

# Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot

Adrián Ratto\*

## Resumen:

En los últimos años los críticos han derribado varios estereotipos que habían sido utilizados para caracterizar a la filosofía de la Ilustración. Esos clichés en muchos casos se encontraban muy alejados del pensamiento de los filósofos iluministas. No obstante, varios temas no han sido aún suficientemente revisados. En este trabajo se intenta demostrar que la reflexión de Denis Diderot sobre el sentido de la historia, en la medida que desborda los diferentes esquemas interpretativos esbozados hasta el momento por los especialistas, es uno de ellos.

## Palabras claves:

Ilustración, historia, progreso.

## Abstract:

In recent years, critics have put an end to several stereotypes concerning the philosophy of the Enlightenment. Those *clichés* often lay far from the actual ideas of the Enlightenment philosophers. Nevertheless, a number of subjects remain which require further research. This paper is an attempt to throw light on Denis Diderot's considerations on the sense of history, inasmuch as they exceed the frames of interpretation used by the scholars so far.

## Keywords:

Enlightenment, History, Progress.

---

\* Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.  
Correo electrónico: [ga\\_ratto@yahoo.com.ar](mailto:ga_ratto@yahoo.com.ar)

## Introducción

A principios del siglo XX, el célebre texto de John Bury, *La idea del progreso*, instaló una interpretación de la noción de progreso, según la cual ésta es un fenómeno básicamente moderno. Para Bury, dicha idea sólo pudo surgir en medio de un clima de esperanza en el futuro. Lejos de ello, sostiene que durante la Antigüedad existía un ambiente de pesimismo y resignación, ya que “la vieja leyenda de una edad de oro sencilla, desde la cual el hombre había caído, se aceptaba generalmente como una verdad”.<sup>1</sup> Además, agrega que la degeneración de la humanidad, al ser vinculada con la *Moira*, la fatalidad, se tornaba inevitable. Si bien Bury reconoce que durante el Medioevo se produjeron algunos cambios, considera que la atmósfera pesimista se mantuvo. Recién en los albores de la Modernidad, según el autor, se produjo un cambio de clima que hizo posible el surgimiento de la idea de progreso.

Por otra parte, en 1932 Carl Becker sostuvo en *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*: “a pesar de su racionalismo y de su simpatía por lo terrenal [...] hay más filosofía cristiana en los escritos de los *philosophes* de lo que creíamos. [...] los *philosophes* demolieron la Ciudad Celeste de San Agustín sólo para reconstruirla con materiales más modernos”.<sup>2</sup> Becker mantuvo una posición contraria a la de Bury, para él, la idea de progreso no era una noción moderna, ya que consideraba que la misma conservaba, aunque de manera secularizada, la concepción providencialista y escatológica de la historia proveniente del cristianismo. A mediados del siglo XX Warren Wagar se refirió al grupo de autores que compartía esta interpretación, según la cual no se puede desligar la idea de *progreso* de la de *providencia*, en términos de “nueva ortodoxia”.<sup>3</sup> Entre los autores que podrían ser colocados bajo ese rótulo se encuentran John Baillie, Emil Brunner, Karl Löwith y Robert Nisbet, entre otros.<sup>4</sup> Probablemente Löwith haya sido el autor más célebre de

---

<sup>1</sup> Bury, John (1971), *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, p. 20.

<sup>2</sup> Becker, Carl (2003), *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven - Londres, Yale University Press, p. 31.

<sup>3</sup> Cfr. Wagar, Warren (1967), “Modern Views of the Origins of the Idea of Progress”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, n° 1, p. 64.

<sup>4</sup> Cfr. Baillie, John (1950), *The Belief in Progress*, Londres, Oxford University Press, pp.

ese grupo. En su libro *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, sostiene que no existe una ruptura entre la filosofía de la historia medieval y la moderna, puesto que “la filosofía de la historia depende enteramente de la teología de la historia”.<sup>5</sup> En el mismo sentido Ernst Tuveson identificó “fe” y “progreso”.<sup>6</sup> A partir de esta concepción, según la cual la idea de progreso ha heredado las características de la concepción providencialista del tiempo del cristianismo, el progreso es considerado como un proceso seguro e irreversible. Si bien esta férrea vinculación entre providencia y progreso fue cuestionada,<sup>7</sup> en los últimos años ha sido revitalizada en torno a la discusión sobre el tema de la “secularización”.<sup>8</sup>

Durante el siglo XX surgieron interpretaciones que matizaron las posiciones de Bury y de Becker. En *The Faith of Reason*, Charles Frankel estableció una conexión entre las interpretaciones de la ciencia de los *philosophes* y sus ideas sobre el progreso. Frankel distinguió entre una filosofía de la ciencia apoyada en nociones cartesianas y otra apoyada en el pensamiento de autores como Pascal o Fontenelle. Para el autor, de la primera derivaba una concepción del progreso que descansaba sobre

---

42-57; Brunner, Emil (1954), *Eternal Hope*, Filadelfia, Westminster Press, pp. 15,16; Löwith, Karl (1968), *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, p. 165; Nisbet, Robert (1981), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, pp. 487 y ss.

<sup>5</sup> Löwith, Karl, *op. cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> Cfr. Tuveson, Ernst (1949), *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, pp. IX- X.

<sup>7</sup> Para una visión crítica respecto de la vinculación entre progreso y providencia, véase Blumenberg, Hans (1992), *The Legitimacy of the Modern Age*, Génova, Marietti; Gay, Peter (1957), “Carl Becker’s Heavenly City”, en *Political Science Quarterly*, vol. 72, n° 2, pp. 182-199.

<sup>8</sup> Recientemente se han publicado tanto estudios generales sobre la idea de “secularización”, como trabajos donde se aborda particularmente su impacto en el ámbito de la filosofía de la historia. Al respecto pueden consultarse los trabajos de Marramao, Giacomo (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós; Wallace, Robert (1981), “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate”, en *New German Critique*, n° 22, pp. 63-79; Monod, Jean-Claude (2002), *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin; Foessel, Michäel; Kervégan, Jean; Revault d’Allonnes, Miriam (2007), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS.

principios absolutos y externos, recuperando así las características de la interpretación teológica de la historia; de la segunda derivaba otra concepción del progreso presente en el siglo XVIII, la cual era más moderada ya que no requería una justificación externa o absoluta.<sup>9</sup> Por otro lado, Simone Goyard-Fabre, en un excelente libro, donde sostiene que el pensamiento ilustrado tiene un carácter ambiguo,<sup>10</sup> matizó las tesis de Bury. La autora se acerca a Bury al alejar la idea de progreso de los iluministas de las concepciones cíclicas de la historia y de la teodicea, pero al mismo tiempo se aleja de él, al considerar que la misma no es exclusivamente un producto de la Modernidad.<sup>11</sup> Finalmente, Nannerl Keohane criticó a Bury por presentar la idea de progreso de manera monolítica. Frente a ello, sostuvo que la misma es una idea compleja que combina y redefine elementos de distintas épocas, a saber: la convicción socrática de que la virtud es conocimiento; la creencia antigua en el gradual descubrimiento de la verdad y el mejoramiento progresivo de la vida humana mediante el esfuerzo y el trabajo de los hombres; y la idea judeo-cristiana de que la historia tiene un final venturoso<sup>12</sup>.

