

NOTAS Y DISCUSIONES

Releyendo a Diderot: Actualidad en cinismo de *El sobrino de Rameau* Rereading Diderot: the cynicism of *The Rameau's Nephew*

CRISTINA LASA

Universidad del País Vasco UPV-EHU

RESUMEN. El punto de partida de este artículo es una apreciación clínica psicoanalítica: el paso previo a la corrupción suele ser la degradación. Con esa orientación, propongo una lectura actualizada del diálogo de Diderot: el cinismo del sobrino de Rameau es la posición ética correlativa a la degradación de las instituciones y de la política. Se trata de una respuesta lógica ante la caída de los ideales de la época, pero no la única. Diderot muestra cautela, precisamente, ante esa degradación generalizada de todo lo que sostiene el orden simbólico, y adelanta las consecuencias.

Palabras clave: cinismo; degradación; corrupción; ideales; cultura.

Ante el rechazo y la indignación que producen en nuestros días las noticias acerca de la corrupción, voy a considerar que el paso previo a la corrupción suele ser la degradación, es decir, primero se degrada, y una vez producida la devaluación, viene la corrupción. Con esa orientación he releído *El sobrino de Rameau*. Realmente, se podrían poner muchos nombres actuales en el lugar de “El sobrino”, muchos personajes

ABSTRACT. The starting point of this article is a psychoanalytic clinical assessment: the step previous to corruption is usually degradation. With this approach, I propose an updated reading of Diderot’s dialogue: the cynicism of the nephew of Rameau is the ethical position correlative to the degradation of institutions and politics. It is a logical response to the fall of the ideals of the time, but not the only one. Diderot shows caution, precisely, before that widespread degradation of all elements sustaining the symbolic order, and anticipates the consequences.

Key words: Cynicism; Degradation; Corruption; Ideals; Culture.

públicos podrían ocupar el lugar de Jean-François Rameau, y ése es el aspecto que voy a tratar en este artículo: el cinismo del sobrino, considerándolo una consecuencia de la caída del orden simbólico sostenido por los ideales de la época —autonomía, emancipación—, ideales que, ante el llamado de las Luces, de la transparencia (también un término muy actual), estaban mostrando su cara oculta, sus sombras, in-

cluso la ambigüedad sobre la que se sostenía la universalidad de sus proyectos, a nivel político. En el ámbito ético, las virtudes aristocráticas —honor, lealtad— comenzaban a ser sustituidas por los valores burgueses —bienestar, seguridad, interés—; las protestas de los comerciantes enriquecidos y de los especuladores financieros, gente adinerada pero sin participación en las instancias del poder político, enaltecían a la opinión pública y, en medio de la agitación, la llamada a los *Grands Hommes*, no era otra cosa que una denuncia de la debilidad de las instituciones a la hora de regular la política.

Algo semejante está ocurriendo en la actualidad, en nuestra sociedad: la corrupción generalizada, el desprestigio de los políticos y de la política, el empobrecimiento de la clase media y el aumento de la distancia entre ricos y pobres, la desautorización de aquellas figuras de autoridad (padres, profesores, jueces...) que intentan sostener unos principios que orienten su praxis —no todo vale—. Las consecuencias de esta falta de «regulación» las observamos todos los días.

Entonces como ahora, una de las respuestas lógicas es el cinismo generalizado, la descreencia y la puesta en escena, en nombre de la transparencia, de lo más abyecto de la condición humana, de aquello que permanecía oculto tras los ideales y que, ahora, fundamentado sobre el *primum vivere* más radical, adquiere la formulación, tan en boga, de “es lo que hay”. Así pues, mi propuesta de lectura actualizada está orientada por la siguiente afirmación: el paso previo a la corrupción es la degradación, y la posición ética correlativa del sujeto, el cinismo.

1. Habla el autor

Cada siglo tiene su espíritu que lo caracteriza. El espíritu del nuestro parece ser el de la libertad. El primer ataque contra la superstición ha sido violento, sin medida. Una vez que los hombres han osado asaltar, del modo que sea, la barrera de la religión, la más importante y la más respetada que existe, es imposible detenerse. Desde el momento en que las miradas amenazantes se vuelven contra la majestad divina, no dejarán de dirigirlas, más tarde, contra la soberanía terrestre [...] Es mil veces más fácil, me parece a mí, que un pueblo ilustrado retorne a la barbarie, que un pueblo bárbaro avance un solo paso hacia la civilización.¹

Voy a considerar que la posición de Diderot frente a esa caída de los ideales fue diferente a la de sus contemporáneos Voltaire o Rousseau; él está preocupado, intuye lo peor, quisiera creer que, al menos uno, pueda ocupar ese lugar de excepción que permita a los demás identificarse entre ellos, como defienden en el diálogo tanto el filósofo como el sobrino, pero se da cuenta de que ya no es posible. Veremos cómo presenta Diderot la degradación que explica la salida cínica, en lo que tiene de repetición, de universal, a través de algunos pasajes de *El sobrino de Rameau* y de algunas cartas; el intento del filósofo por sostener ese lugar desde donde se ordenaba todo lo demás, y una salida que no es cínica.

