

# *Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot*

Arsenio GINZO  
(Universidad de Alcalá)

## **El problema**

A la vez que el primer pensamiento moderno se proyecta hacia los futuros progresos del hombre<sup>1</sup>, mediante los que éste se habría de convertir en “dueño y poseedor de la naturaleza”, de acuerdo con la previsión cartesiana, una segunda perspectiva venía a ejercer de contrapunto a la dinámica emprendida por la nueva época, la mirada hacia el mundo salvaje, hacia los pueblos recientemente descubiertos más allá del océano, que trastocaban las concepciones recibidas en la vieja Europa. Dentro de la complejidad de su influjo en la mentalidad europea, cabría destacar su capacidad para convertirse en instancia evaluadora del “malestar en la cultura”, al evocarnos una forma de existencia más próxima y más en consonancia con las pautas de la naturaleza. Aunque la idea no era nueva, va a ser el descubrimiento de América el acontecimiento histórico que por primera vez va a poner con verdadera radicalidad al hombre occidental ante la experiencia de “otra” humanidad, de “otra” comprensión de la existencia. Tal como escribe E. Balmas, el descubrimiento renacentista de nuevos pueblos “puso en movimiento mecanismos psicológicos reprimidos, haciendo aflorar e iluminando mejor antiguos deseos, aspiraciones ocultas. En el salvaje se materializan expectativas que los occidentales llevaban consigo”<sup>2</sup>. El buen salvaje, en cuanto habría sabido

---

<sup>1</sup> P. Rossi.- *I filosofi e le machine (1400-1700)*, Milano, 1962, 8-9.

<sup>2</sup> E. Balmas. - *Il buon selvaggio nella cultura francese del settecento*, Bari, 1984, 33.

mantenerse próximo a los imperativos de la naturaleza, se mostraba como la instancia o plataforma idónea, como la “exterioridad crítica” adecuada desde la que poder emitir una valoración sobre los pueblos llamados civilizados. La Ilustración, en cuanto climax de la Modernidad va a seguir meditando sobre esta tensión fundamental: canto al progreso de la civilización y nostalgia de la voz originaria de la naturaleza. Nuestro propósito en estas páginas consiste en aproximarnos al planteamiento de este dilema en un autor tan representativo de la dialéctica de la Ilustración como es Diderot.

### Diderot y el problema de la civilización

Uno de los rasgos más definatorios del pensamiento de Diderot es su modernidad, bien se tenga en cuenta su denodada labor como enciclopedista, bien se tome como referencia su obra literaria y estética. Existe una especie de acuerdo generalizado entre los intérpretes de Diderot sobre este punto. Así, Nietzsche no duda en considerarlo como el primer representante de la nueva Francia que inaugura “la novela, el drama y la crítica de los modernos”<sup>3</sup>. Ello hacía que Diderot, a pesar de los múltiples obstáculos que encontraba, también compartiera hasta cierto punto el optimismo de la Ilustración, lo que le impedía identificarse sin más con los planteamientos provocativos de Rousseau. Resulta bien revelador este texto del Diderot maduro que escribe una reseña de una historia de la Rusia medieval: “Digan lo que digan Juan Jacobo Rousseau y los fanáticos enemigos de los progresos del espíritu humano, resulta difícil leer la historia de los siglos bárbaros del pueblo que fuere, sin felicitarse por haber nacido en un siglo ilustrado y en una nación civilizada”<sup>4</sup>.

Sumido en la vorágine de la cultura moderna, Diderot no deja de ver al hombre como al “hijo de Prometeo”, aquella figura mítica que habría facilitado el desarrollo de las técnicas humanas, y que por ello habría sido tempranamente reivindicada por el hombre moderno, desde el Renacimiento. A pesar de los reparos y dificultades que Diderot irá experimentando crecientemente para hacerlo, seguirá reconociendo hasta el final la dimensión prometeica del ser humano. Así, por ejemplo, en la valoración de las naciones civi-

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche. - *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, XIII, ed. Colli-Montinari, 122.

<sup>4</sup> *Oeuvres complètes*, ed. J. Assézat-M. Tourneux, XVII, 495-96. (En adelante O. C. ).

lizadas llevada a cabo en sus contribuciones a la *Historia de las dos Indias* de Raynal no puede menos de preguntarse enfáticamente: ¿Qué no son capaces de hacer los hombres reunidos? ¿Qué no han hecho las naciones activas e industriosas?<sup>5</sup>. Mediante su actividad se han poblado regiones que se consideraban inhóspitas, se han vuelto fértiles las tierras más ingratas, el hombre se ha trazado caminos perforando montes y tiende puentes sobre el abismo, pone diques al mar y duerme tranquilamente en un cubículo instalado sobre las ondas, se construye vehículos que empujados por el viento hacen posible recorrer el globo. . . Ante este espectáculo, Diderot no puede menos de exclamar: “Hombre, a veces tan pusilánime y mezquino, ¡qué grande te muestras tanto en tus proyectos como en tus obras!”<sup>6</sup>.

Hay en Diderot una presencia clara de la moderna razón instrumental que encuentra su expresión paradigmática en aquella frase que figura en *De la interpretación de la naturaleza*: “Lo útil lo circunscribe todo”<sup>7</sup>. Una visión pragmática que habría de conciliarse con la dimensión hedonista que constituye otro de los referentes del pensamiento ilustrado. Habría que hacer converger, tal como señala Horacio, uno de los autores preferidos de Diderot, lo agradable con lo útil: *omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*<sup>8</sup>. He aquí ciertamente uno de los lemas más representativos de la obra de Diderot.

Como es obvio, esta dimensión del pensamiento diderotiano refleja de un modo especial su actividad como director de la *Enciclopedia*. En efecto, difícilmente cabría mencionar un monumento similar a la cultura moderna. Estamos en realidad ante un himno a los progresos de las Luces en sus distintas esferas: intelectual, técnica, artística y moral<sup>9</sup>. Diderot expresa con toda claridad deseable cuál debe ser el propósito de un diccionario enciclopédico: procurar que los trabajos de los siglos pasados no hayan sido inútiles para los siglos venideros, de forma que las nuevas generaciones haciéndose “más instruidas”, se hagan al mismo tiempo “más virtuosas” y “más felices”. He aquí sin duda la expresión paradigmática de la voluntad emancipatoria de la Ilustración. El artículo “Enciclopedia” redactado por Diderot es todo él un manifiesto a favor de los nuevos valores, pero en definitiva este talante acom-

---

<sup>5</sup> *Pensées détachées*. Contributions à l'histoire des deux Indes, ed. G. Goggi, I, Siena, 1976, 53. (En adelante P. dét. ).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>7</sup> O. C., II, 13.

<sup>8</sup> O. C., II, 183.

<sup>9</sup> J. Proust. - *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1982, 448.

paña a toda la *Enciclopedia* hasta el final: el diccionario enciclopédico se presenta como un eslabón privilegiado en la historia de la cultura humana que permitirá a las nuevas generaciones llegar más lejos. Así lo declara, por ejemplo, el *Avertissement* al volumen octavo: “Gracias a nuestros trabajos, los que vengan después de nosotros, podrán ir más lejos”<sup>10</sup>.

Resulta evidente en este sentido el grado de sintonía alcanzado entre los enciclopedistas, en especial Diderot, y los planteamientos de Bacon. Ya d’Alembert en el *Discurso preliminar* se había adelantado en esto al llevar a cabo una reivindicación apasionada del “inmortal canciller de Inglaterra”, cuyas obras, sin embargo, seguirían siendo “más estimadas que conocidas”. Algo que d’Alembert estima preciso superar dada la relevancia de la obra de dicho pensador: “considerando los sanos puntos de vista y la amplitud de este gran hombre, la multitud de materias de que su inteligencia se ha ocupado, la valentía de su estilo, que une en toda su obra las imágenes más sublimes a la más rigurosa exactitud, estamos por considerarle el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos”<sup>11</sup>. El desarrollo de la cultura moderna, especialmente en el ámbito científico y técnico, había seguido en efecto, o estaba a punto de seguir, ciertas previsiones expresadas tempranamente por Bacon, y los enciclopedistas se sienten en más de un aspecto herederos suyos. Diderot no le va a ir a la zaga a d’Alembert a la hora de sintonizar con el legado baconiano. Un atento observador de la realidad coetánea como era Grimm no dudaba en afirmar que “nunca dos genios se han parecido tanto como el de Bacon y el del señor Diderot”<sup>12</sup>. Conviene recordar que el propio Diderot estaba orgulloso de haber enseñado a sus compatriotas a “estimar” y a “leer” la obra de Bacon, por insuficiente que fuera su conocimiento todavía.

Ciertamente ya el mismo título de la obra enciclopédica: *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios* respondía claramente al *desideratum* baconiano acerca de la convergencia entre el saber teórico y el trabajo material. Los “oficios” son elevados a la dignidad de las ciencias y las artes, mientras que la metafísica es reducida a su mínima expresión. Resulta significativo a este respecto que el artículo “Arte”, debido a Diderot, constituya uno de los principales manifiestos de la *Enciclopedia* y a la vez una especie de homenaje al pensamiento de Bacon. En efecto, el

<sup>10</sup> *Encyclopédie*, VIII, Avertissement.

