

NATURALEZA HUMANA Y POLÍTICA EN DENIS DIDEROT

Pablo Scotto Benito

Universitat de Barcelona

Resumen:

El presente trabajo se propone relacionar la concepción que Diderot tiene del ser humano con sus ideas políticas. A pesar de que no se pueda hallar en la obra del “filósofo” un tratado sistemático en el que el estudio de la naturaleza humana sirva como fundamentación de un determinado sistema político, la epistemología empirista y el monismo materialista diderotianos, con la consecuente revalorización de las pasiones corporales, conducen a una moral y una política universalistas, acordes con la naturaleza humana y centradas en la felicidad de los individuos.

Palabras clave:

Materialismo, empirismo, naturaleza humana, política, felicidad.

Abstract:

The present paper aims to connect Diderot’s conception of human being with his political ideas. Although we can’t find in the philosopher’s work a systematic treatise in which the study of human nature is used to support a certain political system, Diderot’s empiricist epistemology and materialistic monism, with the consequential revalorization of body’s passions, lead on to a moral and political thought in accordance with human nature, based on the idea of “universalism” and focused on individuals’ happiness.

Key words:

Materialism, Empiricism, Human nature, Politics, Happiness.

Recibido: 9/10/2014

Aceptado: 10/2/2014

EL MATERIALISMO DE DIDEROT

EL PROBLEMA: EXPLICAR TODO NATURALMENTE

La Revolución de la Astronomía, fraguada entre los siglos XVI y XVII gracias a los trabajos de Copérnico (1473-1543), Kepler (1571-1630) y Galileo (1564-1642) —entre otros—, trae consigo el nacimiento de una Nueva Física. La teoría geocéntrica y la física aristotélico-tomista formaban una sólida alianza, y el derrumbamiento de la primera viene acompañado de una crisis de la segunda. La Tierra echa a rodar por los Cielos, cayendo así la oposición cualitativa entre el Mundo Celeste inmutable y el mundo sublunar del cambio y la corrupción. Progresivamente, la naturaleza deja de ser vista como un orden jerárquico y teleológico, y se convierte en un espacio homogéneo y mensurable. Por decirlo en pocas palabras: la física finalista de Aristóteles da paso a la mecánica inercial de Galileo.

Descartes (1596-1650), al enterarse de la condena de Galileo en 1633, retira de la imprenta *El mundo o tratado de la luz*, que contiene su física mecanicista y está en línea con los desarrollos de la Nueva Ciencia. Su teoría se caracteriza por la concepción de la materia como un principio totalmente pasivo, por la idea de que solo opera la causalidad mecánica en la naturaleza y por la consideración de que la naturaleza en su conjunto y todos los seres naturales son máquinas. Este mecanicismo supone una ruptura con la concepción animista del Renacimiento —que mezclaba la física con la magia—, favoreciendo con ello el desarrollo de una comprensión natural del mundo.

Pero Descartes, a pesar de contribuir a eliminar los “espíritus” de la naturaleza, está lejos de ser un monista. Junto al mundo físico (*res extensa*), considera la existencia de otras dos sustancias: el alma (*res cogitans*) y Dios (*res infinita*). Dejando de lado la sustancia divina, cuyo papel en la filosofía de Descartes ha sido objeto de innumerables disputas, nos encontramos ante un dualismo asimétrico: de un lado, el pensamiento humano (*res cogitans*), del otro, el conjunto de la naturaleza (*res extensa*), incluido el propio cuerpo humano.

La motivación fundamental de este dualismo —además del peso de la tradición religiosa y su concepción inmortal del alma— reside en la consideración de que el pensamiento, esencia del ser humano, no puede ser explicado naturalmente. La materia, para Descartes, es pura extensión, es un principio pasivo: los movimientos que observamos en la naturaleza no son más que choques, consecuencia de un “primer movimiento” generado por Dios. El alma, centro de nuestra actividad razonadora, no puede ser natural, debe poseer una naturaleza radicalmente distinta de la materia. Pero lo cierto es que, reducida la materia a pura extensión, no resulta sencillo explicar la vida y su origen. La “biología”, en Descartes, queda reducida a la

física. ¿Cómo pueden vivir y desarrollarse los seres naturales si no tienen alma alguna?, ¿acaso no se diferencia en nada nuestro cuerpo de la materia inerte?¹

Por decirlo en pocas palabras: Descartes puede explicar el pensamiento, pero a costa de establecer un dualismo de sustancias; no es capaz de explicar la vida, que queda del lado de la *res extensa*. Superar esta dicotomía de modo pleno es en lo que consiste el monismo materialista, hacia el cual se vuelcan muchos filósofos del XVIII, como reacción contra el pensamiento especulativo del XVII y, sobre todo, contra la tradición teológica. En Francia, los principales son La Mettrie (1709-1751), Diderot (1713-1784), Helvétius (1715-1771) y el barón d'Holbach (1723-1789). No obstante, si bien todos ellos se alejan del abstracto pensamiento de Descartes, solo d'Holbach y —especialmente— Diderot abandonan su mecanicismo².

