

EL VIAJE FILOSOFICO EN DIDEROT: DE LA MIMESIS A LA DISEMINACION

Mariano Peñalver
Universidad de Cádiz

LA EXPLORACION DE LA DIFERENCIA

En una primera lectura, el encuentro ilustrado con el otro se nos aparece como una suerte de recompensa ganada en la doble búsqueda de lo diferente (1) y de lo ausente. Lo diferente se presenta en principio bajo el ropaje de lo maravilloso, de lo insólito, de lo pintoresco. En el relato maravilloso, real o imaginario, todo está transfigurado por el deseo mismo: “los cuerpos ya no pesan, los sueños son verdaderos, la virtud es recompensada, el vicio es fustigado” (2). Abundan los relatos sobre China, sobre las Indias Occidentales, sobre las Islas, donde bucaneros y filibusteros representan la aventura misma. Entre 1704 y 1711, Antoine Galland traduce y publica “Las Mil y Una Noches”. El gusto por lo orientalizante (la arquitectura y la ornamentación arabizantes, los biombos, las porcelanas, las lacas, etc.) invade el viejo continente. La ópera triunfa desde finales del siglo XVII: lo maravilloso, lo patético, lo tierno, es lo que se desea cuando las almas, como escribía Mme. de Sévigné, “ya no quieren ser convencidas sino inquietadas”. La ópera italiana, modelo de todas las óperas, no busca la armonía suave ni las transiciones lógicas y prudentes, sino que se arriesga a embriagar y arrebatarse a las almas (3).

(1) Una búsqueda que se inserta en una tradición de aceptación de lo distinto como signo de apertura y universalidad. Así se expresaba Montaigne a finales del siglo XVI: “Nulle proposition ne m'étonne, nulle croyance ne me choque quelque contraire qu'elle soit à la mienne; il n'est si frivole et extravagante fantaisie qui ne me semble digne de l'esprit humain” (...) “La diversité de façons d'une nation à l'autre ne me touche que par le plaisir de la variété” (...) “Les plus belles âmes sont celles qui ont le plus de variété et de souplesse. Ce son des âmes universelles, ouvertes et prêtes à tout, sinon instruites, du moins instruisables”, Montaigne, *Les essais*, III, 8 y 9; II, 17.

(2) Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris Gallimard, I, p. 179.

(3) Paul Hazard, op. cit., II, 213–215.

La búsqueda de la diferencia se presenta también, ya desde finales del XVII, como una exploración consciente de la alteridad. Como recuerda Paul Hazard, Chardin, en su viaje a Persia en 1686, descubre a los europeos una civilización otra aunque no inferior, afanándose en instruir a sus lectores de “todo lo que podía merecer la curiosidad de nuestra Europa, en lo que respecta a un país que podemos denominar otro mundo, sea por la distancia de aquellas tierras, sea por la diferencia de las costumbres y de las máximas” (4). La diferencia y la alteridad cultural comienzan a ser objeto del interés apasionado del europeo atento a los nuevos vientos que soplan por Europa (5). Comienzan a menudear los relatos imaginarios sobre viajes cuya función consiste en transportarse a una tierra lejana y examinar desde allí la religión, la política, la sociedad, etc., del viejo continente, para poder concluir que todo debe ser rehecho de arriba abajo. “Cuando esta demostración se acaba, añade Hazard, al héroe del viaje ficticio no le queda sino volver a Europa para allí morir” (6).

La búsqueda de la alteridad enlaza con la fascinación por lo lejano y lo ausente. La ausencia empieza a ser comprendida como móvil de la acción: la inquietud (uneasiness) es, para Locke, “el principal por no decir el único aguijón que excita la industria y la actividad de los hombres” (7). Lo que mueve a nuestra voluntad no es ya la presencia sino la ausencia de un bien. La ausencia deviene así móvil de la voluntad. El viaje es entonces búsqueda de lo no-presente, exploración del más allá de lo presente, escapatoria contra el aburrimiento de lo meramente ofrecido, de lo dado. Lo ausente y la ausencia (desaparición, destierro, retiro, pérdida, errancia...) pierden parte de su connotación dolorosa y devienen lugar de lo ansiado, alimento de la imaginación, estímulo del deseo.

La lejanía de lo otro lo configura como deseable. El viaje no es ya como lo fue en el XVII y como lo será en el XIX mero descubrimiento de lo insólito (quizá próximo, como los viajes por los países “pintorescos” de Europa), sino búsqueda de lo lejano (aunque quizá común). Lo lejano es lo ausente por definición, y de ahí que despierte el deseo y la imaginación. El valor de lo lejano reside quizá en ser una ausencia contemporánea del presente vivido al que enriquece con un nuevo contexto que lo turba y que lo interroga. Los viajes, o mejor, los relatos de viajes son una de las máquinas críticas de la modernidad.

(4) Prefacio del *Journal du Voyage du Chevalier Chardin en Perse*, 1686, cit. por P. Hazard, op. cit., I, 41.

(5) En España, se publicó a finales del siglo XVIII una especie de “vademecum” del perfecto viajero de la Ilustración titulado *Compendio de observaciones que forman el plano de un viaje político y filosófico*, obra del fisiócrata orensano Vicente del Seixo, en la que se enumeran las cualidades que debía poseer el viajero: además de ser vigoroso y de soportar las alturas debía saber arte, filología, historia, legislación, trigonometría plana, geometría y geografía subterránea, metalurgia química, monticular, económica y legal, ciencias naturales e incluso los métodos del embalsamamiento. Cf. Gómez de la Serna, Gaspar, *Los viajeros de la Ilustración*, Alianza Editorial, 1974.

