UNIVERSIDAD DEL VALLE
Facultad de Humanidades
Centro de Documentación

D. DIDEROT Y SU TEORIA POLEMICA DEL CONOCIMIENTO Y LA CIENCIA

Adolfo León Gómez

1. Aspecto polémico de la filosofía de Diderot

1.1 El "filósofo" Diderot no es un pensador de Gabinete, es un pensador que entiende su trabajo como colaboración en una labor colectiva (piénsese, por ejemplo, en la Enciclopedia). Aún en el trabajo filosófico más personal siempre *piensa con alguien o a propósito de algo:* sus obras filosóficas, en su mayoría, son *diálogos* ("Conversación con D'Alembert", "Conversación de un padre con sus hijos", "Conversación de un filósofo con la Mariscal") o comentarios (a Shaftesbury en los "Pensamientos filosóficos", al "Viaje de Bougainville" en el "Suplemento al viaje de Bougainville", al "Hombre" de Helvetius en la "Refutación seguida de la obra de Helvetius intitulada el Hombre"[1].

1.2 Pero el pensamiento de Diderot no solo es dialogal sino también, y, sobre todo, polémico o dialéctico (en el sentido clásico de la palabra): su pensamiento es negativo, busca más refutar que

---

(1) Diderot. *Oeuvres philosophiques, textes établis, avec Introductions, bibliographies et notes par Paul Verniére.* Classiques Garnier, París, 1956. Esta es la edición que citamos en el trabajo. Las traducciones son nuestras.

demostrar y esto en razón de que es más fácil descubrir un error que establecer una verdad.

1.3 Por este espíritu dialéctico y negativo, algunos autores han querido ver en Diderot un escéptico (así sea un escéptico apasionado)[2].

Creemos que esta acusación es infundada pero, a la vez, esclarecedora de un prejuicio tradicional en la filosofía occidental: todos los filósofos que no han afirmado dogmáticamente un criterio de verdad han sido acusados de escepticismo y esto ha traído como consecuencia la afirmación de la identidad entre racionalismo y racionalismo dogmático[3].

Queda sin embargo la posibilidad de tener un criterio de falsación (aunque no de verdad) y la consecuente posibilidad de "aprender del error".

Claro está, si se entiende "lo falso" y el "error" desde una perspectiva de que "la verdad es manifiesta", el error se puede evitar y en tanto que se puede evitar, es algo que no es conocimiento y de lo cual no se puede aprender. Pero si nos situamos en una perspectiva, como la que propusimos hace un momento con Popper, la búsqueda del error y su crítica no es una actitud desvalorizada y desvalorizante sino, por el contrario, valorizadora y valorizante.

Contra lo dicho por Bacon, "podemos critiar a un hombre y admirarlo" y también podemos criticar las teorías y reconocerles su valor intrínseco.

Algo similar sucede con Diderot. El "filósofo" es un apasionado "buscador de la verdad" pero no la ha encontrado. Dice, refiriéndose a la obra de Helvetius, "la he buscado, poseyendo más cualidades de las que usted exige" pero "no he podido encontrarla"[4].

De esta búsqueda insatisfecha al escepticismo no hay más que un

---

(2) Como lo sugiere Jean Deprum, Voltaire - Diderot en *Historia de la filosofía*. . . Bajo la dirección de Ivon Belaval. Siglo XXI Editores, Vol. 6, p. 306.

(3) En el *Contra Académicos* de San Agustín se encuentra una dialéctica parecida contra los escépticos.

(4) Diderot. *Oeuvres philosophiques*. p. 594. Cfr. igualmente *Pensées philosophiques*, XXIX, p. 27 "se debe exigir de mí que busque la verdad, pero no que la encuentre".

paso y Diderot tuvo la tentación de darlo, pero el escepticismo para Diderot más bien fue un instrumento polémico para combatir al dogmatismo y mostrar las serias dificultades de llegar a un verdadero conocimiento.

Escuchémoslo: "lo que nunca se ha discutido, no ha sido probado. Lo que no se ha examinado sin prevención, no ha sido bien examinado. *El escepticismo es pues el primer paso hacia la verdad*"[5].

Pero también los razonamientos son difíciles de evaluar. ". . . no es un asunto pequeño pesar razonamientos. ¿Quién de vosotros conoce exactamente el valor? Tráiganse cien pruebas de la misma verdad, habrá partidarios para todos. Cada espíritu tiene su telescopio. Es un coloso a mis ojos esta objeción que desaparece a los vuestros: usted encuentra ligera una razón que me abruma. ¿Si estamos divididos sobre el valor intrínseco, cómo ponernos de acuerdo sobre los pesos relativos? ¿Decidme, cuántas pruebas morales son necesarias para contrabalancear una conclusión metafísica? ¿Son mis lentes las que pecan o las vuestras? ¿En consecuencia, si es tan difícil pesar razones, y si no hay cuestiones para las cuales no hallo "pro" y "contra", y casi siempre a igual medida, por qué decidimos tajantemente tan rápido? ¿De dónde nos viene este tono decidido? ¿No hemos experimentado mil veces que la suficiencia dogmática subleva?

"Me hacen odiar cosas verosímiles, dice el autor de los Ensayos, cuando me las plantean como infalibles. Prefiero estas palabras que ablandan y moderan la temeridad de nuestras proposiciones. . . *¿Qué se puede decir? No comprendo, podría ser, ¿es verdadero?*"[6].

Las dificultades para pesar adecuadamente las razones pueden perfectamente venir de los prejuicios, y, en efecto, Diderot reconoce que "todos los pueblos -y todos los hombres, agregaríamos nosotros- tienen estos hechos que, por ser maravillosos, no dejan de ser verdaderos; con los cuales se demuestra todo pero no se prueban; que no osamos negar sin ser impíos, ni creer sin ser

---

(5) *Pensées philosophiques.* XXXI, p. 28.

(6) *Oeuvres philosophiques. Pensées philosophiques.* XXXIV, pp. 24-5. Cfr. también XXIX. "Acaso, un sofisma, no puede afectarme más vivamente que una prueba sólida? Estoy necesitado a consentir a lo falso que tomo por verdadero, y rechazar lo verdadero que tomo por falso. . . Condenar a un hombre por malos razonamientos es olvidar que es un tonto para tratarlo como malvado", p. 27.

imbéciles"[7].

Ante este fenómeno un partidario de la "verdad manifiesta" podría sugerir una purificación del espíritu para liberarlo de los prejuicios o "ídolos", pero Diderot nos pone alerta: "todos los intereses, *todos los prejuicios,* todas las pasiones, todos los vicios, *todas las virtudes* -incluyendo aquella que busca purificar al espíritu de prejuicios- *pueden falsear el espíritu*[8].

1.4 Algunos esquemas argumentativos polémicos empleados o combatidos por Diderot.

1.4.1 La regresión al infinito[9].

"Preguntad a un indio (hindú) por qué el mundo permanece suspendido en los aires, os responderá que es llevado sobre la espalda de un elefante; y el elefante sobre quién se apoyará? Sobre una tortuga; y la tortuga, quién la sostendrá? . . . Este indio nos da lástima; y os podríamos decir como a él: señor Holmes, amigo mío, confesad primero vuestra ignorancia y dispensadme del elefante y de la tortuga"[10].

1.4.2 Argumento de la dirección.

Este argumento consiste en un llamado de alerta contra el uso del procedimiento discursivo por etapas: "si cedemos esta vez, deberemos ceder un poco más la próxima vez, y Dios sabe a dónde vamos a parar"[11].

Un bonito ejemplo de él lo encontramos en la "Conversación de un padre con sus hijos". No: pero permita, doctor, que cambie un poco la tesis, suponiendo un enfermo cuyos crímenes sean de notoriedad pública. Lo llaman: usted acude, abre las cortinas y

---

(7) *Pensées philosophiques.* XLVIII, p. 39.

(8) Nos referimos a Descartes o a Bacon, indistintamente.

(9) Cfr. nuestro artículo *Popper y el argumento por la regressio ad infinitum.* Aleph, diciembre, 1978.

(10) *Oeuvres philosophiques. Lettre sur les aveugles.* P. 120. Popper supone que una objeción similar fue la que le hicieron a Tales sus discípulos, en relación con su teoría de que -la tierra flota sobre el agua. (Conjetures and Refut. p. 139). *Conjetures and Refutations. Routledge and Kegan Paul.* London, 1963, p. 139.

(11) Perelman -Olbrechts. Traité del'argumentation, p. 379 y ss. *Traité de l'argumentation.* Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 379 y ss.

reconoce a Cartouche o a Nivet. Curaría usted a Cartouche o a Nivet. . .?

"El doctor Bissei, después de un momento de incertidumbre, respondió categóricamente que lo curaría; que olvidaría el nombre del enfermo, para no ocuparse sino del carácter de la enfermedad: que era la única cosa que le era permitido saber; que si él daba un paso hacia adelante, pronto no sabría en donde detenerse; que esto sería abandonar la vida de los hombres a merced de la ignorancia, de las pasiones, del prejuicio, si la receta debía estar precedida del examen de la vida y costumbres del enfermo. Lo que usted me dice de Nivet, un jansenista me lo dirá de un molinista, de un católico, de un protestante. Si usted me separa del lecho de Cartouche, un fanático me separará del hecho de un ateo. . ."[12].

1.4.3 Argumento pragmático.

Este argumento pretende "apreciar un acto o acontecimiento en función de sus consecuencias favorables o desfavorables"[13].

Diderot refuerza el argumento de la dirección, citado anteriormente con un argumento pragmático: "ellos temen, como el padre Bouin, pronunciar un decreto equitativo en un caso determinado, pero funesto en otros mil, por la cantidad de desórdenes a los que abriría la puerta".