Es aquí donde es necesario situar la figura de Diderot. Su objetivo fundamental es la fijación de un sistema filosófico de la naturaleza —un monismo materialista— que permita explicar el mundo sin recurrir a entidad trascendente alguna. Este monismo no es solo una alternativa ideológica, sino que «aparece como exigencia teórica, como presupuesto filosófico necesario para pensar la realidad, especialmente la realidad abordada por las ciencias de la vida, bloqueadas no sólo por la presión teológico-ideológica sino por la herencia cartesiana» (Bermudo, 1981: 121-122). La física mecanicista no permite explicar la “biología”: se hace necesaria una nueva ontología, acorde con los desarrollos científicos en el mundo de la vida.

EL MONISMO COMO SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LA VIDA

La primera tarea de todo monismo materialista es la negación de la existencia de Dios. En época de Diderot, además de la física de Newton, la otra gran prueba teológica la constituyen las “maravillas de la naturaleza”: desde la segunda mitad del siglo XVII, la utilización de los primeros microscopios permite descubrir la extrema perfección de los seres naturales, provocando un rechazo de las argumentaciones *a priori* de la existencia de lo divino, a favor de las pruebas basadas en la experiencia.

¹ Este es el principal problema de la ontología cartesiana. Dificultad, no obstante, que hemos llevado hasta el extremo para nuestros propósitos, no sin cierto artificio. Descartes es un autor “poliédrico”, del cual caben muchas interpretaciones, y que además matiza su mecanicismo en los últimos años.

² El que más claramente continúa con las tesis de Descartes es La Mettrie, quien, en *El hombre-máquina* (1748), reduce la vida y el pensamiento a formas de esa materia “pobre” que es la *res extensa* cartesiana: no solo el cuerpo y los animales son máquinas, sino también el propio ser humano.

La asombrosa belleza y complejidad del mundo, dicen los teólogos, remite necesariamente a la existencia de un Supremo Artesano. Diderot, en la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* (1749), les responde en boca del ciego Saunderson:

¿Un fenómeno nos parece estar por encima del hombre? Decimos corriendo que es obra de un Dios; nuestra vanidad no se conforma con menos. ¿No podríamos dar a nuestro discurso un poco menos de soberbia y algo más de filosofía? Si la naturaleza nos ofrece un nudo difícil de deshacer, tomémoslo por lo que es, y no empleemos para cortarlo la mano de un Ser que enseguida se nos convierte en un nudo más indisoluble que el primero. Preguntad a un indio por qué el mundo permanece suspendido en el aire, os responderá que está encima de un elefante; ¿y en qué se apoyará el elefante?, en una tortuga; ¿y quién sostendrá a la tortuga?... Ese indio os da lástima y podrían decirle como a vos: señor Holmes, amigo mío, confesad primero vuestra ignorancia y ahorradme el elefante y la tortuga (Diderot, 2002: 43).

Este es el primer paso de Diderot para la posterior construcción de su filosofía materialista: carece de sentido apelar a entidad trascendente alguna y, por lo tanto, todo en la naturaleza debe ser explicado a partir de la propia naturaleza, a partir de la materia y el movimiento. Diderot no cree que la naturaleza sea una maravillosa creación de una sabiduría infinita. Los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1753) consolidan y desarrollan lo planteado en la *Carta*. Durante los años que separan las dos publicaciones, Diderot tiene contacto con muchos trabajos científicos que le permiten dar una forma más acabada a sus teorías.³ Por citar solo algunos ejemplos: comienza su andadura la Anatomía Comparada, que constata la similitud de los sentidos y de la morfología del cerebro entre los hombres y otros animales; Maupertuis publica su *Venus física* (1745), que contribuye a la crisis del preformacionismo⁴ y permite que la generación de la vida comience a ser explicada

³ Son los años de elaboración de los tres primeros tomos (1751-1753) de la *Enciclopedia* (1751-1772), obra monumental en la que Diderot comienza a colaborar en 1746 y de la cual será el director y principal promotor. Este proyecto marca profundamente su quehacer intelectual, tanto en el contenido de sus obras —siempre dialogantes con los problemas de su tiempo— como en la metodología empleada —escribiendo generalmente en confrontación ante tal o cual texto—. Favoreciendo, en cualquier caso, que su pensamiento permanezca bien pegado a la tierra, rehuendo siempre de la sistematización, pero provocando también una cierta dispersión de ideas, lo que dificulta el acceso a su obra.