(6) Paul Hazard, op. cit., I, 43, menciona, entre otros, el ejemplo de Tissot de Patot, autor de *Voyages et aventures de Jacques Massé*, 1710.

(7) J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. XX.

LA FRUICION DE LO UNICO

Esa diferencia anunciada en toda aventura hacia lo lejano que se arriesga a traspasar los límites de la racionalidad cultural próxima, se muestra enseguida a una reflexión segunda como la disimulación de una sorprendente exploración: el viaje ilustrado se ofrece ahora a la lectura atenta como la búsqueda soterrada y no siempre confesada de lo idéntico, como el reencuentro inesperado con lo mismo. El salvaje con el que me identifico es la paradójica figura de la naturaleza universal y única de la especie humana. Lo que place entonces no sería la diversidad sino la universalidad de lo existente: las variables culturales de lo humano no son sino la prueba de la identidad de lo único.

El salvaje es, así, al mismo tiempo, figura de la cercanía del origen (la naturaleza común) y prueba de la variación de la común especie. El salvaje, modelo vivo de lo diferente, deviene ahora campo de experimentación de lo idéntico.

1. El "buen sentido", el "esprit", el ingenio, que tantos occidentales atribuyen al salvaje bueno, son indicios seguros de la universalidad del pensar, puesto que es el viajero filósofo el que, desde sus propias categorías, reconoce en el salvaje justamente aquello que a sí mismo se atribuye como cualidades valiosas de su propio pensar. En la actitud no xenofóbica, cuando el otro distante se asemeja a nosotros le reconocemos nuestras cualidades: la sorpresa ante el ingenio del salvaje es reconocimiento en el otro de nuestro propio ingenio.

2. La famosa "simplicidad" del salvaje es otro signo mayor de lo natural. ¿Quizá es aquí donde se revela, bajo el modo de una cualidad perdida, la figura esencial de la buscada diferencia? En hombres de un siglo refinado y rococó la fascinación por la simplicidad no deja de sorprender: se diría que desconocen que la "simplicidad" atribuida a un gesto o a una conducta social tiene su origen en un modo de descripción que asigna ese hecho a una imaginada y pura espontaneidad pre-cultural. Ahora bien, como esa ecuación entre simplicidad y naturaleza ante-cultural está lejos de corresponderse con la observación común o científica, el hombre ilustrado debe subrayar la complejidad de su propia cultura como prueba de su falta de naturalidad, transformando así a la simplicidad en una pura cualidad de la naturaleza, aun de la más compleja.

3. La simplicidad, signo de lo natural, deviene entonces indicio mayor y modelo de la acción moralmente buena. De las Reducciones de Paraguay se dirá, por ejemplo, que representan "el reino de la simplicidad evangélica" (8), es decir, que el fundamento de la felicidad de aquella República residiría en la disciplina (cristiana) (9) del deseo. Si la raíz del mal está en la voluntad y en su incli-

(8) Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, París, 1756, 3 vols., tomo I, 261. Cit. por Pinedo, María del Carmen, *Contribución de los libros franceses de viajes del siglo XVIII a la elaboración del mito del buen salvaje*, Tesis doctoral, Cádiz, 1992, p. 243.

(9) Las virtudes cristianas aparecen como simples y como naturales. Una prueba más de la "naturalidad" del cristianismo, es decir, de su universalidad y de su ahistoricidad. El cristianismo puede ser predicado y si es preciso hasta impuesto como la única religión natural a todo hombre.

nación hacia lo inasible, la felicidad colectiva dependerá de “la buena voluntad”, como afirmará Kant. Como son los objetos los que mueven al desear (Marx sostendrá que es el uso y disposición de los objetos y no la voluntad la causa primera del mal colectivo), el exceso del desear movido por lo superfluo aparece como la raíz del mal. Ahora bien, la limitación o la falta de deseos no es sino otro modo de reconocimiento de la simplicidad (10). Y este estado perdido de simplicidad se propone como originario, como fundante, como base cimentadora de toda posterior construcción cultural, artificial y compleja. La búsqueda y valoración de lo simple no es sino búsqueda de las comunes raíces de lo humano, es decir, de lo único, de lo idéntico, de lo universal.

3. El cuerpo desnudo fue durante muchos siglos figura de la niñez, de la miseria o de la impudicia. La Edad Media hizo olvidar la bella desnudez de los dioses y de los atletas griegos y sólo aceptó la perdida desnudez inocente de Adán y Eva antes del pecado, cuando aún eran como niños. El buen salvaje, simple e inocente, debería ir pues desnudo. Así lo describe ya Colón desde su primer viaje donde se admira de su belleza corporal (11). La desnudez física es enseguida símbolo de espontaneidad y de naturalidad; el cuerpo humano es ahora objeto del interés del educador (son numerosas las observaciones de los viajeros ilustrados sobre el modo cómo los pueblos salvajes se ocupan del cuidado del cuerpo desde la más tierna infancia) y particularmente del moralista.

4. Todo lo que se añade a la desnudez inocente y originaria del cuerpo natural es principio de artificio y todo artificio recela la opresión o la extorsión:

“B. Recorred la historia de los siglos y de las naciones tanto antiguos como modernos, y encontraréis a los hombres sometidos a tres códigos, el código de la naturaleza, el código civil y el código religioso, y constreñidos a desobedecer alternativamente esos tres códigos que jamás han estado de acuerdo” (...)