1.4.4 Argumento por el sacrificio.

Este argumento pretende valorizar una idea, un acontecimiento, una persona, etc., en función del sacrificio que estamos dispuestos a realizar por ellos[14]. Así, por ejemplo, Pascal decía: "no creo sino en las historias cuyos testigos se harían degollar"[15].

Diderot no se muestra muy partidario de esta argumentación: "aquel que muere por un culto del que conoce la falsedad, será un loco furioso.

---

(12) *Oeuvres philosophiques*, p. 415.
(13) Olbrechts-Tyteca. *Traité del'Argumentation*, p. 357-364.
(14) Idem, p. 334-343.
(15) *Pensamientos*, 593 de la edición Brunschvicg.

"El que muere por un culto falso pero que cree verdadero, o por un culto verdadero, pero del que no tiene pruebas, es un loco fanático".

El verdadero mártir es el que muere por un culto verdadero, y cuya verdad le es demostrada"[16].

1.4.5 "Argumento" baculino[17].

Aunque este "argumento" no es un verdadero argumento, porque todo "recurso a la argumentación supone el establecimiento de una comunidad de espíritus que, mientras que dura, excluye la violencia"[18], lo citamos aquí por la crítica argumentativa que de él hace Diderot: "porque un hombre se equivoca al no creer en Dios, tenemos razón de injuriarlo? No se recurre a las injurias sino cuando faltan las pruebas. Entre dos controversistas, se puede apostar cien a uno que aquel que no tiene razón se enfadará. "Tu tomas tu trueno en lugar de responder, dice Menipo a Júpiter; en consecuencia, no tienes razón"[19].

1.4.6 Argumento ad hominem.

Aunque toda argumentación es ad hominem, en tanto que ella "depende de lo que cada uno está dispuesto a conceder, de los valores que él reconoce, de los hechos acordados"[20], hay un caso de argumentación ad hominem que, específicamente, es un ataque a la persona del adversario y que podríamos llamar propiamente ad personam.

Aunque irónicamente, Diderot parece aceptarlo, para casos extremos: "todas las simplezas de la metafísica no valen un

---

(16) *Pensées philosophiques* XXVVIII, p. 30. También XXXIX, -30. "El verdadero mártir espera la muerte, el entusiasta corre hacia ella".

(17) Irving. M. Copi. *Introduction to logic*. 3a. ed. The Macmillan Company, N. York, 1968, pp. 60-61, define este argumento (o falacia) "como un llamado a la fuerza para lograr la aceptación de una conclusión".

(18) Olbrechts-Tyteca. Op. cit., p. 73.

(19) *Pensées philosophiques*, XV, p. 16-17. Verniére agrega en nota en pie de página "Recuerdo confuso de Zeus en búsqueda de razones" de Luciano donde Kyniscos (y no Menipo) acusa al maestro de los dioses de ser el autor del mal. Zeus rehusa responder y lo amenaza con su trueno". p. 17.

(20) Olbrechts-Tytica. Op. cit., p. 148, cfr. pp. 148-153.

argumento ad hominem. Para convencer, a veces no se necesita sino despertar el sentimiento físico o moral. Es con un bastón como se probó al pirrónico que no tenía razón de negar su existencia. Cartouche, con la pistola en la mano hubiera podido darle a Hobbes una tal lección: la bolsa o la vida; estamos solos, soy el más fuerte, y entre nosotros no es cuestión de equidad"[21]. Por lo menos con respecto a la primera parte, la argumentación contra el pirrónico, posteriormente llegó a pensar que no era tan definitiva. En la "Carta sobre los ciegos", con respecto al idealismo -sistema que no admite sino la existencia de la conciencia y de sus sensaciones- dice "sistema que, para verguenza del espíritu humano y de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque el más absurdo de todos"[22].

1.4.7 Argumento de autoridad.

El argumento de autoridad es un argumento que valiéndose del *prestigio* "utiliza actos o juicios de una persona o de un grupo como medio de prueba en favor de una tesis"[23].

Diderot, como buen ilustrado, no podía sino hablar contra tal argumentación: "el ejemplo, los prodigios y la autoridad pueden hacer engañados o hipócritas: sólo la razón hace creyentes. . . " "no soy cristiano porque San Agustín lo era: pero lo soy, porque es razonable serlo"[24].

Pero aún más, Diderot parece atacar también la autoridad de los sentidos y de la observación. "Cuando el testimonio de los sentidos contradice o no contrapesa la autoridad de la razón, no hay que optar en buena lógica, es a la razón a la que hay que atenerse"[25].

---

21) *Pensées philosophiques.* XVII, p. 17.

22) *Oeuvres philosophiques*, p. 114. Pascal antes de Diderot, había dicho "sabemos que no soñamos, por impotentes que seamos para probarlo", Pensamiento 282, edición Brunschvicg. Y Popper, en "El conocimiento objetivo", pp. 38-39, dice "en su forma más simple, el idealismo dice: el mundo (que incluye mi audiencia presente) no es sino mi sueño. Es claro que esta teoría (aunque uno sepa que es falsa) no es refutable. Todo lo que esta teoría (aunque uno sepa que es falso) no es refutable. Todo lo que mi audiencia haga por convencerme de su realidad -hablarme, o escribirme una carta, o quizás darme un puntapié- no puede arrogarse la fuerza de una refutación; porque yo podría continuar diciendo que estoy soñando que ustedes me hablan, o que recibí una carta, o sentí un puntapié".

23) Perelman-Olbrechts. Op. cit., p. 411, cfr. 410-417.

24) *Pensées philosophiques,* pp. 45-46.

25) Idem, LII, P. 42.

No obstante Diderot aquí no reniega de su estilo polémico, ni se va a convertir en racionalista dogmático como Descartes. Esta alusión a los sentidos, a la observación, no va en el sentido de negar la observación en favor de la razón, sino de criticar las doctrinas que quieren fundarse sobre supuestos hechos, como puede colegirse del contexto de los Pensamientos Filosóficos. En efecto, aún en el caso de que ellos existieran de nada servirían: "¿por qué hostigarme con prodigios, cuando tú no tienes necesidad sino de un silogismo, para derribarme? ¿Acaso te sería más fácil enderezar a un cojo que instruirme?"[26].

Como veremos más adelante, y como se colige del argumento que veremos enseguida, Diderot busca, a nivel del conocimiento, un sano equilibrio entre razón (o imaginación) y observación.

1.4.8. Argumento del derroche.

Este argumento "consiste en decir que, puesto que ya se ha comenzado una obra y se han aceptado sacrificios que se perderían en caso de renunciar a la empresa, es preciso continuar en la misma dirección"[27].

Esta argumentación es la que hace el filósfo criticado por Diderot: "cuando se sigue una mala ruta, entre más rápido se marcha, más se extravía. Y el medio de volver sobre sus pasos cuando se ha recorrido un espacio inmenso? El agotamiento de las fuerzas no lo permite; la vanidad se opone sin darse cuenta; la obstinación de los principios expande sobre todo lo que lo rodea un prestigio que desfigura los objetos. No se les ve más como son, sino como convendría que fuesen. En lugar de reformar sus nociones sobre los seres, parece que se toma el trabajo de modelar los seres sobre sus nociones. Entre todos los filósofos, no hay a quien domine más este favor que a los metodistas"[28].

1.5.1 El conocimiento científico para Diderot.

Hemos visto que el método filosófico de Diderot es polémico y negativo. Este estilo filosófico se prolonga y concreta en su teoría

---

(26) Idem, L., P. 41.
(27) Perelman-Olbrechts. Op. cit., p. 375.
(28) *De l'Interpretation de la nature*, pp. 223-224.

del conocimiento científico.

Una teoría científica está compuesta de conjeturas[29], hipótesis[30], *analogías*[31], *extravagancias*[32]. En otras palabras una teoría científica es un *sistema* de conjeturas o de "sospechas" sobre la realidad, poco importa cuál sea su origen.

Pero si la ciencia se reduce a eso entonces no habrá manera de discutir su validez, su adecuación a la realidad, y sería imposible escoger racionalmente entre teorías alternativas. Es por esto que es preciso sacar de ellas consecuencias comparables con la experiencia. Es de este contraste de nuestras conjeturas con la experiencia de donde puede derivarse una selección o eliminación racional de teorías científicas.

Escuchemos directamente a Diderot: "es un consejo que daría aún a aquellos que tienen el espíritu bastante extenso para imaginar sistemas y que son bastante opulentos para verificarlos por la experiencia: *tened un sistema, consiento en ello,* pero no os dejéis dominar por él: Laidem habeto"33.

Y más claro, y más excesivo, en este otro texto: ". . . Sería una historia fiel de todas las *extravagancias* aparentes que le han pasado por la cabeza. Digo *extravagancias,* pues qué otro nombre dar a este encadenamiento de conjeturas fundadas sobre oposiciones o semejanzas tan alejadas, tan imperceptibles que los sueños de un enfermo no parecían ni más extraños, ni más descosidos? *A veces no hay proposición que no pueda ser contradicha sea en sí misma, sea en su relación con la que la precede o la sigue. Es un todo tan precario, en las suposiciones y en las consecuencias,* que, con frecuencia, se desdeña hacer las observaciones o las experiencias que de ella se concluían"[34].

A veces Diderot exagera y llama a las conjeturas *sueños* producto del *desatino:*

---

29 Cfr. por ejemplo, de *l'Interpretation de la nature,* pp. 198-214.
30 Idem, p. 224.
31 Idem, p. 197.
32 Cfr. *Entretien avec d'Alambert,* pp. 280-281.
33 *De l'Interpretation de la nature,* p. 195.
34 Idem, pp. 197-198.

