

# El viaje de Bougainville y los comentarios de Diderot

CARMEN ROIG, UNIV. DE CANTABRIA

De todo el grupo de los llamados "Philosophes" Diderot fue el menos proclive a viajar. Sedentario por gusto, escéptico acerca de su utilidad por experiencia, su correspondencia abunda en comentarios irónicos, a veces cáusticos sobre esos viajeros que recorren el mundo cargados de prejuicios, de intereses y de ideas preconcebidas sobre unos pueblos que son incapaces de descubrir con ojos nuevos.

Su viaje a Rusia constituye una excepción que se sale del marco de la moda viajera del siglo. Obedeció al deseo de rendir personalmente tributo de gratitud a una soberana que le había colmado de favores. Así como a la secreta esperanza de hacer una nueva edición de la Enciclopedia bajo los auspicios de la protección imperial. Nunca cayó en la ingenuidad de creer que tal viaje le permitiría conocer Rusia.

Por ello sorprende en cierto modo el interés en él despertado por el *Voyage autour du monde* que Louis Antoine de Bougainville publicara en 1771 tras haber recorrido los mares del sur al mando de un navío de la armada real<sup>1</sup>. Diderot se siente sin duda atraído por la actualidad del tema y por la calidad de las observaciones de un viajero competente, que relata

---

<sup>1</sup> Louis Antoine de Bougainville nació en París en 1729. Como militar participó en la campaña del Canadá bajo el mando de Montcalm et Lévis. En 1754 escribió el *Traité de calcul intégral pour servir à l'étude des infiniments petits de M. le marquis de l'Hôpital* y en 1771 el *Voyage autour du monde*. De este último existe una versión española de J. Gallego de Dantin que ha conocido sucesivas ediciones, Madrid, Espasa Calpe, 1921, 1935 y Buenos Aires, 1943.

sobria y escuetamente les incidencias de su viaje de exploración. Pero el relato de Bougainville es sobre todo pretexto para otras reflexiones más personales y acuciantes.

Los "comentarios" de Diderot a dicho relato, como reza el título de este trabajo, se plasman en un breve texto no se sabe si filosófico o de ficción consagrado a la utopía de Tahití. El *Supplément au voyage de Bougainville* que vamos a comentar prolonga el eco, no del viaje del capitán Bougainville sino de la reflexión del filósofo Diderot. En él convergen todas las corrientes viajeras, literarias y filosóficas que atraviesan el siglo: los relatos de viajes reales, los de viajes imaginarios, la utopía y el cuento. Todo ello constituye el contexto -más bien el intertexto- en el que ha de leerse esta obra.

El siglo XVIII es un siglo esencialmente viajero. Se viaja en todas direcciones. Se visita China, Africa, América, se da la vuelta al mundo. El planeta se ha convertido en un cruce de caminos. Frente a la estabilidad de los autores clásicos, las grandes figuras del siglo Montesquieu, Voltaire, Rousseau, D'Alembert parecen vagabundos errantes a través de los caminos de Europa. Ciertamente que el interés por los viajes no surge ahora de modo espontáneo. Los viajeros curiosos y parlanchines son una institución tan vieja como el mundo, y desde los grandes descubrimientos geográficos de principios del siglo XVI, el interés por el planeta no ha cesado de aumentar. En este siglo, tal interés experimenta una brusca aceleración. Las razones son varias, las técnicas de navegación han hecho progresos considerables y los viajes por mar son más seguros, el desarrollo del comercio, las posibilidades de enriquecimiento rápido atraen muchos candidatos a la aventura, pero tal vez sea el interés de los gobiernos por la colonización de nuevas tierras y por los descubrimientos científicos lo que da el impulso definitivo (Hazard: 4).

También las actitudes de los viajeros son diversas y distintos los objetivos de sus viajes. Los ingleses viajan para completar su educación, acompañados de un preceptor y bien pertrechados de equipaje. Lo más granado de la juventud inglesa recorre de esta guisa Francia, a veces Alemania o España, casi siempre Italia. Los franceses cultivan la curiosidad por todo lo extranjero, el afán de exotismo, el espíritu crítico, y éstos, tanto como el deseo de aventura, les llevan a Oriente, a China y sobre todo a América. Los aventureros buscan la aventura y la riqueza, los hombres de ciencia un mayor conocimiento del planeta, y los filósofos un mejor conocimiento del hombre.

En la frontera indecisa entre los dos siglos ya habían surgido los primeros itinerarios y relatos de viaje como guía de futuros viajeros e invitación a recorrer Europa. Los itinerarios son un género híbrido en el que todo cabe, misceláneas de curiosidades, catálogos de monumentos y museos, descripciones geográficas, disertaciones eruditas, anécdotas e historietas diversas. Domina en ellos la finalidad utilitaria. Casi todas las ciudades célebres tienen su guía: la ciudad y la república de Venecia, Descripción de la ciudad de Roma en favor de los extranjeros, Nueva descripción de lo que hay de más notable en la Villa de París, y por supuesto también la tienen los países, *Le Gentilhomme étranger voyageur en France, Guía de los caminos para ir por todas las provincias de España, Francia, Italia y Alemania* (Hazard: 7ss.)