<sup>11</sup> *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid, 1965, 105.

<sup>12</sup> *Correspondance littéraire*, III, 116.

amplio artículo consiste en buena medida en una apropiación del pensamiento baconiano al que remite constantemente. En este horizonte rechaza la infravaloración tradicional de las artes mecánicas con sus nefastas consecuencias no sólo en el orden intelectual sino también en el social y político. Dicho prejuicio “tendía a llenar nuestras ciudades de razonadores orgullosos y de contempladores inútiles, y los campos de pequeños tiranos ignorantes, ociosos y desdenosos”<sup>13</sup>. Es decir, tal concepción fomentaba una sociedad parasitaria, opuesta a los ideales emancipadores modernos: eran objeto de más elogios quienes estaban ocupados en “hacernos creer que éramos felices” que aquellos que, por el contrario, se esforzaban para que “lo fuéramos de verdad”. La visión pesimista y simplificada de lo metafísico es sustituida por la visión más bien idealizada de la transformación material del mundo. Si el proceso civilizatorio ha de alcanzar su meta, el saber ha de aliarse con el poder político. Toda la obra de Diderot está dominada por el *desideratum* de establecer un diálogo con el poder político con vistas a hacer efectivos los principios de la Ilustración.

De todo ello se deriva la centralidad del hombre en el universo ideológico de la *Enciclopedia*<sup>14</sup>. Si se desterrara al hombre de la faz de la tierra, “este espectáculo patético y sublime de la naturaleza no constituiría más que una escena triste y muda”. Es más bien la presencia humana la que hace interesante la existencia de los seres. Por ello también la *Enciclopedia*, a imitación de lo que ocurre en el universo, ha de tener como punto de referencia al hombre, con su “centro común”<sup>15</sup>. De ahí el marcado carácter antropocéntrico del diccionario enciclopédico, en detrimento de la tradición metafísica y religiosa.

Este enfoque del director de la *Enciclopedia* se mantendrá en pie cuando años más tarde se vea confrontado con un nuevo reto: el de oficiar como “preceptor de príncipes”, en su condición de consejero de Catalina II. El difícil cometido consistía en este caso en ayudar a modernizar un Imperio como el ruso obviando a la vez las desviaciones que el proceso civilizador había experimentado en la vieja Europa. Pero en lo referente al proceso civilizador en cuanto tal, Diderot no abrigaba dudas. En este sentido no vacilaba en señalar a la emperatriz que no cabría comenzar demasiado pronto a “fortalecer el

<sup>13</sup> *Encyclopédie*, I, art. “Art”, 714.

<sup>14</sup> Cf. R. Lewinter. - La quadrature du cercle. Remarques sur Diderot et l'Encyclopédie, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 1984, 226 ss.

<sup>15</sup> *Encyclopédie*, V, art. “Encyclopedie”, 641.

hombre civil y civilizado contra el hombre salvaje y natural”<sup>16</sup>. De ahí asimismo la gran relevancia que el problema de la educación asume en sus informes a Catalina. En buena sintonía con los principios de la Ilustración, Diderot se esfuerza por meditar acerca de la adecuada articulación del sistema educativo como vehículo civilizador. A pesar de su idealismo, Diderot sabe bien que ese sistema educativo no puede ser algo ajeno a la estructura de la sociedad que le sirve de referente. Esto es algo que no habría tenido debidamente en cuenta Catalina en su intento de modernizar su imperio :” Queréis civilizar vuestros pueblos, inspirarles el amor a las letras, la pasión por las bellas artes, pero comenzais la casa por el tejado”<sup>17</sup>. En definitiva, la solución no es recurrir a una élite sin conexión con el conjunto de la sociedad, sino que es preciso comenzar transformando la sociedad desde abajo, abriéndola al cultivo de las artes mecánicas, según se había postulado en la Enciclopedia :” En todo hay que comenzar por el principio y el principio es poner en marcha las artes mecánicas y las condiciones de base”<sup>18</sup>. Sólo así el proceso civilizatorio ruso podría asentarse sobre bases sólidas y firmes.

En todo caso, vemos que tanto el director de la *Enciclopedia* como el Diderot que prueba suerte como consejero de príncipes apuesta por el moderno proceso civilizador, tanto en el orden intelectual como en el material. He aquí una dimensión innegable del pensamiento diderotiano. Pero éste está lejos de presentárenos de una forma tan unidimensional. Diderot opina, por el contrario, que el hijo de Prometeo no sabe permanecer en un nivel equilibrado en la satisfacción de sus deseos y necesidades y que fácilmente se entrega a la vorágine ilimitada del deseo, cayendo en la dictadura de toda una serie de necesidades artificiales. Diderot utiliza aquí como plataforma evaluadora la idea de Naturaleza, una de las referencias claves del siglo de las Luces. Precisamente la dialéctica desatada del deseo hace que no sólo se alteren las relaciones de los hombres entre sí sino a la vez su relación con la naturaleza, pues el dominio humano de la misma acaba manifestándose más bien como su “destrucción”, de modo que el “reino del hombre” se realiza a costa de haber trastocado la faz de la tierra y de haberlo saqueado todo<sup>19</sup>. Es pre-

<sup>16</sup> *Mémoires pour Catharine II*, París, 1966, 226.

<sup>17</sup> *Mélanges et morceaux divers, contribution à l'histoire des deux Indes*, ed. de G. Goggi, II Siena, 1977, 352.

<sup>18</sup> Cf. G. Dulac. - El filósofo y el autócrata: algunos aspectos de un trabajo político, en *Revista de Estudios políticos* 41 (1984), 47.

<sup>19</sup> *P. dét.*, 58.

cisamente en este horizonte donde alcanza toda su relevancia el contraste entre los pueblos civilizados y los salvajes al que tanta atención presta el último Diderot, dejando aparecer así una de las principales antinomias de su pensamiento.

### Diderot y el problema de la naturaleza

El pensador ilustrado se ve confrontado con una doble perspectiva, la ideología del Progreso y la ideología de la Naturaleza, ante una mirada prospectiva en función de las conquistas del conocimiento y del trabajo humanos, de su posibilidad de cambio y de evolución, de su horizonte temporal y de su apertura hacia el futuro de la humanidad, y, por otro lado, las añoranzas nostálgicas de la naturaleza maternal<sup>20</sup>, de la sede de la sabiduría y norma permanente, supratemporal, por la que orientarse el hombre en su incierto discurrir histórico. Nos encontramos de esta forma en el núcleo mismo del pensamiento de las Luces, de su enfoque bipolar y aporético, pero de forma que la idea de Naturaleza parece revestir la relevancia fundamental, en cuanto soporte y punto de referencia del Progreso y de su visión relativizadora, como recurso permanente contra las alienaciones y desvíos de la cultura.

Dentro de este marco general caben muchas opciones concretas según la sensibilidad de cada pensador particular, en el arco ideológico que va de Voltaire a Rousseau. Por lo que atañe a Diderot, el reconocido discípulo de Bacon, el enciclopedista cantor de los progresos del hombre a lo largo de la cultura moderna, habría que decir que adopta asimismo una profunda actitud naturalista. La visión ilustrada de la Naturaleza gravita poderosamente sobre su pensamiento, que termina en último término en un horizonte materialista, aunque obviando actitudes dogmáticas en que habían ido a parar otros correccionistas suyos. Pero en todo caso Diderot vendría a compartir lo que Schopenhauer va a denominar “física absoluta”. Por el contrario, la metafísica, temáticamente tal, suele ser concebida en una acepción peyorativa. De hecho, el artículo “Metafísica” que figura en la *Enciclopedia* no podía ser más escueto y simplificador. La religión, por su parte, en la que Diderot creía ver el fundamento último de la alienación reinante, no sale mejor parada de su contraste con la idea reguladora de Naturaleza. Estamos en un horizonte en el que vemos que se producen reiteradamente los desencuentros entre una

<sup>20</sup> J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, 1970, 389.

religión demasiado desfasada, represiva y parasitaria y una filosofía militante que simplifica considerablemente los problemas y que cae fácilmente en el mito de la falsa claridad, como dirían Adorno y Horkheimer. Varios son los pasajes de la obra de Diderot en los que tropezamos con esta temática. Tal es el caso, por ejemplo de la novela *La religiosa* en la que se relatan las desventuras de una joven que se ve precisada a entrar en un convento en contra de su voluntad. En este horizonte aparece a menudo el problema de la religión como represora de la naturaleza, tal como ocurre en concreto en lo relativo a los votos religiosos: “Esos votos, que chocan contra la inclinación natural de la naturaleza, ¿pueden acaso ser observados más que por un puñado de criaturas mal organizadas, en quienes el germen de la pasión se ha marchitado. . . ?”<sup>21</sup>. Ante la violencia a que sería sometida, la naturaleza “languidece” y “se consume”. Este mismo discurso se repite innumerables veces. Así argumenta, por ejemplo, el sobrino de Rameau: “¿por qué, con tanta frecuencia, la gente devota se vuelve dura, hosca, insociable? Porque se imponen una tarea que no les es natural. Sufren y, cuando se sufre, se hace sufrir a los demás”<sup>22</sup>. Un problema en el que el conflicto entre ambas instancias resultaría especialmente perceptible sería el relativo a la vida sexual. Un texto representativo es el que aparece en la continuación del diálogo de *El sueño de d’Alembert*, donde Bordeu valora positivamente la importancia que los hombres han dado al “acto de la generación”, pero a la vez manifiesta su desacuerdo con las leyes, “tanto civiles como religiosas” que lo regulan. Y cuando la señorita de l’Espinasse le pregunta los motivos por qué ello es así, Bordeu responde que dichas leyes “están hechas sin equidad, sin fin último y sin ninguna consideración para la naturaleza de las cosas y la utilidad pública”<sup>23</sup>. Significativo binomio éste de la “naturaleza” y de la “utilidad” que designa bien dos referentes profundos del pensamiento diderotiano y que se mostrará de una forma diáfana en el *Suplemento al viaje de Bougainville*. De ahí que siguiendo dicho criterio, Diderot elimine del catálogo de las virtudes a la “castidad” y a la “continencia rigurosa”. Ni los imperativos de la naturaleza ni los de la utilidad, tanto pública como privada, encontrarían en este caso la debida satisfacción. Pero la inadecuación de las leyes religiosas y civiles afectaría asimismo a la visión que Diderot se hace de las ataduras que gravitan sobre la vida matrimonial. La inconstancia de la naturaleza humana y la

<sup>21</sup> O. C., V, 87.