". . . He aquí lo que se puede llamar el arte de proceder de lo que no se conoce a lo que se conoce menos aún. Es esta costumbre de *desatino* que poseen en un grado sorprendente los que han adquirido o tienen de la naturaleza el genio de la física experimental; es a esta clase de sueños que debemos varios descubrimientos. He aquí la especie de *adivinación* que es preciso enseñar a los alumnos, si, sin embargo, eso se enseña"[35].

Pero, sueños o adivinación desatinados, es preciso que las experiencias les den solidez o los eliminen.

Oigamos, de nuevo a Diderot:

"Se pueden aceptar o contradecir estas nociones, porque ellas no tienen aún realidad fuera del entendimiento. *Son las experiencias las que deben darle más solidez*"[36].

Y este otro, aún más completo, *"cuántas conjeturas para formar con la imaginación y para confirmar o destruir con la experiencia"*[37].

Pero, y esta aclaración es de suma importancia, a pesar de la interrelación entre conjeturas y experiencia, en el orden lógico las conjeturas preceden a la experiencia. Diderot, comentando la frase de Helvetius "hay que avanzar después de la experiencia y no precederla jamás", dice: "esto es cierto; pero, hacemos experiencias al azar? Con frecuencia la experiencia no está precedida de una suposición, de una analogía, de una idea sistemática que la experiencia confirmará o destruirá?"[38].

Detengámonos un momento. Hasta el momento sabemos que, para Diderot, la ciencia es un tejido de conjeturas, o analogías, o extravagancias, poco importa cuál sea su origen, y cuyo valor de verdad permanece indeterminado, y, cuando más, pueden ser "candidatas a la verdad". Sabemos igualmente que las conjeturas preceden lógicamente a la experiencia (son como anticipación de la experiencia) y que es la experiencia la que *confirma o destruye*

---

(35) Idem, p. 199.
(36) Idem, p. 202.
(37) Idem, p. 207.
(38) *Refutation. . . d'Helvetius*, p. 598.

una conjetura.

Hasta aquí Diderot *parece* establecer una *simetría* entre *confirmación (verificación)* y *destrucción (refutación)* de una conjetura, lo cual destruye los fundamentos de la lógica que descansan sobre la asimetría entre verificación y falsación. En efecto, si las teorías científicas, para Diderot, pueden entenderse como sistemas deductivos, donde las conjeturas son proposiciones universales y las experiencias son (o pueden ser expresadas bajo la forma de proposiciones singulares, entonces una experiencia podrá refutar una teoría pero nunca verificarla en virtud de la asimetría lógica entre verificación y falsación.

Sin embargo, la situación no es tan grave. Independientemente de la interpretación que podamos darle al término "confirmación" o "verificación" utilizado por Diderot, él nos reconoce abiertamente la asimetría que estábamos buscando. En la "Carta sobre los ciegos" Diderot nos dice que la *adecuación* de una teoría con la observación no la hace necesariamente verdadera[39].

La razón que da es tan curiosa que no reprimimos la tentación de citar todo el texto, aunque es un poco extenso:

"Estos casos perderán mucho de lo prodigioso -Diderot está hablando de como el ciego Saunderson explicó la teoría de la visión, trató de los efectos de las lentes, de los fenómenos del arco iris y de otras varias materias relativas a la vista y a su órgano- si usted considera, señora, que hay que distinguir *tres cosas en toda cuestión mixta de física y geometría: el fenómeno a explicar, las suposiciones del geómetra y el cálculo que resulta de las suposiciones.* Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea la penetración del ciego, los fenómenos de la luz le son desconocidos. El entenderá las suposiciones, porque son todas relativas a causas palpables, pero, de ninguna manera, la razón que el geómetra tenía para preferirlas a otras: pues le sería preciso comparar las suposiciones por lo que se las dan: un rayo de luz por un hilo elástico y delgado, o por una serie de corpúsculos que vienen a golpear nuestros ojos con una velocidad increíble; y calcula en consecuencia. El pasaje de la física o la geometría ha

---

(39) p. 123

ha sido franqueado, y la cuestión se vuelve puramente *metafísica*".

"Pero -y aquí comienza lo más importante- qué debemos pensar de los resultados del cálculo? 1) que a veces es muy difícil obtenerlos, y que en vano un físico estaría feliz de imaginar las hipótesis más conformes a la naturaleza, si no supiera hacerlos valer por la geometría: los más grandes físicos, Galileo, Descartes, Newton, han sido grandes geómetras; 2) que estos resultados son más o menos ciertos, según que las hipótesis de las que se ha partido son más o menos complicadas.

Cuando el cálculo está fundado sobre una hipótesis simple, entonces las conclusiones adquieren la fuerza de demostraciones geométricas. Cuando hay un gran número de suposiciones, la apariencia de que cada hipótesis sea verdadera disminuye en razón del número de hipótesis, pero aumenta, por otro lado, por lo poco verosímil que tantas hipótesis falsas puedan corregirse exactamente unas con otras, y que se obtenga un resultado confirmado por los fenómenos".

Diderot nos explica la situación con un ejemplo:

"Sería en este caso como de una adición cuyo resultado fuera exacto, aunque las sumas parciales de los números adicionados todas fueran falsas. No se puede negar que tal operación es posible; pero usted ve, al mismo tiempo, que debe ser muy raro. Entre más números haya para adicionar, más será la apariencia que nos hayamos equivocado en cada una; pero también, esta apariencia será menos grande, si el resultado es justo. Hay pues un número de hipótesis tal que la certidumbre que resultaría sería la más pequeña posible. *Si hago A, más B, más C, iguales a 50 y 50 es efectivamente, la cantidad del fenómeno, ¿puedo concluir que las suposiciones representadas por las letras A, B, C, son verdaderas? De ninguna manera; pues hay una infinidad de maneras de quitar a una de estas letras y de agregar a las otras dos, para las cuales encontraría siempre 50 de resultado; pero el caso de las tres hipótesis combinadas es quizás uno de los más desfavorables".*

Esto es todo lo que se puede pensar con respecto a la consolidación de las teorías, pero, agrega Diderot:

"*Otra ventaja del cálculo que no debo omitir, es excluir las hipótesis falsas, por la contrariedad que se encuentra entre el resultado y el fenómeno.* Si un físico se propone encontrar la curva que sigue un rayo de luz al atravesar la atmósfera, está obligado a tomar partido sobre la densidad de las capas de aire, sobre la ley de la refracción, sobre la naturaleza y la figura de los corpúsculos, y quizás sobre otros elementos esenciales que no tiene en cuenta, sea porque no las tiene en cuenta, sea porque no las conoce. Enseguida determina la curva. . . "

Y, he aquí la *conclusión general:*

"*Si no concuerda (la curva) con la realidad, sus suposiciones son incompletas o falsas. Si el rayo toma la curva determinada, se sigue una de dos cosas: o que las suposiciones se ha corregido (unas con otras), o que son exactas. Pero cuál de las dos? Lo ignora: he aquí toda la certidumbre a la que se puede llegar*"[40].

Con respecto a esta larga cita debemos hacer dos observaciones:

1) Volvamos a citar parte del texto: ". . . Cuando el cálculo está fundado sobre una hipótesis simple, las conclusiones adquieren la fuerza de demostraciones geométricas". Diderot, con esta afirmación, parece sugerir que cuando las consecuencias de una suposición simple y unica son adecuadas a la experiencia la suposición es verdadera. Pero, de qué manera se verifica la suposición? Acaso, por un procedimiento inductivo? En nuestro conocimiento, no hay nada en la filosofía de Diderot que permita pensar en una teoría de la inducción.

Además, por una parte, el caso de una suposición única parece ser un límite ideal que nunca se logra en ciencia, porque ésta, por simple que sea, supone por lo menos una hipótesis principal y algunas hipótesis auxiliares.

Por otra parte, Diderot parece sugerir también que estas hipótesis simples, también pueden destruirse si las llevamos hasta sus últimas consecuencias, cuando dice que "para debilitar (ébranler) una hipótesis, a veces no se necesita sino prolongarla tan lejos

---

[40] *Lettre sur les aveugles,* pp. 112-113.

como puede ir"[41]. Aunque esta observación es válida para un caso que analizaremos más adelante, creemos que no es pertinente en este contexto.

2) Con respecto a sistemas de hipótesis múltiples: "cuando hay un gran número de suposiciones, la apariencia de que cada hipótesis sea verdadera disminuye en razón del número de hipótesis, pero, por otra parte aumenta por lo poco verosímil que tantas hipótesis falsas se puedan corregir unas con otras, y que se obtenga un resultado confirmado por los fenómenos. . . "

Para comprender esta posición del problema pensemos en un ejemplo cómico de cálculo donde diversos cálculos falsos conducen a una misma conclusión. La historia cómica la tomamos de la obra "Le comique du discours" de L. Olbrechts-Tyteca, uno de los teóricos de la argumentación:

"Siete soldados han salvado a un civil que se ahogaba. Este, en señal de agradecimiento, entrega al coronel 21 francos para repartir entre sus salvadores. El coronel encarga al capitán tesorero de este deber y éste transmite la consgna al secretario adjunto quien, a su vez, presenta el problema a su hijito.

"El muchachito, después de haberse rascado la cabeza, haber chupado largo rato su portaplumas y haber cubierto su cuaderno de tachaduras, muestra a su padre el resultado: "doce francos por persona". ¿Estás seguro? -creo que sí. . . Cuando uno no está seguro hace la prueba. Es muy fácil. En vez de multiplicar, se adiciona. . . Y el padre escribe siete veces el número 12 en columna y cuenta: "2 y 2. . . 4 y 2 . . . 6 y 2. . . 8 etc. y 2. . . 14. Llevo 14. . . 14 más los siete 1 de las decenas, hacen 21. . . es justo".