Para ello es importante distinguir los lugares de enunciación del texto. *El sobrino de Rameau* es una puesta en escena,

un diálogo entre un filósofo y el sobrino del famoso músico Rameau, que transcurre durante una hora y media, aproximadamente, en el Café de la Régence, en París, donde se solían celebrar partidas de ajedrez a las que parece ser que Diderot asistía en su juventud, tal y como cuenta él mismo en algunas cartas.

El diálogo transcurre entre *MOI* y *LUI*, entre el filósofo —Diderot—, que cuenta con un recorrido personal en el que se articulan tanto los enunciados de la época como sus elecciones singulares, y Jean-François Rameau, personaje original que encarna todo aquello que produjeron y rechazaron los ideales ilustrados, y al que es imposible hacer callar.

El diálogo de *El sobrino de Rameau* se parece a una *disputatio* en cuanto al tratamiento de los temas; sin embargo, los cortes introducidos por el narrador, por ejemplo, así como el final «inacabado» del diálogo, impiden la identificación de los puntos de vista narrativos. Sólo tenemos un encuadre, de espacio y de tiempo, y mucha reflexión en torno a un tema fundamental: la articulación entre ética y estética.

El texto comienza con un narrador, en 1ª persona, *JE*, que posteriormente se va a encarnar en el *MOI* del filósofo, en diálogo con *LUI*, el sobrino. Los principales estudiosos del texto han interpretado de diferente manera este juego de enunciaciones. Así, Jacques Proust considera que se trata de diálogos superpuestos, que toda la narración es una «puesta en escena» que, a su vez, se convierte en objeto de la narración, donde los movimientos pueden ser reversibles porque son arbitrarios, y que el texto analiza al lector: es el lector el

que habla y el texto escucha, o el lector escribe y el texto lee.² Jean Fabre, por su parte, defiende que Rameau es un Diderot sin educación ni consecuencias: es el Diderot que podría haber sido, de lo cual se alegra y se arrepiente.³ Roland Desné destaca la oposición ideológica o presencia de la alteridad y enfrentamiento radical entre las Luces y sus adversarios ideológicos.⁴ Por último, el japonés Yoichi Sumi analiza el diálogo como una partida de ajedrez, cuya apertura decide ya el desarrollo posterior del juego, algo que Diderot sostenía con respecto a todo organismo viviente.⁵

Yo voy a defender que Diderot-autor aparece, a veces, en la enunciación del *JE* narrador; otras, en el *MOI* del filósofo e, incluso, en el *LUI* del sobrino, es decir, va cambiando su lugar de enunciación. En *El sobrino de Rameau* encontramos los tres tipos de pronombres personales en referencia a los dos interlocutores del diálogo y al narrador: el *JE* del narrador se encarna en el *MOI* del filósofo, quien, a su vez, dice *JE*; el narrador utiliza *IL* para referirse al sobrino, que es *LUI*, un *LUI* que también dice *JE*. Por ejemplo, el *JE* narrador que introduce la obra en tiempo neutro, en el prólogo, cambia su lugar de enunciación cuando intercala una opinión; frente al tiempo presente de la narración, se escucha la enunciación del autor. En este pasaje, Diderot utiliza una metáfora, una imagen metafórica para expresar que el saber, en relación a la verdad, tiene un carácter dinámico:

Personalmente, no me gustan esa clase de originales. Otros intiman con ellos e incluso los consideran amigos. A mí me llaman la atención, una vez al año, cuando me los encuentro, porque su

carácter contrasta con el de los demás y porque rompen esa fastidiosa uniformidad introducida por nuestra educación, nuestras convenciones sociales y nuestro sentido del decoro. Si uno de ellos aparece en una reunión, constituye un grano de levadura que fermenta y que restituye a cada cual una porción de su individualidad natural. Sacude, agita; hace aprobar o censurar; surgir la verdad; conocer a las gentes de bien, desenmascarar a los tunantes; en tales ocasiones es cuando el hombre sensato escucha y conoce a quienes le rodean.⁶

Otro ejemplo de la enunciación del autor, en este caso, pronunciada por el filósofo, es la réplica de éste al sobrino cuando discuten acerca de los grandes genios y sus obras:

YO: [...] Conozco una buena acción, que me gustaría haber hecho, a cambio de cuanto poseo. *Mahomet* es una obra sublime, pero yo habría preferido haber rehabilitado la memoria de los Calas.⁷