Estas diferentes interpretaciones ofrecieron visiones alternativas sobre la naturaleza de los fundamentos en que los pensadores ilustrados apoyaron sus reflexiones sobre la historia, pero no revisaron suficientemente el problema que el *sentido* de la misma generaba en el pensamiento de los *philosophes*. Tanto en las posturas de Bury y Becker, como en toda la gama de trabajos que matizaron sus posiciones, se mantuvo la estereotipada interpretación de que los iluministas pensaron la historia sólo en términos progresivos. En este trabajo se intentará demostrar que de las reflexiones sobre la historia presentes en el pensamiento de Denis Diderot, uno de los principales filósofos de la Ilustración francesa, no

---

<sup>9</sup> Cfr. Frankel, Charles (1948), *The Faith of Reason*, New York, King's Crown Press, pp. 153 y ss.

<sup>10</sup> Cfr. Goyard-Fabre, Simone (1972), *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, p. 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 232, 238, 243.

<sup>12</sup> Cfr. Keohane, Nannerl (1982), "The Enlightenment Idea of Progress Revisited", en Almond, Gabriel; Chodorow, Marvin; Pearce, Roy Harvey (ed.), *Progress and its Discontents*, Los Angeles, University of California Press, pp. 26-29.

se deduce una visión meramente progresiva de la misma. Coexistirían tres concepciones sobre la historia en la obra del francés y ninguna de ellas permitiría pensarla sólo en términos de progreso. Esta hipótesis provocará un distanciamiento de este trabajo respecto de las posiciones de Arsenio Ginzó y de Michèle Duchet, quienes reducen la filosofía de la historia de Diderot a algo unidimensional, neutralizando así las tensiones existentes entre los diferentes elementos que la componen.

Para analizar las distintas aproximaciones a la historia presentes en la obra de Diderot es necesario detenerse en su idea de “naturaleza”. Esta noción atraviesa todas las dimensiones de su filosofía. La justificación de esto se encuentra en una carta a Landois de 1756, donde afirma: “no hay más que una suerte de causas y éstas son las causas físicas”.<sup>13</sup> No hay nada por fuera de lo natural para Diderot; lo real y lo natural se identifican en su pensamiento. No es extraño, entonces, que sus reflexiones sobre la historia se entrecrucen con sus análisis acerca de la naturaleza. Por lo tanto, es necesario distinguir los diferentes sentidos que la idea de naturaleza adquiere en la filosofía de Diderot para ubicar las raíces de sus distintas interpretaciones de la historia, los fundamentos de sus ideas acerca del progreso, la declinación de las costumbres, la absurdidad del tiempo y la bondad de los tiempos primitivos.

### ***La naturaleza en la obra de Diderot***

Durante los siglos XVI y XVII se produjeron una serie de acontecimientos que generaron el progresivo alejamiento de la cosmología aristotélico-ptolemaica, el cosmos finito e inmutable. Los trabajos de Copérnico, Kepler y Galileo, entre otros, minaron los fundamentos mismos del orden cósmico tradicional, poniendo en cuestión su estructura jerárquica y su oposición cualitativa entre el reino del ser inmutable y

---

<sup>13</sup> Diderot, Denis (1876), *Correspondance*, en *Œuvres Complètes de Diderot* (de aquí en adelante *O.C.* Las traducciones son mías), ed. Assézat-Tourneux, Paris, Garnier Frères, vol. XIX, p. 436. Esto se puede rastrear también en otros lugares de su obra, por ejemplo en los artículos “affection” e “imparfait”, escritos para la *Encyclopédie*, o en las cartas escritas a Voltaire en 1749 y a Mme. Le Gendre en 1761. Para una interpretación en sentido contrario, véase Mauzi, Robert (1965), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, Paris, Armand Collin, p. 254.

la región terrestre o sublunar del cambio y la corrupción. La naturaleza dejó progresivamente de ser vista como un orden jerárquico y finalista y se convirtió en algo homogéneo y mensurable. La filosofía mecanicista de la naturaleza del *Tratado del hombre* (1664), obra póstuma de Descartes, puede ser vista como el punto culminante del proceso que produjo como resultado el reemplazo de la física aristotélica. El mundo se convirtió en una gran máquina, una pieza de relojería. De esta manera la naturaleza fue *matematizada*. Como señala Koyré, frente a la cosmovisión aristotélica, “el mundo creado por el Dios de Descartes, es decir, el mundo de Descartes, no es en absoluto un mundo multiforme, lleno de colorido y cualitativamente determinado [...], sino un mundo matemático y estrictamente uniforme”.<sup>14</sup> Newton en sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687) consolidó la alianza entre naturaleza y matemática instalada por Descartes.

Muchos teóricos del siglo XVIII reaccionaron contra el pensamiento especulativo del siglo XVII, volcándose hacia el materialismo. Entre ellos se puede mencionar al Barón de Holbach, a Julien Offray de La Mettrie y a Claude-Adrien Helvétius. No obstante, si bien muchos materialistas se alejaron del abstracto pensamiento de Descartes, no abandonaron su mecanicismo.<sup>15</sup> Es en este marco que deben ubicarse tres obras de Diderot, en las que se desarrolla su concepción de la naturaleza: *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) y *Rêve de d'Alembert* (1769). En las mismas se enfrenta progresivamente tanto al pensamiento especulativo como al mecanicismo.

Ya en 1748 en *Les bijoux indiscrets*, Diderot había cuestionado, a través de una crítica a Descartes y a Newton, el “idealismo” y la “matematización” de la naturaleza, categorías entre las cuales había establecido un nexo. Lo que allí se había hecho de forma literaria e irónica comenzó a tomar forma en la *Lettre sur les aveugles*, redactada

---

<sup>14</sup> Koyré, Alexandre (1998), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, p. 98.