"Lleva el resultado al capitán. Este hace la prueba por la división: 21 por 7: en 21, 7 cabe al menos una vez, si quito 7 de 21, quedan 14, pongo 1 en el cociente. En 14, 7 cabe justo dos veces. Pongo 2 en el cociente, lo que da 12. Es justo".

---

(41) *De l'Interpretation de la nature*, p. 224.

Aunque el ejemplo no es perfecto, porque aquí dos cálculos falsos conducen a la misma conclusión falsa, creemos que es adecuado para ilustrar lo que pensaba Diderot con respecto a la inter-corrección de los cálculos de tal manera que conduzcan al *resultado deseado*[43].

En el caso cómico que acabamos de presentar la situación es absurda, por una parte, y cómica, por la convergencia absurda de los cálculos. Pero es claramente absurda para nosotros, porque disponemos de medios de control formales que nos permiten detectar el absurdo.

No pasa lo mismo cuando trabajamos a la vez con suposiciones, fenómenos y cálculos formales. Aquí es posible que los cálculos (sobre las suposiciones) se corrijan de tal manera que se adecúen a los fenómenos sin que el absurdo sea evidente. Es esto lo que lleva a Diderot a decir "si la hipótesis es adecuada a la experiencia se sigue una de dos cosas, o que las suposiciones se han corregido, o que son exactas: pero, cuál de las dos? Lo ignoro".

No obstante, Diderot parece perplejo porque, por una parte, "cuando hay un gran número de suposiciones, de que cada hipótesis sea verdadera disminuye en razón del número de hipótesis", y, por otra parte, "aumenta por la poca verosimilitud de que tantas hipótesis falsas se puedan corregir exactamente una con otra".

Por un momento, tenemos la impresión que Diderot concede a Descartes la posibilidad de considerar la coherencia de una teoría (de las diversas suposiciones entre sí y de ellas con la experiencia) como un criterio de verosimilitud. Descartes, en los *Principios de la Filosofía*[44], consideraba que así como la solución coherente de un enigma (por ejemplo, un crucigrama) nos da una "certeza

---

(43) Un ejemplo más adecuado desde el punto de vista propuesto por Diderot, pero no numérico, puede hallarse en el silogismo que tanto fastidiaba a Descartes:

"Todo hombre es caballo
Todo caballo es racional

Todo hombre es racional"

Donde tenemos premisas falsas y conclusión verdadera. Efectivamente, aquí las premisas falsas se han corregido para dar una conclusión verdadera.

(44) IV, 205.

moral" de la verdad de la solución, de la misma manera la coherencia de nuestras teorías físicas con la realidad nos proporciona una certeza moral de su verdad.

Certeza moral, dice Descartes porque, absolutamente hablando, siempre es posible otra solución igualmente coherente, para el enigma, y, de la misma manera, es posible otra solución coherente de los fenómenos físicos.

Hasta aquí Diderot sigue a Descartes. Pero mientras Descartes piensa que es posible llegar hasta una certeza absoluta, Diderot se niega a seguirlo y concluye de aquella doble posibilidad: *"he aquí toda la certeza a la cual se puede llegar"*.

Por lo demás, Diderot critica acerbamente a Descartes: "perdono a Descartes el haber imaginado sus reglas del movimiento, pero lo que no le perdono es no haberse cerciorado por la experiencia si eran o no eran en la naturaleza, tales como las había imaginado. La meditación es tan dulce y la experiencia tan fatigosa, que no me asombra que el que piensa sea raras veces el que experimenta"[45].

Esta confrontación de nuestras teorías con la experiencia es más necesaria aún si se entiende que *"la obstinación de los principios expande sobre todo lo que rodea un prestigio que desfigura los objetos*. No se les ve más como son, sino como convendría que fuesen. En vez de reformar sus nociones sobre los seres, parece que se emprende la tarea de modelar a los seres sobre sus nociones"[46]. Esta crítica que Diderot dirige contra los metodistas[47], es aún más pertinente contra Descartes.

Con un poco de ingenio y buena voluntad, dijimos en otro trabajo, es posible, mediante *estratagemas convencionalistas o tácticas inmunizadoras,* adecuar los hechos indeseables a nuestras teorías.

De allí que Diderot sea tan categórico en afirmar: *"hay que dejar la experiencia en su libertad; mostrar el lado que prueba y velar el*

---

(45) *Refutation. . . .* d'Helvetius, p. 598
(46) *De l'Interpretation de la nature,* op. cit., p. 223.
(47) Son los clasificadores de las ciencias naturales, en especial Linco.

lado que contradice es tenerla cautiva. Es el inconveniente que hay, no el tener ideas, sino en dejarse enceguecer por ellas, *cuando se intenta una experiencia. No se es severo en su examen sino cuando el resultado es contrario al sistema.*

Entonces no se olvida nada de lo que puede hacer cambiar de fa? al fenómeno o de lenguaje a la naturaleza. En el caso opuesto, el observador es indulgente, omite las circunstancias; no piensa en proponer objeciones a la naturaleza: la cree sobre su propia palabra; no sospecha equívoco; merecería que le dijeran "tu oficio es interrogar a la naturaleza, y la haces mentir o temes hacer que se explique"[48].

1.5.2 Diderot y el rechazo de las matemáticas

Diderot, sin embargo, no es un filósofo de la ciencia hipotética deductiva (de la física matemática). Rindiendo culto a los prejuicios de la época, le niega la vía matemática a la naturaleza[49].

---

[48] *De l'Interpretation de la nature*, p. 222.

[49] Paul Hazard en *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1958, p. 173-174 dice: "... la geometría perdió la supremacía que se le había conferido, porque se advirtió decididamente que no añadía nada al conocimiento que se contentaba con desarrollar, por deducción, principios ya establecidos y que, por consiguiente, no aprehendía lo real. Dado que en la naturaleza no existe ni superficie sin profundidad, ni línea sin anchura, ni ningún punto sin dimensión, ni ningún cuerpo que posea la regularidad hipotética que supone el geómetra, su ciencia no parece ya más que un sueño puesto en ecuaciones. Ilusión el querer recrear el mundo con el movimiento y la extensión: había sido la del señor Descartes, cuyo reinado había pasado".
Había llegado el reinado de Newton, que había puesto las matemáticas al servicio de la física, reduciéndolas así a su papel justo. Porque no había partido de abstracciones ni de axiomas, sino de hechos, para llegar a otros hechos debidamente comprobados; porque había sacado de la naturaleza las leyes de la naturaleza... "
Igualmente, en página 186 cita este testimonio de Buffon: "hay varias especies de verdades, y se acostumbra poner en el primer orden las verdades matemáticas; sin embargo, no son más que verdades de definiciones; estas definiciones se refieren a suposiciones sencillas, pero abstractas; y todas las verdades de este género no son más que consecuencias compuestas, pero siempre, abstractas, de estas definiciones. Nosotros hemos hecho suposiciones, las hemos combinado de todas maneras; este cuerpo de combinaciones es la ciencia matemática. No hay por tanto, en esa ciencia nada más que lo que nosotros hemos puesto en ella. . . Las verdades físicas, por el contrario, no son en modo alguno arbitrarias y no dependen de nosotros; en lugar de estar fundadas en suposiciones que hemos hecho, no se apoyan más que en hechos... En matemáticas, se supone; en física se afirma y se establece. Allí son definiciones, aquí son hechos. Se va de definiciones en definiciones en las ciencias abstractas; se marcha de observaciones en observaciones en las ciencias reales. En las primeras se llega a la evidencia; en las últimas a la certeza".

La matemática es un *juego:* "no se si hay alguna relación entre el espíritu del juego y el genio matemático. Pero hay mucha entre un juego y las matemáticas. . . una partida puede considerarse como una serie indeterminada de problemas a resolver, según condiciones dadas. No hay cuestiones matemáticas a quienes no pueda convenir la misma definición, y la *cosa* del matemático no tiene más existencia en la naturaleza que la del jugador. Es, en ambos casos asunto de convenciones"[50].

Y los matemáticos, metafísicos. La matemática "es una *especie de metafísica general,* donde los cuerpos se despojan de sus cualidades individuales"[51].

"Cuando los geómetras desacreditaron a los metafísicos estaban lejos de pensar que toda su ciencia no era sino una metafísica. Un día se preguntaban: qué es un metafísico? Un geómetra respondió: es un hombre que no sabe. Los químicos, los físicos, los naturalistas y todos aquellos que se entregan al arte experimental, no menos exagerados en sus juicios, me parecen sobre el punto de vengar a la metafísica. Y de aplicar la misma definición al geómetra"[52].

Se dirá, quizás, que las matemáticas son un mundo intelectual de verdades rigurosas. Pero "lo que se toma por verdades rigurosas pierde absolutamente esta ventaja, cuando se las trae sobre la tierra. Se ha concluído que era la filosofía experimental la que debía rectificar los cálculos de la geometría; y esta consecuencia ha sido aceptada, aún por los geómetras. Pero, para qué corregir el cálculo geométrico por la experiencia? No es más corto atenerse al resultado de ésta?"[53].

Incluso Diderot, mal profeta, pronostica una gran revolución en las ciencia: "por la inclinación que los espíritus parecen tener por la moral, las bellas letras, la historia de la naturaleza y la física experimental, me atrevería casi a asegurar que antes de cien años,

---

Debe quedar claro que todo lo que afirma Hazard o Buffon (a través de Hazard) lo suscribimos de Diderot, según se colige del contexto de nuestro trabajo.

(50) *De l'Interpretation de la nature,* p. 179.
(51) Loc. cit.
(52) Ibid., pp. 179-80.
(53) Loc. cit.

no se contarán más de tres grandes geómetras en Europa. Esta ciencia se detendrá, allí donde la dejen los Bernoulli, los Euler, los Maupertius, los Fontaine y los d'Alembert. Ellos habrán puesto las columnas de Hércules. No se irá más allá"[54].