Insensiblemente el viaje invade el mundo de las letras. Se vuelven a editar los relatos de los grandes viajeros del siglo precedente: Tavernier, Chardin, cuyo *Voyage en Turquie* fue un "best-seller" del siglo. Paralelamente desde principios de siglo comienzan a publicarse los relatos de los misioneros de las grandes órdenes religiosas: las *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* (1702-1776), el *Voyage aux îles d'Amérique* del Padre Labat (1722), *Les mœurs des sauvages d'Amérique comparées aux mœurs des premiers temps* del Padre Lafitau (1732), que más tarde inspirará a Voltaire no pocos detalles de su *Ingenuo*, la *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, del padre Charlevoix (1744). De modo general estos relatos describen el país, las costumbres, la religión de estos pueblos con un talante de apertura y de comprensión. De ellos se desprende una sencillez de vida y un respeto de la ley natural que los mantiene más próximos al espíritu del Evangelio que las corrompidas sociedades del viejo continente.

No son sólo los misioneros los que escriben relatos apasionantes que el público se arranca de las manos. Aventureros como el barón de La Hontan conocieron un éxito no menor. En 1703 escribió *Nouveaux voyages en Amérique septentrionale* y un año después *Dialogues avec un sauvage*. Sus relatos celebran las costumbres de unos pueblos los Hurones, supuestamente salvajes, que en materia de religión, organización política, social y económica pueden dar muchas lecciones a la civilizada Europa. Sus obras, que volverán a editarse a mediados de siglo, contribuyeron mucho a despertar el interés y la curiosidad por América y a la consagración de la fórmula del diálogo entre el Europeo y el Salvaje, que permite a éste denunciar el carácter irracional y absurdo de las instituciones y usos más sagrados e intoca-

bles. Las fantasías utópicas de Voltaire, Diderot y Rousseau se alimentaron en esta fuente (Didier: 410).

A lo largo del siglo una evolución importante se va operando en los viajes: aumenta el interés por América, que poco a poco va desplazando al Oriente, y con él se va configurando el mito del *Buen Salvaje* que se convierte en símbolo de la denuncia de la civilización caduca y de la búsqueda de los valores de la sociedad ideal. Por otra parte, misioneros y aventureros aislados pasan a segundo plano y ocupan su lugar los grandes exploradores que, con equipos bien pertrechados y acompañados de hombres de ciencia, viajan en nombre de la corona para conocer y conquistar nuevas tierras. La aventura individual se transforma en expedición colectiva, y la preocupación científica sustituye a la evangelizadora. Louis Antoine de Bougainville es uno de estos exploradores. A bordo de la fragata La Boudeuse partió de Nantes en 1766 rumbo a los mares del sur y dispuesto a llevar a cabo uno de los primeros periplos franceses alrededor del mundo. Como hemos dicho, tras su vuelta, publica en 1771 el *Voyage autour du monde*, que todo París comenta durante meses y que sirvió a Diderot de punto de partida para el relato que vamos a comentar.

Paralelamente al viaje real se desarrolla el interés por los viajes imaginarios, que encuentran en el primero incentivo y alimento. Soñadores y poetas se desplazan en imaginación hacia tierras desconocidas en un deseo de escapar de una sociedad frustrante y opresora. En un decorado paradisíaco conceden la palabra a unos hombres que sin conocer nuestras leyes, religión y costumbres viven más libres y dichosos que nosotros. El siglo lee con fruición una primicia ilustre de este tipo de relatos: *Les voyages et aventures de Jacques Massé* de Tyssot de Patot, publicado en 1710. Jacques Massé viaja por el mundo entero observando las costumbres de otros pueblos y comparándolas con las europeas. El tono cambia y traduce la amargura y el desencanto del hombre hastiado de la civilización, que querría destruir todo y empezar desde el inicio de los tiempos.

El viaje imaginario presenta una variante muy interesante en el ámbito literario. Se trata del viaje en sentido inverso, es decir del extranjero que viaja a Europa y observa con una mirada limpia de prejuicios las costumbres e instituciones europeas, denunciando lo que tienen de ridículo y absurdo. El éxito de las *Cartas Persas* de Montesquieu (1721) consagra la fórmula, y al mismo tiempo la moda de la ficción oriental. Por supuesto ésta no es invención de Montesquieu. El *Voyage en Turquie* de Chardin, el *Espion du Grand seigneur* de Jean Paul Marana, y sobre todo la publicación por Galland de *Las Mil y una noches* habían ya contribuido a crear un senti-

miento de curiosidad y simpatía por un Oriente de pacotilla que a lo largo del siglo se convierte en tema literario.

Otros relatos de viajes imaginarios se inscriben de lleno en el esquema del relato utópico que muestra su preferencia por las tierras vírgenes. Esta corriente utópica se alimenta fundamentalmente de la obra de Tomás Moro que fue muy leída en el siglo. Según este modelo narrativo la utopía es un relato que se sitúa en un lugar imaginario, y en el que el autor anuncia la posibilidad de un mundo distinto, a la par que denuncia la legitimidad del mundo supuestamente ordenado según la voluntad divina. Aunque no puede decirse que obedezcan de modo estricto a las leyes del género, las obras del siglo XVIII que pueden vincularse a esta corriente utópica son muy numerosas. Para empezar las *Aventuras de Telémaco* de Fénelon, publicadas en 1699, constituyen ya un antecedente ilustre y de gran difusión, de esta literatura de viajes de inspiración utópica. La publicación en 1726 de los *Viajes de Gulliver* de Swift produjo en Francia un auténtico revuelo. Voltaire elogió la obra en sus *Cartas Filosóficas*, y posteriormente se inspira en ella para la redacción de *Micromégas*. Raro es el escritor vinculado al mundo de las Luces que no cultive el género. El abate Morelly escribe *La Basiliade* en 1753 y el *Code de la Nature* en 1775. Voltaire publica *Cándido* en 1758, y Fontenelle diez años más tarde *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaoiens*. En 1770 Sebastián Mercier publica *L'An 2440*, cuyo éxito fue tal que conoció una nueva edición en 1786. El *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot es de 1773 y Bernardin de Saint-Pierre y Rétif de la Bretonne componen el mismo año 1781 *La Arcadia* y *La Découverte australe* respectivamente. Por supuesto todos estos relatos presentan una gran diversidad y la utopía toma en ellos valores muy diferentes. Entre los Filósofos la utopía se pone al servicio del combate de ideas y propone una sociedad ideal. Pero en autores como Bernardin de Saint-Pierre, evoluciona hacia una nostalgia de la edad de oro, tema que ya se insinúa en el episodio de "El Dorado" de *Cándido*, pero que *La Arcadia* desarrolla como tema central. De esta veta se alimentará más tarde la sensibilidad romántica. Los relatos de Rétif de la Bretonne y de Sebastián Mercier describen una utopía de anticipación que anuncia ya la ciencia ficción.