<sup>15</sup> Para un análisis más detallado acerca del papel de la naturaleza en los siglos XVII y XVIII, véase Ehrard, Jean (1994), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, Paris, Albin Michel; Hazard, Paul (1958), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama, pp. 175-191.

un año más tarde. En 1749, año en que según Arthur Wilson comienza el verdadero siglo XVIII, debido a la aparición de una gran cantidad de libros anti-religiosos,<sup>16</sup> fue publicado dicho libro. El mismo combina consideraciones científicas, epistemológicas y metafísicas. Con respecto a las cuestiones metafísicas, el libro marca un quiebre respecto de los *Pensées philosophiques* (1746), donde Diderot mantenía una concepción deísta. En la *Lettre*, un sacerdote presenta a Saunderson, un matemático ciego que está a punto de morir, la ordenada concepción deísta del universo. En primer lugar Saunderson pone en cuestión la existencia del Dios de la concepción deísta a través de dos procedimientos, por un lado mediante un cuestionamiento al orden de la naturaleza: “¡Señor! ¡No siga con ese penoso espectáculo que nunca estuvo hecho para mí!”<sup>17</sup> por el otro, mediante una epistemología empirista: “si usted quiere que yo crea en Dios hágamelo tocar”.<sup>18</sup> En segundo lugar critica el abstracto sistema presentado por el sacerdote: “imagine, si quiere, que el orden que lo sorprende ha subsistido siempre, pero déjeme creer que no es así, y que si nos remontáramos al nacimiento de las cosas y los tiempos y sintiéramos la materia moviéndose y el caos desenmarañándose, encontraríamos una multitud de seres informes frente a unos pocos bien organizados”.<sup>19</sup> De esta manera, a través de la mención de lo *informe* y lo *monstruoso*, pone en cuestión la inmutabilidad del orden deísta. La estabilidad y la estructura matemática del orden newtoniano comienzan a desmoronarse: “¿Qué es este mundo señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua hacia la destrucción; una sucesión rápida de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo”.<sup>20</sup> Diderot abandona a Dios como motor del mundo y comienza a buscar las causas del movimiento en la materia. El francés se aparta así de los

---

<sup>16</sup> Cfr. Wilson, Arthur (1985), *Diderot: sa vie et son œuvre*, Paris, Robert Laffont, p. 80.

<sup>17</sup> Diderot, Denis (1875), *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, en *O.C.*, vol. I, p. 307 (Hay trad. cast. *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005).

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 311.

sistemas abstractos y comienza a acercarse al materialismo, pero aún sus ideas carecen de la coherencia y de la conexión con los avances científicos del siglo que alcanzarán en sus obras posteriores.

Los *Pensées sur l'interprétation de la nature*, publicado cinco años más tarde, consolidan y desarrollan lo planteado en la *Lettre*. Durante los cinco años que separan los *Pensées* de la *Lettre*, Diderot tuvo contacto con muchos trabajos científicos que le permitieron dar una forma más acabada a sus teorías. Conoció, entre otros, los trabajos de Franklin y Gray sobre la electricidad, los de Halley sobre electromagnetismo, los de Bradley, Bertin y Falconet sobre anatomía y fisiología, y los de Bonnet, Reaumur y Linné sobre las ciencias de la vida. Pero la influencia más notable sobre este libro provino del Conde de Buffón, quien en su obra *Histoire naturelle* (1749-1788) daba cuenta de ciertas transformaciones en el reino natural, con lo cual quebraba los esquemas que intentaban petrificar la naturaleza.

Desde un punto de vista epistemológico este trabajo es muy importante, al respecto Wilson sostiene que ese pequeño libro de Diderot fue el *Discurso del método* del siglo XVIII,<sup>21</sup> pero las cuestiones metafísicas no son menos relevantes, ya que en el mismo Diderot emprende una dura batalla contra la *geometrización* de la naturaleza. Ya en la presentación de la obra Diderot ataca la concepción mecanicista de La Mettrie, afirmando que “un hombre no es una máquina”;<sup>22</sup> y en el tercer capítulo critica al matemático d'Alembert: “cuando los geómetras criticaron a los metafísicos, estaban lejos de pensar que toda su ciencia no era sino una metafísica”.<sup>23</sup> Al orden eterno e inmutable de las matemáticas, a la naturaleza geometrizada, Diderot opone la mutabilidad de los seres concretos: “si los seres se alteran sucesivamente, pasando por los más imperceptibles matices, el tiempo, que no se detiene, debe establecer, a la larga, entre las formas que han existido muy antiguamente, las que existen hoy, las que existan en los tiempos remotos, las diferencias más notables; y el *nil sub sole novum* no es más que un prejuicio basado en la

---

<sup>21</sup> Cfr. Wilson, Arthur, *op. cit.*, p. 158

<sup>22</sup> Diderot, Denis (1875), *Pensées sur l'interprétation de la nature*, en *O.C.*, vol. II, p. 7 (Hay trad. cast. (1992) *Sobre la interpretación de la naturaleza*, Barcelona, Anthropos.).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 10.



debilidad de nuestros órganos, la imperfección de nuestros instrumentos y la brevedad de nuestra vida”.<sup>24</sup> De esta manera, como bien sostiene Ernst Cassirer, refiriéndose a Diderot, “frente al espíritu contador, ordenador y calculador [...], se yergue un nuevo empeño, el de asegurarse la rica plenitud de lo real, ya pueda o no describirse en conceptos claros y distintos, ya pueda o no ser medido y calculado”.<sup>25</sup>

Lejos de las explicaciones deístas, Diderot reduce lo real a lo natural y define “naturaleza” como la combinación de todos los elementos existentes, los cuales si bien no se funden entre sí, no pueden estar separados. Esas combinaciones siguen el orden del reino animal: *nacimiento, desarrollo y muerte*. Diderot no establece distinciones cualitativas en el ámbito de lo natural: “de la misma manera que en el reino animal y vegetal un individuo empieza, crece, dura, se debilita y muere ¿no ocurrirá lo mismo con todas las especies?”;<sup>26</sup> y luego: “¿La materia viva está siempre viva? ¿La materia muerta está siempre muerta?”.<sup>27</sup>

De este modo Diderot se va alejando del pensamiento especulativo y del materialismo mecanicista. Sin embargo, será recién en el *Rêve de d’Alembert* donde todo este esquema alcanzará su más alta expresión. El *Rêve de d’Alembert* es según Arthur Wilson la más grande de todas las obras de Diderot.<sup>28</sup> Este libro fue escrito en 1769, pero fue publicado recién en 1831, luego de su muerte. El libro forma un tríptico con el *Entretien entre d’Alembert y Diderot* (1769) y la *Suite de l’entretien* (1769). En esta obra el francés recoge lo que había ido desarrollando durante largo tiempo. Influenciado por el pensamiento de Lucrecio, de cuyo libro, *De rerum natura*, había revisado recientemente una traducción, desarrolla de manera acabada su concepción materialista del universo y abandona definitivamente todo resabio mecanicista. En este trabajo es donde las teorías de Diderot adquieren mayor coherencia, en resumen: a) la naturaleza es una, b) nada hay fuera de la naturaleza, c) todo está

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>25</sup> Cassirer, Ernst (1984), *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 94.

<sup>26</sup> Diderot, Denis, *Pensées...*, ed. cit., p. 57.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>28</sup> Cfr. Wilson, Arthur, *op. cit.*, p. 464.

en movimiento, d) no hay diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral, e) el movimiento es inherente a la naturaleza. En el *Rêve* el matemático d'Alembert expone a través de un sueño la doctrina materialista no mecanicista que se había negado a aceptar en el *Entretien*, que conforma la primera parte del libro. El sueño se transforma en una vía de acceso a un saber, que la vigilia hubiera velado al matemático: “Soy tal como soy porque ha sido necesario que lo fuera. Cambia el todo y necesariamente me cambiaré, pero el todo cambia incesantemente [...] todo está en perpetuo flujo. Todo animal es más o menos hombre, todo mineral, más o menos planta, toda planta, más o menos animal. En la naturaleza nada está totalmente precisado”.<sup>29</sup> Diderot a través de d'Alembert generaliza y profundiza lo que había mencionado parcialmente en sus libros anteriores: “todo está en flujo perpetuo”. Esta última es la novedad más importante, ya que permite rechazar la concepción mecánica de la fuerza, en la que habían recaído en última instancia muchos materialistas del siglo XVIII.