Considero que, en esa frase, Diderot-autor, no el filósofo, habla de un deseo muy íntimo, de un ideal de justicia que sostuvo durante toda su vida. Las intervenciones públicas de Voltaire, sus libelos y ataques directos al *Ancien Régime*, le acarrearán muchos problemas al director de l' *Encyclopédie* a la hora de evitar la censura que se cernía sobre su edición. Pero, para Diderot, se había producido un acto por el que Voltaire merecía, a su modo de ver, el reconocimiento público, y que explica su respeto y admiración hacia el filósofo: Voltaire dedicó tres años a luchar contra la injusticia cometida en el caso Calas [Jean

Calas, hugonote tolosano acusado de haber dado muerte a su hijo, Marc-Antoine, para evitar que se convirtiera al catolicismo, fue condenado y ejecutado, después de grandes torturas, en octubre del 1761. Voltaire escribió el *Tratado sobre la tolerancia*, en 1763, y *Aviso al público*, en 1766]. Calas fue rehabilitado, póstumamente, en marzo de 1765. A partir de ese acto, Diderot defenderá a Voltaire, independientemente de lo que éste haga o diga. Habla del «brillo del filósofo» en una carta dirigida a Naigeon, su albacea testamentario, a la sazón un joven militante duro, ateo y materialista, que se quejaba de la ingratitud de Voltaire; en esta carta, en concreto, de su falta de apoyo hacia Choiseul, ministro de Luis XV, caído en desgracia, y que había sido el protector del filósofo:

Decís que ese hombre ha nacido celoso de todo tipo de mérito [...] Decís que es ingrato [...] Pero resulta que ese celoso es un octogenario que ha sostenido toda su vida el látigo contra los tiranos, los fanáticos y otros grandes malhechores el mundo. Que ese ingrato, amigo siempre de la humanidad, algunas veces ha socorrido al desdichado con su destreza, y ha vengado la inocencia oprimida. Que ese insensato ha introducido la filosofía de Locke y de Newton en su patria [...]

¡Y bien! Con setenta y ocho años, se le ocurre a ese hombre laureado tirarse sobre un montón de barro. ¿Creéis que es correcto ir a saltar sobre su vientre y hundirle en el fango hasta que desaparezca? [...] Yo, si tuviera la esponja con la que pudiera limpiarle, iría a darle la mano y le sacaría de su cenagal, y le lavarí. Haría como un anticuario con un

bronce ensuciado. Le sacaría de la miseria con el mayor cuidado posible, por la delicadeza del trabajo y por sus formas preciosas. Le devolvería su brillo, y lo expondría en estado puro a vuestra admiración.⁸

Así pues, volviendo al texto que nos ocupa, la posición del autor va apareciendo en diferentes enunciados que, como ya he señalado, son pronunciados tanto por el narrador, como por el filósofo y por el sobrino, como veremos más adelante, a partir de algunos pasajes escogidos. Diderot muestra, con su incomodidad, la degradación de aquello que él considera que debe preservarse, y que explica la respuesta cínica del sobrino.

2. *La barbarie de la civilización*

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la crítica a la civilización, a las costumbres y a la tradición se habían convertido en un tópico, y era uno de los temas favoritos de *les philosophes*. La idealización del indígena, que encarnaba una sociedad más humana, igualitaria y feliz, influyó significativamente en el pensamiento ilustrado. Diderot sostuvo una posición singular. Para él, una vez cruzado el umbral hacia la civilización, en el sentido que le dio Mirabeau al término, es decir, «eso que hace a los individuos más sociables»⁹, se ha perdido la supuesta “naturalidad” de la respuesta:

ÉL: Todo lo que vive, sin excepción, busca su bienestar a expensas de lo que sea; y estoy seguro de que si yo dejase venir al pequeño salvaje sin hablarle de nada, también él desearía estar rica-

mente vestido, espléndidamente alimentado, ser querido por los hombres, amado por las mujeres y reunir en su persona todos los gozos de la vida.

YO: Si el pequeño salvaje estuviese abandonado a sí mismo, si conservase toda su imbecilidad y sumase a la poca razón de un niño de cuna la violencia de las pasiones de un hombre de treinta años, retorcería el cuello a su padre y se acostaría con su madre.¹⁰

El sobrino habla de un salvaje sin escrúpulos que reclama para sí los placeres por los que el civilizado ha tenido que ceder algo a cambio. Diderot no considera que ese tipo de placeres se pueda obtener respondiendo desde el instinto. Sin educación y sin convenciones sociales, el salvaje representa las relaciones de un cuerpo vivo con el medio que le rodea: sólo puede responder desde el instinto. Es necesario regular las tendencias naturales por medio de los recursos que ofrece la cultura, representados por los ideales, y Diderot considera que el tipo de placeres que reclama el sobrino son ya un producto de la civilización.