<sup>22</sup> O. C., V, 428.

<sup>23</sup> O. C., II, 182.



ausencia de la debida libertad en la elección de la pareja harían que la fidelidad eterna entre los cónyuges se le presente a Diderot como un imperativo excesivamente oneroso. Así lo manifiesta en la misma *Enciclopedia* a pesar de todas las cautelas que caracterizan a la obra: “Las leyes divinas y humanas condenan a los esposos *infieles*; pero la inconstancia de la naturaleza, y la manera como se acostumbra a casarse entre nosotros, parecen excusarlos un poco”<sup>24</sup>.

Este ámbito específico de la relación entre los dos sexos mostraría de un modo ejemplar, a juicio de Diderot, la inadecuación existente entre los imperativos de la naturaleza y las legislaciones absurdas que coartan la vida de los hombres. Muchas acciones humanas no habrían de ser consideradas tanto viciosas en sí mismas cuanto en virtud de la inadecuación de las leyes existentes. Uno de los textos más significativos a este respecto figura al final de su escrito *Sobre la inconsecuencia del juicio público*: “tengo mis ideas ... sobre ciertas acciones, que considero menos como vicios del hombre que como consecuencias de nuestras legislaciones absurdas, fuente de costumbres tan absurdas como ellas, y de una depravación que yo llamaría gustosamente artificial”<sup>25</sup>. La existencia humana ha de someterse tanto a la naturaleza como a las leyes, pero éstas han de ser acordes con la naturaleza si quieren evitar esa depravación artificial<sup>26</sup>.

Hay en Diderot una profunda voluntad naturalizadora de la existencia humana, pues tal como le escribe a Catalina II “toda filosofía opuesta a la naturaleza del hombre es absurda”<sup>27</sup>. Diderot ocupa en este sentido un lugar destacado en el proceso de “rehabilitación de la naturaleza humana” (R. Mercier) en que se hallaba sumido el espíritu del siglo, a pesar del carácter acrítico, desconocedor de las nuevas aporías, a que podía conducir dicho proceso de naturalización. En todo caso, Diderot subraya que aquellas nociones que no tienen ningún fundamento en la “naturaleza” se pueden comparar con los árboles que “carecen de raíces”. Es una de las primeras constataciones que Diderot realiza en su *De la interpretación de la naturaleza*. Por ello el racionalista Diderot no duda en reivindicar las pasiones humanas como parte integrante de la naturaleza humana, en contra de la represión existente, sobre

<sup>24</sup> *Encyclopédie*, VIII, art. “Infidilité”, 700.

<sup>25</sup> O. C., V, 357

<sup>26</sup> Según señala en *El sobrino de Rameau*: “hay dos fiscales, uno en nuestra puerta castigando los delitos contra nuestra sociedad. El otro es la Naturaleza: ella se encarga de castigar los vicios que escapan a las leyes” (O. C., III, 451-52).

<sup>27</sup> *Escritos políticos*, Madrid, 1989, 245.

todo desde la perspectiva religiosa: “Se vocifera continuamente contra las pasiones; se las hace responsables de todas las penas del hombre, y se olvida que ellas son también la fuente de todos sus placeres”<sup>28</sup>.

### **El viaje de Bougainville y su marco histórico**

Pero, tal como queda apuntado, el recurso diderotiano a la naturaleza como instancia crítica, desde la que poder emitir un juicio valorativo sobre la civilización y sus tributos y alienaciones, no se desarrolla únicamente desde un horizonte abstracto, teórico, sino que desciende al nivel del referente del buen salvaje que también para Diderot se va a presentar a modo de “exterioridad crítica”. Ciertamente los descubrimientos americanos ya quedaban un poco lejanos pero nuevos viajes realizados a los “mares del Sur” vienen a suponer algo así como una segunda era de los descubrimientos<sup>29</sup>, dando un renovado pábulo a la imaginación del hombre europeo que buscaría un último reducto donde todavía fuera posible percibir la voz no alterada de la naturaleza. El hecho de que todo un conjunto de islas de los mares del Sur permaneciera alejado de las rutas habituales de navegación hacía que sus habitantes fueran vistos como los últimos representantes sobre los que el hombre europeo podía proyectar su deseo de anular las consecuencias de la “expulsión del paraíso”<sup>30</sup>.

Varios son los viajes que se realizan a lo largo del siglo y que tratan de explorar las peculiaridades de esa parte del planeta todavía escasamente conocida<sup>31</sup>. Por lo que atañe a Diderot, el relato que disparó su imaginación fue el realizado por su compatriota el capitán Louis-Antoine de Bougainville, quien entre 1766 y 1769 dirige un viaje de investigación alrededor del mundo. Pasado un tiempo, en 1771, ofrece al público lector un relato acerca de los aspectos más destacados de su aventura. De ahí surgió su *Viaje alrededor del mundo*, que vino a engrosar la literatura de viajes que tanto proli-

<sup>28</sup> O. C., I, 127.

<sup>29</sup> Cf. K. -H. Kohl. *Entzauberter Blick. Das Bild vom Gutem Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1986, 8.

<sup>30</sup> R. Wuthenow. - *Inselglück. Reise und Utopie in der Literatur des XVIII. Jahrhunderts*, en W. Vosskamp (ed. ). - *Utopieforschung II*, Frankfurt a. M. 1985, 324.

<sup>31</sup> U. Bitterli. - *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Die europäisch-überseeische Begegnung*, München, 1976, 382 ss.

feró a lo largo del siglo y que ocupaba un puesto destacado en la biblioteca de los filósofos<sup>32</sup>.

El relato del capitán Bougainville posee de por sí un valor general por las descripciones que hace de los distintos pueblos con los que estuvo en contacto en su largo periplo. Sin embargo, ya desde un principio, el éxito principal de la obra se debió al análisis de las costumbres observadas en Tahití, que constituiría una de las últimas posibilidades de observar al “buen salvaje” y de contraponerlo al llamado mundo civilizado. No estamos por tanto ante un mero *voyage imaginaire* al que tan propenso se mostró el pensamiento utópico a partir de Moro sino ante un viaje real alrededor del mundo, llevado a cabo con muchas penalidades. Un detalle concreto de esta empiricidad se puede constatar en el hecho de que Bougainville se llevara consigo a Francia a un joven tahitiano llamado Aotourou, al que durante once meses va a pasear por París, siendo objeto de la curiosidad general, comenzando por el propio Luis XV. No es extraño que en el marco intelectual en el que se recurre con frecuencia al referente del buen salvaje para evaluar la situación europea, la figura de Aotourou fuera utilizada también en este sentido. Así lo hizo La Dixmerie, quien en 1770 publica su ensayo *El salvaje de Tahiti a los franceses*, en el que Aotourou ejercía de censor de las costumbres parisienses. Se estaban poniendo así las bases para la entrada en la literatura y el arte europeos del persistente mito de Tahití, como una especie de último paraíso, como cabría observar, a partir del ensayo de Diderot, en el romanticismo alemán, las novelas de aventuras del siglo XIX y las pinturas simbólicas de Gauguin, hasta llegar a determinadas manifestaciones de la literatura y del cine del siglo XX<sup>33</sup>.

Rousseau se quejaba de que la “filosofía” no viajara a su vez en el marco de esa ingente aventura de encontrarse con otros pueblos iniciada en el Renacimiento<sup>34</sup>. Bougainville parece que de algún modo responde a ese *desideratum* roussoniano de un viaje filosófico, tanto por las valoraciones calificadas que es capaz de realizar como por el equipo de colaboradores que llevaba consigo. El es en buena medida responsable de la creación del mito de Tahití, aunque lo cierto es que también, pasado un tiempo, supo rectificar el deslumbramiento de las primeras impresiones. Lo mismo que sus compañeros, y sus lectores más tarde, Bougainville se deja fascinar ante todo por la

<sup>32</sup> M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, 1975, 60.

<sup>33</sup> K. -H. Kohl, op. cit., 203.