Un materialismo fatalista conforma el piso de la filosofía del francés. Una oscura naturaleza que escapa a la geometría y a las causas finales se mueve detrás de su filosofía. Como señalan Bernard Groethuysen y Jacques Proust todo queda sujeto a ese orden heraclíteo, nada escapa a la naturaleza, su flujo devora todo.<sup>30</sup>

### **Biología e historia**

Como ya se mencionó, la idea de *naturaleza* está en el centro del pensamiento del francés. Por lo tanto su filosofía de la historia se apoyará sobre ésta. Pero, la idea de naturaleza en el pensamiento de Diderot no es monolítica, la utiliza, por lo menos, en tres sentidos diferentes, dos de los cuales ya han sido mencionados en el apartado anterior.

---

<sup>29</sup> Diderot, Denis (1875), *Rêve de d'Alembert*, en *O.C.*, vol. II, pp. 138, 139 (Hay trad. cast. (1992) *El sueño de D'Alambert y Suplemento al viaje de Bougainville* Madrid, Debate, CSIC).

<sup>30</sup> Cfr. Proust, Jacques (1962), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Collin, p. 406; Groethuysen, Bernard (1993), *La filosofía de la Revolución Francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 39 y ss.

En primer lugar se puede señalar la existencia de una concepción biologicista de la naturaleza en su filosofía. Por momentos Diderot entiende la naturaleza a través de un biologicismo evolucionista y organicista. La idea de *organización* y el esquema nacimiento-desarrollo-muerte son expresiones de esta primera interpretación. En la *Lettre sur les aveugles*, Saunderson, al referirse al comienzo de la especie humana, habla de seres sin estómago ni intestinos que, debido a sucesivas combinaciones de materia, habían logrado conformar organismos capaces de subsistir y perpetuarse un cierto tiempo. Esto es extendido luego a la totalidad de la naturaleza: “¿y por qué no afirmaríais de los mundos lo que creo de los animales?”.<sup>31</sup> La vida, su desarrollo, la combinación de los órganos y su necesaria corrupción conforman un esquema de alcance metafísico. El esquema desborda la física y se extiende a la realidad en su conjunto.

Es en este marco que se pueden entender las palabras que Diderot desliza en el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772): “El tahitiano linda con el nacimiento del mundo; el europeo con su vejez”.<sup>32</sup> Las ideas de *nacimiento* y *vejez* remiten al despertar y al ocaso de las civilizaciones. De esta manera se borran las distancias entre la naturaleza y la historia. Dado que Diderot equipara la sociedad con un organismo viviente, con su proceso de nacimiento-desarrollo-declinación y muerte, entiende que su mejor momento se encuentra en el instante de mayor desarrollo anterior al comienzo de la degeneración y la vejez. Por esta razón busca un “medio que retarde los progresos del hijo de Prometeo”, y permita que la sociedad encuentre un lugar intermedio entre la “infancia salvaje” y la “decrepitud”.<sup>33</sup> La mención de ese *punto intermedio* se puede encontrar en la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* (1774), donde exclama: “Helvétius ha colocado la felicidad del hombre en la mediocridad; yo creo, de manera análoga, que hay un término intermedio en la civilización, un término conforme a la felicidad del hombre en general y menos alejado del estado primigenio de lo que

---

<sup>31</sup> Diderot, Denis, *Lettre sur les aveugles...*, ed. cit., p. 310.

<sup>32</sup> Diderot, Denis (1875), *Supplément au voyage de Bougainville*, en *O.C.*, vol. II, p. 212.

<sup>33</sup> Diderot, Denis (1875), *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, en *O.C.*, vol. II, p. 432.

uno se imagina”;<sup>34</sup> en el *Supplément*, en el momento en que el anciano, luego de hablar de las “luces inútiles” del hombre civilizado, dice a su interlocutor: “persigue cuanto quieras lo que llamas comodidades de la vida, pero permite a los seres sensatos que se detengan cuando, con penosos esfuerzos, ya no pueden tener más que bienes imaginarios”;<sup>35</sup> y en su contribución a la obra de Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), donde habla de un “punto” que se encuentra entre la civilización y el estado primitivo, en el cual reside la “felicidad de la especie”.<sup>36</sup>

Sin embargo, el mismo marco biologicista y organicista que lleva a Diderot a anhelar el detenimiento de la humanidad en un punto intermedio, es el que arruina sus expectativas. En 1768 dice a Falconet: “preferiría tener que civilizar salvajes antes que rusos, y rusos antes que ingleses, franceses y españoles o portugueses, ya que encontraría en ellos el aire un poco más limpio”;<sup>37</sup> y a Catalina: “hay grandes diferencias entre un pueblo civilizado y otro aún salvaje [...]. Uno es sano, el otro está atacado por un viejo mal”.<sup>38</sup> En los dos casos está presente la idea de que la corrupción de la vejez es irreversible. El punto intermedio buscado por Diderot es imposible de recuperar una vez que se lo ha sobrepasado, el paradigma biológico le impide detener el tiempo o recuperar un tiempo pasado. Por esta razón, en la *Histoire* sostiene que “la ley de la naturaleza, que quiere que todas las sociedades graviten hacia el despotismo y la disolución, que los imperios nazcan y mueran, no será suspendida por nadie”.<sup>39</sup> Asimismo, refiriéndose a los insurgentes de América menciona la existencia de un “decreto pronunciado contra todas las cosas de este mundo; el cual

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>35</sup> Diderot, Denis, *Supplément...*, ed. cit., p. 215.

<sup>36</sup> Raynal, Guillaume-Thomas (1780), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Ginebra, Libraires associés, vol. IV, p. 246.

<sup>37</sup> Diderot, Denis (1876), *Correspondance*, en *O.C.*, vol. XVIII, p. 277.

<sup>38</sup> Diderot, Denis (1963), *Observations sur le Nakaz*, en *Œuvres politiques*, Paris, Garnier, 365

<sup>39</sup> Raynal, Guillaume-Thomas, *op. cit.*, vol. IX, pp. 41, 42 (las cursivas son mías).

las condena a tener su nacimiento, su tiempo de vigor, su decrepitud y su fin”.<sup>40</sup>

La sucesión de nacimientos y muertes de las sociedades va configurando en el pensamiento de Diderot una concepción *cíclica* de la historia. A causa de esto, lejos del ciego optimismo de Condorcet, en la *Histoire* afirma que “en todos los siglos por venir el hombre salvaje avanzará paso a paso hacia la civilización y el hombre civilizado volverá a su estado primitivo”.<sup>41</sup> Diderot no rechaza la idea de progreso en la historia, pero considera dicho progreso como un proceso *limitado*, el cual desemboca irreversiblemente en la decadencia y la ruina.