⁴ Según el cual el desarrollo de un embrión no es más que el crecimiento de un organismo que estaba ya preformado, y que es una creación divina.

naturalmente⁵; Buffon, en su *Historia y Teoría de la Tierra* (1749), da una explicación natural de la formación del planeta.

Gracias a estos —y otros— desarrollos en las ciencias de la vida, Diderot puede quebrar todos aquellos esquemas que intentan petrificar la *physis*. No solo critica la naturaleza geometrizada de d’Alembert (1717-1783) y la naturaleza-máquina de La Mettrie, sino que incluso arremete contra spinozistas y newtonianos:

Ten siempre presente que la naturaleza no es un Dios; que un hombre no es una máquina; que una hipótesis no es un hecho (Diderot, 1992a: 3).

No se trata de materializar el “*Deus, sive Natura*” de Spinoza, ni de mecanizar al hombre para incluirlo en la *res extensa* cartesiana (La Mettrie), ni tampoco de creer que las leyes de Newton, más que hipótesis científicas, expresan propiedades indubitables de la materia. Lo realmente necesario es pensar el mundo desde las incipientes ciencias biológicas: la reflexión racional debe estar en relación recíproca con la observación empírica de los fenómenos de la naturaleza. Diderot comienza a pensar el todo desde la variabilidad de los seres concretos.

En el *Sueño de d’Alembert* (1769) —que forma una trilogía con la *Conversación entre d’Alembert y Diderot* (1769) y la *Continuación de la conversación* (1769)— Diderot «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 en movimiento, d) no hay diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral, e) el movimiento es inherente a la naturaleza» (Ratto, 2010: 137-138). Diderot introduce la noción de “sensibilidad”, que puede ser inerte —como sucede en la tierra, la piedra o el agua— o activa —como en el caso de las plantas y los animales—. Los seres vivos tienen la asombrosa capacidad de transformar la sensibilidad inerte en sensibilidad activa.

D’ ALAMBERT [*sic*]. —[...] no logro ver cómo se hace pasar un cuerpo del estado de sensibilidad inerte al estado de sensibilidad activa.

DIDEROT. —[...] Sucede cada vez que coméis. [...] Apartáis los obstáculos que se oponían a la sensibilidad activa del alimento. Lo

⁵ «[...] las maravillas de la Naturaleza posiblemente no sean más que eso mismo: maravillas de la Naturaleza» (Rodríguez Camarero, 1997: 21-22).

asimiláis a vos mismo; hacéis de él carne; lo animalizáis; lo hacéis sensible (Diderot, 1981: 25).

Desde esta perspectiva, la explicación natural de la vida resulta más plausible: no surge de la nada, sino que es fruto de la organización de otra forma de sensibilidad.⁶ Existe una vida latente en la materia inerte, que puede activarse si sus moléculas salen de la dispersión y forman un conjunto unitario. Ahora, la sensibilidad lo inunda todo, de forma que la materia deja de ser reducida a un conjunto de fuerzas y reacciones: la máquina de Descartes se “animaliza”. «La materia ha sido enriquecida para poder, desde ella, pensar el mundo en una representación biologicista que sustituye así a la imagen físicomatemática, mecanicista, imperante» (Bermudo, 1981: 120). Existe una unión profunda entre todos los elementos que conforman la naturaleza:

[...] todo está en flujo perpetuo. 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 (Diderot, 1992b: 19).

EL EMPIRISMO MATERIALISTA COMO EXPLICACIÓN DEL PENSAMIENTO

Rota la barrera entre la materia inerte y el mundo de la vida, queda todavía por explicar naturalmente el fenómeno del pensamiento, el cual es precisamente el motivo principal de adoptar una ontología dualista. El dualista dice: en los humanos, de un lado está el alma, la razón, el entendimiento (*res cogitans*); del otro, el cuerpo, la percepción, la imaginación, la memoria (*res extensa*). Percibir, imaginar, recordar... son procesos mecánicos, involuntarios e incontrolables, ligados a nuestra corporalidad, completamente distintos de la actividad razonadora. Ahora, el objetivo es eliminar este dualismo. El pensamiento debe ser “incluido” en la materia. Esta no es tarea sencilla: ¿cómo explicar la complejidad de la actividad razonadora consciente desde la materia y su movimiento? La solución pasa por adoptar una epistemología empirista, que rechaza la ontología racionalista de la filosofía tradicional.