<sup>34</sup> *Discursos a la Academia de Dijon*, Madrid, 1977, 258.

libertad y la falta de inhibiciones en la vida sexual de los indígenas que, además, consideraban normal mostrarse hospitalarios en ese ámbito: “Venus es aquí la diosa de la hospitalidad”. El y sus acompañantes creían ver en ello la inocencia y la desinhibición del hombre natural. A esto habría que añadir otros aspectos que contribuirán a hacer de Tahití una especie de *locus amoenus* de la tradición clásica, a la que tan vinculado se sentía el propio Bougainville, que salpica su relato primitivista con frecuentes referencias a temas clásicos. La naturaleza, observa, se muestra bella y generosa y todo ello propicia un estilo de vida apacible y exento de cuidados, una especie de armonía entre el hombre y la naturaleza en contraste con la ajetreada vida del hombre europeo<sup>35</sup>. Después de todo, no sorprende que, tal como le ocurriera ya a Colón, también Bougainville tuviera por un momento la sensación de verse trasladado al paraíso: “Yo me creía transportado al jardín del Edén; recorrimos una planicie de césped, cubierta de bellos árboles frutales y entrecortada por riachuelos que despedían un frescor delicioso, sin ninguno de los inconvenientes que ocasiona la humedad. Un pueblo numeroso disfruta de los tesoros que la naturaleza arroja a manos llenas sobre él”<sup>36</sup>. No cabe duda de que en su fascinación inicial, Bougainville va a contribuir, según hemos dicho, a la creación del mito de Tahití, del paraíso tahitiano. Pero Bougainville no estaba solo en esta tarea más o menos involuntaria. Su compañero de viaje, el naturalista Commerson, había experimentado una fascinación no menor y ya la había expresado por escrito antes de que lo hiciera el propio Bougainville. En efecto, ya en 1769 publica en el *Mercure de France* un *Post-scriptum sobre la isla de la Nueva Citera*, es decir, sobre Tahití, que, como señala J. Proust, resulta “absolutamente ditirámico”<sup>37</sup>. Commerson no duda en describir a Tahití como una especie de isla feliz, de isla de la utopía. Vendría a ser “el único rincón de la tierra donde habitan hombres sin vicios, sin prejuicios, sin disensiones”<sup>38</sup>. Haciendo gala de un talante roussoniano, Commerson procura incluso buscar una disculpa que vuelva más o menos inocuos determinados aspectos de la conducta de los tahitianos que resultaban más problemáticos. De esta forma, antes de que apareciera el escrito de Bougainville, ya se estaba preparando el terreno para una determinada lectura del mismo, para una visión mítica de Tahití.

<sup>35</sup> L. A. de Bougainville. - *Voyage autour du monde*, París, 1982, 243.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 22, Préface.

<sup>38</sup> *Ibid.*

Pero si Bougainville va a contribuir a la creación de ese mito, también es cierto que con el paso del tiempo, mediante sus conversaciones con Aotourou, se fue haciendo más crítica y sobria su visión del estilo de vida de los tahitianos. Toma conciencia del espejismo que sufrió en un primer contacto con la isla y lo reconoce honestamente. Así lo hace en el capítulo tercero de la segunda parte de su ensayo, en el que constata una serie de aspectos negativos que en un primer momento le habían pasado desapercibidos. Así, en lo relativo a su pacifismo habría que reconocer que están siempre en guerra con los habitantes de las islas vecinas y que esa guerra es llevada a cabo de “una forma cruel”<sup>39</sup>. En segundo lugar, cabría señalar que a pesar de la liberalidad de las costumbres sexuales reinante en la isla, existe una dependencia clara de la mujer respecto del marido: “Las mujeres han de prestar a sus maridos una entera sumisión: lavarían con su sangre una infidelidad cometida sin el consentimiento del esposo”<sup>40</sup>. En tercer lugar, el hecho de la desigualdad no sólo afectaría a las relaciones entre el hombre y la mujer, sino al conjunto de la población: “He dicho antes que los habitantes de Tahití nos habían parecido vivir en una felicidad envidiable. Los habíamos creído iguales entre ellos, o al menos que disfrutaban de una libertad que sólo estaba sometida a las leyes establecidas para la felicidad de todos. Me equivoqué; la distinción de rangos está muy acentuada en Tahití y la desproporción resulta cruel”<sup>41</sup>. De esta forma, Bougainville rectificaba sus espejismos iniciales, pero en todo caso las bases estaban puestas para que la referencia a Tahití sirviera durante mucho tiempo de resorte al pensamiento europeo para enjuiciar la propia situación a la luz de la naturaleza. Después de todo, la descripción de Bougainville seguía teniendo muchos aspectos fascinantes, al margen de las críticas realizadas.

### **Diderot y el problema de la utopía**

El relato de Bougainville causó una impresión profunda en el ánimo de Diderot: “El viaje de Bougainville es el único que ha despertado mi interés por una región distinta de la mía”<sup>42</sup>. Diderot se sintió interpelado por una

---

<sup>39</sup> Ibid., 255.

<sup>40</sup> Ibid., 258.

<sup>41</sup> Ibid., 267.

<sup>42</sup> O. C., II, 211-12.

determinada visión de la sociedad tahitiana y descubrió en ella la plataforma idónea para expresar su visión de la relación del hombre y la naturaleza y, de una forma más concreta, la plataforma para descalificar la praxis colonialista de los países europeos. De ahí su necesidad de escribir una especie de “suplemento” al relato de Bougainville, de llevar a cabo una especie de “recreación selectiva”, de forma que pudiera servir de expresión del talante utópico diderotiano. La utopía se presenta así, tal como la concibe Diderot, como una especie de suplemento de la realidad, que la permitiría ver desde una óptica superior<sup>43</sup>. Una estilización e idealización del tahitiano, en cuanto hombre de la naturaleza, su recreación *selon son coeur* permiten a Diderot manejar un baremo operativo para llevar a cabo una autocrítica de la civilización y de sus males<sup>44</sup>.

Un pensador como Diderot no podía permanecer ajeno a la problemática utópica que tan profundamente condicionaba a su siglo, y de una forma especial a su país, Francia. Es lógico por ello que no sea preciso esperar a la redacción del *Suplemento*, un escrito bastante tardío, para poder constatar esa apertura al horizonte utópico. Veamos algunas de esas tomas de posición. Después de todo, las distintas manifestaciones de Diderot hacen aparecer como verosímil la afirmación de Madame Necker de acuerdo con la que la vida de este ilustrado no sería sino un sueño continuo<sup>45</sup>. También para Diderot sería válida en cierto sentido la consideración roussoniana de acuerdo con la que el país de las quimeras vendría a ser el único digno de ser habitado<sup>46</sup>. Así le escribe a su amigo Falconet en febrero de 1766: “No es cabe mí sino en mi castillo de España donde me encuentro plenamente satisfecho. Tan pronto como algún acontecimiento lo desmorona, me apresuro a reconstruir otro. Esto es lo que me pone a salvo de los pesados, de los malos, de los impertinentes, de los envidiosos. Es ahí donde habito las dos terceras partes de mi vida”<sup>47</sup>. Precisamente en la correspondencia con Falconet, el materialista Diderot da rienda suelta a su voluntad de supervivencia en el recuerdo de la posteridad, de poder decir siguiendo a Horacio: *Non omnis moriar*, de

<sup>43</sup> G. Benrekassa. - Dit et non dit idéologique: á propos du Supplément au voyage de Bougainville, en *Dix-huitième siècle* 5 (1973), 29-40.

<sup>44</sup> Acerca del carácter utópico de este escrito diderotiano, veáanse especialmente: H. Hinterhauser. - *Utopie und Wirklichkeit bei Diderot*, Heidelberg, 1957; B. Papin. - *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'oeuvre politique de Diderot*, Oxford, 1988.

<sup>45</sup> G. Daniel. - *Le style Diderot. Legende et structure*, Gêneve, 1986, 1.

<sup>46</sup> *Oeuvres complètes*, ed. de la Pléiade, II, 693.

<sup>47</sup> O. C., XVIII, 96.

alcanzar el correlato filosófico de la inmortalidad del creyente, apareciendo así en el pensamiento diderotiano una especie de “nostalgia de lo infinito”, según escribe R. Mauzi<sup>48</sup>.

Pero aun dejando a un lado este aspecto en el que se advierte una tensión límite, lo cierto es que la obra de Diderot está llena de referencias a una sociedad o a un estilo de vida “distintos” y que siempre ha abrigado el sueño de “otra” forma de existencia. En esta línea se encuentra, por ejemplo, la correspondencia mantenida con Sofía Volland. Glosa en ella Diderot las potencialidades transformadoras de la subjetividad, cuando de verdad llega a apasionarse por un tema. De ahí el tópico del “pequeño castillo” de que habla en su correspondencia, y que vendría a constituir una especie de refugio imaginario en el que podrían vivir su felicidad los dos amantes, apartados del común de los mortales<sup>49</sup>. Pero su relación con Sofía no constituye el único horizonte en que deja asomar ese deseo de evasión. Es un *desideratum* que aparece desde distintos frentes. Así en *Diálogos sobre el hijo natural*, al mostrar su insatisfacción acerca del estado en que se encontraba el teatro, exclama: “¡Ah, amigos míos, ¡Si fuéramos a Lampedusa a fundar, lejos de la tierra, en medio de las olas del mar, un pueblo de hombres felices!”<sup>50</sup>. Una vez más cabe advertir la insularidad de la imaginación utópica, aun cuando en el caso de Tahití se trate de una situación en la que convergen la realidad y la proyección de la imaginación utópica.