Arsenio Ginzo considera que en el “estado intermedio”, que surge de esta interpretación biologicista de la historia y las sociedades, reside la clave que permite superar las aparentes contradicciones de la filosofía de la historia de Diderot. La “mediocridad” es para Ginzo una “idea reguladora”<sup>42</sup> que permite eliminar el contraste entre los cantos a las luces y la defensa del estado primitivo, presentes en la obra del francés. De esta manera Ginzo lo coloca entre “los partidarios de una visión demasiado unidimensional del progreso y quienes propugnaban una visión primitivista excesivamente arcaizante”.<sup>43</sup> La misma interpretación se desprende del célebre texto de Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. La autora considera que una sociedad mitad civilizada, mitad salvaje, es una de las claves del pensamiento de Diderot.<sup>44</sup> Si bien la interpretación biologicista y organicista de la historia y de las sociedades ocupa un lugar importante en la obra del

---

<sup>40</sup> Diderot, Denis (1875), *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en *O.C.*, vol. III, p. 324.

<sup>41</sup> Raynal, Guillaume-Thomas, *op. cit.*, vol. IV, p. 246.

<sup>42</sup> Cfr. Ginzo, Arsenio (1997), “Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, p. 71.

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> Cfr. Duchet, Michèle (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, pp. 459 y ss. Marian Skrzypek profundiza esta interpretación, la autora encuentra en la idea de “mediocridad” o “punto intermedio” una de las ideas centrales de todos los ámbitos de la filosofía de Diderot, véase Skrzypek, Marian (1999), “Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot”, en *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1999, n° 26, p. 29.

francés, se intentará demostrar a continuación que no se puede reducir toda su filosofía de la historia a esa concepción, ya que existirían otras dos interpretaciones de la historia en la obra de Diderot que se superponen a la biologicista.

### **La historia como *teatro de la locura***

Paul Hazard, al referirse a los filósofos ilustrados en su libro *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, sostiene: “nos hemos limitado a los Filósofos, los Racionales. Almas secas cuya sequedad ha hecho surgir, por contraste, a los apasionados y a los místicos [...] Almas que no se han conmovido con la selva, la montaña o el mar, inteligencias sin piedad”.<sup>45</sup> Desde el pre-romanticismo del siglo XVIII al marxismo heterodoxo de Adorno y Horkheimer, pasando por las interpretaciones positivistas y liberales de Hippolyte Taine e Isaiah Berlin o el posmodernismo de los herederos de Nietzsche, se ha alimentado esta imagen, que identifica al pensamiento ilustrado con un frío racionalismo.<sup>46</sup> Sin embargo, al pensar lo natural, lo real, en términos de “flujo constante”, Diderot lleva la racionalidad hasta sus límites, coloca la lógica al borde del absurdo.

Tanto en sus escritos filosóficos, como literarios la razón es desprestigiada, ya sea en tanto método de conocimiento, ya sea en tanto elemento que estructura la realidad. Saunderson, el personaje principal de la *Lettre sur les aveugles*, es, significativamente, matemático y ciego; en *Le neveu de Rameau* (1805), la sabiduría del sobrino de Rameau, sobrino “degenerado” de Jean-Philippe Rameau, quien había intentado en su *Traité de l'harmonie* (1722) reducir la música a ciencia, radica en su locura; el conocimiento de d'Alembert en el *Rêve*, parece depender de sus ininteligibles sueños antes que de su ocupación diurna, la matemática. En el mismo sentido en el *Supplément* los tripulantes

---

<sup>45</sup> Hazard, Paul, *op. cit.*, pp. 17, 18.

<sup>46</sup> Para una lectura en un sentido contrario, véase Mortier, Roland (1969), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Ginebra, Droz, pp.114-124; Monglond, André (1930) *Le préromantisme français*, Grenoble, Arthaud, vol. I, pp. 189 y ss.; Pagden, Anthony (2002), *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, Barcelona, Península, pp. 121 y ss.

de la embarcación, individuos nacidos en el seno de la civilización, no logran advertir la verdadera condición de una mujer que había viajado con ellos disfrazada de hombre, mientras que los salvajes habitantes de Tahití, movidos por sus impulsos sexuales, descubren dicha condición inmediatamente.

El poco valor de la racionalidad es expresado también mediante la exaltación de símbolos contrarios a la razón. En este sentido la noche, reverso de las luces del siglo, ocupa más de una página de la obra del francés. La noche es una imagen clave en el célebre cuento de Diderot *Jacques le fataliste et son maître* (1771-1778), incluso aquello que sucede durante la vigilia suele mantener las características de la noche, en la medida que transcurre en días oscuros, grises y lluviosos. La obra, que trata sobre el viaje de Jacques y su amo, se desarrolla primordialmente en una serie de noches, algunas reales y algunas evocadas. La noche es en la novela la sede de la cólera, el miedo, el momento que los bandoleros aprovechan para atacar a Jacques, el momento de los crímenes y también de las pasiones. También el vino, símbolo de la pérdida de la cordura, ocupa un lugar importante en ese trabajo. Ninguna acción importante se desarrolla sin su presencia. El vino genera la discusión entre Jacques y su amo en el albergue y es el recurso del caballero de Saint-Ouin para enmascarar su engaño. Además, la bebida actúa como elemento liberador del inconsciente; la osadía y los absurdos relatos de Jacques son motivados por ella. Otra de las imágenes de la irracionalidad en las obras de Diderot es el sueño. Éste ya había aparecido tempranamente en *Les bijoux indiscrets* (1748) y vuelve a hacerse presente en *Jacques le fataliste*, pero es en *Rêve de d'Alembert* donde alcanza mayor importancia. Allí, como ya se mencionó, éste se convierte en un modo de acceso privilegiado a un conocimiento que la vigilia oculta. Como bien sostiene Wilson, el sueño es en ese texto una visión del universo.<sup>47</sup> Si la vigilia es el lugar de la razón, de la ley y el orden, el sueño es el lugar del exceso y el desorden. El mismo cuestionamiento al orden establecido suele deslizarse cuando Diderot habla acerca de la sexualidad. Respecto de los límites que la sociedad civilizada impone a la libertad sexual, Diderot pone en boca de Orou en el *Supplément* las siguientes palabras:

---

<sup>47</sup> Cfr. Wilson, Arthur, *op. cit.*, p. 465.