Mal o buen profeta, Diderot no acepta la posibilidad de utilizar el formalismo lógico-matemático en las ciencias de la naturaleza que le interesan. Y de allí quizás le vienen las dificultades para definir una *ciencia de la naturaleza* que sea a la vez *conjetural y falibilista*[55].

Diderot, sin embargo, no abandona esta vía: y, a falta de un formalismo lógico-matemático, apela a conjeturas analógicas (analogías que son maneras de argumentar) que son el prototipo de los argumentos falibilistas de una teoría de la argumentación

1.5.3 Las analogías en la teoría de la ciencia de Diderot.

Para destacar la originalidad de la teoría de la analogía es bueno compararlo con uno de sus contemporáneos, Voltaire.

Para Voltaire la analogía no tiene ningún valor explicativo de la experiencia.

En su cuento filosófico Micromegas, capítulo II, al comienzo, nos presenta la siguiente conversación entre Micromegas y el secretario de la Academia de Saturno:

- "Es preciso confesar, dice Micromegas, que la naturaleza es muy variada.
- Sí, dice el Saturniano, la naturaleza es como un jardín cuyas flores... . Ah, dice el otro, dejad vuestro jardín.
- Ella es, replicó el secretario, como una asamblea de rubias y morenas cuyos aderezos. . . .
- Eh, qué me importan vuestras morenas? Dice el otro.
- Ella es pues como una galería de pinturas cuyos trazos. . .

---

(54) *De l'Interpretation de la nature*, pp. 180-181.

(55) En una tradición platónica o cartesiana es un absurdo pensar en una ciencia conjetural (si se nos permite la expresión, una "episteme-dóxica"), pero en una tradición Popperiana como la que creemos descubrir en Pascal y, parcialmente en Diderot, es algo perfectamente concebible.

- No más, dice el viajero, la naturaleza es como la naturaleza. Para qué buscarle comparaciones?
- Para agradaros, respondió el secretario.
- No quiero que me agraden, respondió el viajero, sino que me instruyan"[56].

Para satisfacción de aquellos que puedan dudar de la validez de este ejemplo como representativo de la opinión de Voltaire, agregamos un pasaje de las *Cartas Filosóficas*[57]. Voltaire, comentando el pensamiento de Pascal: "si el rayo cayera sobre los lugares bajos, los poetas y aquellos que no saben razonar sobre las cosas de este mundo carecerían de pruebas", dice *"una comparación no es una prueba ni en poesía ni en prosa:* en poesía sirve de embellecimiento, y en prosa sirve para *aclarar y hacer más sensibles las cosas.* Los poetas que han comparado las desgracias de los hombres al rayo que golpea a las montañas harían comparaciones contrarias, si lo contrario ocurriera".

Por lo anterior, para Voltaire la analogía no tiene valor descriptivo ni argumentativo.

Para Diderot, aunque a veces parece seguir un camino similar al de Voltaire, la analogía sí tiene valor argumentativo y descriptivo de la experiencia.

Por una parte, dice Diderot: "las comparaciones son casi toda la razón de las mujeres y de los poetas"[58]. Y también: "vuelvo al tono filosófico *quien* necesita razones y no comparaciones"[59].

Por otra parte, "el razonamiento analógico. . . no solo es el elemento esencial del mecanismo intelectual, sino también la única vía de descubrimiento intelectual. En relación con el observador "el jornalero de experiencia", el filósofo indica la hipótesis fecunda, "olfatea procedimiento desconocidos, experiencias nuevas, resultados ignorados. Su genio es "suponer o

---

(57) *Lettres Philosophiques,* Garnier-Flammarion, París, 1964, p. 184.
(58) *Le rêve de d'Alembert,* p. 307.
(59) *Lettre sur les sourds et les muets,* en nota al pie de página del editor Verniére, p. 307.

apercibir oposiciones o analogías"[60].

1.4.3.2 Breve presentación de la teoría del argumento por analogía.

Para comenzar, y siguiendo los planteamientos de los teóricos de la argumentación, podemos considerar la analogía como "una semejanza de estructuras, cuya fórmula más general sería: A es a B lo que C es a D"[61], o, en otros términos, la analogía "en lugar de ser una *relación de semejanza*, es una *semejanza de relaciones*"[62].

Es esta última característica la que distingue a la analogía de la comparación. Mientras que la comparación "relaciona diversos objetos para evaluarlos unos con relación a otros"[63] (por ejemplo, "sus mejillas son rojas como manzanas" o "es más bello que un Adonis"), la analogía es una comparación (por semejanza) de relaciones (por ejemplo, "de la misma manera que los ojos de los murciélagos se deslumbran con la luz del día, así la inteligencia de nuestra alma se deslumbra con las cosas naturalmente más evidentes"[64].

En una analogía (como en el ejemplo elemental que acabamos de citar) se llama *tema* al conjunto de los términos A y B sobre los cuales descansa la conclusión (inteligencia del alma, evidencia), y se llama *foro* "al conjunto de los términos C y D, que sirven para apoyar el razonamiento (ojos del murciélago, luz del día)"[65]. En términos un poco más imprecisos, pero, quizás, más esclarecedores, los términos del foro funcionan como premisa y los términos del tema como conclusión.

Por otra parte, "normalmente, *el foro es mejor conocido que el tema* de quien debe esclarecer la estructura, o establecer el valor, o del conjunto, o el valor respectivo de los términos"[66] y, en

---

60) Nota de Verniére, p. 280 con referencia explícita a la Interpretación de la Naturaleza. En los últimos textos citados, Diderot parece distinguir entre "comparación" y "analogía". Veremos más adelante que la situación es más compleja.
61) *Traité de l'Argumentation*, p. 500.
62) Idem, p. 501.
63) Idem, p. 326.
64) Idem, p. 501.
65) Loc. cit.
66) Loc. cit.

todo caso *"hay . . . entre tema y foro una relación asimétrica* que nace del lugar que ocupan en el razonamiento"[67].

Además, "para que haya analogía, *tema y foro deben pertenecer a dominios diferentes*"[68], y "todo lo que relieva una diferencia de naturaleza, de orden, tiende a instituir dominios separados en los cuales podrán situarse repsectivamente foro y tema. . . "[69].

Aunque la analogía a cuatro términos (A es a B, lo que C es a D) es un caso ideal y simple, y otros esquemas de analogías son posibles[70], para nuestros propósitos la explicación dada es suficiente. Sin embargo, vale anotar que, a pesar del parecido de nuestro esquema con una *proporción matemática,* la diferencia es profunda "porque en la analogía, la naturaleza de los términos no es nunca indiferente. En efecto, se establece entre los términos A y C y entre B y D. . . una aproximación que conduce a una interacción, y, en especial, a la valorización o desvalorización de los términos del tema"[71]. Si se pierde de vista la interacción se pueden producir efectos cómicos, como este que citan Perelman-Olbrechts de Sterne. "Es un valiente (el rey Guillermo), por Dios!, exclamó mi tío Toby, y merece la corona! -tan dignamente como un ladrón la cuerda- gritó Trim"[72]; y este otro cuyo tema está implícito "un árbol verdaderamente fecundo produce desde que se planta"[73].

Las analogías juegan un papel importante en la invención y en la argumentación. Dice T. Swann Harding[74] que "los primeros sabios que describieron la electricidad como una "corriente" han dado para siempre, en este dominio, una forma a la ciencia". Esta forma de la ciencia "resulta de que la aproximación entre fenómenos eléctricos e hidráulicos ha dado lugar a desarrollos que precisan, completan, prolongan, la analogía primitiva"[75].

La analogía de la electricidad como "corriente", "fluido" tuvo

---

(67) Idem,p. 502.
(68) Loc. cit.
(69) Idem,p. 503.
(70) Idem,p. 504-506.
(71) Idem,p. 508.
(72) Idem,p. 509.
(73) Idèm,p. 511.
(74) Citado en *Traité de l'Argumentation,* p. 517.
(75) *Traité de l'Argumentation,* p. 518.

desarrollos fructíferos como la diferencia de potencial, la dirección del flujo, líneas o conducta de fuerza[76], e, incluso, el descubrimiento de la pila de Leyden como consecuencia del intento por "envasar" la electricidad[77].

Pero hasta dónde es prolongable una analogía? "En todos los dominios el desarrollo de una analogía es normal, y esto en la medida en que se necesita y en que nada se opone"[78] pero "a riesgo de verla naufragar".

"Desarrollar una analogía es, a veces confirmar su validez; es también, a veces, exponerse a los golpes del interlocutor"[79]. Es este aspecto de la analogía el que lo hace un tipo de argumentación típicamente falibilista y refutatorio.

"Es en los desarrollos de la analogía donde se separan su papel de invención y de prueba: mientras que, desde el primer punto de vista, nada impide prolongar una analogía tan lejos como sea posible, para ver lo que dará, desde el punto de vista de su valor probante, ella debe mantenerse en los límites que no se pueden superar sin perjuicio, si se desea reforzar una convicción"[80].

Y más adelante:

"Sucede que la analogía, en vez de ser prolongada por su autor, lo sea por su crítico, que saca de ella un medio de refutación, tanto más eficaz que el material conceptual ha sido tomado de su adversario. Es así como Berriat Saint-Prix, en frente de un jurista que, despreciando toda referencia al derecho romano y a la antigua jurisprudencia, pretendía describir en una obra sobre el Código Civil "las venas, los músculos, los rasgos y el alma de la ley", echa de menos que el autor no haya seguido hasta las últimas consecuencias de su metáfora. . . pronto se hubiera dado cuenta que

---

76) Morris R. Cohen. *Introducción a la lógica.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 112. El subtítulo de esta sección es muy significativo: "La lógica de la metáfora: la verdad figurada".