No siempre esa imaginación podía ejercer el mismo grado de libertad. Así, confrontado con la difícil tarea de asesorar a Catalina II, Diderot realiza un esfuerzo para hacer justicia a todos los aspectos de la realidad social: desde la situación empírica en que se encuentra hasta el “deber ser” como punto de referencia hacia el que tender, pasando por el puente que une ambos polos: “Saber *cómo deberían ser las cosas* es propio de un hombre sensible; saber *cómo son*, de un hombre experimentado, saber *cambiarlas a mejor*, de un hombre de genio”<sup>51</sup>. En todo caso, Diderot confrontado con el Poder, se esfuerza por hacer viable y aceptable una sociedad alternativa a la realmente existente. Consciente en este sentido de la distancia que le separaba de Catalina, Diderot opta por presentar sus reflexiones como “ensoñaciones”, es

<sup>48</sup> R. Mauzi. - Diderot et le bonheur, en *Diderot Studies* 3 (1961), 278.

<sup>49</sup> O. C., XVIII, 366.

<sup>50</sup> O. C., VII, 108.

<sup>51</sup> *Mémoires pour Catharine II*, 110.

decir, en algún sentido, como “utopías”<sup>52</sup>. Diderot recurre a esa terminología ya desde la primera “memoria”: “Me tomo la libertad de dirigir estas ensoñaciones a Su Majestad Imperial”. Frente a los imperativos de la *Realpolitik*, Diderot procura presentar estratégicamente sus puntos de vista alternativos como las ideas de un “pobre diablo”, de eso que se llama “filósofo”, con vistas a alcanzar un mayor grado de acogida y receptividad.

De mayor grado de libertad va a disfrutar, no obstante, en aquel proyecto tan suyo que fue la *Enciclopedia*. En ella, aparte de dar expresión a la utopía más peculiar de la Ilustración: el *desideratum* de una convergencia entre saber, virtud y felicidad, Diderot logró dar concreción a lo que J. Proust denominó acertadamente una “república utópica”<sup>53</sup>. Estaría compuesta por aquella especial comunidad formada por los colaboradores del diccionario enciclopédico y por los miles de suscriptores con que contó el proyecto, desde la primera edición. En ella se trataba no sólo de exponer y articular la opinión pública sino de apoyar la conquista de cuotas de poder por parte del movimiento ilustrado. A diferencia de lo que ocurría en el ámbito del Antiguo Régimen, la autoridad no dependía en este caso de los títulos o del nacimiento sino de la capacidad y del mérito, siendo el artesano tan estimado como el sabio o el artista. No se trató desde luego de una alternativa real a la situación imperante, pero sí de mostrar en este microcosmos cualificado —que a su manera también refleja la insularidad utópica— la realización concreta de una relación entre los hombres que debería servir de referente a la hora de renovar los fundamentos en que se apoya la sociedad en su conjunto.

Pero el naturalista Diderot no podía omitir la referencia a la naturaleza, al primitivismo, en sus efusiones utópicas. Así, junto al canto a las artes mecánicas que constituye una de las señas de identidad de la *Enciclopedia*, no deja de rendir tributo al arte de la agricultura como aquella que sería quizá “la primera, la más útil y la más extendida de las artes”. Esto da pie además para que Diderot exprese su atracción por el modo de vida patriarcal que giraba en torno a la agricultura: “La *agricultura* constituyó casi la única ocupación de los patriarcas, los más respetables de todos los hombres por la simplicidad de sus costumbres, la bondad de su alma, y la elevación de sus sentimientos”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> J. Proust. - Diderot et l'expérience russe: un exemple de pratique théorique au XVIII<sup>e</sup> siècle, en *Studies on Voltaire* 154 (1976), 1783.

<sup>53</sup> J. Proust. - Diderot o la política experimental, en *Revista de Estudios políticos* 41 (1984), 10.

<sup>54</sup> *Encyclopédie*, I, art. “Agriculture”, 183.



No es éste desde luego el único pasaje en que Diderot da rienda suelta a este tipo de sentimientos. Así, en una recensión de un libro sobre la Atlántida publicada en 1762 en la *Correspondance littéraire* manifiesta toda su fascinación por los tiempos primigenios, por una especie de paraíso perdido: “Voy a hablaros esta vez, amigo mío, de esos tiempos inocentes en los que el cielo estaba todavía en relación con la tierra, y no desdeñaba visitar a sus hijos; de estos primeros y venerables agricultores que no habitaron casi nunca las ciudades, que habitaron bajo tiendas y en los campos, que tuvieron numerosos rebaños, una gran familia, un pueblo de servidores. . . ; que fueron pastores y reyes, ricos sin oro, poderosos sin posesiones, felices sin leyes”<sup>55</sup>. Si Diderot no disimula el ascendiente que este mundo primordial es capaz de ejercer sobre su espíritu, no es extraño que el tema aflore asimismo en la correspondencia con Sofía, en el horizonte de la búsqueda de un “pequeño castillo”, al margen e los avatares mundanos. Así ocurre, por ejemplo, cuando en agosto de 1759, cansado de los conflictos provocados por la publicación de la *Enciclopedia*, visita su ciudad natal, Langres, y entra en contacto con la naturaleza. También ahora surge en su espíritu la nostalgia de los tiempos primordiales: “Estos patriarcas, cuya historia no se lee nunca sin añorar su época y sus costumbres. . . ”<sup>56</sup>. No cabe duda de que nos encontramos ante una de las señas de identidad de Diderot, ante una de las “almas” que habitaban en su pecho como se podría afirmar parodiando a Fausto. Cabría por lo demás recordar que también en la concepción diderotiana se produce una especie de convergencia entre sus tendencias primitivistas y su apasionamiento por el legado de la Antigüedad clásica. Diderot concibe su conexión con ese legado como una especie de retorno a la simplicidad y a la autenticidad frente al malestar generado por la artificiosidad de la cultura moderna. El descontento que ésta genera produciría un acercamiento tanto a la naturaleza como al espíritu de la Antigüedad clásica. Según afirma en el *Ensayo sobre la pintura*: “es que se está descontento con la época actual, y que este retorno a los tiempos antiguos no nos desagrada”<sup>57</sup>.

Va a ser también ese descontento con el tiempo presente lo que va a impulsar a Diderot a escribir ese “suplemento” al relato de Bougainville, es decir esa recreación mítica, idealizada, de la forma de vida observada en

---

<sup>55</sup> O. C., IX, 225.

<sup>56</sup> Cf. H. Hinterhauser, op. cit., 21.

<sup>57</sup> O. C., X, 506.

Tahití, alcanzando así una eficaz “exterioridad crítica” desde la que poder emitir una valoración acerca del proceso civilizatorio<sup>58</sup>.

### Los tres códigos de la humanidad

Tratando de clarificar la complejidad de la existencia humana, en sus múltiples manifestaciones, Diderot ve al hombre bajo el imperio de tres códigos, el de la naturaleza, el de las leyes civiles y, por último, el de las leyes religiosas. Los males del hombre civilizado provienen de los conflictos y tensiones entre estos tres códigos, no respetando debidamente la jerarquía que debe existir entre ellos.

Diderot insiste reiteradas veces en la existencia de este triple código y en la necesidad de reconocer la primacía del código de la naturaleza<sup>59</sup>. Después de una larga maduración, un texto en el que se refiere claramente a esta cuestión es un pasaje del *Salon de 1767* en el que se plantea la pregunta de por qué no existen verdaderas costumbres en ninguna región de Europa. La respuesta diderotiana consiste en indicar que tanto la ley civil como la religiosa se hallan en contradicción con la ley de la naturaleza. Las consecuencias serían nefastas: enfrentadas entre sí las tres legislaciones serían observadas alternativamente, “perdiendo todo carácter sancionador”. De esta manera ya no seríamos propiamente ni religiosos, ni ciudadanos ni hombres<sup>60</sup>. A partir de este momento, Diderot va a recurrir con frecuencia a este enfoque a la hora de establecer un diagnóstico sobre la situación de los pueblos llamados civilizados. Así ocurre, por ejemplo, en sus intentos de adoctrinar a Catalina II acerca de cómo evitar esos males que azotarían a los pueblos europeos. Es preciso reafirmar la primacía del código de la naturaleza sobre los otros dos<sup>61</sup>. Tampoco podía faltar este planteamiento en el *Suplemento*, en el que mediante una referencia utópica a Tahití, y en definitiva al valor regulador de

<sup>58</sup> J. M. Goulemot, *La politique nêvée*, en P Ory (dir.), *Nouvelle Histoire de Idées politiques*, París, 1987, 62.

<sup>59</sup> De entre los múltiples testimonios a que podría remitirse Diderot, recordemos este fragmento del final de las *Cartas persas* en el que Roxana dice a Usbek: “He podido vivir en la servidumbre, pero siempre he sido libre: he reformado tus leyes sobre la Naturaleza, y mi espíritu se ha mantenido siempre independiente” (Montesquieu. - *Oeuvres complètes*, ed. du Seuil, París, 1964, 148).

