

DIDEROT Y EL PROBLEMA DEL CAMBIO

Por HENRI COULET

En un principio los hombres inventaron a los dioses porque buscaban a los responsables de los terribles accidentes del mundo material; cuando su propia razón se convirtió en auténtica dueña de la realidad, la analizaron y se reconocieron en ella: creyeron que la correspondencia entre las cosas y su espíritu era obra de la sabiduría divina y convirtieron a Dios en la razón de su razón. Posteriormente el mundo pareció de nuevo escapar a sus manos, creyeron que A no era siempre contrapuesto a no-A, que no era siempre exacto y seguro llamarle gato a un gato. Nada es más fácil para una inteligencia basada en la lógica y sus silogismos que pensar que un objeto sea a la vez él mismo y otro. Fue en el siglo XVIII cuando los pensadores comenzaron a meditar seriamente en esta dificultad.

¿Por qué precisamente en esta época? Según Jean Deprun, en la introducción a su gran obra sobre *La filosofía de la inquietud en Francia durante el siglo XVIII* (1), al rechazar de antemano las ideas innatas, los hombres tuvieron que conquistar la verdad paso a paso, tolerar las contradicciones, admitir que cualquier proposición tenía sólo una validez relativa. Al ver al Dios paternal y creador alejarse de ellos progresivamente se sintieron abandonados: expulsados del eje del universo del que ya no eran el centro, se vieron sumergidos en el cambiante flujo de los fenómenos y los inexcrutables encadenamientos de causas y efectos.

La inquietud que acompaña esta nueva situación del pensamiento condicionó la inestabilidad en los juicios del hombre sobre sí mismo, en su comunicación con los demás («Casi todas las conversaciones son buenos propósitos», dice Bordeau en *El sueño de D'Alembert*) (2), en su relación con el universo. El individuo ya no se define por un cierto número de trazos

(1) París, Librería filosófica Vrin, 1979, págs. 10-11.

(2) *La Réve de D'Alembert*, ed. crítica de Paul Vernière, París, Libr. Marcel Didier, 1951, pág. 147.

fijos cuya combinación conforma tal o cual carácter; el hombre se desarrolla por pruebas sucesivas, según su formación, y no se le puede comprender más que en su devenir. El hombre del siglo XVIII ha vivido, pues, la experiencia interior y existencial del cambio.

Ya no existía el recurso a una verdad trascendental para contraponerla al mundo sublunar de lo mutable y lo irregular. Este ya no podía ser considerado, milagro o maleficio, como expresión de una voluntad oculta, ni como una materia tendente a adoptar una forma, a modelarse según una esencia, no alcanzando, por su limitación, más que una realización inestable y degradada. Antes, todo cambio era concebido como derivación respecto a una norma: en adelante habrá que instalarse en el cambio como en la única verdad y resignarse a un conocimiento que el cambio convierte en inseguro.

Este estado del alma y del espíritu que ha vuelto a los hombres del siglo XVIII sensibles al problema del cambio ha nacido a su vez de los cambios económicos y sociales ocurridos durante el siglo XVII: progreso de la burguesía productiva, que aspiraba a traducir en poder político su poderío comercial y manufacturero; dificultades para la nobleza, despojada ya de sus derechos administrativos y jurisdiccionales por la monarquía centralizada, en mantener su prestigio frente a quienes habían conquistado los conocimientos científicos y técnicos; relaciones más intensas de Europa occidental con los pueblos lejanos de América y Asia; desarrollo del cosmopolitismo, etc. Pero las causas económicas y sociales, que no es necesario analizar en detalle, son demasiado fáciles de sugerir como para ser decisivas, y con excesiva frecuencia han servido como explicaciones-tópico. Nos detendremos aquí en el desarrollo de las ideas.