(10) Bougainville hace a este respecto dos observaciones sobre los pueblos que visita que se complementan: “Son hombres robustos que tienen [muy] pocas necesidades” y “los objetos nuevos excitan en ellos violentos deseos”, Bougainville, L.-A. de, *Voyage autour du monde...*, París, 1771, ps. 218 y 362, cit. en Pinedo, María del Carmen, op. cit., Tesis doctoral, Cádiz, 1992. La “robustez” de aquellos hombres se explicaría por la carestía o ausencia de cosas exteriores, pero su “simplicidad” se perdería ante la presencia de objetos procedentes de otros entornos culturales. Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville* afirma, en boca del Viejo: “todo lo que nos es necesario es bueno, nosotros lo poseemos. ¿Somos dignos de desprecio porque no hemos sabido crearnos necesidades superfluas?” (...) “Déjanos tranquilos: no nos marees ni con tus necesidades ficticias ni con tus virtudes quiméricas. Mira a estos hombres cómo son rectos, sanos y robustos. Mira a estas mujeres cómo son rectas, sanas, frescas y bellas”, *Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A et B*, en Diderot, *Le neuve de Rameau et autres textes*, Postface de Jacques Proust, Librairie Générale Française, 1972, p. 427.

(11) “Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres, aunque no vide más de una farto moça, y todos los que yo vi eran todos mançebos, que ninguno vide de edad de más de XXX años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras”, Colón, “Diario del Primer Viaje”, 11º de octubre, en Cristóbal Colón, *Textos y Documentos completos*, Prólogo y notas de Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1989, pp. 30-31.

“A. Pero, en suma, decidme, ¿hace falta civilizar al hombre o abandonarlo a sus instintos?” (...)

“B. Si os proponéis ser su tirano, civilizadlo; envenenadlo lo mejor posible con una moral contraria a la naturaleza (...); eternizad la fuerza en la caverna, y que el hombre natural esté siempre allí encadenado bajo el pie del hombre moral (...). No es para vos sino para ellos por lo que esos sabios legisladores os han esculpido y manipulado (...) Desconfiad de aquel que quiere poner orden. Ordenar es siempre hacerse el amo de los otros incordiándolos”, Diderot, *Supplément* (12).

La opresión del hombre natural le viene de la ley civil y de la creencia religiosa en lo que tienen de artificio, es decir, de manipulación y encadenamiento de la espontaneidad simple y desnuda de la naturaleza humana (13):

“¿Queréis conocer la historia abreviada de casi toda nuestra miseria? Hela aquí. Existía un hombre natural: se ha introducido dentro de este hombre un hombre artificial; y ha nacido en la caverna una guerra continua que dura toda la vida. Unas veces el hombre natural es el más fuerte, otras es derrotado por el hombre moral y artificial”, Diderot, *Supplément* (14).

El buen salvaje pudo así llegar a ser una de las figuras de la autoconciencia crítica europea en tanto que contrafigura de la opresión y de la artificialidad (pueblos sencillos “sin fe ni ley” son pueblos libres y felices sin sacerdotes ni reyes, pero que sin embargo saben mandar y obedecer) justamente porque en él se realizaba el redescubrimiento del modelo moral perdido pero no olvidado: el hombre libre y racional.

5. Combatir en favor de un hombre natural no es defender un inmoralismo social, sino promover una suerte de moral laica que sostiene que hay un sentimiento natural de la rectitud y de la injusticia inscrito en la especie. La crítica del fundamento religioso de la moral (15) no es, todavía, crítica del poder explicati-

(12) Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. cit., pp. 464 y 472-73.

(13) “La bonne dévotion conserve la santé. Si la vôtre vous rend malade, concluez de là qu'elle n'est pas bonne...” “Je suis, moi, pour les bonnes oeuvres qui engraisent” “Tout ce qui tend à abrégier la vie est vicieux”, Diderot, *Lettre à Denis Diderot*, 4 octobre 1771.

(14) Diderot, ed. cit., p. 471.

(15) El Diderot de 1745 no es ni deísta ni mucho menos ateo, pero desde su teísmo puede engrosar las filas de la propaganda anti-cristiana. Según Shaftesbury, cuyo *Ensayo sobre el mérito y la virtud* traduce y adapta Diderot, “el deísta es el que cree en Dios, pero que niega toda revelación; el teísta, por el contrario, es el que está cerca de admitir la revelación, y que admite ya la existencia de Dios”. En su *Discurso preliminar* a la traducción del libro de Shaftesbury, Diderot afirma: “El fin de esta obra es mostrar que la virtud está casi indivisiblemente unida al conocimiento de Dios”. Este “casi”, observa Guyot, (*Diderot par lui-même*, París, du Seuil, 1953, p. 41), “es una confesión involuntaria (...)”. Religión y virtud no son inseparables”.

vo de lo originario en general como fundamento de las conductas históricamente situadas en el presente, sino por el contrario acentuación del valor del origen, en este caso natural y dado, como modelo y justificación del acto moral y social. El énfasis sobre el origen natural de las conductas morales y sociales está modelado sobre el paradigma naturalista, que encuentra su más atrevida expresión, entre otras obras, en la *Lettre sur les aveugles* (1749), en *La suite d'un entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot* (1769) y en el *Rêve de d'Alembert* (1769). Como observa Jean-Claude Bonnet, “de la afinidad de las moléculas que se reagrupan espontáneamente, Diderot deduce sus tesis de la socialidad natural. El mundo humano es también continuo y está reunido por el interés general de la sensibilidad y de la necesidad” (16). Como el orden está inscrito en el movimiento de la materia, “el mundo humano está organizado sobre el mismo modelo que el mundo animal” (17).