<sup>60</sup> D. Diderot. - *Oeuvres complètes* XII, Hermann, 645.

<sup>61</sup> *Mémoires pour Catharine II*, 237.

la naturaleza, se busca una plataforma ideal desde la que poder emitir un juicio valorativo sobre el sentido de la civilización. Hacia el final del relato, observa B: “Recorred la historia de los siglos y de las naciones tanto antiguas como modernas, y constatareis que los hombres se encuentran sometidos a tres códigos, el código de la naturaleza, el código civil, y el código religioso, y que están obligados a transgredir alternativamente estos tres códigos que nunca han estado de acuerdo”<sup>62</sup>. Respecto a esto sugiere A que fundando la moral sobre las relaciones eternas que existen entre los hombres, la ley religiosa “quizá se vuelva superflua”, y que la ley civil no sea más que la “enunciación de la ley de la naturaleza”. B, es decir Diderot, asiente a ello, matizando que tal debe ser la vía a seguir si queremos evitar la multiplicación de los malos, en vez de formar a los buenos, que debe ser la finalidad de las leyes.

Pero superflua o no, la ley religiosa existe y en su configuración concreta como fiel aliada del universo ideológico del Antiguo Régimen supone para Diderot un obstáculo fundamental en su proyecto emancipador. Por ello no va a perder la oportunidad, en su reconstrucción utópica del mundo tahitiano, de escenificar una peculiar contraposición entre el código de la naturaleza y el código religioso. Como sabemos, de todo el relato de Bougainville lo que más interés había suscitado en la sociedad francesa, y por supuesto en Diderot, era la visión idílica, en una primera impresión al menos, de la vida en Tahití, particularmente en lo relativo a la liberalidad de las costumbres sexuales. Era una problemática que respondía plenamente a los planteamientos diderotianos y por ello no podía menos de utilizar el tema para denunciar el conflicto entre el código de la naturaleza y el código religioso. En efecto, después del discurso del anciano tahitiano y de su comentario por A y B, el escrito diderotiano contiene un segundo gran “excursus”: un diálogo entre el capellán de la tripulación y Orou, un personaje destacado de la isla. Un amante del teatro como Diderot sabe dar a este conflicto una escenificación eficaz. Es la temática sexual la que la va a servir para visualizar, para dar concreción al conflicto entre la religión y la naturaleza. Lo mismo que en el caso del anciano, también Orou aparece más bien como un filósofo ilustrado travestido, que ejerce de intérprete de la naturaleza, más que de inocente salvaje, mientras que la figura del capellán queda simplificada y empobrecida,

---

<sup>62</sup> O. C., II, 240-41.

moviéndose casi siempre en el horizonte de los tópicos y de los planteamientos faltos de coherencia<sup>63</sup>.

El pretexto para este diálogo entre el capellán y su interlocutor tahitiano viene dado por la peculiar forma de comprender la hospitalidad en Tahití. En el reparto de la tripulación entre los nativos, al capellán le correspondió ser huésped de Orou. Todo transcurre con normalidad hasta el momento de irse a dormir. Pero entonces Orou le pide al capellán que escoja entre sus hijas y su mujer una compañera para pasar la noche. El conflicto estaba servido. Ningún detalle lo simboliza más plásticamente que la desnudez de las mujeres, expresión de la inocencia de la naturaleza, por una parte, y el hábito negro del capellán, por otra, símbolo de inhibición de los instintos naturales. El capellán empieza declinando la invitación apelando a su “estado, las buenas costumbres y la honestidad”. Orou manifiesta entonces su perplejidad, pues no comprende qué es lo que puede impedir el disfrute de “un placer inocente, al que la naturaleza, la maestra soberana, nos invita a todos”<sup>64</sup>, según declara enfáticamente. El primer deber ha de consistir en ser “hombre”. Se inicia entonces un diálogo entre ambas partes, en el que, como queda apuntado, el papel del capellán es concebido de un modo marcadamente simplificador. El desenlace no podía ser otro que la victoria intelectual de Orou, tal como competiría al defensor de los derechos de la naturaleza. Por el contrario, los preceptos de que ha ido hablando el capellán se le antojan a Orou “opuestos a la naturaleza, contrarios a la razón”. Pero no sólo se trataba de una victoria intelectual sino que, a pesar de sus vacilaciones y escrúpulos, el capellán termina aceptando las leyes de la hospitalidad vigentes en Tahití. El código de la naturaleza había terminado imponiéndose en un ámbito al que Diderot atribuía un especial valor representativo.

El conflicto entre el código de la naturaleza y el código religioso ocupa el primer término en la exposición que hace el *Suplemento*, pero en definitiva el código civil tampoco podía quedar al margen. Bastaría para ello el simple hecho de la estrecha vinculación que a lo largo de la historia ha existido entre ambos códigos. Diderot siempre ha insistido en la importancia de una buena legislación, como fundamento racional de la vida de los pueblos. Para ello es preciso un cambio de alianzas. El código civil ha de reorientarse siguiendo las pautas de la razón y la naturaleza. La vida social recobraría así

<sup>63</sup> Acerca de todo esto, veáse, por ejemplo, el amplio estudio introductorio de H. Dieckmann a su edición del *Suplemento*, Gineve, 1955.

<sup>64</sup> O. C., II, 220.

sabiduría y simplicidad: “¡Qué breve sería el código de las naciones si se lo adecuara rigurosamente al de la naturaleza! ¡Cuántos vicios y errores se ahorrarían al hombre!”<sup>65</sup>. Precisamente, los tahitianos también aquí podrían constituir un punto de referencia: al atenerse fielmente a la ley natural, estarían más cercanos de la buena legislación que “ningún pueblo civilizado”.

También en la *Historia de las dos Indias* se vuelve a insistir en la existencia de los tres códigos y en la primacía del código natural: las leyes civiles y religiosas han de modelarse de acuerdo con la ley natural, que es siempre la más fuerte<sup>66</sup>. Su armonización constituye una tarea pendiente y por ello concluye Diderot que “el verdadero legislador no ha nacido todavía”. En definitiva, cabría decir que tres principios de Diógenes, uno de los representantes de la Antigüedad clásica con los que Diderot jugó a identificarse, resumen el punto de vista diderotiano: “Debemos más a la naturaleza que a la ley... No hay sociedad sin ley... si las leyes son malas, el hombre es más desdichado y malvado en la sociedad que en la naturaleza<sup>67</sup>. A pesar de todas las violencias y alienaciones que se van produciendo a lo largo de la historia, el imperio de la naturaleza nunca es destruido del todo, y por ello constituye a los ojos de Diderot un punto de referencia constante al que el hombre habría de someter constantemente sus normas morales y sus ordenamientos jurídicos.

Sin duda la reivindicación de la naturaleza como plataforma para enjuiciar el estado de civilización resultaba de primordial importancia para Diderot, pero dicha reivindicación se muestra inseparable de las proyecciones utópicas del autor. La mitificación del buen salvaje implica en definitiva la mitificación de la naturaleza. De esta forma un pensador que sabe dar expresión en tantos frentes a la dialéctica de la Ilustración, acaba mostrando una visión insuficientemente dialéctica de la naturaleza, de sus aporías y antinomias. Cabe observar esta situación en el recurso incuestionado, acrítico, al concepto de naturaleza, a lo largo de todo el *Suplemento*. Por otra parte son bien conocidos en general los espejismos a que dio lugar la referencia ilustrada a la naturaleza. Así, por ejemplo, cabría referirse a las relaciones entre Naturaleza y Virtud, dos palabras mágicas del siglo, como bien ha señalado

<sup>65</sup> O. C., II, 246.

<sup>66</sup> P. dét., 49-50.

<sup>67</sup> *Oeuvres complètes*, Hermann, XII, 646.

R. Mauzi<sup>68</sup>. Frente a los intentos de armonización demasiado inocuos, se tiene que hacer la experiencia de que Naturaleza y Virtud “no coinciden forzosamente”. A este respecto, la literatura novelesca se complace en relatar los “infortunios de la virtud”. Un autor como Sade ha insistido *ad nauseam* en este punto. La naturaleza se le presenta como el reino del egoísmo y del goce *insolidario*. Tal como escribe en *La filosofía en el tocador*: “La naturaleza, nuestra madre común, siempre nos habla únicamente de nosotros mismos; nada más egoísta que su voz, y lo más claro que en ella reconocemos es el inmutable y sagrado consejo de deleitarnos sin importarnos a expensas de quien”<sup>69</sup>. Se echa en falta, también en Diderot, la lucidez de un Kant, cuando en las *Reflexiones sobre la Antropología* hablaba del destino del hombre que, con vistas a elevarse a su humanidad, se ve precisado a hacer violencia a su animalidad, pero sin olvidar que el impulso para ello ya se encontraba en una animalidad que, a nivel del hombre se trasciende a sí misma<sup>70</sup>, alumbrando así un horizonte donde resultaba posible asumir y a la vez trascender la inmediatez natural.