Con todo, y a pesar de su diversidad, estos relatos obedecen en mayor o menor medida a un esquema similar. En un manuscrito transmitido o encontrado de modo fortuito, se relata un viaje en el que un héroe solitario arriba tras un naufragio a una tierra desconocida. La descripción del país y de sus habitantes da lugar a una serie de clichés en los que las descripciones

geográficas tomadas de viajes reales, alternan con detalles pintorescos o ridículos de las costumbres del país y de sus habitantes.

Pero, más allá de las innumerables variantes, lo esencial de este tipo de relatos es que el país imaginario sirve de pretexto para examinar desde una perspectiva nueva el estado religioso, político y social del viejo continente, que comparado con las sociedades primitivas, o geométricas y bien ordenadas, que el viajero tiene ante sus ojos, aparece absurdo y corrupto en sus costumbres e instituciones, inicuo en su gobierno y cruel en su religión.

Hacia la segunda mitad del siglo se ha producido una evolución, en la que el exotismo curioso o nostálgico se vincula cada vez más a la novela, a la ficción pura, mientras que el pensamiento utópico va afirmándose a través del cuento filosófico. El viaje, ya sea real o imaginario, alimenta la creación literaria y sirve de pretexto al combate de ideas. En manos de un escritor de talento como Voltaire, da lugar además a la creación de un género propio: el cuento. Ciertamente que el siglo XVIII no lo inventa como género. Pero sin duda alguna lo renueva dándole formas y valores nuevos. El cuento se convierte en el medio de expresión privilegiada del grupo de los Filósofos, en un arma de combate, que por sus características de género mal definido presenta -al igual que la novela- una gran plasticidad. En él tienen cabida la fantasía más desbordante y el lenguaje más libre. El cuento puede decir las cosas más graves, formular las críticas más acerbas sin mayores consecuencias para la censura, con tal de que el tono sea ligero e intranscendente. Su brevedad, su amenidad lo hacen asequible a un público muy amplio y permiten la propagación de las nuevas ideas entre lectores reacios a abordar obras más serias.

Por todo ello, así como la búsqueda de la sociedad ideal que caracteriza el pensamiento utópico de las Luces, encuentra en el viaje imaginario el marco adecuado para presentar en un contexto de fantasía los principios rectores de esta nueva sociedad, a la par que denuncia todo lo que la sociedad europea tiene de caduco, de igual modo, los Filósofos encuentran en el cuento la forma de expresión y de lenguaje que responde mejor a sus propósitos.

El *Supplément au voyage de Bouganville* se inscribe en este imaginario del espacio que acabamos de analizar. En el texto se articulan de modo sutil el relato fidedigno de un viaje real y el de un viaje imaginario que describe una sociedad primitiva y dichosa, respetuosa de las leyes de la Naturaleza. En el decorado de Tahití se enfrentan dos concepciones de la vida y del amor humano diametralmente opuestas. Una vez más, el hombre salvaje denuncia, desde la inocencia que le procura su fidelidad a la naturaleza, la

corrupción y desgracia del hombre civilizado. Es, en suma, un relato utópico, un cuento filosófico, una pieza más de la artillería literaria que el mundo de las Luces pone al servicio del combate de ideas.

Por la diversidad de sus fuentes de inspiración, la originalidad de su escritura y la complejidad de sus planteamientos ideológicos el *Supplément* ha sido desde el principio muy difícil de catalogar. En su primera edición de las obras de Diderot de 1798, su amigo y discípulo Naigeon lo asoció a los textos filosóficos, y esta tradición editorial se ha mantenido hasta hoy, a pesar de que estudiosos y comentaristas hayan señalado en repetidas ocasiones los lazos formales que unen el texto del *Supplément* con dos cuentos que nadie dudó jamás en considerar obras de pura ficción<sup>2</sup>.

El primer esbozo de este relato es un artículo breve que a finales de 1771, y a raíz de la publicación del *Voyage autour du monde de Bougainville*, Diderot envía a su amigo Grimm, aparentemente para su inserción en la *Correspondance Littéraire*. En él, Diderot resume comenta y elogia la obra de Bougainville. A nadie puede sorprender el interés de Diderot y de los "Filósofos" en general por tal relato que suscitó en París no pocos comentarios. Dos temas atraen particularmente la atención de estos círculos: la libertad sexual de los insulares y el problema de la colonización europea y sus nefastas consecuencias. Poco se sabe de esta primera versión, concebida inicialmente como un texto autónomo esencialmente informativo. Queda constancia de la misma en una carta que Diderot dirige a Grimm en octubre de 1772, en la que comentando la redacción de un "troisième conte", alude a la oportuna llegada del artículo sobre Bougainville, que su amigo le ha devuelto sin duda a instancias suyas<sup>3</sup>.