El sobrino va degradando, a lo largo de su diálogo con el filósofo, todo aquello que merece respeto. Rameau ha representado el pasaje de *El barbero de Sevilla*, de Beaumarchais [I, IV], donde Fígaro se lamenta diciendo: “¡El oro! ¡El oro es el nervio de la intriga!”. A continuación, utiliza un “luis” de oro para ejecutar una parodia de la consagración litúrgica:

ÉL: Saco el luis del bolsillo. Se lo muestro con admiración. Elevo los ojos al cielo. Beso el luis delante de él. Y para hacerle comprender mejor la im-

portancia de esa sagrada moneda, le balbuceo y le indico con el dedo todo lo que se puede adquirir con ella: un bonito delantal, un bonito gorro, un buen dulce. Después, me meto el luis en el bolsillo. Me paseo con orgullo; remango el faldón de mi chaqueta; doy golpecitos en el bolsillo de mi chaleco donde está el dinero. Así le hago comprender que toda mi seguridad emana de ese luis.

YO: No se puede hacer nada mejor. Pero, ¿y si sucediera que, un día, profundamente convencido del valor de un luis...?

ÉL: Os comprendo. Hay que cerrar los ojos sobre eso. No existe principio moral que no tenga inconvenientes. En el peor de los casos, es un mal cuarto de hora y se acabó.¹¹

Sin embargo, al pronunciar el sobrino una sentencia justa, «No existe principio moral que no tenga inconvenientes», se tiene la impresión de “falsa moneda”, porque la enunciación pone de manifiesto su posición canalla, es decir, que el sobrino defiende causas justas y dice cosas sensatas que quedan inmediatamente devaluadas porque no está dispuesto a ceder nada, ni a responsabilizarse del uso de esa sensatez. Algo similar ocurre en otro pasaje donde hace referencia a la lectura de los clásicos, en este caso, a la lectura de Molière:

ÉL: Yo de esas lecturas deduzco todo lo que debe hacerse y todo lo que no debe decirse. Así pues, cuando leo *El avaro*, me digo: «Sé avaro si quieres, pero

guárdate de hablar como un avaro». Cuando leo *El Tartufo*, me digo: «Sé hipócrita si quieres, pero no hables como un hipócrita. Conserva los vicios que te sean útiles, pero no adoptes el tono ni la apariencia que te convertirían en un ser ridículo». Para evitar ese tono y tales apariencias es preciso conocerlos, y dichos autores los han descrito maravillosamente. Yo soy yo y seguiré siendo lo que soy, pero actúo y hablo como me conviene. No soy de esos que desprecian a los moralistas. Se puede sacar mucho provecho de ellos, sobre todo de los que pusieron en práctica su moral.¹²

Ciertamente, se trata del saber acerca de los rasgos sintomáticos que defiende Diderot en la *Paradoja sobre el comediante*, pero para hacer un uso totalmente diferente de él, e invirtiendo la propuesta diderotiana acerca del saber que le conviene al comediante: no hay que ser avaro o hipócrita para poder representar dichos papeles, hay que hablar y actuar como tales. Diderot advierte del peligro de su época, del peligro que entraña el nuevo espíritu positivo que anima a conocer sin medir las consecuencias, a desvelar la verdad sin tener en cuenta el uso sin escrúpulos que puede hacerse de ella.

3. El saber que cuenta

El sobrino no duda en degradar también la educación, mostrando que sus proyectos de éxito, rápidos y seguros, alejados de cualquier ideal, no son más que un uso adecuado de las expectativas y costumbres de la nación:

ÉL: [...] Si la educación es mala, la culpa la tienen las costumbres de mi nación, no yo. Responda quien quiera. Deseo que mi hijo sea feliz, o, lo que viene a ser lo mismo, cubierto de honores, rico y poderoso. Conozco un poco las vías más fáciles para alcanzar ese objetivo, y no tardaré en enseñárselas. Si vosotros, los sensatos, me censuráis, la muchedumbre y el éxito me absolverán. Tendrá oro, eso os lo digo yo. Si dispone de mucho oro, no le faltará nada, ni siquiera vuestra estima y vuestro respeto.¹³

Y, en ese momento, toma la palabra Diderot-autor, con prudencia. Hay que tener en cuenta que la educación era uno de los pilares fundamentales del pensamiento ilustrado:

Yo temblaba al pensar en lo que se convertiría su hijo con semejante maestro. Seguro que, con aquellos principios tan estrictamente calculados de nuestras costumbres llegaría muy lejos, salvo que algo lo detuviera prematuramente en el camino.¹⁴

Diderot traslada a la educación su idea de que, en la naturaleza, cuando algún proceso se pone en marcha, es inevitable que se desarrolle. Pero ese determinismo “necesario” se suele ver afectado por diversas contingencias, de donde puede surgir tanto un genio como un monstruo, ya que «algo» puede detener y cambiar esa deriva. ¿Un encuentro, quizá? Al expresar así su escepticismo, Diderot está subrayando también una característica de la modernidad: el saber ya no está al servicio de la regulación de las costumbres, es de-

cir, ya no es posible una orientación hacia lo que los clásicos consideraban el bien: la razón intenta imponerse a la naturaleza.