Cuando en el volumen II de la *Enciclopedia* se anunciaba la publicación del artículo “Naturaleza”, se reconocía que se trataba de un término del que los filósofos “abusan demasiado”. Los conocidos binomios: Naturaleza y Virtud, Naturaleza y Progreso, Naturaleza e Historia... caían víctimas de enfoques simplificadores. Ateniéndonos al discurso dominante en el *Suplemento*, vemos que Diderot también hace gala de esa libertad interpretativa en otros aspectos relativos a la “generosidad” con que se le presentaba la referencia a la naturaleza. Si el moderno Diderot se debate en la tensión entre los imperativos de la razón instrumental y la nostalgia de los orígenes, de la simplicidad de la vida patriarcal, constatamos que no siempre se mantiene en equilibrio la tensión. Así, vemos que los criterios utilitaristas acaban impregnando el discurso naturalista del *Suplemento*. Tal como indica Orou en un momento determinado de su diálogo con el capellán: “Por muy salvajes que seamos, también sabemos calcular”<sup>71</sup>. En efecto, se ha podido escribir con razón que la legislación tahitiana según la reconstrucción diderotiana es explícitamente un cálculo<sup>72</sup>. Así ocurre en concreto en lo relativo a la vida

<sup>68</sup> R. Mauzi. - *L'idée du bonheur au XVIII siècle*, París 1969, 145.

<sup>69</sup> *La filosofía en el tocador*, Barcelona, 1977, 89.

<sup>70</sup> *Akademie*, XV, 616.

<sup>71</sup> O. C., II, 238.

<sup>72</sup> Cf. J. Oudeis. - *L'idée de nature dans le “Supplément au voyage de Bougainville”*, en *Revue de l'enseignement philosophique*, dic. 1972-ene. 1973, 6.

sexual, cuya libertad tanto había fascinado a Diderot, al advertir en la misma la superioridad del código de la naturaleza. La interpretación diderotiana de lo que a primera vista se presentaba como una relación inocente, desinhibida y carente de prejuicios, acaba siendo vista desde una óptica utilitarista que tiene como meta una política natalista, de aumento de la población e incluso de pretensiones eugenésicas, tal como sería el caso en las relaciones de las tahitianas con los visitantes extranjeros. La aparente liberalidad sexual quedaba así sometida a estrictas consideraciones pragmáticas. A este respecto podía observar Diderot que no había apenas nada en común entre la Venus de Atenas y la de Tahití: una es la Venus galante, la otra la Venus fecunda. De este modo, la difícil tarea de auscultar la voz de la naturaleza quedaba mediada por los intereses concretos del intérprete. En este caso, los intereses pragmáticos de un autor que, no obstante, también mostraba su inclinación secreta hacia lo “inútil”<sup>73</sup>. Por ello la interpretación de la naturaleza en el *Suplemento* resulta demasiado acrítica y restrictiva. Respecto a esto último cabría señalar, además, que la visión utópica sigue mostrando en Diderot los rasgos totalitarios y opresivos, que han acompañado a esta tradición desde los tiempos de Platón. Tal como escribe B. Papin, nos encontramos en el *Suplemento* con un Eros “encadenado” y “planificado”<sup>74</sup>. Algo ciertamente que no acaba de estar a la altura de Diderot, del carácter subversivo de su pensamiento.

En otro sentido, esta presencia naturalista también resulta bien perceptible en lo relativo a la filosofía de la historia diderotiana, de corte organicista. También aquí al concebir el devenir histórico como excesivamente asimilado al desarrollo de un organismo biológico, el binomio Naturaleza-Historia acaba experimentando inevitables violencias. Se trata de una idea presente sin duda en el *Suplemento*, pero que desarrollará ulteriormente en otros escritos de la época, como los que iban destinados a Catalina II, y de una forma especial en la colaboraciones a la *Historia de las dos Indias*. Vamos a evocar escuetamente este punto que, por otro lado, con las diferencias a que hubiere lugar, pertenece al legado común de los ilustrados, al concebir la historia como una especie de degradación de la naturaleza primordial, de forma que “los espíritus menos cristianos parecen a veces obsesionados por la imagen del paraíso perdido”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cf. J. S. Spink. - Les premières expériences pédagogiques de Rousseau, en *Annales de la société J.-J. Rousseau* 35 (1959-1962), 104-05.

<sup>74</sup> B. Papin, op. cit., 57 ss.

<sup>75</sup> J. Ehrard, op. cit., 390.

Contrastando la vida de los tahitianos con la de los europeos, Diderot no puede menos de exclamar en el *Suplemento*: “¡La vida salvaje es tan simple, y nuestras sociedades son máquinas tan complicadas! El tahitiano está cercano al origen del mundo, y el europeo se aproxima a su vejez”<sup>76</sup>. Se trata de una reflexión que aparece reiteradamente en los escritos de Diderot: la vieja Europa frente a la fascinación por la simplicidad originaria. Al hilo de esta convicción, Diderot se forma una concepción cíclica de la historia sobre la que descansa en buena medida su visión primitivista<sup>77</sup>. Tal como escribe en la *Historia de las dos Indias*: “Constituye un hecho en todas las naciones y en todas las edades, que lo que ha llegado a su perfección no tarda en degenerar. La revolución es más o menos rápida, pero siempre resulta infalible”<sup>78</sup>. Debido a la gran relevancia del referente organicista resultan comprensibles las dificultades que constata Diderot cuando habla de reconducir el destino de una nación que ha entrado en el proceso de decadencia: “Sacar a un pueblo de la barbarie, mantenerlo en su esplendor, detenerlo en la pendiente de su caída, constituyen tres operaciones difíciles, pero la última lo es más”<sup>79</sup>. Los grandes hombres que han sido capaces, con sus dotes de reflexión y de liderazgo, de sacar a un pueblo de la barbarie, encontrarían muchas más dificultades a la hora de intentar reconducir el destino de una nación cuando ésta ha entrado en un proceso de decadencia y degradación. Sólo alguna rara “circunstancia feliz” podría facilitar su cura. Diderot no duda en comparar la condición del legislador u hombre político que quiere reconducir el destino de un Estado declinante, al de un arquitecto que se propone edificar sobre un terreno cubierto de ruinas o al de un médico que intenta curar un cuerpo gangrenado<sup>80</sup>. Para quien proyecta un gran edificio resulta más cómodo edificar sobre un terreno baldío que no sobre uno cubierto de malos materiales, ligados entre sí sin orden ni concierto.

Desde este horizonte se comprende no sólo la fascinación primitivista de Diderot sino a la vez el gran interés de que hizo objeto a la Rusia de Catalina II. Había algo más que agradecimiento a la emperatriz en la predilección con que Diderot enfocaba las posibilidades políticas de su ingente Imperio. La motivación última de tal actitud había que buscarla en esa filosofía de la his-

<sup>76</sup> O. C., II, 212.

<sup>77</sup> M. Duchet. - Le primitivisme de Diderot, en *Europe*, n. 405-06 (1963), 130.

<sup>78</sup> P. dét., 379.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 70.



toria organicista que le hacía recelar del destino de la vieja Europa y le empujaba por el contrario hacia sus tesis primitivistas. Un fragmento de su correspondencia con Falconet expresa esta situación con toda nitidez: “Preferiría tener que civilizar a salvajes que a rusos, y a rusos que a ingleses, franceses, españoles o portugueses. Encontraría en ellos el terreno más despejado”<sup>81</sup>. Rusia se sitúa en el horizonte primitivista de Diderot en la medida en que su incipiente desarrollo ofrece al legislador mayores posibilidades de encauzamiento que las viejas y complejas sociedades europeas. A Francia, que constituye un viejo reino debilitado, Diderot no duda en oponerle un Imperio nuevo como el ruso que es preciso “estructurar” y “civilizar”<sup>82</sup>. Tal es en efecto uno de los leit motifs que orientan sus conversaciones con la emperatriz. De acuerdo con el principio de que una sociedad “mal ordenada” es peor que el estado salvaje, Rusia, como queda indicado, concentró el interés de Diderot, como ámbito donde sería posible poner las bases para un mejor ordenamiento social y político.

La proyección utópica diderotiana trataba en este caso de aunarse con un mayor realismo político que en lo referente al sueño tahitiano, el cual permitía una mayor libertad imaginativa. Pero a pesar de esos esfuerzos de realismo político, Diderot tendrá que constatar que las reformas en Rusia no seguirán la dirección que él había esperado, y que era inevitable un sentimiento de frustración. En esta situación de desánimo no podían menos de resultar estimulantes los acontecimientos que se producían en América del Norte, precisamente pocos años después de que Diderot hubiera emprendido su viaje a Rusia. Sin duda, ahora América cobraba una renovada importancia para el movimiento ilustrado, una vez que la era de los descubrimientos del siglo XVII se perdía en la lejanía. Ante los movimientos emancipatorios protagonizados por las antiguas colonias inglesas, Diderot no puede menos de sumarse al alborozo general. En este sentido en su ensayo sobre Séneca no duda en rendir homenaje a los insurgentes americanos y a sus enseñanzas para la vieja Europa: “Después de siglos de opresión general, ¡ojalá la revolución que acaba de operarse más allá de los mares, al ofrecer a todos los habitantes de Europa un asilo contra el fanatismo y la tiranía, pueda instruir a quienes gobiernan a los hombres, acerca del uso legítimo de su autoridad”<sup>83</sup>. Tal como escribirá Condorcet, ya no se trataba ahora de considerar los

---

<sup>81</sup> *Correspondance*, ed. cit., VIII, 117.

