dos Indias*. Pero esto que parece obvio para uno de los adalides de la Ilustración radical, podría servir también para Kant, al que parece harto recomendable leer “entre líneas”, como aconsejó Heine. Y esa es también mi propuesta.

Bibliografía

- Aramayo, R. R., ed. *Kant: Antología*. Barcelona: Península, 1991.
- Aramayo, R. R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Aramayo, R.R. “El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón.” *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Por: Immanuel Kant. Madrid: Alianza Editorial, 2002. 11-64.
- Aramayo, R.R. “La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario.” *El conflicto de las Facultades*. Por: Immanuel Kant. Madrid: Alianza Editorial, 2003. 7-46.
- Aramayo, R.R. “La filosofía ‘moral’ de la historia.” *¿Qué es la Ilustración y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Por: Immanuel Kant. Madrid: Alianza Editorial, 2004. 9-84.
- Aramayo, R. R. “Las claves rousseauianas del concepto kantiano de Ilustración.” *Revista Latinoamericana de Filosofía* 5,1 (2005a): 237-252.
- Aramayo, R. R. “Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta ‘kantiana’ por una primacía moral.” *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Por: Jean-Jacques Rousseau. España; Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2005b. 17-54.
- Aramayo, R. R. “Diderot, o el apogeo del filosofar.” *Pensamientos filosóficos. El combate de la libertad*. Barcelona: Proteus, 2009. 13-48.
- Aramayo, R. R. “Immanuel Kant: La revolución francesa desde una perspectiva cosmológica.” *Historia del análisis político*. Ed. Pablo Sánchez Garrido. Madrid: Tecnos, 2011. 427-438.
- Aramayo, R. R. “Diderot y su revolución del pensar por sí mismo.” *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*. Eds. Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán. Barcelona: Herder, 2012a. 357-385.
- Aramayo, R.R. “El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant.” *Crítica del discernimiento*. Por: Immanuel Kant. Madrid: Alianza Editorial, 2012b. 153-185.
- Aramayo, R. R. “La biblia de la filosofía moral moderna y contemporánea.” *Crítica de la razón práctica*. Por: Immanuel Kant. Madrid: Alianza Editorial, 2013a. 11-62.

- Aramayo, R. R. “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant.” *Ideas y Valores* Supl.1 (2013b): 16-36.
- Aramayo, R. R. *Rousseau: y la política hizo al hombre (tal como es)*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2015a.
- Aramayo, R. R. “Le souverain bien à la lumière de l’impératif de l’espoir chez Kant (en dialogue avec Spinoza et Rousseau).” *Kant: La raison pratique. Concepts et héritages*. Eds. R. Terra et M. Ruffing. Paris: J. Vrin, 2015b. 375-386.
- Aramayo, R. R. “Diderot, l’Encyclopedie et l’opinion publique.” *Revue Roumaine de Philosophie* 59.2 (2015c): 319-338.
- Aramayo, R. R. “Los desafíos político-morales de la Ilustración y sus incoherencias al confrontarse con otras culturas.” *Revista de Estudios Políticos* 170 (2015d): 350-357.
- Aramayo, R. R. *Voltaire: La ironía contra el fanatismo*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2015e.
- Aramayo, R. R. “Epílogo.” *El paseo del escéptico*. Por: Denis Diderot. Pamplona: Lateoli, 2016a. 97-122.
- Aramayo, R. R. “Los *Ensueños* de Rousseau: una cartografía de nuestra conciencia moral y civil.” *Ensoñaciones de un paseante solitario y otros escritos autobiográficos*. Por: Jean-Jacques Rousseau. Madrid: Plaza y Valdés, 2016b. 11-60.
- Bancarel, G. et al. *Raynal, de la polémique à l’histoire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000.
- Bancarel, G., ed. *Raynal et ses réseaux*. Paris: Champion, 2011.
- Bancarel, G. et Rossi, J.-F. *La Bible des Révolutions*. Millau: Éditions Clapés, 2013.
- Barillon, M. “Diderot dans la première bataille du libéralisme économique.” *Apologies*. Por: Denis Diderot. Marseille: Agone, 1998. 7-61.
- Benot, Y. *Diderot, de l’athéisme à l’anticolonialisme*. Paris: Maspero, 1970.
- Blom, P. *Gente peligrosa: el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Cavallar, G. *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Diderot, D. *Œuvres de Diderot*. 5 vols. Ed. L. Versini. Paris: Robert Laffont, 1994-1997.
- Duchet, M. *Diderot et l’Histoire des Deux Indes ou l’Écriture Fragmentaire*. Paris: Nizet, 1978.
- Duflo, C. *Du matérialisme à la politique*. Paris: CNRS, 2013.
- Ferrari, J. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck, 1979.
- Flaviis, G. De. *Kant e Spinoza*. Firenze: Sansoni, 1986.
- Flitschuh, K., and Ypi, L., eds. *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Fontius, M. “L’Histoire des deux Indes de Raynal vue par les Allemands.” *Lectures de Raynal*. Eds. Hans-Jürgen Lüsebrink et Manfred Tietz. Oxford: Voltaire Foundation, 1991. 155-188.