¿No te parece sin sentido un precepto que impide el cambio que está en nosotros mismos, que exige una constancia imposible y que viola la libertad del macho y de la hembra, atándolos para siempre uno al otro; una fidelidad que pretende limitar el más versátil de los goces a un solo individuo; un juramento de inmutabilidad de dos seres de carne frente a un cielo que no es idéntico un solo instante, o en antros a punto de desplomarse, al pie de una roca que se deshace en polvo, o en un árbol que se agrieta, sobre una piedra que se tambalea?<sup>48</sup>

Frente a un orden racional, que implica regularidad, estabilidad, Diderot habla de una “constancia imposible”, niega la posibilidad de que algo sea idéntico a otra cosa. Ésta es la idea que subyace detrás de la concepción de la naturaleza como “flujo constante”, que se mencionó en el segundo apartado. La misma se superpone a la concepción biologicista y organicista de la naturaleza. La idea de “flujo constante” profundiza la idea de cambio, entendida por momentos como cambio vital. Mientras que la idea de cambio en sentido biológico permite aún pensar en cierto orden, cierta lógica, la idea de cambio como flujo constante precipita el pensamiento de Diderot en el sin-sentido, ya que el movimiento perpetuo socava cualquier tipo de orden.

Dos elementos de juicio prueban la existencia de este tipo de concepción en el pensamiento del editor de la *Encyclopédie*, a saber, la negación de la existencia de “causas finales” y la crítica a la idea de “individuo”. En la *Lettre*, Saunderson, al escuchar al sacerdote hablar sobre el hermoso orden de la naturaleza, dice “¡Señor! ¡no siga con todo ese espectáculo que nunca estuvo hecho para mí!”.<sup>49</sup> De esta manera critica el finalismo en relación al cuerpo humano. En los *Pensées*, en el capítulo LVI, cuya segunda parte está dedicada a las causas finales, dice: “¿cuántas ideas absurdas, suposiciones falsas, nociones quiméricas en esos himnos que algunos defensores temerarios de las causas finales se han atrevido a componer en honor al creador?”.<sup>50</sup> Asimismo en el *Rêve*, luego de describir la anormal disposición de los órganos de un individuo monstruoso, exclama “¡qué nos vengan luego a hablar de

---

<sup>48</sup> Diderot, Denis, *Supplément...*, ed. cit., p. 224.

<sup>49</sup> Diderot, Denis, *Lettre sur les aveugles...*, ed. cit., p. 307.

<sup>50</sup> Diderot, Denis, *Pensées...*, ed. cit., p. 54.



causas finales!”.<sup>51</sup> Para Diderot no existe una finalidad en el universo, éste carece de sentido. Como sostiene Silvio Mattoni, para el pensador francés nuestro mundo no sería otra cosa que “una suspensión ilusoria del movimiento infinito que lleva toda cosa a su destrucción”.<sup>52</sup> Todo orden se torna aparente, no hay un plan en el universo, el azar rige el mundo.

La idea de individualidad también es atacada por Diderot. En el *Rêve*, Mademoiselle de l’Espinasse dice, reproduciendo las palabras que d’Alembert había pronunciado durante su sueño:

...y hablan ustedes de individuos pobres filósofos. ¡Dejen de lado sus individuos y contéstenme! ¿Hay en la naturaleza un átomo rigurosamente idéntico a otro? No [...]. Sólo hay un gran individuo, el todo. Y en ese todo como en una máquina, como en un animal cualquiera, hay una parte que llamáis de tal o cual manera, pero cuando le dais el nombre de individuo a esa parte del todo, es a causa de una idea tan falsa como si, en el pájaro, llamaséis individuo a una pluma del ala.<sup>53</sup>

Toda distinción de categorías es una ilusión, sólo hay un gran todo que cambia sin cesar.

En este marco la historia pierde el sentido, el hilo conductor se consume. Destruídas las nociones de finalidad y de permanencia, todo se convierte en un caótico desorden. En *Jacques le fataliste*, la anunciada “historia de los amores de Jacques” nunca llega, los roles de los protagonistas por momentos se confunden y el relato disuelve la trama en una sucesión de microhistorias sin relación entre sí. En el *Rêve* sostiene: “Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece. El mundo comienza y acaba sin cesar; en cada instante está en su comienzo y en su fin; ni ha habido ni habrá otro. En este inmenso océano de materia, ni una molécula se parece a la otra, ni una que se parezca a sí misma un solo instante [...]. ¡Vanidad de nuestros pensamientos! ¡Miseria de la gloria y de nuestros trabajos! ¡Miseria! ¡Pequeñez de nuestros proyectos! Lo único sólido, comer, beber, amar, dormir”.<sup>54</sup> Ya no parece posible distin-

---

<sup>51</sup> Diderot, Denis, *Rêve...*, ed. cit., p. 149.

<sup>52</sup> Mattoni, Silvio (2005), “Prólogo”, en Diderot, Denis, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, ed. cit., p. 11.

<sup>53</sup> Diderot, Denis, *Rêve...*, ed. cit., p. 139.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 132.

guir organizaciones mejores y peores o buscar puntos intermedios, todo cambia incesantemente, no siendo posible establecer comparaciones. En el mismo sentido se expresa en *Éléments de physiologie* (1773): “El orden general cambia sin cesar. Los vicios y las virtudes del orden precedente han llevado al orden presente, cuyos vicios y virtudes conducirán al orden futuro, sin que pueda afirmarse que el todo se *mejora* o se *deteriora*”.<sup>55</sup> Contra la concepción cíclica de la historia, según la cual la historia alterna momentos de progreso y momentos de decadencia, Diderot expresamente sostiene que lo real, el todo, no se *mejora*, ni se *deteriora*. En este marco la historia lejos de ser una marcha progresiva hacia la civilización es un desordenado y sombrío cuadro de matanzas y luchas motivadas por bajos intereses.

Esta concepción nihilista sube por momentos a la superficie de la obra del francés y se confunde con la biologicista. No sólo aflora en el terreno de la literatura, la metafísica y la teoría sobre la historia y las sociedades, sino también en la reflexión ética y estética, donde la maldad y lo sublime disuelven por momentos el orden de la virtud y el arte bello.

### **La naturaleza como *paraíso perdido***

Una tercera interpretación de la naturaleza, según la cual ésta es un estático e incontaminado estado primigenio, se mezcla con las interpretaciones biologicista y nihilista. La idea de naturaleza deja de ser pensada en términos de “organización” y de “flujo” y se convierte en un estado fundacional, que se acerca a los viejos tópicos de la “edad de oro” y el “paraíso perdido”, instalados en la Antigüedad a partir del célebre texto de Hesíodo *Los trabajos y los días*.

Peter Gay, en un excelente libro sobre la Ilustración, *The Enlightenment: an Interpretation*, sostiene que no existe una concepción primitivista en Diderot, afirma que la idealización de Tahití en el *Supplément au voyage de Bougainville* es simplemente un recurso del francés para denunciar los desvíos de la sociedad de ese momento.<sup>56</sup> Para

---

<sup>55</sup> Diderot, Denis (1875), *Éléments de physiologie*, en *O.C.*, vol. IX, pp. 418, 419 (las cursivas son mías).