77) T. S. Kuhn. *The structure of scientific revolutions.* 2nd, edition, International Encyclopedia of unified science, 1962, p. 61-62.

78) *Traité de l'Argumentation,* p. 518.

79) Loc. cit.,

80) Loc. cit.,

todo ser vivo recibe su organización de un ser anterior que lo engendró[81].

Para terminar esta breve presentación del argumento por analogía haremos dos observaciones que pueden ser importantes:

1. Para los teóricos de la argumentación, la metáfora, a nivel argumentativo, es "una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema". Lo que puede ser explicado con el ejemplo de Aristóteles. " Lo que es la vejez a la vida, la tarde lo es al día. Se dirá pues la tarde vejez del día y la vejez tarde de la vida"[82]. Este hecho explica que en el anterior párrafo en la cita 76 las hayamos confundido.

2. La analogía se vuelve *modelo* cuando "gracias a una cierta familiaridad con el tema, éste se vuelve tan bien conocido que se pueden poner, desde el punto de vista epistemológico, tema y foro al mismo nivel; se supera la analogía para afirmar la existencia de la misma estructura. En este caso, la especificidad de los términos del tema y del foro no influencia en nada el efecto de la analogía, tema y foro se vuelven ejemplos de una misma relación X R Y, donde X y Y tendrán como valores, ora los términos del tema, ora los del foro".

Por ejemplo, la analogía del "juego" (para hablar del lenguaje) de Saussure donde era una simple analogía, se vuelve un modelo a partir de Wittgenstein ("los juegos de lenguaje") y, sobre todo, a partir de Searle y su teoría de los actos de lenguaje.

1.5.3.3 Aplicación de la teoría de la analogía en la filosofía natural de Diderot.

Cómo entiende Diderot la analogía?

En la "Conversación con d'Alembert" nos la define así: "la analogía en los casos más complejos, *no es sino una regla de tres que se efectúa en el instrumento sensible. Si tal fenómeno cono-*

---

(81) Idem, p. 518.

(82) Idem, p. 520.

cido en la naturaleza es seguido de tal otro fenómeno conocido en la naturaleza, cuál será el cuarto fenómeno consecuente a un tercero, o dado por la naturaleza, o imaginado a la imitación de la naturaleza. . . ? Es una cuarta cuerda armónica y proporcional a otras tres de la que el animal espera la resonancia que siempre se produce en él, pero no siempre en la naturaleza"[83].

Y anota como ejemplos: "si la lanza de un guerrero ordinario tiene diez pies de largo, cuál será la lanza de Ayax? Si puedo lanzar una piedra de cuatro libras, Diomedes debe mover un cuarto de peñasco. Las zancadas de los dioses y los saltos de sus caballos estarán en la relación imaginada de los dioses al Hombre"[84].

Analicemos de cerca la definición de Diderot. Para comenzar, nos dice que la analogía es una regla de tres. Pero es claro que una *regla de tres simple, puede analizarse como una proporción aritmética.* Así:

$$\frac{a}{b} = \frac{c^x}{x}$$

que podría leerse: a es a b como c^x es a x, *c es a x como a es a b*, lo que corresponde al esquema que dimos antes: "A es a B como C es a D". En este aspecto la concordancia de Diderot con la teoría expuesta antes es perfecta.

Por otra parte, aquí también se da asimetría entre foro y tema: los términos a y b se dan en la naturaleza; en cambio el término C (tres) o es dado por la naturaleza o imaginado a imitación de la naturaleza y el D (cuatro) es simplemente imaginado. Esto, traducido a un lenguaje más sencillo, significa sencillamente que el foro es más conocido que el tema, que foro y tema son asimétricos.

Claro está, pudiera pensarse que Diderot piensa más en una relación de semejanza entre términos (comparación) y no en una semejanza de relaciones (analogía). La letra del texto de Diderot

---

(83) *Oeuvres philosophiques*, p. 280.

(84) Loc. cit.

sugiere una lectura en este sentido. Pero si la regla de tres la interpretamos como una proporción aritmética y le agregamos la asimetría que acabamos de explicar, el sentido del texto sugiere más una interpretación como la nuestra.

1.5.3.3.1 Las analogías cosmológicas de Diderot.

Veamos ahora como aplica Diderot estas ideas sobre la analogía. Dejaremos de lado el estudio de las analogías particulares de "Interpretación de la naturaleza", para centrarnos en las analogías cosmológicas más generales.

El comienzo filosófico de Diderot es, como el del común de los ilustrados, el deismo. El deismo propugna una creencia racional en Dios, entendido como *ordenador* o *arquitecto* del Universo. Y esta creencia se basa en un argumento llamado *físico-teleológico*.

Este argumento que Kant llamó *físico-teológico*[85], y criticó a nivel teórico, lo reivindicó a nivel de la facultad de juzgar. según lo que nos dice en la Lógica, este argumento corresponde a uno de los argumentos de la facultad de juzgar reflexionante: *argumento por analogía*[86].

Esta analogía puede expresarse en nuestro esquema de la siguiente manera:

$$\frac{\text{Orden del Universo}}{\text{Arquitecto del Universo}} = \frac{\text{Orden en una construcción}}{\text{Arquitecto}}$$

Esta analogía parece justificarse por los siguientes puntos, que tomamos de Kant[87]:

1. "Hay por todas partes en el mundo signos evidentes de un orden ejecutado por un designio determinado, con gran sabiduría, y en un todo de una variedad indescriptible tanto por su contenido como por la grandeza ilimitada de

---

(85) Kant. *Crítica de la Razón Pura*. El ideal de la razón pura, sección 6a.
(86) Kant. *Lógica*. Cap. III, parágrafo 81-84.
(87) Cfr. nota 85.

su extensión.

2. Este orden conforme a fines no es inherente a las cosas del mundo y no le pertenece sino de manera contingente, es decir, que la naturaleza de las cosas diversas no habría podido, por tantos medios adaptarse, por sí misma a fines determinados, si estos medios no hubieran sido escogidos de manera apropiada al objetivo por un principio razonable que ordenase las cosas tomando ciertas ideas por fundamento.

3. Existe pues una (o varias) causa sublime y sabia que debe ser la causa del mundo, no solo como naturaleza omnipotente que obra de manera ciega por su *fecundidad* sino como una *inteligencia* que obra por su *libertad.*

4. La unidad de esta causa se concluye de la unidad de la relación recíproca de las partes del mundo consideradas como las diversas piezas de una obra de arte, y se concluye, con certeza, en las cosas que alcanza nuestra observación, y más allá, con verosimilitud, *siguiendo todos los principios de la analogía"* (subrayamos nosotros).

Este argumento que debe su prestigio en el siglo XVIII al maravilloso orden del cosmos newtoniano, tiene su eco en los "Pensamientos Filosóficos" (1746):

"Las sutilezas de la ontología han hecho más escépticos; *es al conocimiento de la naturaleza al que está reservado hacer verdaderos deístas.* Solo el descubrimiento de los gérmenes ha disipado una de las objeciones más potentes del ateismo. . . ; puedo admitir que el mecanismo del insecto más vil no es menos maravilloso que el del hombre, y no temo que se infiera que una agitación interna de moléculas siendo capaz de producir el uno, es verosímil que haya dado el otro. . . "[88].

Y más adelante: ". . . La inteligencia de un primer ser no es mejor demostrado en la naturaleza por sus obras, que la facultad de pensar en un filósofo por sus escritos? Pensad pues que no os he objetado sino un ala de mariposa, un ojo de *cirón,* cuando podía

---

88) *Pensées philosophiques,* XIX.

apabullaros con todo el peso del Universo. *O me engaño. . .*, o esta prueba vale la mejor que *hasta ahora hayan dictado las escuelas.* Es sobre este razonamiento y otros de la misma simplicidad, que admito la existencia de Dios y no sobre estos tejidos de ideas secas y metafísicas, menos propias a desvelar la verdad que a darles el aspecto de la mentira"[89].

Pero Diderot no es un hombre satisfecho. El orden al que hace alusión el argumento anterior no es sino un orden visual, es el espectáculo de la obra de arte; un orden luminoso para el que ve, para el iluminista, Diderot, sin embargo, es también sensible *a las sombras del iluminismo.* En la "Carta sobre los ciegos" (para el uso de los que ven) (1749), nos *invierte* la analogía y nos conduce a la oscuridad (luminosa) del ciego-Saunderson[90].

Allí comienza diciéndonos Diderot: "Me contentaré con observar una cosa con la que creo que todo el mundo conviene: *este gran razonamiento sacado de las maravillas de la naturaleza, es muy débil para ciegos.* La facilidad que tenemos de crear, por así decir, nuevos objetos por medio de un espejo pequeño, es algo tan incomprensible para ellos como los astros que están condenados a no ver jamás. Este globo luminoso que camina de oriente a occidente los asombra menos que un juego pequeño que pueden regular a placer"[91].

Newton mismo "no era tan fuerte para él (el ciego Saunderson) como la naturaleza entera para Newton;. . . Newton creía sobre la palabra de Dios, mientras que él estaba reducido a creer sobre la palabra de Newton"[92].

---

(89) Idem, XX.

(90) En *l'Interpretation de la nature,* p. 218, Diderot recomienda esta *inversión* de las analogías: "como los sistemas de los que se trata no están apoyados sino sobre ideas vagas, sospechas ligeras, analogías engañadoras, y aún, es preciso decirlo, quimeras que el espíritu recalentado toma fácilmente por visiones, no hay que abandonar ninguna sin antes hacerlo pasar por la prueba de la *inversión.* En filosofía puramente racional, la verdad es con mucha frecuencia el extremo opuesto del error; de la misma manera en filosofía experimental, no será la experiencia buscada, será su contrario que producirá el fenómeno esperado".