En la redacción definitiva que hoy conocemos el *Supplément* constituye el tríptico final de un conjunto de tres cuentos cuya composición se sitúa entre septiembre y octubre de 1772. En ellos aborda Diderot de modo diverso pero complementario el problema del amor humano. En los dos primeros *Ceci n'est pas un conte* y *Madame de la Carlière* examina las relaciones de pareja bajo todos los puntos de vista posibles: riqueza y penuria, bondad y

---

<sup>2</sup> M. Tourneux y sobre todo G. Chinard en su edición del *Supplément* (Paris: Droz, 1935) fueron los primeros en subrayar el parentesco formal entre los tres relatos. La tradición editorial persiste en la edición de los Clásicos Garnier: el *Supplément* figura en las *OEuvres Philosophiques* y los dos cuentos en las *OEuvres Romanesques* (véase Bibliografía).

<sup>3</sup> Se trata de una carta del 7 de octubre de 1772 en la que Diderot dice textualmente: "le papier sur Bougainville est venu à temps", *Correspondance*, Paris, Minuit, 1955-1969, vol. XI.

egoísmo, belleza y falta de atractivo, fidelidad y ligereza son las distintas circunstancias que permiten al filósofo reflexionar sobre las situaciones que favorecen o impiden una unión dichosa. En ambos cuentos, alguno de los personajes pertenecen a la crónica social de la época, y son amigos o conocidos de Diderot, que ha sido testigo de sus amores desgraciados. Otros podrían igualmente pertenecer a la misma, aunque no quede constancia documental de tal pertenencia. En cualquier caso los relatos se leen como escenas sacadas de la vida real. Son historias de amor con las que cualquier lector podría identificarse y que Diderot contempla con la atención del filósofo que se interroga sobre el misterio del corazón humano<sup>4</sup>.

Y cuando los recursos de la observación y de la razón se agotan sin encontrar respuesta a sus preguntas, el filósofo cambia de registro, y convertido en soñador y poeta se adentra en el espacio sin límite que le brinda el viaje imaginario. Así el *Supplément* es el tercero de los cuentos en el que Diderot, dejando de lado la sociedad parisina y el discurso racional, recurre a la utopía Tahitiana y al lenguaje del mito para imaginar una vida libre y dichosa en la que el amor humano pueda realizarse plenamente, y en la que la Naturaleza y sus exigencias sean la norma suprema de toda conducta sexual y de toda moral social.

La problemática de la sexualidad humana dista mucho de ser una novedad en la obra de Diderot. Desde sus primeros pasos en la literatura la dimensión física del amor constituye un tema de reflexión constante que aborda a lo largo de su obra con los enfoques y registros más diversos. En los *Dijes indiscretos* sirve de pretexto a una fábula oriental de tono desenfadado y jocoso. En *La Religiosa* el registro se torna sombrío y dramático. En ella, Diderot observa y analiza las manifestaciones y desviaciones de la sexualidad reprimida con la atención y gravedad que un médico pudiera prestar a un delicado caso clínico. Las aventuras amorosas de *Jacques el Fatalista* reintroducen el tono desenfadado y "bon vivant" que caracteriza la sexualidad popular, que con tanta desenvoltura practica el criado-filósofo. Otras obras ajenas al mundo de la ficción como *El Sueño de D'Alembert*, los *Eléments de Physiologie* o el *Essai sur les Femmes* dan testimonio de la importancia que el tema reviste a los ojos del filósofo. En ningún caso, ni siquiera en una novela tan vinculada a la literatura libertina como los *Dijes indiscretos*, cae Diderot en la tentación del erotismo barato y superficial tan en boga. Nada más lejos de su pensamiento que el hacer la apología del

---

<sup>4</sup> Para un estudio detallado de la problemática del amor humano en los cuentos de Diderot véase: C. Roig, *Verdad y ficción en la narrativa de Diderot*, Madrid, 1985, pp. 477-505.

libertinaje de costumbres. Su preocupación, su insistencia en el tema son de otra entidad y constituyen una reflexión profunda sobre lo específico de la sexualidad humana.

No obstante al inicio de los años 70, y poco antes de la composición de estos cuentos, Diderot atraviesa una crisis personal profunda que le conduce a interrogarse sobre el misterio de la pasión con una urgencia y una angustia nuevas. Su fracaso matrimonial es una vieja herida que desde hace mucho tiempo parece haber dejado de sangrar. Su relación amorosa con Sophie Volland, iniciada en torno a 1755, ha colmado con creces el vacío dejado en el corazón de Diderot por su mujer Nanette. Pero esta pasión, que durante casi quince años le inspiró las más encendidas declaraciones de amor y fidelidad eternos, a finales del año 1769 parece a punto de naufragar sin remedio. La amistad y el afecto de Diderot por Sophie permanecen, pero su corazón suspira por otra mujer. Madame de Meaux ocupa en él el lugar que otrora ocupara Sophie, y Diderot se desespera de sentirse atrapado en los brazos de una mujer frívola y joven, que no respeta ni sus sentimientos ni su dignidad. Su correspondencia con Grimm en estos años refleja la violencia de esta pasión tardía y su lucha por liberarse de la misma.