<sup>56</sup> Cfr. Gay, Peter (1977), *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*,

Diderot, según Gay, la solución no pasaba por una vuelta a la naturaleza, sino por un fortalecimiento del proceso de la civilización. Sin embargo, es difícil compaginar esa tesis con las palabras que Diderot deslizaba en 1762:

voy a hablaros esta vez, amigo mío, de esos tiempos inocentes en los que el cielo estaba todavía en relación con la tierra, y no desdeñaba visitar a sus hijos; de esos primeros y venerables agricultores que no habitaron casi nunca las ciudades, que habitaron bajo tiendas y en los campos, que tuvieron numerosos rebaños, una gran familia, un pueblo de servidores [...] que fueron pastores y reyes, ricos sin oro, poderosos sin posesiones, felices sin leyes.<sup>57</sup>

La misma añoranza de los tiempos primigenios se puede advertir en el *Essai sur la peinture* (1765), donde se menciona con agrado la idea de un “retorno a los tiempos antiguos”;<sup>58</sup> o en las palabras deslizadas en *Entretiens sur le fils naturel* (1757), donde habla de fundar “lejos de la tierra, en medio de las olas del mar, un pueblo de hombres felices”.<sup>59</sup> Asimismo en la misma *Encyclopédie*, canto al progreso de las ciencias y las artes, se puede escuchar a Diderot decir en la voz “agriculture”: “la agricultura constituyó casi la única ocupación de los patriarcas, los más respetables de todos los hombres por la simplicidad de sus costumbres, la bondad de su alma, y la elevación de sus sentimientos”.<sup>60</sup> Se intentará a continuación despejar la matriz que apoya estos pasajes, para eso se trazará un paralelismo con la filosofía de Rousseau.

Si bien autores como Pierre Burgelin o Jean Starobinski<sup>61</sup> han intentado dar un matiz moderno a la filosofía de Jean-Jacques Rousseau,

---

New York, Norton, pp. 94 y ss. Charles Frankel comparte la interpretación de Peter Gay, véase Frankel, Charles (1948), *op. cit.*, pp. 86 y ss.

<sup>57</sup> Diderot, Denis (1875), *Lettre sur les atlantiques et l'Atlantide*, en *O.C.*, vol. IX, p. 225.

<sup>58</sup> Diderot, Denis (1875), *Essai sur la peinture*, en *O.C.*, vol. X, p. 506.

<sup>59</sup> Diderot, Denis (1875), *Entretiens sur le fils naturel*, en *O.C.*, vol. VII, p. 108.

<sup>60</sup> Diderot, Denis; d'Alembert, Jean Le Rond (ed.) (1751) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, vol. I, p. 183.

<sup>61</sup> Cfr. Burgelin, Pierre (1973), *La philosophie de l'existence de J-J Rousseau*, Paris, Vrin, p. 214; Starobinski, Jean (1971), *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, p. 48.

éste es un pensador profundamente conservador. *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, publicada en 1761, describe un modelo de sociedad jerárquica y arcaizante. Esa obra expresa una crítica a las nuevas relaciones sociales que se estaban implantando. En Clarens hay amos y criados, y reina entre ellos una subordinación absoluta de lo inferior a lo superior. El mismo esquema patriarcal aparece en *Émile, ou de l'éducation* (1762) y en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). La orientación contraria al pensamiento económico-político de los nuevos tiempos aparece también en la *Lettre à d'Alembert*, donde defiende una economía autosuficiente apoyada en pequeñas explotaciones agrícolas. Estos rasgos conservadores se completan con el lugar que la reivindicación de la religión encuentra en la obra de Rousseau. Frente a los *philosophes*, materialistas y ateos que atacaban la trascendencia y el inmovilismo de la religión cristiana, Rousseau hace un titánico esfuerzo en defensa de Dios. A la sombra de las luces surge así una renovada búsqueda de trascendencia, que por momentos roza el misticismo.<sup>62</sup> En el marco de este pensamiento contra-ilustrado no es extraño escuchar en su *Discours sur les sciences et les arts* (1750) la crítica a la idea de progreso de los *philosophes*. En ese libro se dirige a los romanos en los siguientes términos: “apresuraos a derribar esos anfiteatros; romped esos mármoles, quemad esos cuadros, expulsad a esos esclavos que os someten y cuyas funestas artes os corrompen”.<sup>63</sup> Para Rousseau, el desarrollo de las luces había corrompido la sociedad. Ante esto recuerda con nostalgia los primeros tiempos: “No puede uno reflexionar sobre las costumbres sin que plazca recordar la imagen de la simplicidad de los primeros tiempos. Es ésta una hermosa orilla, adornada por las solas manos de la naturaleza, hacia la que uno vuelve incesantemente los ojos, y de la que uno siente alejarse con pena”.<sup>64</sup>

Aparentemente Diderot se distancia del ginebrino en la *Réfu-*

---

<sup>62</sup> Cfr. Villaverde Rico, María José (1987), “Un conservador en el siglo de las luces: Jean-Jacques Rousseau”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 58, p. 260.

<sup>63</sup> Rousseau, Jean-Jacques (2003), *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, p. 183

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 191, 192.

*tation de l'ouvrage d'Helvétius*, donde sostiene con respecto a la sociedad civilizada: “yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla...”;<sup>65</sup> y en *Histoire de Russie*, donde, al hablar acerca de la Rusia medieval, dice: “digan lo que digan Jean-Jacques Rousseau y los fanáticos enemigos de los progresos del espíritu humano, resulta difícil leer la historia de los siglos bárbaros del pueblo que fuere, sin felicitarse por haber nacido en un siglo ilustrado y en una nación civilizada”.<sup>66</sup> No obstante, a pesar de estas palabras, Diderot mantiene un esquema central del pensamiento conservador de Rousseau, la distinción entre *ser* y *parecer*, la cual lo compromete con la postura primitivista. El “parecer” es en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* de Rousseau el alejamiento de la verdad, el “parecer” representa el reino del engaño, de lo convencional y lo superfluo,<sup>67</sup> lo cual para Rousseau es sinónimo de civilización. Lo mismo se repite en *Émile*: “El hombre de mundo está entero en su máscara. Como casi nunca está solo consigo mismo, es un extraño para sí y no se halla a gusto cuando se ve forzado a entrar en su interior. Para este hombre lo que él es no es nada, lo que parece es todo”.<sup>68</sup> El mismo significado es expresado por la categoría “fuera de sí”: “el salvaje vive en sí mismo, el hombre sociable siempre fuera de sí no sabe vivir más que en la opinión de los demás. [...] todo se convierte en ficticio [...] en medio de tanta filosofía, humanidad, educación y máximas sublimes, no tenemos más que un exterior engañoso”.<sup>69</sup> Este desgarramiento del hombre social, esta distinción entre ser y parecer es retomada por Diderot a través de la distinción entre lo *natural* y lo *artificial*: “Había un hombre *natural*: dentro de este hombre se introdujo uno *artificial* [...] el triste monstruo está *desgarrado*...”.<sup>70</sup> Artificiales son las necesidades superfluas, las convenciones, la civilización; natural, el dulce estadio

---

<sup>65</sup> Diderot, Denis, *Réfutation de l'ouvrage...*, ed. cit., p. 431.