Antes de Diderot, Fontenelle había demostrado en la fábula de las rosas y el jardinero (a la que se hace alusión en *El sueño de D'Alembert*), que la permanencia aparente del universo es una ilusión: «en cuanto hay movimiento en alguna parte, tienen que producirse cambios» (*Disquisiciones sobre la pluralidad de los mundos habitados*, Quinta noche) (3); que no existiera cambio sin movimiento, esto se demostraba por sí mismo, pero que no hubiera movimiento sin cambio, era una idea aventurada; las cosas en mutación cambiaban no sólo de situación sino de naturaleza, y la posibilidad del movimiento era incompatible con la inmutabilidad de la creación. Montesquieu quiso salvar «la naturaleza de las cosas» y la necesidad de relaciones que de ella derivaba, como fundamento de las leyes; pero toda su reconstrucción deductiva de los regímenes, las costumbres, las estructuras

(3) FONTENELLE: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, edición crítica de A. Calame, París, Libr. Marcel Didier, 1966, «Cinquième soir», págs. 153-154; DIDEROT: *Le Rêve de D'Alembert*, ed. cit., pág. 61.

sociales, las unidades nacionales, no era más que un inmenso esfuerzo por frenar, o al menos medir, la «corrupción» en que está sumido todo lo existente. Hemos demostrado en otro lugar (4) cómo Voltaire, considerando el cambio imposible e impensable, confiando en la inmutabilidad de las especies y en los condicionamientos genéticos, en el Dios arquitecto y relojero de un mundo bien ordenado, aceptaba, sin embargo, los trastornos de la naturaleza y tenía la obsesión por la decadencia y la destrucción. Buffon, según R. Roger, no sobrepasó nunca la idea de las mutaciones intraespecíficas teniendo que admitir finalmente un Dios organizador (5). En cuanto a Rousseau, sabe que el cambio es irreversible para el hombre arrebatado de su naturaleza y arrojado a la historia, pero busca la forma de instaurar un orden capaz de reemplazar al orden originario.

En sus comienzos como filósofo, Diderot realiza un enfrentamiento de teorías en los *Pensamientos filosóficos*: por un lado, la idea del azar espontáneo, de una naturaleza que juega a los dados (Pensamiento XXI); por otro, la idea de un Dios mecánico, de una creación determinada para siempre incluso en los condicionantes genéticos (Pensamientos XVIII y XIX) (6): pero este Dios —Diderot desarrolla aquí los enfoques de Malebranche sobre las leyes generales de la acción divina y sobre los milagros— carece de todo derecho al capricho y de cualquier poder de intervención arbitraria. Diderot no tardará en deducir que no puede hacerse filosofía si se admite un Dios libre y todopoderoso; con un afectado tono dubitativo cita a Bacon en la *Apología del abbé de Prades* (III, 7): «El físico debe hacer en sus investigaciones una completa abstracción de la existencia de Dios, proseguir su trabajo como buen ateo...» (7). J. Roger puede decir sobre Diderot lo que también afirma de Buffon: necesita «encontrar en la naturaleza un orden que no procede de Dios» (8). El 12 de septiembre de 1765 escribirá a Damilaville: «Si un filósofo afirmase un postulado que explicase todos los fenómenos, ¿no estarías tentado de aceptar este postulado como una verdad? ¿Por qué no tomáis como una falsedad un postulado que no podríais aplicar, sin oscurecerla, a ninguna cuestión metafísica, física, política o moral?» (9).

(4) «Voltaire et le problème du changement», en *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, CLI-CLV, 1976, págs. 515-526.

(5) JACQUES ROGER: *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, París, Armand Colin, 1963, págs. 577 y 582.

(6) DIDEROT: *Pensées philosophiques*, edición crítica de Robert Niklaus, Ginebra (Droz) y Lille (Giard), 1950, pág. 17 y págs. 12-13.

(7) DIDEROT: *Oeuvres Complètes*, Club Français du Livre, 1969, tomo II, pág. 637.

(8) *Op. cit.*, pág. 613.

(9) DIDEROT: *Correspondance*, recopilada, establecida y anotada por Georges Roth, París, Les Editions du Minuit, tomo V (1959), págs. 118-119.