En su vida personal, los juramentos sinceros de fidelidad eterna reiteradamente incumplidos, comienzan a pesar como una experiencia dolorosa e inevitable. De ahí que la interrogación sobre la fragilidad del amor humano, sobre el carácter violento de la pasión, sobre la atracción de los sexos se vuelva apremiante. La perspectiva de la próxima boda de su única hija Angélique contribuye a agudizar la crisis. Para Diderot el hombre y la mujer están hechos para unirse y así alcanzar juntos una plenitud que le parece inscrita en su propia naturaleza. Sin embargo la institución matrimonial, mediante la cual la sociedad pretende dar garantías a esta unión, le parece una trampa tendida a la felicidad y a la libertad. La perspectiva de la boda de Angélique le hunde en un desamparo total. Hubiera dado cualquier cosa por verla renunciar espontáneamente a "ce maudit état de mariage"<sup>5</sup>, pero no ha hecho nada por disuadirla y la ve encaminarse a su pérdida.

La identidad temática no es empero el único elemento que transforma los tres cuentos en un conjunto unitario. Los lazos formales que sirven de eslabón a los relatos son igualmente evidentes. Una vez más, como en toda

---

<sup>5</sup> Diderot comenta su angustia ante la próxima boda de su hija en varias ocasiones a Sophie y a Grimm. En este caso se trata de una carta a este último de principios de agosto de 1771, (*Correspondance*, vol. XI, 84). Ello no le impidió ocuparse personalmente de la concertación de esta boda con una familia conocida y acomodada del modo más convencional.

obra de arte que merezca tal nombre, el fondo y la forma se confunden en una unidad de significado. Los tres relatos se enmarcan en una conversación entre el narrador y un interlocutor de convención que interroga, comenta, precisa detalles acerca de las incidencias de la historia, para llegar finalmente a una valoración moral que en todos los casos se presenta inconclusa y problemática. La identidad de estos personajes, que en los tres cuentos conversan en el transcurso de un paseo es innegable. La continuidad de la escritura se acentúa entre *Madame de la Carlière* y el *Supplément*. En el primero la conversación entre el narrador y su interlocutor se inicia y termina con un comentario sobre la situación atmosférica, que en el espacio que dura el paseo pasa de un cielo cubierto, a la noche estrellada que acompaña su regreso: "Voilà le jour qui tombe et la nuit qui s'avance avec ce nombreux cortège d'étoiles que je vous avais promis", declara el narrador. La primera frase del *Supplément* es la continuación literal de esta conversación: "Cette superbe voûte étoilée, sous laquelle nous revînmes hier, et qui semblait nous garantir un beau jour, ne nous a pas tenu parole", observa uno de los interlocutores del *Supplément*, (O. R.: 835, O. Ph.: 455).

Como Maurice Tourneux y Gilbert Chinard lo señalaron en su día, es evidente que el *Supplément* se presenta como una prolongación del debate moral entablado por los dos interlocutores acerca de la conducta amorosa de los personajes de los cuentos. En su conclusión, el amor libre de Tahití, que no conoce otra ley sino la de la Naturaleza, se opone a la sofisticación y a la crispación de las relaciones amorosas en nuestra sociedad civilizada, causa de la desventura de los protagonistas de los otros dos relatos. Así lo expresa el diálogo que pone punto final al tercer cuento:

B.-Tant que les appétits naturels seront sophistiqués comptez sur des femmes méchantes.

A.-Comme la Reymer.

B.-Sur de hommes atroces.

A.-Comme Gardeil.

B.-Et sur des infortunés à propos de rien.

A.-Comme Tanié, Mademoiselle de la Chaux, le chevalier Desroches et madame de la Carlière. Il est certain qu'on chercherait inutilement dans Tahiti des exemples de la dépravation des deux premiers, et du malheur des trois derniers. (O. Ph.: 514)

Al contrario que los otros tres cuentos, el *Supplément* no es un relato sino un diálogo, forma que Diderot ha cultivado siempre para abordar los temas más diversos como la estética teatral en los *Entretiens avec Dorval* en 1757, el origen de la vida en *El sueño de D'Alembert* en 1767, o la oposición entre la moral cristiana y la moral atea en la *Conversación de un filó-*

sofo con la Mariscala de \*\*\* en 1774, por recordar otros diálogos menos conocidos que el celeberrimo entre "Lui" y "Moi" de *El Sobrino de Rameau*. Es sin duda una fórmula cómoda para oponer dos puntos de vista diferentes. En el fuego cruzado de preguntas y respuestas el debate ideológico se perfila sin caer en una árida exposición de conceptos abstractos (*Supplément*, ed. Dieckmann, XXI).

El texto se divide en cinco partes claramente diferenciadas. En la primera, que lleva por título "Jugement du voyage de Bougainville", dos interlocutores identificados como "A" y "B" inician el diálogo comentando las situaciones atmosféricas y la conversación de la víspera, como ya hemos señalado. Sigue una transposición dialogada de las incidencias del viaje de Bougainville que Diderot reseñara en el texto primitivo. En él se consignan los hechos más sobresalientes de dicho viaje, tal y como los relatara el propio navegante. Los comentarios son sobrios y guardan el tono de la objetividad. Todo contribuye a crear en el lector la impresión de encontrarse ante un diálogo real.

La segunda parte "Les Adieux du vieillard" constituye una clara concesión a la retórica del género. En ella, Diderot pone en boca de un anciano de la tribu un discurso de despedida, que es una violenta diatriba contra la colonización europea. Su denuncia profética del despojo de sus riquezas, del fanatismo religioso, de la aniquilación de las culturas indígenas y de la esclavitud con sus secuelas de dolor y miseria es un eco fiel de las páginas de la *Histoire des deux Indes* del abate Raynal a cuya redacción Diderot colabora ampliamente por esas mismas fechas<sup>6</sup>.