4. *La obscenidad de la ménagerie*

Hablar de ciertas cuestiones íntimas exige delicadeza y confianza. Rameau, a cambio de un plato de comida, está dispuesto a escuchar las confidencias de la señorita Hus, a sonreír ante su falta de pudor y su desvergüenza. En casa de Bertin, tesorero de los fondos particulares que, cuando cambiaban de propietario, debían abonar “las partes casuales” correspondientes en las arcas reales, se reunían los adversarios de los enciclopedistas. Diderot hace un juego de palabras al latinizar su nombre, *Bertinus*, creando un neologismo con los apellidos de ambos amantes. En las reuniones de las que habla el sobrino, todos habían renunciado al decoro y la decencia:

ÉL: Y no digamos otras indisposiciones ligeras de las que se habla en mi presencia sin el menor recato. Pero eso no tiene importancia: nunca he pretendido cohibir a nadie. He leído, no sé dónde, que un príncipe llamado El Grande a veces permanecía apoyado en el respaldo del retrete de su amante. Con los amigos íntimos nos comportamos con toda confianza, y yo entonces era más íntimo que nadie. Soy el apóstol de la familiaridad y de la confianza. Predicaba con el ejemplo sin que nadie se escandalizara. Sólo me tenían que dejar libre.¹⁵

Rameau describe las reuniones en esa casa, y presenta a todos los personajes como fieras, deshaciendo la figura metafórica que se

utilizaba en la época, ya que *ménagerie* [casa de fieras, zoológico] hacía referencia también a las reuniones literarias. Al deshacer la metáfora culta y utilizar la figura en su sentido literal, ningún rasgo humano vela o disimula la condición de animal de los comensales, y aparece una verdadera casa de fieras enjauladas, donde los personajes se exhiben en su naturaleza más agresiva y doliente:

ÉL: [...] Parecemos alegres, pero en el fondo todos tenemos mal humor y gran apetito. Ni siquiera los lobos están más hambrientos, ni los tigres son más crueles. Devoramos como los lobos cuando la nieve ha cubierto durante mucho tiempo la tierra; desgarramos como tigres a todo aquel que tiene éxito.

A veces las cuadrillas Bertin, Montsaugé y Villemorien se reúnen; entonces sí que se anima la jaula de fieras. Nunca se vieron juntos tantos animales tristes, desabridos, dañinos y enfadados.¹⁶

El sobrino ha ido desvelando, a lo largo del diálogo, los engaños que ocultan los ideales, los semblantes bajo los que se muestran y esconden los representantes de las diferentes instancias públicas, hasta concluir con la pantomima final de los pordioseros. En ese momento, Diderot-filósofo va a formular la solución tradicional: defender la figura excepcional.

5. La excepción

Diderot recoge la llamada de la época, pero manifiesta una gran cautela ante el intento de restaurar el “al menos uno”, algo que puede tener consecuencias indeseables, como bien sabemos. Es una reivindicación que se suele producir cuando el

malestar y la agitación se agudizan, y aparecen las revueltas. Es un intento de sostener a alguien excepcional que permita justificar el juego de todos los demás, esto es, de ocupar un lugar, en el sentido hobbesiano del término, no de poseer cualidades personales excepcionales. Ese “uno” excepcional permite que los demás se identifiquen entre sí, como ciudadanos, por ejemplo. En este pasaje, es el filósofo quien desmonta, quien niega la posibilidad de que el monarca siga sosteniendo esa función:

YO: Según eso, le dije, existen muchos pordioseros en este el mundo, y no conozco a nadie que no sepa algunos pasos de vuestro baile.

ÉL: Tenéis razón. Sólo hay en todo el reino un hombre que camina derecho. El soberano. Todo el resto adopta posiciones.