(91) Idem, p. 93-94.

(92) Idem, p. 120.

El ciego, en el mundo de los que ven, es un "monstruo" ¿Acaso no puede pensarse que "el azar preside a la vida?"[93].

En realidad, agrega el ciego Saunderson: acepto un orden admirable para el estado actual del universo. . . pero "me reservo la libertad de pensar sobre su antiguo y primer estado. En esto no me podéis oponer ningún testigo y vuestros ojos no os servirán de nada. Imaginad pues, si queréis, que el orden que os sorprende ha subsistido siempre; pero dejadme creer que no es así; y que si remontáramos al nacimiento de las cosas y de los tiempos, y sintiéramos a la materia moverse y al *caos* desembrollarse, encontraríamos una cantidad de *seres informes* y unos pocos bien organizados; si no tengo nada que objetaros sobre la condición presente de las cosas, puedo por lo menos interrogaros sobre su condición pasada. Puedo preguntaros, por ejemplo, quien os ha dicho, en Leibniz, en Clarke y en Newton, que en los primeros instantes de la formación de los animales, unos eran sin cabeza, otros sin pies? Puedo sosteneros que unos no tenían estómago, otros intestinos; algunos a quienes un estómago, un paladar y dientes parecían durar, han dejado de ser por algún vicio del corazón o de los pulmones; que *los monstruos* se han eliminado sucesivamente; que todas las combinaciones viciosas de la materia han desaparecido y no han quedado sino aquellas cuyo mecanismo no implicaba ninguna contradicción importante, y que podían subsistir por sí mismos y perpetuarse"[94].

Y esto que se dice del mundo de la vida vale igualmente para el mundo físico: "pero por qué no decir de los mundos, lo que creo de los animales? Cuántos mundos estropiados, fallidos, se han designado, se vuelven a formar y se vuelven a disipar a cada instante en los espacioa alejados, donde yo no palpo, y donde vos no podéis ver, pero donde el movimiento continúa y continuará combinando mezclas de materia, hasta que haya obtenido algún orden en el cual puedan perseverar?"[95].

---

93) Simone Goyard-Fabre. *La philosphie des lumiéres en France*. Klincksieck, París, 1972, p. 165. Saunderson dice "si no ha habido seres uniformes, usted no podrá pretender que no habrá jamás y que no invento hipótesis quiméricas, pero el orden no es tan perfecto. . que aún de vez en cuando aparecen producciones monstruosas. . . Míreme, señor Holmes, yo no tengo ojos. Qué hemos hecho a Dios, usted y yo, el uno para tener este órgano y el otro para estar privado? *Lettre sur les aveugles*, p. 122.

93) Idem, p. 121-122.

94) Idem, p. 123.

Se ve que estamos sustituyendo *el mundo de Newton* por el de *Lucrecio*[96], el *finalismo por el azar, la analogía del orden por la analogía de los juegos de azar.*

"Abro los cuadernos de un célebre profesor, y leo: "ateos, os concedo que el movimiento es esencial a la materia; qué concluís de ello?. . . que el mundo resulta del *juego (jet) fortuito de los átomos?* Me gustaría que me dijérais que la Ilíada de Homero, o la Enríada de Voltaire es el resultado del *tiro (jet) fortuito de los caracteres*".

"Me guardaré de no hacer este razonamiento a un ateo: esta *comparación* (léase *analogía*, en el sentido de Perelman) le daría una bella oportunidad. Según las leyes del "*análisis de las suertes*" (cálculo de probabilidades), me diría él, no debo sorprenderme de que una cosa suceda cuando es posible, y que *la dificultad del acontecimiento es compensada por la cantidad de tiros. Hay tal número de jugadas en las cuales yo apostaría, con ventaja, de sacar cien mil seis a la vez con cien mil dados.* Cualquiera que sea la suma finita de caracteres con la cual me propusieran engendrar fortuitamente la Ilíada, hay tal suma finita de tiros que me conduciría a la proposición ventajosa: incluso, *mi ventaja sería infinita, si la cantidad de tiros acordados fuera infinita.* Usted conviene conmigo, continuaría él, que la materia existe de toda eternidad, y que el movimiento le es esencial. Para responder a este favor, supongo con usted que el mundo no tiene límites; que la multitud de átomos es infinita, y que este orden que la sorprende no se desmiente en ninguna parte: ahora bien. . . de esto no se sigue otra cosa, sino que la posibilidad de engendrar fortuitamente el universo es muy pequeña, pero que *la cantidad de tiros* es infinita, es decir, que la dificultad del acontecimiento es compensada más que suficiente por la multitud de tiros. Por consiguiente, si algo debe repugnar a la razón, es la suposición que, la materia moviéndose desde toda la eternidad y que habiendo en la suma infinita de combinaciones posibles un número infinito de *ordenaciones* admirables, no se haya encontrado ninguna de estas ordenaciones admirables en la multitud infinita de aquellas que ha tomado sucesivamente. Por consiguiente, el espíritu debe estar más sorprendido de la duración hipotética del caos que del nacimiento

(96) Cfr. Nota de Verniére, p. 122.

real del universo". (Dejemos al lector el trabajo de explicitar la analogía de acuerdo con el esquema propuesto).

Esta "imagen" atomista y mecanicista del universo, más satisfactoria y englobante que la anterior, y más dinámica puesto que es transformista, tiene, sin embargo, sus carencias.

Voltaire, comentando la "Carta sobre los ciegos", anotaba: removed arena durante una eternidad, nunca habrá más que arena"[97]. Incluso el mismo Diderot parece haberse hecho una objeción similar en carta a Sophie Volland (15 de octubre de 1759).

Dice allí:

> "Un cuerpo crece o disminuye, está en movimiento o en reposo; pero si no vive, ¿creéis que un cambio, sea el que fuera, puede darle vida? Vivir no es lo mismo que moverse. Un cuerpo en movimiento choca con un cuerpo en reposo, y este se mueve; pero moved, acelerad, detened a un cuerpo que no vive, agregadle, quitadle, organizadlo, esto es, disponed sus partes como se os antoje; si esas partes están muertas, no vivirán con ningún aditamento ni en ninguna posición. Poned al lado de una partícula muerta, una, dos o tres partículas muertas; supongamos y es mucho suponer, que de ese modo formáis un cuerpo vivo. ¡Cómo! La partícula A, colocada a la izquierda de la partícula B, no tenía conciencia de sí misma, no sentía, era inerte, esta muerta; y de repente, poniendo a la izquierda la que estaba a la derecha, y a la derecha la que estaba a la izquierda, ¡os resulta un cuerpo vivo, un todo que conoce y que siente! Es imposible. ¿Qué tienen que ver en esto la derecha ni la izquierda? ¿Hay derecha o izquierda en el espacio? Aunque lo hubiera, no dependerán de eso el sentimiento y la vida. *Lo que tiene vida y sentimiento siempre ha tenido esas cualidades y siempre las tendrá.* Sentimiento y vida son eternos. Lo que vive siempre ha vivido y vivirá sin fin. La sola diferencia que conozco entre la muerte y la vida es que en la hora presente vivís en masa y que de aquí a veinte años, disuelto, esparcido en moléculas, viviréis fraccionado..."[98].

En la carta anterior se ve una crítica del "mundo mutabilista y combinatorio de los atomistas"[99], y a la vez un nuevo mundo

---

(97) Citado en Jean Deprun Voltaire Diderot en *Historia de la Filosofía - Racionalismo, Empirismo, Ilustración*. Bajo la dirección de Ivon Belaval, Siglo XXI Editores, Vol. 6, pp. 303 - 6

(98) Voltaire y Diderot. *Obras Escogidas*. Clásicos Jackson (33), Jackson Editores, México, 1968, pp. 401-402. Hemos encontrado este pasaje gracias a la referencia de obra citada en (97).

(99) Cita 97.

donde se postula la sensibilidad como cualidad fundamental de la materia e irreductible a la extensión y al movimiento.

Es por esto que Diderot abandona su anterior analogía de los *dados legítimos, de la infinidad de tiros y combinaciones posibles,* para hablar, con otra analogía, de *"dados cargados"*, es decir, *"trucados por la naturaleza de suerte que salgan favorecidas las combinaciones vivas y pensantes"*[100].

Lo cierto del caso es que el universo mecánico de Diderot comenzó a modificarse desde la "interpretación de la naturaleza"(1754), donde se alía del universo de los químicos, y lo lleva a "animar parcialmente la materia". Allí plantea Diderot, a manera de conjetura ". . . que la animalidad tenía desde toda la eternidad sus elementos particulares, dispersos y confundidos en la masa de la materia; que estos elementos se reunieron, porque era posible; que el embrión formado de estos elementos ha pasado por una infinidad de organizaciones y desarrollos; que ha tenido, sucesivamente, movimiento, sensación, ideas, pensamientos, reflexión, conciencia, sentimientos, pasiones, signos, gestos, sonidos, sonidos articulados, lengua, leyes, ciencias y artes; que han transcurrido millones de años entre cada uno de estos desarrollos; que quizás había otros desarrollos. . . que desconocemos. . . "[101].

Esta concepción "energenista" de la naturaleza culminará en un panvitalismo tal como se expresa en el "Sueño de D'Alembert" (1767), donde la sensibilidad, es considerada universal: ". . . (ella) es una propiedad universal de la materia, propiedad inerte de los cuerpos brutos. . . propiedad activada en los mismos cuerpos por su asimilación con una sustancia animal viva. . . El animal es el laboratorio donde la sensibilidad, de inerte que era, se vuelve activa"[102].