<sup>82</sup> *Mémoires pour Catharine II*, 18.

<sup>83</sup> O. C., III, 324.

grandes principios emancipadores en los “libros de los filósofos” sino de poder contemplarlos en el ejemplo de un “gran pueblo”. El movimiento ilustrado encontraba así una importante apoyatura en la realidad empírica. Ante la magnitud de un acontecimiento así, Diderot se veía precisado a revisar, al menos en parte su organicismo y su pesimismo historiográficos. Sin embargo, dicho organicismo no desaparece sin más. Dirigiéndose a los insurgentes de América, añade: “¡Ojalá puedan hacer retroceder, al menos durante algunos siglos, el decreto pronunciado contra todas las cosas de este mundo!; decreto que les ha condenado a tener su nacimiento, su periodo de vigor, su decrepitud y su fin”<sup>84</sup>. De esta forma, la filosofía diderotiana de la historia sigue condicionada hasta el final por su concepción organicista. El imperio del código de la naturaleza no deja de ejercer su violencia sobre la lectura diderotiana de la historia.

### El problema de la “mediocridad” de la especie

El primitivismo no sólo constituye una de las señas de identidad del pensamiento de Diderot sino que, incluso, en alguna de sus manifestaciones de comienzos de los años 70, en su condena de la miseria del hombre civilizado, parece haber sucumbido durante un tiempo a las tesis primitivistas. Aunque no pertenezca a los textos más radicales, puede resultar significativo recordar el final del *Suplemento*, donde, después del elogio de las costumbres tahitianas y la condena de las europeas, A pregunta a B (Diderot) si en definitiva prefiere entonces el estado de naturaleza bruta y salvaje. Ante esta cuestión, B no puede ocultar su perplejidad: “A fe mía, no osaría pronunciarme”<sup>85</sup>. Respuesta sin duda paradójica por parte de quien a través de la *Enciclopedia* ha sabido dar expresión a la marcha triunfal de la cultura moderna y que no oculta su satisfacción por haber nacido en un siglo ilustrado. Cabría entonces esperar que el primitivismo diderotiano no constituyera un resumen de su pensamiento sino más bien un momento dialéctico del mismo, tal como sugiere P. Vernière<sup>86</sup>. Es decir, cabría esperar un mayor grado de mediación entre lo que significa el esfuerzo humano como protagonista de la civilización y la mirada primitivista, que nos remite a la voz pri-

<sup>84</sup> Ibid.,

<sup>85</sup> O. C., II, 247.

<sup>86</sup> *Oeuvres philosophiques*, 452/53.

migenia de la naturaleza. En efecto, surge en este horizonte la referencia diderotiana a la “mediocridad” de la especie, entendiendo este término en su acepción clásica, como designando aquello que se encuentra en medio de dos extremos. Se trata de un concepto sobre el que cabe advertir el influjo de Helvetius, y que ya aparece reflejado a nivel del *Suplemento*.

Diderot, en su visión utópica no puede menos de alabar que los tahitianos no se hayan dejado fascinar por la dinámica ilimitada de los deseos y necesidades ficticios que acaban sometiendo y esclavizando a la condición humana. El pueblo de Tahití habría mostrado el grado de sabiduría suficiente como para haberse detenido por sí mismo en la “mediocridad” que le permite el progreso suficiente para satisfacer sus necesidades fundamentales, a la vez que rehuye emprender una dinámica que le puede hacer perder fácilmente el equilibrio a que ha llegado. Por ello Diderot no puede menos de expresar el deseo de que el tahitiano “pueda detenerse” en el momento evolutivo en que se encuentra, evitando ir a parar al “océano sin límites de las fantasías”, del que ya no se sale.

Pero no se trata únicamente de un aspecto importante de la utopía tahitiana, sino que nos encontramos en general ante un persistente *desideratum* diderotiano, ante una especie de referente ideal hacia el que se habría de orientar la sabiduría de una humanidad que lucha por su equilibrio espiritual. Veamos brevemente una serie de tomas de posición fundamentales. En los *Fragments échappés* de 1772 se pregunta Diderot si, lo mismo que ocurre con el individuo, no habría también para la especie algo así como una “feliz mediocridad” entre las superfluidades del hombre moderno y el estado de indigencia del hombre bruto. En este horizonte no puede menos de intentar arrebatarse todo lo que podemos obtener de ella o más bien no nos habríamos de limitar a aquellas funciones a las que ella nos ha destinado<sup>87</sup>. Una vez más asoma aquí la convicción diderotiana de que el hombre en el transcurso del proceso civilizador habría ido perdiendo de vista el verdadero sentido de su relación con la naturaleza. Esta problemática también aflora en las conversaciones con Catalina II, en las que se plantea la viabilidad de otro tipo de progreso que el observado en las naciones europeas. En este contexto, Diderot no puede tampoco obviar la pregunta de si el hombre no habrá llevado demasiado lejos su victoria sobre la naturaleza<sup>88</sup>. No obstante, va a ser especialmente en la refutación del libro de Helvetius sobre el hombre, donde Diderot

<sup>87</sup> O. C., VI, 446.

<sup>88</sup> *Mémoires pour Catharine II*, 175.

se va a expresar de una forma particularmente nítida. Marcando sus distancias frente a Rousseau, señala que si éste se hubiera dedicado a idear una sociedad mitad civilizada, mitad salvaje, “hubiera sido harto difícil contradecirle”<sup>89</sup>, pues Diderot acepta que el hombre en su lucha con la naturaleza no ha sabido mantener un sabio equilibrio. Se ha llevado demasiado lejos la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza, y no “estaríamos peor” si dicho proceso se hubiera detenido antes. Se trata de una especie de idea reguladora del proceso de civilización, acerca de cuyas aporías fue consciente el propio Diderot: “Helvetius ha situado la felicidad del hombre social en la mediocridad; del mismo modo considero que hay un límite en la civilización, un límite más conforme con la felicidad del hombre en general y más cercano a la condición salvaje de cuanto no se piense, pero ¿cómo volver ahí una vez alejados, cómo permanecer una vez en él? Lo ignoro<sup>90</sup>. Diderot se contenta con remitir a un principio regulador, consciente de las aporías que le son inherentes. Constituiría en todo caso, a juicio de Diderot, la bella tarea que cabría asignar a un legislador, consciente de la complejidad en que se desenvuelve al hombre moderno, el idear un medio que “retardase el progreso del hijo de Prometeo” y supiera esbozar un lugar intermedio entre la “infancia salvaje” y “nuestra decrepitud”. Finalmente, en los *Pensées détachées* aborda una vez más, *in extenso*, el problema de la civilización y de los pueblos salvajes. Reconoce la capacidad demiúrgica de la humanidad, pero a la vez pone de relieve el precio del progreso, tanto en lo relativo a las relaciones de los hombres entre sí como en su referencia con la naturaleza. De ahí que no pueda reprimir la fascinación que ejercen sobre él “la felicidad, la inocencia y el sosiego de la vida patriarcal”. Pero, a pesar de todo, quiere evitar caer en falsos espejismos: “No se trata, sin embargo, de que yo prefiera el estado salvaje al estado civilizado”<sup>91</sup>. Hemos visto cómo en el *Suplemento* Diderot no se atrevía, por el contrario, a tomar una opción. Ahora sí lo hace, pero sin perder de vista los tributos que hay que pagar al proceso civilizatorio. Ante esta situación insiste en una especie de convergencia entre el hombre civilizado y el hombre salvaje, a la búsqueda de la deseada “mediocridad de la especie” que hiciera justicia a las tensiones entre las que se desenvuelve la existencia humana. He aquí un texto que bien podría servir de compendio del complejo pensamiento de Diderot: “En los siglos venideros, el hom-

<sup>89</sup> *Escritos políticos*, 308.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 308-09.

<sup>91</sup> *P. dét.*, 140.

bre salvaje avanzará paso a paso hacia el estado civilizado. El hombre civilizado retornará hacia su estado primitivo; de aquí concluirá el filósofo que existe en el intervalo que les separa un punto en el que reside la felicidad de la especie. Pero ¿quién fijará este punto? Y si se lo fijara, ¿qué autoridad sería capaz de dirigir hacia allí, de detener allí al hombre?”<sup>92</sup>.

En todos estos textos se apunta siempre a la idea reguladora de la “mediocridad” de la especie, a la búsqueda del equilibrio espiritual del hombre moderno, por aporética que aparezca su realización concreta. De esta manera trataba de encontrar una mediación entre los partidarios de una visión demasiado unidimensional del progreso y quienes propugnaban una visión primitivista excesivamente arcaizante. Si lo preferimos, la concepción de Diderot venía a constituir una actitud mediadora entre Voltaire, cantor del lujo y de la civilización y los cuestionamientos roussonianos, que Diderot termina por considerar exagerados. Sería interesante en este sentido establecer una comparación entre *El ingenuo* de Voltaire, el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau y el *Suplemento* de Diderot, a la luz de ulteriores matizaciones del autor. Todos ellos están sin duda lejos del rigor y de la precisión kantianos, pero expresan con suficiente nitidez los enfoques fundamentales del siglo ante la situación espiritual del hombre moderno.

---

<sup>92</sup> Ibid., 141-42