Si el impulso que mueve al mundo no proviene de Dios, procede de la materia; Diderot lo admite desde 1749 en su *Carta sobre los ciegos*. Pero el pensamiento no puede conocer ese mundo más que a condición de que la naturaleza sea una, de que todo sea solidario con ella, de que ningún acontecimiento o serie de acontecimientos pueda ser independiente de todo el resto, de que todo sea coherente, regular —al menos durante un cierto período— y se preste a experiencias continuas. Sin repetición y sin una permanencia relativa no existe conocimiento: «Creo que si en la naturaleza no se ejecutase todo mediante leyes infinitamente generales; si, por ejemplo, el contacto con ciertos cuerpos fuese doloroso y con otros productor de placer, moriríamos sin haber recopilado la cienmillonésima parte de las experiencias necesarias para la conservación de nuestro cuerpo y para nuestro bienestar» (10). El argumento había servido con frecuencia a la apologética tradicional para incitar al hombre a no desear conocerlo todo (*libido sciendi*), puesto que Dios le había dado, mediante la sensación directa, el medio de asegurar su vida. En los *Elementos de fisiología*, Diderot ampliará naturalmente su proposición a todo tipo de conocimiento: «La experiencia diaria de los fenómenos forma la continuidad de las ideas, las sensaciones, los razonamientos, los sentidos (...). El razonamiento se hace por identidades sucesivas, Discursus series identificationum» (11).

La propia naturaleza parece producir estas señas de identidad: quizá no genere más que un sólo acto, variado, pero de estructura constante; la idea, sugerida muy pronto, en los *Pensamientos filosóficos* XI y XII, se formula claramente en los *Elementos de fisiología*: la naturaleza no ha creado más que un pequeño número de seres que ha ido variando hasta el infinito, o quizá uno sólo del cual, mediante combinación, mezcla o disolución, se han formado todos los demás» (12). Las formas derivadas del prototipo o prototipos se explican por la adaptación al medio, pero también e inicialmente por una especie de multiplicidad espontánea en la cual Diderot no ha dejado nunca de creer: «La organización de cada cual determina sus funciones, sus necesidades, y a veces las necesidades influyen sobre la organización» (13).

Diderot no puede, pues, ser considerado como un precursor del marc-

(10) *Lettre sur les aveugles*, edición crítica de Robert Niklaus, Ginebra (Eroz) y Lille (Giard), 1951, pág. 56.

(11) *Eléments de physiologie*, edición crítica de Jean Mayer, París, Libr. Marcel Didier, 1964, pág. 235 (3.ª parte, cap. 2, «Entendement»).

(12) *Eléments de physiologie*, et. cit., pág. 4 «Des Etres».

(13) *Ibidem*, pág. 42.

kismo; la diversificación de las formas es una consecuencia directa del movimiento, considerado como una propiedad de la materia, y la presión del medio sólo incide como causa secundaria. Así la regularidad de la naturaleza sólo podría ser provisional y no sería posible basar en ella un conocimiento definitivo a pesar de la esperanza apuntada al final del Pensamiento XII de la *Interpretación de la naturaleza*. El campo de nuestra experiencia queda en principio demasiado limitado en el espacio y el tiempo, como lo demuestra Saunderson en la *Carta sobre los ciegos* y como lo reitera en *El sueño de D'Alembert* (14). Pero incluso en el sector del universo que está a nuestro alcance la regularidad presenta desgarraduras, acaso no sea más que una apariencia. Para Diderot los monstruos fueron inicialmente accidentes que desmentían la creencia en un orden admirable de la Providencia (Saunderson era un patético ejemplo de ello), después creyó entrever en ellos el modo de manifestación normal de la vida: entre lo normal y lo monstruoso la diferencia es tan sólo estadística; en el desarrollo de los tejidos del embrión pueden producirse todo tipo de desórdenes, y Bordeau asegura no sólo que las formaciones irregulares son más frecuentes de lo que se cree, sino que «el hombre no es quizá más que el monstruo de la mujer o la mujer el monstruo del hombre» (15). En el artículo «Foetus» de los *Elementos de fisiología* Diderot preguntará: «¿Por qué el hombre, por qué los animales no podrían ser especies monstruosas y poco durables?» (16). En efecto, si lo no monstruoso es lo duradero («¿Qué es un monstruo? Un ser cuya duración es incompatible con el ser que permanece») (17), nada es no-monstruoso porque nada es no duradero. Todo es monstruoso por el efecto combinado del azar al que Diderot siempre deja sitio en su concepción de la naturaleza y del tiempo, el destructor universal. Las afirmaciones de D'Alembert en sueños, «El todo cambia sin cesar (...) Todo está en un flujo perpetuo. No hay nada exacto en la naturaleza (...)» (18) son retomadas y precisadas en los *Elementos de fisiología*: «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» (19). Diderot bosqueja aquí una dialéctica de la na-