YO: ¿El soberano? ¿Y no tenemos nada que decir sobre él? ¿Vos creéis que, de vez en cuando, no se encuentra a su lado un piececito, un moñito o una naricita que le obligan a hacer un poco la pantomima? Todo el que necesita de otro es indigente y adopta posiciones. El rey adopta una posición ante su querida y ante Dios; ejecuta su paso de pantomima. El ministro ejecuta el paso de cortesano, de adulator, de criado o de mendigo delante de su rey. La muchedumbre de ambiciosos danza vuestras posiciones, unas más viles que otras, delante del ministro. El abate de condición, con alzacuello y abrigo largo, hace lo mismo, al menos una vez por semana, delante del depositario de la hoja de beneficios. A fe mía,

lo que llamáis la pantomima de los por-dioseros constituye el gran baile de la tierra. Cada uno tiene su pequeña Hus y su Bertin.¹⁷

El *Grand homme* que se intenta instaurar a lo largo del Siglo de las Luces tiene que hacerse cargo de esa regulación de la que no se ocupa la Naturaleza. La razón está poniendo en evidencia que si el sujeto queda libre a sus impulsos y tendencias, hay que esperar lo peor. Es lo que teme Diderot. Si esa función reguladora ya no corresponde a Dios, ni a su representante en la tierra, al soberano, habrá que reivindicar una figura ejemplar, en el sentido kantiano, que se ocupe de orientar al sujeto moderno: el filósofo. Sin embargo, ya no hay garantía de orden o, dicho de otra manera, en ese siglo ordenado por la llamada al saber, por la máxima *sapere aude*, se da, precisamente, la conciencia de una pérdida de saber fundamental: no hay forma de armonizar sentimiento y razón, siempre hay que escoger, y todas las cosas tienen un precio que hay que consentir en pagar:

YO: Sin embargo, existe un ser dispensado de la pantomima. Se trata del filósofo que nada tiene ni nada pide.

ÉL: ¿Y dónde está ese animal? Si no tiene nada, sufre; si no solicita nada, nada conseguirá y sufrirá siempre. [...]

YO: En esta vida, todas las cosas tienen un precio, indudablemente, pero ignoráis el precio del sacrificio que hacéis para conseguir las. Danzáis, habéis danzado y seguiréis danzando la vil pantomima.¹⁸

Diderot intenta, a través del YO del diálogo, colocar en ese lugar de excepción al filósofo. El sobrino no duda en calificarlo de “animal”, sin ningún respeto, reduciendo, una vez más, todo lo que humaniza al orden de la necesidad. Estamos al final del texto, y aparece la enunciación de Diderot, que reconoce la imposibilidad de sostener el lugar de excepción: todo tiene un precio para cada uno de nosotros, para quien vive en sociedad, bajo las regulaciones que la cultura impone. Creer que se está libre de responsabilidades, que vivir se reduce a satisfacer las necesidades primarias sin pagar por ello, convierte al sobrino en un ignorante, porque no ha conseguido elaborar un saber con su experiencia, igual que le ha sucedido con la música.

Diderot deja libre ese lugar, entre otras razones, porque no compartió el deísmo de sus contemporáneos. Fue un verdadero ateo hasta el final de sus días, quizá porque se daba cuenta de que ese lugar de excepción, ocupado por Dios y por su representante en la tierra durante siglos, había dejado de sostener el orden simbólico. Se adelanta así a la muerte de Dios nietzscheana, incluso es más perspicaz que Dostoievski, pues se da cuenta de que, si Dios ha muerto, cualquier “cosa” puede ocupar ese lugar. En una carta escrita a Damilaville, un funcionario amigo de Voltaire que, a la sazón, se encontraba en casa del filósofo, en Ferney, Diderot formula su temor:

Dile que la noción de un ser supremo en un Trajano, un Marco Aurelio, un Catón, y en otras tantas cabezas bien hechas de hombres que caminaban bajo la mirada de un ser bienhechor que ha-

bían tomado por modelo, podía ser una noción excelente; pero que interrogué a la historia que él conoce tan bien, y verá que, para el resto, eso ha sido, es, y será una idea funesta.¹⁹

6. *El cuidado de las leyes y de los jueces*

Diderot sitúa siempre al ser humano en medio del desorden que denuncia, partícipe de él. A falta de una causa primera, el hombre es el producto de un encuentro contingente que, una vez producido, le otorgó filiación, le inscribió en un lugar, suscitó determinadas expectativas con respecto a él. Es decir, se trata de un determinismo que no exime de responsabilidad: uno no elige su filiación, pero sí debe responsabilizarse de darle un destino a aquello que le ha tocado en suerte.