¿No apuntan ya, sin embargo, en las obras arriba citadas y más nítidamente en el *Neveu de Rameau* y en el *Supplément* (18), entre otras, las perplejidades críticas de Diderot sobre la correspondencia propuesta entre naturaleza y sociedad? (19). La crítica de la cultura y del artificio racional, el elogio de la espontaneidad y naturalidad (presupuestas) del hombre salvaje, ¿cómo se vinculan con el monumento a la razón y al ingenio que es la Enciclopedia? El hombre natural, el hombre sencillo de Tahití, ¿leería la Enciclopedia? ¿No es la Enciclopedia el monumento de toda reelaboración inteligente, resumen de todo saber, descripción minuciosa de todo artificio mecánico? Los XI tomos de Planchas, bajo la pura descripción de lo artificial, ¿estarían reiterando el elogio y admiración de lo natural? ¿Hasta qué punto el discurso del último Diderot repite los tópicos enciclopedistas, que él mismo contribuyó a extender, sobre “la máquina como invención de la naturaleza” o la analogía entre “el mecanismo de los objetos fabricados” y “la organización de los seres de la naturaleza”? (20). Como recuerda Paul Vernière, Diderot no ha alabado siempre “la pantomima del hombre de la naturaleza” (*Salon de 1767*), y supo aconsejar a su hija la sabiduría burguesa y a Catalina II una educación que fortaleciera “al hombre civil y cultivado contra el hombre salvaje y natural” (21).

(16) Jean-Claude Bonnet, *Diderot, textes et débats*, Librairie Générale Française, 1984, p. 261.

(17) J. Cl. Bonnet, op. cit., p. 359.

(18) “Las costumbres de Tahití ¿son mejores o peores que las vuestras? Es una cuestión fácil de decidir. ¿La tierra donde has nacido no tiene más hombres que los que puede alimentar? En ese caso tus costumbres no son ni mejores ni peores que las nuestras”, Diderot, *Supplément*, op. cit., p. 234.

(19) Para la conexión y contraste entre naturaleza y sociedad enfocados según los modos de la temporalidad, cf. Peñalver, Mariano, “Hombre y tiempo en el pensamiento de Diderot”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 1991, n.º 1, pp. 152-154.

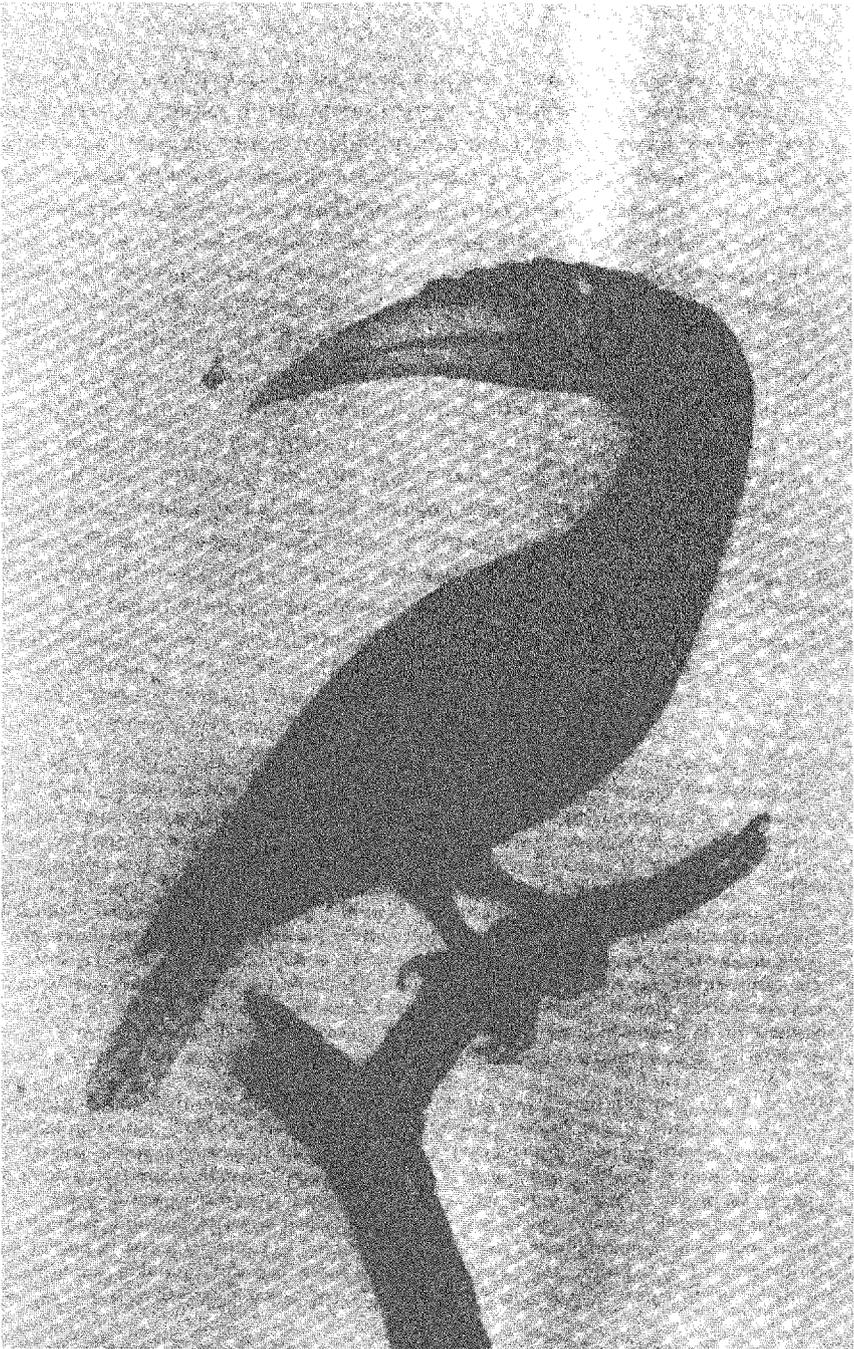
(20) J. Chouillet, *L'Esthétique des Lumières*, P.U.F., 1974, p. 74.