(14) *Lettre sur les aveugles*, ed. cit., pág. 41: *Le Rêve de D'Alembert*, ed. cit., página 61.

(15) Fue Mlle. de Lespinasse la que avanzó esta hipótesis, y el propio Bordeau demostró su exactitud; ed. cit., pág. 91.

(16) Ed. cit., pág. 208 (2.^a parte, cap. 25, «Foetus»).

(17) *Ibidem*, pág. 209.

(18) *Le Rêve de D'Alembert*, ed. cit., págs. 69-70.

(19) Véase *supra* núm. 17.

turalidad que pondría en conflicto el equilibrio posible y el movimiento, ambos por igual atributos de la materia.

En comparación con la eternidad de esta materia en movimiento, los seres constituidos, individuales o colectivos, no tienen nunca una duración realmente considerable. Las especies no son más que organizaciones un poco menos efímeras que los individuos o los monstruos, y todos proceden de la combinación de moléculas vivientes cuya interacción se hace y se deshace (la imagen lucreciana de la generación de los animales coincide en el pensamiento de Diderot con la idea de los prototipos) igual que la existencia de una cadena de seres que la naturaleza realiza mediante ensayos separados. Esta cadena de seres no es lo que, en una perspectiva idealista, sería el designio de la providencia o en una perspectiva pre-evolucionista una serie de modificaciones condicionadas que conforman una evolución; Diderot toma la idea de Leibnitz y la adapta a su imagen del mundo como un todo sin lagunas cuyos elementos están todos íntimamente interconectados en el espacio y en el tiempo. El «flujo perpetuo» de la naturaleza no obedece a la ley de una dialéctica abierta, sino más bien a la de una eterna alternativa de fermento y sedimentación (20), sin que, por tanto, retornos cíclicos vuelvan a crear periódicamente las mismas formas.

El determinismo universal, sin el cual no sería posible ningún conocimiento, no está, pues, regido por ningún orden regular: «He incluido la idea de sucesión en la definición propuesta de la naturaleza», declara Diderot en el Pensamiento LVIII de la *Interpretación de la naturaleza* (21), pero esta sucesión sin jerarquía, sin finalidad, sin leyes fijas, es un eterno presente: «Todo cambia, todo pasa, no queda más que el todo. El mundo empieza y termina sin cesar; está en cada instante en su comienzo y su fin; ni ha habido otro antes ni lo habrá jamás» (22). J. Roger lo ha subrayado explícitamente, «lo que impide a Diderot ser evolucionista es que su visión del mundo excluye una historia de la naturaleza» (23).

(20) *De l'interprétation de la nature*, LVIII, «Questions», 2 (en DIDEROT: *Oeuvres philosophiques*), textos establecidos..., por Paul Vernière, París, Clásicos Garnier, s. d., página 241.

(21) *Ibidem*, pág. 240.

(22) *La Rêve de D'Alembert*, ed. cit., pág. 56.

(23) J. ROGER: *Op. cit.*, pág. 667, quien permite corregir la fórmula, por lo demás muy adecuada de Jean Ehrard: «Su propósito esencial es además (a partir de los pensamientos de *La interpretación de la naturaleza*) oponer a las ideas cristianas, o a su vago suceáneo deísta, una explicación global, o sea, necesariamente histórica del universo» (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, París, SEVPEN, 1963, tomo I, pág. 224).