"L'Entretien de l'aumônier et d'Orou" y la "Suite de l'Entretien de l'aumônier avec l'habitant de Tahiti" constituyen la fábula de Tahití propiamente dicha, centrada en tres temas clave: la religión, el matrimonio y la legislación. En el diálogo, el indígena Orou representa al "buen salvaje", que sorprendido por el extraño comportamiento del capellán, acusa a éste a preguntas supuestamente ingenuas. La negativa del capellán a aceptar la muchacha que su anfitrión le ofrece, arguyendo que "sa religion, son état, les bonnes moeurs et l'honnêteté ne lui permettaient pas d'accepter ces offres" (O. Ph.: 475), constituye a los ojos de éste una violación de las

---

<sup>6</sup> Hoy se conoce con precisión la colaboración de Diderot a la obra del abate T. Raynal: *Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans les Deux-Indes*. Dicha colaboración comenzó en 1770 para la primera edición y fue intensificándose para las ediciones sucesivas de 1774 y 1780.

leyes de la Naturaleza y de la hospitalidad, que exigen el respeto de los usos del país.

En el debate que entre ambos se entabla en torno a la idea de Dios, causa de tal rechazo, el pretendido salvaje se expresa como un cualificado representante del teísmo filosófico. La oposición en todos los frentes entre Orou y el capellán pronto se convierte en la oposición entre la Naturaleza y el Cristianismo. El ejercicio de la sexualidad es una función natural, una acción física que el cristianismo ha pervertido introduciendo en ella las nociones de vicio y virtud, junto con un sinnúmero de restricciones. La institución matrimonial convierte a la mujer "un être qui pense et qui sent" en un objeto de propiedad, sometiéndola de por vida a la dominación del marido. La indisolubilidad del vínculo es contrario a la Naturaleza en la que todo es cambiante y mutable. El salvaje, que razona con la lógica de la ley Natural y del sentido común, pronto saca las conclusiones que se imponen de las explicaciones del capellán que califica de "monstrueux tissu d'extravagances". La corrupción de la sociedad europea, la degradación de las costumbres, los castigos, los remordimientos, el temor, la hipocresía son la consecuencia ineluctable de una legislación arbitraria e irracional:

Je sais tout cela comme si j'avais vécu parmi vous, precisa Orou. Cela est parce que cela doit être, et la société dont votre chef vous vante le bel ordre ne sera qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds les lois; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice, en s'y soumettant; ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature. (O. Ph.: 483-484)

La sociedad europea vive en conflicto permanente porque la legislación civil está en ella sometida a la religiosa, y ambas son contrarias a la ley de la Naturaleza que, inscrita en el corazón del hombre, pugna por afirmar sus derechos. Es la teoría de los tres códigos: el código civil, el religioso y el natural, tan en boga en los debates de la época en torno a la sociedad ideal.

En la utopía de Tahití sólo el código de la Naturaleza es la ley suprema, y a él debe supeditarse toda norma civil o religiosa. Porque el amor libre de Tahití también tiene que plegarse a unas normas. La ley Natural es tan opuesta a la idea de anarquía y de desenfreno en las costumbres como a la de represión de la sexualidad. En el paraíso del amor libre el hombre y la mujer se eligen libremente y libremente se separan cuando les conviene, pero raramente lo hacen, porque el interés que ambos encuentran en los hijos, garantiza la estabilidad de las uniones y frena los abusos. Por esto la legislación sobre los hijos es minuciosa, y Orou se muestra orgulloso de su sabiduría:

Un enfant qui naît occasionne la joie domestique et publique: c'est un accroissement de fortune et de force pour la nation : ce sont des bras et des mains de plus dans Tahiti; nous voyons en lui un agriculteur, un pêcheur, un chasseur, un soldat, un époux, un père. En repassant de la cabane de son mari, dans celle de ses parents, une femme emmène avec elle ses enfants qu'elle avait apportés en dot: on partage ceux qui sont nés pendant la cohabitation commune. (O. Ph.: 485)

La asimilación de los hijos a la riqueza impide que la libertad sexual degeneren en libertinaje, ya que la mujer que no puede garantizar la paternidad de los hijos, pierde todo derecho sobre los mismos y éstos pasan a pertenecer a uno de los posibles padres. Pero parece que raramente ocurre tal cosa porque, como declara Orou, la formación de los jóvenes: "C'est l'objet principal de l'éducation domestique et le point le plus important des moeurs publiques." Se trata de una argumentación en la que el salvaje Orou se muestra decidido partidario de la doctrina de la Fisiocracia, que ve en el aumento de la población -de la fuerza de trabajo- la principal riqueza de los pueblos (O. Ph.: 487).