(21) Paul Vernière, “Introducción” a *Supplément au voyage de Bougainville*, en Diderot, *Oeuvres philosophiques*, edición de P. Vernière, París, Garnier, 1990, pp. 452-453.

LA MIMESIS DISEMINADORA

Si, como afirmaba Hume, lo moral y lo social no se explican por lo natural (22), o, parafraseando a Deleuze, si la institución no se explica por el instinto (23), ser y deber ser no son correlativos, y Diderot podrá disertar *Sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*, afirmación que, como es sabido, constituye precisamente el largo y explícito subtítulo del *Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A. et B.* Si la socialidad o la moralidad de una conducta no proceden de la naturaleza de la conducta misma, de su contenido describible, sino del sistema de valores instituido y conservado en la cultura de aquel pueblo, el campo de la conducta "natural", es decir, la conducta que parece moldearse sobre los impulsos biológicos, no es ya ni el campo de la inocencia ni el de la culpabilidad, porque ninguna acción es en sí misma moralmente buena o rechazable. El fundamento de la moral no está ni en la naturaleza ni más allá de la naturaleza sino en la cultura. Ni Orou ni el Capellán tienen razón: porque el primero considera a la naturaleza como modelo y el segundo como vicio. No hay una moral universal, llámese "natural" o "revelada", que no sea el resultado de una convención, de un acuerdo de la comunidad de los pueblos. Y, sin embargo, aun esta convicción profunda deberá ser sometida al análisis crítico y a la prudencia práctica para evitar, como dice amistosamente

-
- (22) "En todos los sistemas de moral que he encontrado hasta ahora, siempre he observado que el autor procede durante un tiempo según la manera ordinaria de razonar, sea que establezca la existencia de Dios, sea que haga observaciones sobre la condición humana; después, de pronto, me sorprende que en lugar de las cópulas *es* o *no es* habituales en las proposiciones, sólo encuentro proposiciones en las que la relación se establece con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, como ese *debe* o ese *no debe* expresan una nueva relación y una nueva afirmación, es preciso que éstas sean explicadas; y que al mismo tiempo se dé razón de lo que parece completamente inconcebible, cómo esta nueva relación puede deducirse de otras relaciones que son enteramente diferentes. Pero como los autores no tienen frecuentemente esta precaución yo me tomaré la libertad de recomendarla a los lectores, y estoy convencido que esta ligera atención destruirá todos los sistemas corrientes de moral y nos mostrará que la distinción entre el vicio y la virtud no se fundamenta únicamente en las relaciones entre los objetos y que no es percibida por la razón", Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, 1ª parte, Sección I.
- (23) Deleuze, Gilles, "Introduction" a *Instincts et institutions*, París, Hachette, 1955, p. VII-XI: "S'il est vrai que la tendance se satisfait dans l'institution, l'institution ne s'explique pas par la tendance. Les mêmes besoins sexuels n'expliqueront jamais les multiples formes possibles de mariage. [...] Le désir de s'ouvrir l'appétit n'explique pas l'appétit, parce qu'il y a mille autres façons de s'ouvrir l'appétit. La brutalité n'explique en rien la guerre; pourtant, elle y trouve son meilleur moyen" [...]. "Il n'y a pas de tendances sociales, mais seulement des moyens sociaux de satisfaire les tendances, moyens qui sont originaux parce qu'il sont sociaux. [...] L'homme n'a pas d'instinct, il fait des institutions [...] "L'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et l'institution, les exigences de l'homme: l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain".



de la obra póstuma de Helvetius, que principios verdaderos den lugar a consecuencias falsas o peligrosas (24).

Ahora bien, si esto es así, los viajes filosóficos en Diderot no son sólo mero alimento de su curiosidad, panfleto político o argumento moral. La búsqueda de la diferencia antropológica no encubre solamente en nuestro autor ni la prueba de la relatividad de las culturas ni el descubrimiento de la mismidad de todas ellas. La búsqueda de la diferencia es en Diderot búsqueda del otro como campo donde puede ejercerse la multiplicación mimética y cumplirse la diseminación de la subjetividad individual del propio yo.