«La serie infinita de los fenómenos» es inexcrutable, excede la capacidad del espíritu humano; la «perpetua vicisitud» coarta la filosofía; carente de un «fenómeno central» la física experimental cae en un círculo vicioso (24). ¿Cómo concebir la unidad de una naturaleza autónoma y mudable, su unidad de existencia y de evolución (ya que no realiza quizá más que «un sólo acto») (25) y su unidad de materia (puesto que el paso de lo inerte a lo móvil y de lo móvil a lo sensible, como de lo caótico a lo organizado, se produce por continuidad, sin intervención de agentes exteriores)? Rechazando el finalismo y el creacionismo Diderot, al final, ha negado la relativa permanencia de las especies y su propia existencia, la existencia de un orden natural (cuando habla del orden de la naturaleza se refiere al determinismo universal no ordenado); ha intuido lo que será el lamarckismo, un evolucionismo basado en la adaptabilidad de lo viviente, pero lo ha conectado con idea de la formación fortuita de los órganos, antes que las necesidades, y generándolas. Ha llegado incluso a dudar de la unidad de la materia y a anticipar confusamente la clasificación molecular que será establecida a finales del siglo XVIII; las moléculas eternas, inalterables y heterogéneas le parecen la única realidad a la que el pensamiento puede remitirse: cualquier otra explicación es abstracta o ilusoria, «El orden general de la naturaleza cambia sin cesar: en medio de esta vicisitud, ¿puede permanecer la duración de la especie siendo la misma? No: no existe nada que permanezca eterno e inalterable salvo la molécula» (26). Pero si se afirma la heterogeneidad radical de la materia, ¿es necesario aún equiparar materia bruta, materia dotada de movimiento y materia dotada de sensibilidad? A la materia desde 1749 le atribuía movimiento, en 1765 le atribuye la sensibilidad. Pero el paso de una movilidad o de una sensibilidad potencial, *in nisu*, a una movilidad o a una sensibilidad activa no es un auténtico cambio; es un desarrollo, la manifestación de una propiedad, «Si he afirmado que el pensamiento no podía surgir de la combinación de las moléculas quiere decirse que el pensamiento es resultado de la sensibilidad y que, en mi opinión, la sensibilidad es una

(24) Las expresiones entre comillas vienen de los pensamientos de *L'Interpretation de la nature*, VI, LVIII y XLV (ed. cit., págs. 182, 240 y 220).

(25) De *L'Interpretation de la nature*, XI y L (ed. cit., págs. 186 y 227).

(26) *Eléments de physiologie*, ed. cit., pág. 42; véase también *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, en *Oeuvres philosophiques*, ed. cit., pág. 398: «Lo veo todo en acción y reacción (...); sublimaciones, disoluciones, combinaciones de todo tipo, fenómenos incompatibles con la homogeneidad de la materia; de lo que deduzco que es heterogénea; que existen una infinidad de diversos elementos en la naturaleza; que cada uno de estos elementos, por su diversidad, tiene su fuerza particular, innata, inmutable, eterna, indestructible (...)»

propiedad universal de la materia» (27). Antes de Hegel y de Marx, Diderot ha descrito (en el modelo teórico del enjambre) (28) el paso de la cantidad a la cualidad, pero si «los elementos en moléculas aisladas no tienen ninguna de las propiedades de la masa» (29) entonces conservan su propio ser y lo reencuentran con la disolución del organismo. El cambio queda como algo inaccesible, impensable en su profundidad y en su esencia: «¿Qué observo?, formas, ¿y después?, formas, desconozco la realidad de la cosa. Nos paseamos ante sombras, sombras nosotros para los demás y para nosotros mismos» (30). Cuando ha disipado las ilusiones de la permanencia el hombre no puede entender el cambio porque no percibe más que cambio.