<sup>66</sup> Diderot, Denis (1876), *Histoire de Russie*, en O.C., vol. XVII, pp. 495-496.

<sup>67</sup> Cfr. Rousseau, Jean-Jacques, *op cit.*, p. 290.

<sup>68</sup> Rousseau, Jean-Jacques (1969), *Émile, ou de l'éducation*, en *Œuvres Complètes de Rousseau*, Paris, Gallimard, vol. IV, p. 515 (Hay trad. cast. (2007) *Emilio, o de la educación*, Madrid, Alianza).

<sup>69</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato...*, ed. cit., pp. 315, 316.

<sup>70</sup> Diderot, Denis, *Supplément...*, ed. cit., p. 246 (las cursivas son mías).

primigenio. Este esquema rousseauiano late por momentos debajo del pensamiento de Diderot. Sobre éste se apoyan en general las reflexiones sobre la sexualidad reprimida por la civilización, que recorren toda su obra, y sus críticas radicales a la civilización europea. No hay lugar para mediaciones cuando Diderot se apoya en este esquema, el alejamiento de lo natural implica siempre una caída.

La naturaleza ya no es el flujo constante, ni el organismo con sus desarrollos y enfermedades. La naturaleza es ahora un estado primario, puro, y el alejamiento de la misma es interpretado en términos de artificialidad y corrupción. La civilización aparece como un estado desdichado: “la historia del hombre civilizado no es más que la historia de su miseria. Todas las páginas están tintas de sangre”.<sup>71</sup> A lo mismo se refiere cuando uno de sus personajes exclama: “...convéncete que no es en vuestro favor sino en el suyo que esos sabios legisladores os han amansado y conformado tal como sois. Apelo a todas las instituciones políticas civiles y religiosas; examínalas atentamente y mucho me equivoco si no ves en ella a la especie humana, a lo largo de los siglos, sometida al yugo que un puñado de pícaros se propuso imponerle”.<sup>72</sup> Frente a esto, la naturaleza es el lugar de la felicidad: “¡qué lejos estamos de la *naturaleza* y la *felicidad!*”.<sup>73</sup> El binomio entre “naturaleza” y “felicidad” es la otra cara de la conjunción entre “civilización” y “veneno” que aparece en el *Supplément* unas líneas después. Ante la pregunta de uno de los personajes acerca de la conveniencia de civilizar a los hombres, el otro responde: “Si quieres ser tirano civilízalo, envenénalo, tanto como puedas...”.<sup>74</sup> Ante lo cual el interlocutor dice: “veo que teniéndolo todo en cuenta usted se inclina a creer a los hombres tanto más malvados y desgraciados cuanto más civilizados”.<sup>75</sup> La historia, entonces, lejos de relatar los sucesivos progresos de las ciencias, las artes, el gusto y las costumbres, es en este caso la historia de una caída, la historia de la degeneración de un estado puro.

---

<sup>71</sup> Raynal, Guillaume-Thomas, *op. cit.*, vol. VIII, p. 275.

<sup>72</sup> Diderot, Denis, *Supplément...*, ed. cit., p. 247.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 245 (las cursivas son mías).

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 248.

## Conclusión

A lo largo del trabajo se ha demostrado que existen tres concepciones de la historia superpuestas en la obra de Denis Diderot, lo cual distancia el artículo del intento de autores como Ginzo o Duchet de reducir su filosofía de la historia a una sola concepción, eliminando las tensiones que existen en su filosofía. A partir de un análisis de la idea de naturaleza, que no tiene un sentido unívoco en la obra de Diderot, se ha demostrado que el primitivismo se superpone a una interpretación nihilista y a otra biologicista de la historia.

Las tres concepciones se oponen a una idea cándida del progreso. Las tres concepciones están rodeadas de una atmósfera pesimista que por momentos se modera y por momentos se profundiza. La historia puede ser la historia de una caída, un proceso absurdo o la alternancia de épocas de vigor y épocas de decrepitud, pero nunca la de un progreso sin límites. Aun en sus páginas menos pesimistas Diderot exclama: “la felicidad de un individuo o de una nación tiene sus límites. Todas las cosas llevan en sí mismas el germen de la destrucción”.<sup>76</sup> De esta manera queda demostrado que los esquemas teóricos forjados hasta el momento para explicar las concepciones de la historia de los filósofos ilustrados resultan insuficientes para dar cuenta de la filosofía de la historia de Diderot.

## Bibliografía

- Almond, Gabriel, Chodorow, Marvin; Pearce, Roy Harvey (ed.), (1982), *Progress and its Discontents*, Los Angeles, University of California Press.
- Benot, Yves (1973), *Diderot, del ateísmo al anticolonialismo*, México, Siglo XXI.
- Binoche, Bertrand; Tinland, Franck (ed.), (2000), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières*, Seyssel, Champ Vallon.
- Cassirer, Ernst (1984), *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>76</sup> Diderot, Denis (1875), *Salon de 1767*, en *O.C.*, vol. XI, p. 93.

- Coulet, Henri (1984), "Diderot y el problema del cambio", en *Revista de Estudios Políticos*, n° 41, pp. 161, 169.
- Chinard, Gilbert (1934), *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature Française au XVII et au XVIII siècle*, París, Droz.
- Diderot, Denis (1751-1772), *Œuvres complètes*, ed. Assézat-Tourneux, París, Garnier Frères, 20 vol.
- Diderot, Denis; d'Alembert (1751-1772), Jean Le Rond (ed) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, París, Briasson, David, Le Breton, Durand.
- Dieckmann, Herbert (1959), *Cinq leçons sur Diderot*, París, Droz.
- Duchet, Michèle (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Albin Michel.
- (1963), "Le primitivisme de Diderot", en *Europe*, p. 126-137
- Fabre, Jean (1980), *Lumières et Romantisme*, Paris, Klincksieck.
- Fontenay, Élisabeth de (1988), *Diderot o el materialismo encantado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gay, Peter (1977), *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, Nueva York, Norton.
- Ginzo, Arsenio (1997), "Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot", en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, pp. 43-71.
- Groethuysen, Bernard (1993), *La filosofía de la Revolución Francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hazard, Paul (1958), *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama.
- Hermant, Pierre (1923), *Les idées morales de Diderot*, París, P.U.F.
- Iglesias, Carmen (1999), *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Mauzi, Robert (1965), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, París, Armand Colin.
- Mornet, Daniel (1941), *Diderot: L'homme et l'œuvre*, París, Boivin.
- Mortier, Roland (1969), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Ginebra, Droz.



- Newton, Isaac (1993), *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Barcelona, Altaya.
- Papin, Bernard (1988), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- Proust, Jacques (1962), *Diderot et l'Encyclopédie*, París, Armand Collin.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995), *Œuvres Complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vol.
- Venturi, Franco (1939), *La jeunesse de Diderot*, París, Skira.
- Vyverberg, Henry (1958), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press.
- Wilson, Arthur (1985), *Diderot: sa vie et son œuvre*, París, Robert Laffont.