Mi hipótesis interpretativa se deriva de aplicar al mundo de la vida consciente una categoría que, ya desde sus primeras obras, se presentaba como fértil en la explicación diderotiana de lo físico. Esta extrapolación quiere ser en todo caso fiel al mismo pensamiento antropológico de Diderot. Porque para que el naturalismo tuviera sentido y evitar así un salto absurdo e injustificado entre las propiedades de lo físico y de lo humano, Diderot, con todos los químicos-médicos de su tiempo (y contra los mecanistas newtonianos y los biólogos del animal-máquina), afirmaba que “la sensibilidad es una propiedad general de la materia” (25). Para no traicionar a lo humano mecanizándolo era preciso “humanizar” a la naturaleza material, atribuyéndole propiedades que hasta ahora sólo se predicaban de lo vivo. Del mismo modo, sin ser infiel a Diderot, conceptos explicativos contrastados en lo físico podemos exportarlos al campo de lo humano. Me refiero al concepto de posibilidad (26): si todo lo que hay en el presente ha sido posible en el pasado, todo lo posible en el presente puede llegar a ser real en el futuro (a condición siempre de añadir tiempo y movimiento). “L’homme d’esprit, escribía Diderot en una de sus primeras obras, voit loin dans l’immensité des possibles, le sot ne voit guère de possible que ce qui est”, *Pensées philosophiques*, 32. La

(24) “Au lieu d’affirmer que l’éducation, et l’éducation seule fait les hommes ce qu’il sont, dites seulement que peu s’en faut que vous ne le croyiez. [...]”

Dites que la diversité de l’organisation, les fluides, les solides, le climat, les aliments ont *moins d’influence* sur les talents qu’on ne le pense communément, et nous serons de vos avis. [...].

Dites que les lois, les mœurs, le gouvernement sont *les causes principales* de la diversité de nations [...].

Rousseau croit l’homme de la nature bon; et vous le croyez mauvais. [...].

Rousseau s’imagine que tout est au mieux dans les forêts et au plus mal dans les villes; vous pensez que tout est assez mal dans les villes, mais que tout est au pis dans les forêts. [...].

La différence qu’il y a entre vous et Rousseau, c’est que les principes de Rousseau sont faux et les conséquences vraies; au lieu que vos principes sont vraies et vos conséquences fausses. [...].

Si j’avais son éloquence et votre sagacité, je vaudrais mieux que tous les deux”, Diderot, *Réfutation suivie de l’ouvrage D’Helvetius intitulé L’Homme*, en Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. de P. Vernière, Paris, Garnier, 1990, pp. 575–576.

(25) Diderot, *La suite d’un entretien entre...*, ed. cit., p. 15.

(26) La fuerza de la categoría de posibilidad ya se descubría en uno de los primeros textos de Diderot: “Je ne dois point être surpris qu’une chose arrive lorsqu’elle est possible”, *Pensées philosophiques* (1746), XXI, en Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. de P. Vernière, Garnier, 1990, p. 22.

dicotomía explicativa en Diderot no sería, pues, propiamente la de necesidad-azar, ni siquiera la de necesidad-libertad sino más bien la de necesidad-posibilidad. O dicho de otra manera: el problema de lo existente no se plantearía como problema sobre el orden (el caos, el azar, Dios) ni como problema sobre la indeterminación (la acción, la libertad, el hombre); el problema primero no parece ser ni teológico ni antropológico, sino cosmológico y, dentro de ello, más un problema de física-dinámica que de física de sólidos.

La consecuencia sería la de someter a toda reserva el valor predictivo y explicativo de la noción de origen causal. En Diderot se insinúa una crítica que no se expresa explícitamente como duda ante lo originario, sino como perplejidad ante la disimetría o desproporción entre la riqueza infinita de toda realidad presente describible (en lo material, en lo biológico, en lo cultural) y la simplicidad atribuida al supuesto punto originario de la realidad en cuestión. Las ideas de proceso, de dinamismo, de posibilidad realizable apuntan, en suma, a la pacificación de aquella perplejidad (27). Si la figura de la causalidad es la pirámide, en Diderot habría que explorar la aparición de la figura heurística y literaria del laberinto. Como dice Diderot, “en las artes [...] alejarse de las relaciones simples es hacer una máquina, un laberinto y no un palacio”. El laberinto significa saturación, redundancia, descentramiento, y conecta con las ideas de haz de relaciones y de viaje (28), una serie de notas que describirían semánticamente a obras laberínticas como *Le Neveu de Rameau* o *Jacques le Fataliste*, verdaderas máquinas productoras de descentramiento y de dispersión, donde una frenética pulsión imitativa (29), en el caso del Neveu, o una irreprimible pasión narrativista, en el caso de Jacques, se inscriben en la doble operación de apropiación e identificación con lo otro y de multiplicación y disolución del yo.

Cada ser vivo, exhausto de sí mismo, necesita de lo otro y del otro para seguir siendo. La vida consciente se alimenta de aquello que la hace ejercitar su poder de tomar conciencia y de sentirse, así, conciencia (30): “Todo se reduce a ir de los sentidos a la reflexión y de la reflexión a los sentidos: esto es, entrar y

(27) Prigogine describe una posición de la ciencia contemporánea que parece casi una realización teórica de las perplejidades de Diderot: “Es precisamente la dualidad ley–condiciones iniciales lo que [...] se encuentra hoy puesto en cuestión: la idea de que el concepto de estado inicial de un sistema es siempre válido, cualquiera que sea la dinámica de este sistema, la idea de que la determinación de las condiciones iniciales es una operación teóricamente concebible para todo sistema dinámico, ha sido hoy abandonada”, Prigogine y Stengers, *La nouvelle alliance*, París, Gallimard, 1979, 1988, p. 128.

(28) Saint-Amand, P., Diderot, *Le labyrinthe de la relation*, Vrin, p. 18.

(29) Ver nota 35.