En la continuación de la conversación entre Orou y el capellán las ideas se precisan y amplían. Pero al mismo tiempo aparecen indicios inquietantes de desajuste en el pretendido paraíso de la Naturaleza. Insensiblemente el discurso bascula hacia la antiutopía. "( Les Tahitiens ), explica Orou el salvaje, mangent pour vivre et pour croître: ils croissent pour multiplier, et ils n'y trouvent ni vice ni honte". Con esta fórmula, el problema de la moral sexual artificial está manifiestamente resuelto. ¿Lo está también el de la felicidad? No lo creemos así. El tahitiano aquí descrito presenta un notable parecido con el hombre de Helvétius, cuya reducción a la pura fisiología Diderot critica severamente en la *Réfutation* en nombre de los valores sensibles. Diderot se niega tajantemente a identificar la felicidad del hombre con la pura animalidad de comer, crecer y multiplicarse. Y no es éste el único fallo en las costumbres tahitianas. En ellas el niño es asimilado a "un accroissement de fortune", a "des bras et des mains", a "une dot" para la mujer, a "un partage de biens" para los esposos que se separan. ¿Acaso pueden hacerse estas afirmaciones sin que al mismo tiempo se esté convirtiendo al niño en "un effet de commerce, sans qu'on oublie son caractère et qu'on fasse violence à la nature"? El mayor reproche dirigido por el salvaje Orou contra el matrimonio europeo, el que a sus ojos lo descalifica totalmente, es que éste supone "qu'un être sentant, pensant et libre, peut être la propriété d'un être semblable à lui". El argumento se vuelve contra su propio sistema. También al salvaje podría objetársele a propósito de los niños:

Ne vois-tu pas qu'on a confondu dans ton pays, la chose qui n'a ni sensibilité, ni pensée, ni désir, ni volonté; qu'on quitte, qu'on prend, qu'on garde, qu'on échange sans qu'elle souffre et sans qu'elle se plaigne, avec la chose qui ne s'échange point, qui ne s'acquiert point; qui a liberté, volonté, désir; qui peut se donner ou se refuser pour un moment; se donner ou se refuser pour toujours; qui se plaint et qui souffre; et qui ne saurait devenir un effet de commerce ...? (O. Ph.: 470, 480, 485)

Si los seres capaces de pensar y sentir, que desean, sufren y se quejan, son incompatibles con cualquier idea de propiedad, ¿en virtud de qué orden natural los niños serían excluidos de estas prerrogativas? ¿Hasta dónde puede llegar la autoridad de los padres? En la fábula de Tahití algo comienza a funcionar mal y a corromper la naturaleza. Las relaciones hombre-mujer ya no son el juego libre y espontáneo del deseo mutuo, sino el fruto de un cálculo, que no parece menos interesado y hasta sórdido que el de las sociedades civilizadas.

Los Tahitianos obsesionados únicamente por la rentabilidad de las uniones acaban por descuidar las nociones de placer y de atractivo mutuos. Sus mujeres se convierten en gallinas ponedoras, la Venus de Tahití "est Vénus féconde". Su naturalismo exacerbado corrompe el principio de libertad. Las prohibiciones impuestas por la ley de fecundidad suscitan la misma resistencia que en cualquier otra parte y, a su vez, generan idéntica represión: libertinas y libertinos que la sociedad reprueba y a los que hay que castigar.

Cuando el principio de interés se erige en "ressort" supremo, el círculo vicioso se completa: "Veux-tu que je te revèle un secret?", pregunta Orou al capellán. Y su confesión arranca la máscara de esta sociedad idílica. La acogida espontánea y calurosa del salvaje de la naturaleza, en la que los Europeos festejados y coronados de flores han caído entre los brazos de las jóvenes Tahitianas, no es otra cosa sino el tributo que estas gentes han decidido hacerles pagar. El único que el salvaje puede imponer, y el único que puede serle de utilidad inmediata. Contribución, repoblación, pago de tributos, mejora de la especie, tal lenguaje nos sitúa en las antípodas del amor libre: no falta nada en la panoplia de la doctrina de la población tan del gusto de los Fisiócratas:

Nous avons tiré de toi et des tiens le seul parti que nous en pouvions tirer (explica Orou al capellán): et crois que, tout sauvages que nous sommes, nous savons aussi calculer. Va où tu voudras; et tu trouveras presque toujours l'homme aussi fin que toi. Il ne te donnera jamais que ce qui ne lui est bon à rien, et te demandera toujours ce qui lui est utile.

¿Valía la pena viajar hasta Tahití para toparse con hombres que no se diferencian en nada de los que encuentra uno en la puerta de su casa?

La utopía de Diderot no puede leerse más que con el talante del ecléctico que sabe extraer las parcelas de verdad de la masa de extravagancias a la que inevitablemente conduce todo sistema desarrollado hasta el absurdo. Y Diderot no olvida dejar alguna pista para guiar al lector por este camino. Disfruta subrayando los ridículos, las contradicciones y hasta la represión en los que desemboca este pretendido paraíso de la libertad sexual y de la naturaleza. El elogio del pueblo de Tahití que, a modo de conclusión, hace el capellán, parece más un guiño de complicidad al lector Ilustrado que una apología del estado de Naturaleza:

Un peuple assez sage pour s'être arrêté de lui-même à la médiocrité, ou assez heureux pour habiter un climat dont la fertilité lui assurait un long engourdissement, assez actif pour s'être mis à l'abri des besoins absolus de la vie et assez indolent pour que son innocence, son repos et sa félicité n'eussent rien à redouter d'un progrès trop rapide de ses lumières.

Elogio lleno de ambigüedad en el que Diderot subraya todo lo que (mediocridad, indolencia, adormecimiento, temor ante el progreso de la inteligencia) se sitúa en las antípodas del espíritu de las Luces y de sus propias posiciones. La utopía de Tahití es válida por lo que denuncia, más que por lo que propone.

Ver en esta utopía la expresión del pensamiento de Diderot sobre la sociedad ideal, capaz de garantizar el ejercicio del amor en libertad y de liberar la sexualidad de todos los tabúes, sería un grave error. Nada desfigura tanto su filosofía como el tomarla al pie de la letra. Se trata más bien de un desarrollo sistemático y llevado hasta el absurdo, de un principio que le parece verdadero, pero que las legislaciones civiles y eclesiásticas de nuestras sociedades ignoran: " que la loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de nature".