- Goyard-Fabre, S. *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.
- Goggi, G. "Introduction." *Fragments politiques échappés d'un philosophe*. Por: Denis Diderot. Paris: Hermann, 2011. 3-109.
- Hamann, G. *Schriften*. Vol. VII. Leipzig: Reimer, 1825.
- Heine, H. *Alemania*. Trad. Max Aub. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Heine, H. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid: Alianza, 2008.
- Heyer, A. *Materialien zum politisches Denken Diderots. Eine Werksmonographie*. Hamburg: Kovač, 2004.
- Imbruglia, G. "Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l'*Encyclopédie* à l'*Histoire des deux Indes*." *L'éditions du dernier Diderot. Pour un Diderot électro-nique*. Paris: Herman, 2007. 125-176.
- Israel, J. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Israel, J. *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*. Pamplona: Laetoli, 2015.
- Jimack, P. "Obeissance à la loi et révolution dans les dernières oeuvres de Diderot." *Diderot. Les dernières années (1770-1784)*. Edimbourg: Edimbourg University Press, 1985. 153-168.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-ss.
- Kleingeld, P. "Kant's Second Thoughts on Race." *The Philosophical Quarterly* 57.229 (2007): 573-592. doi: 10.1111/j.1467-9213.2007.498.x
- Kleingeld, P. "Second Thoughts on Colonialism." *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*. Eds. K. Flikschuh and L. Ypi. Oxford: Oxford University Press, 2014. 43-67.
- Lüsebrink, H.-J. et al. *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au xviiiè siècle*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1991.
- Lüsebrink, H.-J. et al. *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*. Oxford: Voltaire Foundation, 1995.
- Mackinlay, A. *El "best seller" que cambió el mundo. Globalización, colonialismo y poder en el Siglo de las Luces*. Barcelona: Kindle Edition, 2011.
- Martin-Haag, É. *Un aspect de la pensée politique de Diderot*. Paris: Ellipses, 1999.
- Mondot, J. "Les Allemagnes dans l'*Histoire des deux Indes*." *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*. Eds. Hans-Jürgen Lusenbrink et Anthony Strugnell. Oxford: Voltaire Foundation, 1995. 279-290.
- Muthu, S. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Pérez Reverte, A. *Hombres buenos*. Barcelona: Alfaguara, 2016.

- Quintili, P. "Éthique universaliste, politique révolutionnaire. Un rapport, un problème ouvert. Diderot, Raynal, Kant." *L'idée de révolution: quelle place lui faire au xxi siècle?* Ed. Olivier Bloch. Paris: Publications de la Sorbonne, 2009. 75-89.
- Salaün, F. *Le langage politique de Diderot*. Paris: Hermann, 2014.
- Skrzypeck, M. "Comment l'homme s'éternise-t-il? *Le Pour et le contre* de Diderot et l'*Histoire des deux Indes*." *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*. Eds. Hans-Jürgen Lüsenbrink et Anthony Strugnell. Oxford: Voltaire Foundation, 1995. 79-88.
- Stenger, G. *Diderot. Le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.
- Strauss, L. *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Tortarolo, E. "La Révolution américaine dans l'*Histoire des deux Indes*: la narration comme dialogue?" *L'Histoire des deux Indes: réécriture et polygraphie*. Eds. Hans-Jürgen Lüsenbrink et Anthony Strugnell. Oxford: Voltaire Foundation, 1995. 205-221.
- Villaverde, M. J. y López Sastre, G., eds. *Civilizados y salvajes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2015.
- Warda, A. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Martin Breslauer Verlag, 1922.