(30) “Renunciando a la introspección cartesiana que fundamenta el conocimiento en la reflexividad del yo pensante, la filosofía de las Luces va hacia las cosas. La naturaleza exterior, captada por la experiencia, es el lugar de toda verdad. Hay que *salir de sí* para poseerla. En esto el progreso humano no es sino un caso particular de una ley general que es la de los seres vivos”, Chouillet, J., *L’Esthétique des Lumières*, París, P.U.F., pp. 75–77. Cit. por J. Cl. Bonnet, *Diderot, textes et débats*, París, Librairie Générale Française, 1984, p. 49.

salir de sí mismo sin cesar”, Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 9. Este movimiento incesante y deseado entre el yo y lo otro parece repetir en la vida consciente la circulación general de unos seres en otros anunciada en el *Rêve* y que J.-Cl. Bonnet denomina “un movimiento fraternal de la energía” a través del cual todo lo que existe se comunica con todo. Una energía polimorfa que se manifiesta como intercambio y circulación infinitas y que, en el mundo de lo humano, se traduce como socialidad y simpatía de los seres (31). “J'aime ce système qui m'identifie avec tout ce qui m'est cher”, se exclama Diderot en uno de sus momentos de efusión afectiva. Un “sistema” que le permite asegurarse de su existencia en el otro más allá de su exigua mismidad y de vivir su identidad como identidad otra: “Amigo mío, no estrechemos nuestra existencia” (32).

Esta suerte de mimesis diseminadora, que Saint-Beuve sintetizaba en una frase del lenguaje de la vida mundana: “Il n'est jamais lui-même chez lui, mais toujours chez les autres” (33), se descubre en nuestro autor bajo las especies del comentario, de la conversación, de la comedia y del relato. Todos ellos son modos discursivos de practicar una alteridad que, en Diderot, consiste en salir de sí diseminándose en el otro. Todos ellos requieren del lector el esfuerzo de multiplicar su esfuerzo receptivo ante el juego polifónico del texto de Diderot.

El comentario, esa especie de escritura en los márgenes del texto del otro (34), no es sino otro modo de practicar el descubrimiento de lo propio a partir de lo ajeno. Leer para escribir, completar lo escrito con la escritura. Terminar el libro del otro asumiendo su propio texto y poniéndose en su lugar: una escritura de la lectura.

A.—Mientras tanto, ¿qué hacéis?

B.—Leo.

A.—¿Siempre ese Viaje de Bougainville?

B.—Siempre.

.....

A.—¿No estaréis cayendo en la fábula de Tahití?

B.—No es en absoluto una fábula; y no dudaría sobre la sinceridad de Bougainville si conociérais el suplemento a su viaje.

A.—Y ¿dónde se encuentra ese suplemento?

B.—Aquí, en esta mesa.

A.—¿Me lo confiaríais?

B.—No, pero si lo deseáis podremos leerlo juntos.

En el *Supplément au voyage de Bougainville* se encuentran ilustrados casi todos

(31) J. Cl. Bonnet, op. cit., pp. 356–357.

(32) *Lettre à Falconet*, cit. por J. Cl. Bonnet, op. cit., p. 358.

(33) Saint-Beuve, *Causerie du lundi*, en R. Fayolle, *Saint-Beuve et le XVIII e siècle*, Paris, Armand Colin, 1972. Cit. por Bonnet. op. cit., p. 217.

(34) Cf. J. Starobinski, “Diderot et la parole des autres”, en *Oeuvres complètes de Diderot*, ed. de R. Lewinter, Paris, Club français du Livre, 15 vol., 1969–1973, vol. XIII, pp. XIII–XV.

los géneros discursivos de la alteridad: es una conversación en la que se comenta un relato. Y ese relato es precisamente el de un viaje a tierras radicalmente otras y en las que, sin embargo, el europeo no se siente extranjero sino en las que en cierto modo se reconoce: “Le Voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne”. La inagotable curiosidad de Diderot agudizada en la lectura misma de los textos de los otros era el principio de su pasión satisfecha como lector. El barón d'Holbach le decía en una ocasión, “nunca habéis leído un mal libro, porque a medida que lo leéis lo rehacéis”.

Como ha sido señalado en más de una ocasión, casi todos los libros de Diderot están concebidos más como descripción del intercambio y contraste entre interlocutores que como construcción de una teoría (35). La interlocución, a su vez, se asemeja más a la conversación, a la entrevista o a la escena teatral que al puro diálogo de tradición filosófica. En *El Sueño de d'Alembert* hay elementos no discursivos que funcionan más como parte de la argumentación que como mero contexto (36).

Si algunos de los diálogos parecen escenas representables, en todos ellos hay un personaje que bajo un nombre u otro (a veces bajo su propio nombre) encar-

(35) J. Cl. Bonnet, op. cit., pp. 350–351: La obra de Diderot es dialógica desde el principio: “*El Ensayo sobre el mérito y la virtud* de 1745 es una traducción de Shaftesbury a través de la cual Diderot habla ya él mismo. El primer proyecto de la *Enciclopedia* consiste en traducir la *Cyclopaedia* de Chabbers. *Los Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* de 1746 son un diálogo a cuatro voces entre un deísta, un escéptico, un cristiano y un ateo. *La Carta sobre los ciegos* de 1749 es una entrevista con una “dama”. El artículo “Animal” de la *Enciclopedia* de 1751 es un resumen–montaje bajo forma dialogada de La Historia de los animales de Buffon. Numerosas obras importantes posteriores son en principio anotaciones en los márgenes que se transforman en comentarios (*Refutación de Helvétius*, *Observación sobre el Nakaz*). *La Paradoja sobre el comediante* y *El sobrino de Rameau*, que se presentan como conversaciones entre dos personajes, se apoyan en textos de Sticoti y de Horacio, respectivamente. “A veces le gusta desaparecer completamente como en el *Salón de 1771*, que es un montaje de citas. Diderot se desdobra y se exhibe a través de máscaras según una fuerte pasión mimética que lo identifica sucesivamente con Diógenes, Sócrates y Séneca, antes de presentarse en d'Alembert, en Pommeraye, en Dorval, en Suzanne, en Jacques el Fatalista y su amo, en Diderot, pero su nombre no firma a menudo más que una posibilidad entre otras, un hilo de voz en el ruido de la obra. Enmascarado, Diderot ocupa todo lugar y el “no ha lugar” del texto”. Cf. también J. Starobinski, art. cit.