Esta es la primera, y tal vez la única consecuencia que se puede sacar de las costumbres de un pueblo sin civilizar como el de Tahití.

En la quinta y última parte la "Suite du dialogue entre A et B", los dos primeros interlocutores substituyen a Orou y al capellán en el uso de la palabra y se encargan de comentar, precisar y buscar la aplicación práctica de las ideas expuestas por éstos. La oposición entre el estado de Naturaleza y la civilización se afirma como el punto central del debate. Tahití sigue siendo el pretexto, pero lo que ahora importa es la praxis, es decir: "Quelles

conséquences utiles à tirer des mœurs et des usages bizarres d'un peuple non civilisé?"

Una vez más la respuesta se plantea problemática. Como señala H. Dieckmann "il est difficile de savoir où se tient Diderot" (*Supplément*, ed. crítica, CXLVI). La ambigüedad calculada de sus respuestas no hace sino plantear nuevas y más acuciantes preguntas que conducen a una constatación dolorosa: "Combien nous sommes loin de la nature et du bonheur!" (O. Ph.: 510) La conflictividad es el lote inevitable del amor humano. En él intervienen factores tan diversos -fisiológicos, psicológicos, económicos, sociales, culturales- que el discurso de la razón es incapaz de abarcarlos en su totalidad, y toda legislación que intente regular esta relación puede convertirse en una amenaza potencial a la libertad: "un brin de plus qu'on ajoute au lien dont on nous serre" (O. Ph.: 461) dirá el interlocutor del *Supplément*. ¿Acaso es posible separar lo que es esencial a la naturaleza, de lo que es producto de la historia, resultado de unas prácticas humanas y del juego de los intereses? La relación hombre-mujer planteará siempre problemas morales concretos.

Al término del debate una conclusión se impone: el estado de Naturaleza es una abstracción. La vida salvaje ha muerto. Relegada a un pasado que se pierde en la noche de los tiempos, ha dejado de ser un punto de referencia útil para el hombre civilizado, que en su marcha hacia el progreso ha alcanzado ya el punto del imposible retorno. ante él sólo cabe la nostalgia de la sencillez perdida:

La vie sauvage est si simple et nos sociétés sont des machines si compliquées! Le Tahitien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse. L'intervalle qui le sépare de nous est plus grand que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépît. (O. Ph.: 464)

Cuando el interlocutor del *Supplément* pregunta perplejo: "Que ferons-nous donc? reviendrons-nous à la nature? nous soumettrons-nous aux lois?", la respuesta: "Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme; et en attendant, nous nous y soumettrons" (O. Ph.: 515) puede parecer decepcionante. pero es la única que toda la trayectoria del filósofo Diderot avala. Lo suyo es hablar, denunciar: La idea de cambio brusco, de revolución le parece más peligrosa que el desorden presente. La sociedad es una máquina demasiado frágil para someterla a grandes sacudidas sin grave riesgo. pero mientras se reforman las leyes injustas, en el plano individual queda la puerta abierta para muchos acomodados. En el interior de cada individuo la utopía encuentra su realización práctica. Tahití se encuentra dentro

de cada hombre cuando éste ha conseguido desembarazarse de la educación, los prejuicios, la moral y los intereses que paralizan su libertad. Una vez alcanzada esa meta la relación amorosa ha dejado de ser un problema social porque dentro de sí mismo encuentra el hombre la norma de conducta dictada por la naturaleza.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- \* BOUGAINVILLE, L.A. (1982). *Voyage autour du monde*, prés. par J. Proust. Paris: Gallimard.
- \* DIDEROT, D. (1955). *Supplément au voyage de Bougainville*, edición crítica de H. Dieckmann. Genève: Droz.
- \* DIDEROT, D. (1988). *Supplément au voyage de Bougainville*, edición de Peter Jimack. Londres: Grant & Cutler.
- \* DIDEROT, D. (1977). *Supplément au voyage de Bougainville en Oeuvres Philosophiques*, edición de P. Vernière. Paris: Garnier Frères (O.Ph.).
- \* DIDEROT, D. (1962). *Oeuvres Romanesques*, edición de H. Bénac. Paris: Garnier Frères (O.R.).
- \* AVELLAN, J.L. (1976). "Los orígenes españoles del mito del buen salvaje", *Revista de Indias*, XXXVI, pp. 157-180.
- \* BALMAS, E.H. (1984). *Il buon salvaggio nella cultura francese del settecento*. Fasano di Puglia: Scheba Editore.
- \* CHINARD, G. (1970). *L'amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècles*. Genève: Slatkine Reprints.
- \* DIDIER, B. (1987). *Le Siècle des Lumières*. Paris: M.A. Editions, art. "Voyages".
- \* GIRAUD, Y. (1977). "De l'exploration à l'utopie : notes sur la formation du mythe de Tahiti" en *French Studies*, 31.

\* GOVE, Ph. B. (1975). *The imaginary voyage in prose fiction, a history of its criticism and a guide for its study...from 1700 to 1800*. New York: Octagon Books.

\* HAZARD, P. (1975). *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*, trad. de J. Marías. Madrid: ed. Pegaso.

\* JIMENEZ, D. (1986). "Diderot et Tahiti. Notes pour une réflexion sur le Supplément au voyage de Bougainville" in *Estudios de Lengua y Literatura francesas*. Cádiz, pp. 107-115.

\* TROUSSON, R. (1975). *Voyages au pays de nulle part : histoire littéraire de la pensée utopique*. Bruxelles: Université de Bruxelles.