Las combinaciones ya no tienen la función de engendrar formas, "sino ayudar a la materia a actualizar la sensibilidad", para transmutar la sensibilidad inerte en sensibilidad viva"[103].

---

(100) Salón de 1767. La referencia la debemos a obra citada en (97).

(101) *De l'Interpretation de la nature,* LVIII.

(102) Carta a Duclos, 10 de octubre de 1765. Citada en Ed. Verniére, p. 249. También *Entretien avec D'Alembert,* p. 276-278.

(103) *Entretien avec D'Alembert,* p. 280.

Es a partir de esta sensibilidad, como se elaborarán otras actividades más afinadas, como la *analogía,* que "es no solo el elemento esencial del mecanismo intelectual, sino la única vía de descubrimiento filosófico"[104]. En efecto, como lo vimos anteriormente, ella no es sino "una regla de tres que se ejecuta en el instrumento sensible"[105].

¿Y cómo es el modo de funcionamiento de esa sensibilidad en cada ser? ¿Cómo se desarrolla para llegar a las funciones que nosotros conocemos?

- Os entiendo. Imagináis en vos, en alguna parte, en un rincón de vuestra cabeza, por ejemplo, las meninges, uno o varios puntos a donde convergen todas las sensaciones excitadas a lo largo de los hilos.

.....

- El que no conoce al hombre sino bajo la forma que nos presenta al nacer, no tiene la menor idea de él. Su cabeza, sus pies, sus manos, todos sus miembros, todas sus vísceras, todos sus órganos, su nariz, sus ojos, sus orejas, su corazón, sus pulmones, sus intestinos, sus músculos, sus huesos, sus nervios, sus membranas, no son, sino una red que se forma, se acrecienta, se extiende, lanza una multitud de hilos imperceptibles.

- He aquí mi *tela;* y el puesto originario de todos estos hilos es mi araña.

.....

- ¿Dónde están los hilos? ¿Dónde está situada la araña?

- Los hilos están por todas partes; no hay un punto en la superficie de vuestro cuerpo al cual no lleguen; y la araña está situada en una parte de vuestra cabeza que llamé las meninges, y a la cual no se puede tocar sin entorpecer toda la máquina.

---

(104) Verniére, op. cit., p. 280.
(105) *Entretien avec.* D'Alembert, p. 280.

- Pero si un átomo hace oscilar uno de los hilos de la tela de la araña, entonces ella se alarma, se inquieta, huye o acude. . . ¿Por qué yo no sé lo que pasa en el mío. . . puesto que soy una gran cantidad de puntos sensibles, puesto que todo me presiona o yo presiono sobre todo?

- Porque las impresiones se debilitan en razón de la distancia de donde parte.

. . . . . .

- Cada uno de los hilos del haz de hilos se transformó por la nutrición y por su conformación, en un órgano particular. . . El haz es un sistema puramente sensible; si persistiera bajo esta forma, sería susceptible de todas las impresiones relativas a la sensibilidad pura como el frío, el calor, lo dulce, lo rudo. Estas impresiones sucesivas, variadas entre sí, y variadas en su intensidad, producirían quizás la memoria, la conciencia de sí, una razón muy limitada. Pero esta sensibilidad, pura y simple, este acto, se diversifica por los órganos, emanados de cada una de estas hebras; una hebra que forma la oreja, da lugar a una especie de tacto que llamamos ruido o sonido; otra forma el paladar, da lugar a una segunda especie de tacto que llamamos sabor. . .

. . . . . .

- Haced por el pensamiento lo que la naturaleza hace a veces; mutilad el haz de una de sus hebras: por ejemplo, de la hebra que formará los ojos: ¿qué sucederá?

- Que el animal no tendrá, quizás, ojos.

- O no tendrá sino uno.

. . . . . .

- . . . Continuad la supresión de hebras, el animal no tendrá manos, pies, cabeza, su duración será corta, pero habrá vivido.

. . . . . .

- . . . Doblad las hebras del haz, y el animal tendrá dos cabezas, cuatro ojos, cuatro orejas, tres testículos, tres pies, cuatro brazos, seis dedos en cada mano. Desorganizad las hebras y los órganos estarán desplazados: la cabeza en medio del pecho, los pulmones a la izquierda, el corazón a la derecha. Pegad dos hebras y los órganos se confundirán, los brazos quedarán unidos al cuerpo...

. . . . . .

- Acaba de morir. . . en París. . . un carpintero que tenía las vísceras intériores del pecho y del abdomen en una situación invertida. . . los riñores adosados uno sobre el otro sobre las vértebras lumbares. . . *y que alguien venga después de eso a hablarme de causas finales!*

. . . . . .

- Cada hilo de la red sensible puede ser herido o se le pueden hacer cosquillas en todo su trayecto. El placer o el dolor está aquí o allá en un lugar o en otro de alguna de las largas patas de mi araña, pues sigo pensando en mi araña; que es la araña lo que está en el origen común de todas las patas y que refiere a tal o cual lugar el dolor o el placer sin experimentarlo.

- Que es la relación constante, invariable de todas las impresiones a este origen común que constituye la unidad del animal.

- Y que es la memoria de todas las impresiones sucesivas que hace para cada animal la historia de su vida y de sí.

- Y que es la memoria y la comparación que se siguen necesariamente de todas estas impresiones que hacen el pensamiento y el razonamiento.

- Y esta comparación se hace dónde?

- En el origen de la red.

. . . . . .

- Ella se engaña a veces; está sometido a las prevenciones de la costumbre: se siente dolor en un miembro que ya no tenemos. se le engaña cuando se quiera: cruzad dos de vuestros dedos uno sobre otro, tocad una bola, y pronunciará que hay dos.

.....

- El animal está bajo el despotismo o bajo la anarquía.

- Bajo el despotismo... El origen del haz dirige y el resto obedece. El animal es dueño de sí, *mentis compos* (dueño de sí).

- Bajo la anarquía cuando todos los hilos de la red se sublevan contra su cabeza, y no hay más autoridad suprema.

.....

- Por ejemplo, si el origen del haz recoge todas las fuerzas para él, si el sistema entero se mueve, por así decir, al revés, como creo que sucede en el hombre que medita profundamente, en el fanático que ve los cielos abiertos. . . en el éxtasis, en la alienación. . .

- ¿Entonces?

- Entonces el animal se vuelve impasible, no existe sino en un punto. . . "

Hasta aquí algunos apartes del sueño de D'Alembert.

Hasta el momento hemos visto como Diderot invierte la analogía del finalismo en la analogía del mecanicismo, para luego producir una nueva inversión al mecanicismo en el vitalismo, que no es un simple regreso al punto de partida. Pero quedaría satisfecho con esta nueva inversión?

Diderot fiel a su concepción polémica y dialéctica del conocimiento, y recordando lo que objetaba a D'Alembert en su "Conversación".

"Sed lógico y no substituáis a una causa que existe y que explica todo (la sensibilidad universal), otra causa que no se concibe (la sensibilidad

universal), otra causa que no se concibe (la sensibilidad indivisible es incompatible con un sujeto o "supuesto" divisible; y la oposición entre materia y sensibilidad), cuyo enlace con el efecto se concibe aún menos *que engendra una multitud infinita de dificultades y que no resuelve ninguna*"[106], que no es sino la hipótesis finalista.

En su "Refutación de Helvecio" (1774) reconocerá, con muchísima lealtad a su pensamiento y contra las versiones dogmáticas del mismo[107], que:

"Hay que aceptar: *la organización o la coordinación de partes inertes no conduce, en absoluto a la sensibilidad; y la sensibilidad general de las moléculas de la materia* no es sino una suposición, que deriva su fuerza de las dificultades de las que nos desembaraza, lo que no es suficiente en buena filosofía"[108].

Verniére, frente a esta última declaración de Diderot, considera que hay un "retroceso manifiesto frente a las tesis de 'El sueño de d'Alembert'. La palabra 'suposición' no tiene la nobleza de una 'hipótesis'. Diderot saber mejor que nadie que las ciencias de la vida están en sus primeros balbuceos, pero la seguridad de Helvecio le da humor"[109].

Pero no hay retroceso porque tanto el finalismo como el mecanicismo atomista han sido definitivamente abandonados. Lo que hay es conciencia de que la conjetura de la sensibilidad universal refuta las conjeturas anteriores, pero no puede considerarse verdadero.

Y en este caso, no será lo que dice J. Deprun?: "Confesión de fracaso? Si, tal vez, si lo que exisge la filosofía es una evidencia aseguradora. No, si se ve en ella la insatisfacción y una inquietud indefinidas. La "buena filosofía", la que diría la última palabra sobre todo y nos haría ver el fondo de las cosas, equivaldría al sueño del espíritu, a no ser que cupiera toda entera en una página en blanco: pensemos en la lección de *Micromegas*".

---

(106) Ibid., p. 277-278.
(107) De D'Holbach y Helvecio. Cfr. obra citada (97).
(108) *Refutation*. Op. cit., p. 566.
(109) Nota en pie de página, p. 566.

Más bien, critica a la "seguridad" dogmática e "insatisfacción" indefinida; expresión de un pensamiento "fluido y escurridizo; pero esta volubilidad parece garantizarle su aproximación a la realidad, que tampoco conoce detenciones, sino que se halla en un fluir constante y con una incesante transformación. Este universo ilimitadamente cambiante no puede ser captado más que con un pensar dinámico, que se deje llevar de un principio en otro, que no descanse en la contemplación de lo dado sin que goce en la plenitud de posibilidades y pretenda transitar por ellas"[110].

(110) E. Cassirer. *La filosofía de la ilustración.* Fonde de Cultura Económica, México, 1975, p. 111.