Así, podemos formular la alternativa de Diderot a la respuesta cínica: lo que hay que cuidar es la formulación de las leyes fundamentales, lo que será una Constitución, ya que es lo único que, con el tiempo, pondrá a cada uno en su sitio. La respuesta circunstancial, injusta, que obedece a la presión de los poderes políticos, siempre acaba por retornar contra los que la sostienen:

YO: [...] estaría tentado de concluir que el genio que denuncia un error generalmente admitido, o que acredita una gran verdad, es siempre un ser digno de nuestra veneración. Puede suceder que este hombre sea víctima del prejuicio y de las leyes; pero hay dos clases de leyes, unas de equidad y generalidad absolutas; otras, extravagantes que sólo deben su sanción a la ceguera o a la necesidad de las circunstancias: estas últimas no man-

chan al culpable que las transgrede más que con una ignominia pasajera; ignominia que el tiempo revierte para siempre sobre los jueces y sobre las naciones.²⁰

Diderot insistía en que hay dos tipos de jueces: uno, la naturaleza; el otro, el encarnado en un hombre autorizado para ello. En lo que respecta a la discusión, siempre actual, entre justicia y ley, Diderot no duda en defender la primera: es mejor tener malas leyes y jueces honestos que buenas leyes y jueces malos. Aquí encontramos también el paralelismo con nuestra situación actual: algunos jueces responsables, una parte del poder judicial, se ha puesto en marcha contra la corrupción generalizada.

7. *Lo que no cambia*

El final de *El sobrino de Rameau* también ha dado lugar a diferentes explicaciones. El japonés Sumi considera, desde su idea de una partida de ajedrez, que se trata de un final en tablas, donde no hay ganador ni perdedor.²¹ Otro estudioso de la obra, Jacques D' Hont, escribe sobre el cinismo del sobrino e interpreta que es el oro el que ríe al final.²² Pierre Hartmann, por su parte, considera que el sobrino no conoce la constancia más que en la negación de todo cambio²³:

ÉL: Pero ya son las cinco y media. Oigo que las campanas tocan a vísperas para el abate Canaye y para mí. Adiós, señor filósofo. ¿No es cierto que sigo siendo el mismo de siempre?

YO: Sí, desgraciadamente.

ÉL: Que esta desgracia dure otros cuarenta años. Mejor reirá el que ría el último.²⁴

Yo querría señalar otro aspecto: ¿qué es lo que no cambia? Paradójicamente, lo más natural: en este caso, la incontinencia, rasgo que, seguramente, compartía Diderot con el sobrino, pero ante el que la repuesta de ambos era bien distinta. ¿De qué se ríe el último? Diderot había eliminado la risa de la escena, con su propuesta de «comedia seria», y tampoco era partidario de la denuncia satírica. ¿Qué estatuto puede dársele, entonces, a esa risa última? Considerada tradicionalmente el atributo de los dioses, la risa les pertenece a ellos, seres caprichosos, juguetones, que no necesitan fundamentar sus acciones. El ser humano, sin embargo, en su búsqueda de razón y sentido, llega a un *impasse*, a un *cul-de-sac* donde se encuentra con un límite, a partir del cual sólo le queda, o la fe, o el humor. Es el punto de encuentro donde se decide la posición ética del sujeto.

En Diderot encontramos en el humor una alternativa a la respuesta cínica. Como ejemplo, quiero recordar su viaje a la corte rusa. En *La Haya*, en 1774, el filósofo tomó notas sobre la *Instrucción de la Emperatriz de Rusia a los diputados para la confección de leyes o Nacaz*, que Catalina II había redactado en 1765. En realidad, parece ser que, en las conversaciones con la zarina, Diderot había hecho un cálculo: el alabarla personalmente y recordarle sin cesar que toda Europa, incluso la posteridad, tenía puestos los ojos en ella, era una forma de comprometerla en políticas ilustradas:

A veces Júpiter me resulta muy divertido; oye ruido en la tierra, se despierta,

abre su trampilla, dice: «Granizo en Escitia, peste en Asia, guerra en Alemania, penuria en Polonia, un volcán en Portugal, una revuelta en España, miseria en Francia». Dicho esto, vuelve a cerrar su trampilla, a poner su cabeza en la almohada, a dormirse. Y a esto llama gobernar el mundo. ¿Querría Su Majestad Imperial gobernar del mismo modo su imperio?²⁵

En ese pasaje utiliza un recurso retórico magnífico: el asíndeton, la enumeración sin conjunciones, de modo que resalte el automatismo y la repetición del acto de gobernar absolutista. Hay mucho de teatro en esa puesta en escena, pero, como siempre en el caso de Diderot, es un teatro con fines serios. Para la zarina, quizá sólo se trataba de representar un papel que le permitiera legitimar y sostener su poder, adquirido de un modo dudoso: no tenía interés alguno en las propuestas y planes de reformas del filósofo. Sin embargo, creo que Diderot era consciente del papel que jugó en la corte, con todas sus consecuencias. Pero lo reconoce a través del humor, no de la denuncia cínica. En uno de sus últimos escritos confiesa, con cierta resignación, que es el cumplimiento del deber lo que le ha permitido vivir con honestidad (que era su ideal de “vida feliz”):

— Para ser feliz, hay que ser libre: la felicidad no es para quien reconoce otro amo que su propio deber.