(36) Hay tres personajes, uno de ellos en la cama soñando o delirando en voz alta, lo que le permite intervenir en la conversación sin comprometerse en temas más que espinosos. La primera parte de la conversación es a su vez el relato de un diálogo anterior en el que “la convulsión” del soñante es la prueba viva de su argumentación: “MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE: ‘ Oh vanidad de nuestros pensamientos! ¡Oh pobreza de la gloria y de nuestros trabajos! No hay nada sólido sino beber, comer, vivir, amar y dormir... ¡Señorita de l'Espinasse! ¿dónde estáis? –Heme aquí. –Entonces su rostro se ha coloreado. He querido tomarle el pulso; pero no sé donde había escondido la mano. Parecía experimentar una convulsión. La boca la tenía entreabierta. Su aliento se aceleraba. Ha lanzado un profundo suspiro; después un suspiro más débil y más profundo aún. Ha vuelto la cabeza en la almohada; y se ha dormido. Yo lo miraba con atención y estaba toda emocionada sin saber por qué [...]. Doctor, ¡no llamaríais a esto sinrazón?– BORDEU: Estando cerca de vos, ciertamente”, *Le rêve de d'Alembert*, en Diderot, *Le neveu de Rameau et autres textes*, Postface de Jacques Proust, París, Librairie Générale Française, 1972, pp. 268–269.

na al mismo Diderot. La máscara del comediante (escisión abominable entre el ser y el parecer, según Rousseau) es para Diderot signo y encubrimiento del sí mismo en el otro, medio de multiplicación e intercambio de papeles, confusión burlona de identidades:

“EL.—Yo tengo los pies plantados en la tierra. Miro a mi alrededor y tomo posición, o me divierto con las posiciones que adoptan los demás. Soy un mimo excelente; como podréis juzgar por vos mismo.

Y empieza a sonreír, remedando al complaciente, al admirado, al suplicante, coloca el pie derecho delante, el izquierdo atrás, encorva la espalda, levanta la cabeza, mira como subyugado por otros ojos, abre la boca, extiende los brazos hacia un objeto imaginario; [...] y añade: Esta es mi pantomima, aproximadamente la misma de los aduladores, los cortesanos, los criados y los mendigos.

Las locuras de este hombre, las anécdotas del abate Galiani, las extravagancias de Rabelais me han hecho meditar profundamente más de una vez. Son como tres almacenes donde me he surtido de las ridículas máscaras que imagino en los rostros de los personajes más pomposos; así, veo a Pantalón en la figura de un prelado, un sátiro en la de un presidente, un cerdo en la de un cenobita, un avestruz en la de un ministro, o una oca en la de su ayudante”, Diderot, *El sobrino de Rameau* (37).

La seducción ante la figura y la función del comediante (contra la condena sin apelativos de Rousseau: el comediante es el que aparenta lo que no es, el que dice lo que no piensa, el que olvida su lugar propio a fuerza de tomar el de otro) es la expresión del deseo de multiplicidad (“las mil caras de Diderot”, según Drieu la Rochelle) (38) de un hombre que como todos los nacidos en Langres, afirma tener la cabeza sobre los hombros “como un gallo en lo alto de una torre” (39).

“Se ha dicho que los comediantes no tenían ningún carácter porque al actuar pierden el que la naturaleza les ha dado; que se volvían falsos, como el médico, el cirujano y el carnicero se vuelven duros. Yo creo que se ha tomado la causa por el efecto y que los actores son capaces de representar todos los caracteres porque no tienen ninguno” (40).

(37) Diderot, *El sobrino de Rameau*, en Diderot, *Novelas*, Prólogo, Pierre Chartier; Traducción y Notas, Félix de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 243.

(38) Drieu la Rochelle, “Diderot”, en *Tableau de la littérature française*, París, Gallimard, 1939, pp. 303–313.

(39) Citado por Lanson, *Histoire de la littérature française*, París, Hachette, 1909, 740–749.

(40) Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, en Diderot, *Oeuvres*, ed. de A. Billy, París, Gallimard, La Pléiade, 1951, p. 1037.

El hombre veleta que confiesa haber dudado en su juventud entre la Sorbona y la Comedia es al mismo tiempo el autor que mira y recolecta y el actor que simula e interpreta; es el que se ríe de su propia máscara (su "carácter") para poder representar la máscara del otro. Es aquel que como no quiere ser nada ("Que voulez-vous être? Ma foi, rien, mais rien du tout", *Le Neveu*), puede serlo todo.

El viaje de este filósofo, como toda aventura del pensar, no puede ser sino un viaje inacabable: "Se debe exigir de mí que busque la verdad, pero no que la encuentre", *Pensamientos filosóficos*, 29.