Las ideas morales de Diderot están evidentemente en relación con su filosofía de la naturaleza: las facultades intelectuales y sensibles vienen determinadas por el organismo de cada uno; la fibra, como dice el sobrino de Rameau, dirige los talentos y las aptitudes; así, una parte del hombre se le escapa al propio hombre. Sin duda se puede utilizar este determinismo y no ser esclavo de las moléculas; el filósofo contrapone a la timidez de J. F. Rameau su propio valor y su voluntad; Bordeau corrige mediante ejercicios deportivos y con un régimen higiénico los mórbidos estados anímicos de sus pacientes. Pero ningún ser humano sabe verdaderamente quién es. La unidad del yo es una unidad tendencial, como la de la especie, consistente en la búsqueda «automática» de un equilibrio completamente provisional entre la organización y el medio (31), como entre los distintos animales que son cada uno órganos; depende de la continuidad, puede interrumpirse si un accidente modifica gravemente el funcionamiento del organismo y particularmente el cerebro central, y un hombre que pasara bruscamente de la adolescencia a la vejez no se reconocería a sí mismo (32). El individuo sólo es el todo; según que su sensibilidad se concentre en sí mismo o se abra a todo lo que está más o menos lejanamente conectado, el ser humano puede reducirse a un punto o expandirse hasta la medida del universo (33); el propio todo es como un único animal, un Dios material mudable capaz de pasar a un estado de inactividad e inmovilidad igual a la muerte (34). Pues la muerte es

(27) Carta de 10 de octubre de 1765 a Duclos y Damilaville, *Correspondance*, ed. cit., tomo V, pág. 141.

(28) *La Rêve de D'Alembert*, ed. cit., págs. 44-50.

(29) *Eléments de physiologie*, ed. cit., pág. 5.

(30) *Ibid.* «Conclusión», págs. 307-308.

(31) *La Rêve de D'Alembert*, ed. cit., pág. 71.

(32) *Ibidem*, pág. 109.

(33) *Ibidem*, págs. 98-99.

(34) *Ibid.* pág. 77, y de *L'Interpretation de la nature*, L, ed. cit., pág. 229.

la condición de la vida, ya que la vida es el cambio. Sade deducirá de esta idea consecuencias destructivas, pero Diderot fundamenta en ella lo que bien puede denominarse un humanismo. Si el hombre —piensa— puede prepararse para la muerte imaginando sus propios funerales, ésta no es la mejor respuesta a la angustia que provoca la necesidad del cambio: «Otro aprendizaje para la muerte es la filosofía, meditación continuada y profunda que nos eleva por encima de todo lo que nos rodea y nos perturba (...) No hay más que una sola virtud, la justicia; un solo deber, ser feliz; un solo corolario, no sobrevalorar la vida y no tener miedo a la muerte.

La justicia es el reconocimiento del otro como un semejante; la pertenencia a la especie humana es para Diderot la base de la moral; transforma en valor, fuente de deberes, una identidad y una solidaridad inscritas en la realidad natural. Esta moral no enseña el ciego abandono al placer, lo que a D'Alembert en sueños le parece la última palabra de la sabiduría, ni la participación activa en la obra universal de destrucción en la que se fundamenta el sadismo. Pero la filosofía y la moral del cambio, ¿van acompañadas de una teoría política? La política en el pensamiento de Diderot no ocupa la posición capital que tiene en el pensamiento de Rousseau. Familia, nación, grupo social, son formaciones intermedias entre el individuo y la especie, y no pueden servir como éstas de paradigmas fundamentales. El cambio se produce en ellos necesariamente, como en el resto, y hay que acelerarlo u orientarlo según el interés del hombre. Ayudar a la toma de conciencia de este interés, actuar según la opinión que reclame cambios deseables, adecuarse en la conducta a reglas y usos aceptados, no infringirlos más que en casos particulares y de forma limitada, tales parecen ser los principios del filósofo, que él combina de la mejor forma posible con su odio a la tiranía y sus convicciones finalmente republicanas.

(Traducción de A. PORRAS.)

(35) *Eléments de physiologie*, «Conclusion», pág. 368. Esta fórmula completa otra que puede leerse en el ensayo *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II, LXVII.