— Pero, ¿el deber no es una tiranía? Y, si he de ser esclavo, ¿importa el amo que elija?

— Importa mucho, pues emanciparse de este amo sólo traería desgracia; con las cadenas de este deber se rompen las demás.²⁶

Denis Diderot constituye un ejemplo de respuesta ante una elección forzada, en su caso, la provocada por la llamada ilustrada a la emancipación. Y cuando un escritor puede afrontar la dificultad de adoptar unos principios fundamentales, su praxis se convierte en una elección ética, no en una respuesta lógica.

BIBLIOGRAFÍA

- Desné, R., *Denis Diderot: Le Neveu de Rameau. Le Rêve de D'Alembert*, Messidor, Paris, 1984.
- D'Hont, J., «Le cynisme de Rameau», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36 (2004).
- Diderot, D., *El sobrino de Rameau*, ed. Carmen Roig, Cátedra, Madrid, 2003.
- Diderot, D., *Œuvres*, ed. Laurent Versini, col «Bouquins», Robert Laffont, Paris, 1994-1997, 5 vols.
- Fabre, J., *Denis Diderot: Le Neveu de Rameau*, Droz, Ginebra, 1977.
- Hartmann, P., «Un si lumineux aveuglement : une étude sur *Le Neveu de Rameau* et la crise des Lumières», *Diderot Studies*, XXVI (1995).
- Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, Gallica, edición electrónica de la BnF, disponible en <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-89089&M=notice>.
- Proust, J., «Le théorique et son autre», *Lectures de Diderot*, Armand Colin, Paris, 1974.
- Sumi, Y., «*Le Neveu de Rameau*»: *Caprices et logiques du jeu*, France-Tosho, Tokyo, 1975.

NOTAS

- ¹ «Carta a la princesa Dashkoff, 3 de abril de 1771», en *Œuvres*, ed. Laurent Versini, t. V, Robert Laffont, Paris, 1997, pp. 1067-1068.
- ² Proust, J., «Le théorique et son autre», *Lectures de Diderot*, Armand Colin, Paris, 1974, p. 216.
- ³ Fabre, J., «Introduction», *Denis Diderot: Le Neveu de Rameau*, Droz, Ginebra, 1977, p. LXVI.
- ⁴ Desné, R. «Introduction», *Denis Diderot: Le Neveu de Rameau. Le Rêve de D'Alembert*, Messidor, Paris, 1984, pp. 38-40.
- ⁵ Sumi, Y., «*Le Neveu de Rameau*»: *Caprices et logiques du jeu*, France-Tosho, Tokyo, 1975, p. 296.
- ⁶ Diderot, *El sobrino de Rameau*, ed. Carmen Roig, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 69-70.
- ⁷ Diderot, *op. cit.*, p. 104.
- ⁸ Diderot, «Carta a Nageon, abril o mayo de 1772», en *Œuvres*, t. V, p. 1108.
- ⁹ Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, part. I, cap. 8, Gallica, edición electrónica de la BnF, disponible en <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-89089&M=notice>.
- ¹⁰ Diderot, *El sobrino de Rameau*, p. 151.
- ¹¹ Diderot, *op. cit.*, pp. 48-49.
- ¹² Diderot, *op. cit.*, p. 120.
- ¹³ Diderot, *op. cit.*, p. 149.
- ¹⁴ Diderot, *op. cit.*, p. 149.
- ¹⁵ Diderot, *op. cit.*, p. 126.
- ¹⁶ Diderot, *op. cit.*, p. 117.
- ¹⁷ Diderot, *op. cit.*, pp. 159-160.
- ¹⁸ Diderot, *op. cit.*, pp. 160-161.
- ¹⁹ Diderot, «Carta a Damilaville, 12 de septiembre de 1765», en *Œuvres*, t. V, p. 529.
- ²⁰ Diderot, *El sobrino de Rameau*, p. 75.
- ²¹ Sumi, Y., «*Le Neveu de Rameau*»: *Caprices et logiques du jeu*, France-Tosho, Tokyo, 1975, pp. 95-110.
- ²² D'Hont, J., «Le cynisme de Rameau», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 36 (2004), p. 130.
- ²³ Hartmann, P., «Un si lumineux aveuglement : une étude sur *Le Neveu de Rameau* et la crise des Lumières», *Diderot Studies*, XXVI (1995), p. 165.
- ²⁴ Diderot, *El sobrino de Rameau*, p. 163.
- ²⁵ Diderot, «Mélanges pour Catherine II», en *Œuvres*, t. III, p. 347.
- ²⁶ «Acerca de la vida feliz», en *Ensayo sobre los reinos de Claudio y de Nerón*, libro II, *Œuvres*, ed. Laurent Versini, t. I, Robert Laffont, Paris, 1994, p. 1190.