Unida a la constitución de la medicina como saber empírico (primera mitad del XVII), y en paralelo a la constitución de la Nueva Física, de la que ya hemos hablado (Newton, *Principia*, 1687), nace en Inglaterra una nueva teoría del conocimiento, que no acepta otro conocimiento más que aquel que procede de la experiencia

⁶ De un modo similar, Aristóteles había explicado el nacimiento y desarrollo de los seres vivos como el paso del ser en potencia al ser en acto, en lugar del no-ser al ser.

(Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690). Locke (1632-1704) considera que no existen las ideas innatas (nuestra mente al nacer es una *tabula rasa*), pero mantiene todavía algunos conceptos de la metafísica tradicional, como el de “sustancia”. Es Hume (1711-1766), el principal exponente de la Ilustración Escocesa —y en contacto directo con muchos ilustrados franceses, entre ellos Diderot— quien lleva a cabo una crítica radical.

Para Hume, las percepciones sensibles se dividen en impresiones e ideas. Las impresiones son las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia y las ideas son las imágenes débiles de las impresiones suscitadas al razonar y al pensar. Las impresiones dan lugar a ideas y estas, a su vez, hacen aparecer nuevas impresiones: de las impresiones de sensación (información sensorial y placeres corporales) se pasa a las ideas de sensación, que generan las impresiones de reflexión (pasiones, deseos y emociones) y estas las ideas de reflexión. Este proceso tiene lugar a través de las dos facultades del entendimiento: la memoria y la imaginación. Se puede decir que se trata de dos modos distintos por los que opera una facultad corporal única, llámese esta alma, razón o entendimiento. La memoria retiene la vivacidad primera de las impresiones, mientras que la imaginación asocia unas ideas con otras.

Diderot no es tan preciso: ni distingue entre impresiones e ideas ni las subdivide en tipos, pero su epistemología es muy similar a la de Hume. Lo fundamental es que nuestro conocimiento proviene de la percepción sensible y que esta información de los sentidos es “procesada” por una única facultad corporal, que realiza dos operaciones fundamentales, a las que podemos denominar memoria (almacenamiento de percepciones) e imaginación-razón (combinación de percepciones). La actividad razonadora no se distingue cualitativamente de la imaginativa: las dos son el resultado de unir unas percepciones con otras, solo que a distintos grados de abstracción. El fundamento de ambas es la memoria, al permitir la retención en la mente de las experiencias pasadas.

La concepción del ser humano es acorde a esta epistemología: «Diderot en su concepción del hombre es como un Hume que se expresa con absoluta claridad y que lleva hasta sus últimas consecuencias su teoría de la génesis del pensamiento y de la conciencia de sí en el cuerpo, en su memoria» (Rodríguez Camarero, 2002: 136). La memoria ocupa el lugar que en las epistemologías racionalistas estaba reservado al “alma”. Ahora, la asociación de unas ideas con otras, la actividad y creatividad presentes en todo razonamiento, deben ser explicadas desde un punto de vista natural. Diderot emplea una metáfora: somos instrumentos de cuerda — clavecines— dotados de sensibilidad y memoria; la sensibilidad nos da una conciencia momentánea de las cosas, la memoria retiene esas ideas en el recuerdo;

la asociación se realiza entre ideas presentes y pasadas, y el paso de una a otra se asemeja a la propagación del sonido de una cuerda a otra.

La epistemología empirista es, pues, la única posible: la impresión es el primer paso de todo saber. Ahora bien, esta teoría del conocimiento no solo está detrás del sensualismo materialista de Diderot, sino que sirve también de base para una teoría antagónica: el idealismo inmaterialista de Berkeley (1685-1753). Dice Diderot:

Hubo un momento de delirio en el que el clavecín sensible pensó que era el único clavecín que había en el mundo y que toda la armonía del universo sucedía en él (Diderot, 1981: 37).

Diderot considera necesario preguntarse por el origen de las impresiones, averiguar qué hay detrás de ellas, establecer dónde está su causa. En pocas palabras: trata de conciliar el empirismo epistemológico con su filosofía de la naturaleza materialista. En la *Carta* (1749), Diderot es ya empirista y materialista, pero es en el *Sueño* (1769) donde sus teorías se combinan plenamente, adquiriendo una mayor fuerza: «el hombre no es más que materia organizada, con calor, movimiento, sensibilidad, memoria, conciencia, pasiones, pensamiento. Sólo eso: una parte de la naturaleza, un momento de la misma, una forma de organización de una única sustancia. El pensamiento, el gran problema teórico —y el gran peligro teológico— es una simple facultad, no más maravillosa que la asimilación de la materia inerte por la viva, que la conversión del mármol en carne, que la transformación de la sensibilidad inerte en activa» (Bermudo, 1981: 123). El pensamiento es solo uno de los principios que actúan en la naturaleza, igual que el calor o el frío, la atracción o la repulsión, la generación de los seres, etc. La facultad de pensar no es más que una “propiedad de la materia”, un tipo de sensibilidad activa, fruto de una organización perfeccionada. Con ello, desaparece la distancia infinita que separaba al más inteligente de los animales del más estúpido de los hombres.

LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Conjugados empirismo y materialismo, el pensamiento —cuyo origen está en la experiencia que tiene el sujeto de la realidad— se muestra como una parte más dentro del gran sistema del mundo. El ser humano aparece reducido a un eslabón de la cadena de los seres, de forma que en su pensamiento rigen las mismas leyes causales que en la naturaleza. La necesidad que gobierna los fenómenos naturales queda extendida a la esfera de la acción humana. La libertad, pues, no es más que una palabra vacía. Surge aquí un importante problema teórico, que muchos estudiosos han entendido como una inconsistencia de Diderot: por un lado, su

fatalismo materialista; por el otro, sus teorías humanistas en relación al arte, la moral o la política.

Pero esta pretendida incongruencia desaparece si se tiene en cuenta la cronología de las sucesivas formulaciones del pensamiento de Diderot, que sufre cambios progresivos hasta llegar al materialismo vitalista de su etapa de madurez. Si bien Diderot, hacia 1750, piensa que las leyes del pensamiento están determinadas por una acción mecánica externa, en el *Sueño* (1769) —y ya en obras anteriores— otorga mayor importancia a la organización interna del individuo. Ningún hombre se parece perfectamente a otro, y los pensamientos de cada individuo son producto —además de los condicionantes externos— de la peculiar organización biológica de cada uno.

Este desplazamiento de la cuestión es madurado en la *Refutación de Helvétius* (1774). Helvétius considera al hombre como una suerte de “materia prima”, sobre la cual actúan los condicionantes externos —especialmente la educación—, dando lugar a un individuo que es producto de su medio político y cultural. Para Diderot, este esquema materialista es excesivamente mecánico, excesivamente cartesiano. El hombre pensante no es un engranaje más dentro de una gran máquina, sino una unidad organizada, biológica, que —aunque perteneciente al todo— tiene sus características propias. Su conducta es efecto tanto de los agentes externos como de su estructura interna, con su ritmo propio y su especificidad. «Diderot nunca puso en duda el condicionante externo, desde el medio físico [...] al político-moral y, mucho menos, el papel de la educación. Lo que ocurre es que, en sus estudios científicos, había aprendido la fuerza de la vida, la capacidad de reproducción, perpetuación, resistencia, de los seres vivos; había aprendido la individualidad orgánica de éstos, su capacidad de actuación, iniciativa, proyecto, fuerza... Los seres vivos y, en especial, el hombre, no son simples piezas de una máquina movidos desde fuera» (Bermudo, 1981: 129).

En la *Refutación*, pues, Diderot reafirma la importancia del sujeto, del individuo como centro de iniciativas, con capacidad de una gran diversidad de respuestas ante los estímulos externos. No vuelve por ello a la concepción del “hombre libre”, situado por encima de la naturaleza, ya que es la estructura orgánica la que garantiza la individualidad, y esta opera en el terreno de la necesidad natural. La asombrosa capacidad humana de razonar, crear y soñar deja de explicarse a través de un “alma inmaterial”, para entenderse como el resultado de la organización corporal de cada sujeto, sin que por ello se vean reducidas su complejidad e insondabilidad.

LA POLÍTICA DE DIDEROT

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Pronto volveremos a la *Refutación de Helvétius*, pues es una obra clave para comprender tanto la filosofía de la naturaleza de Diderot como su teoría de la sociedad, que es lo que ahora nos interesa. Pero antes es necesario hacer un breve recorrido a través de la evolución de sus ideas políticas, que surgen más tardíamente que sus reflexiones acerca del orden del mundo.⁷ La primera producción política de Diderot se encuentra vinculada a la *Enciclopedia*. Los únicos dos artículos de esta temática firmados por Diderot son “Autoridad Política” (1751) y “Derecho Natural” (1755). Los especialistas consideran que también son suyos los artículos anónimos: “Poder”, “Potencia” y “Soberanos” (aparecidos en 1765). En todos se insiste en la necesidad de poner límites al poder político de los soberanos, fundamentando estos límites en el origen contractual de la política: la ley como garantía de los derechos pre-políticos de los ciudadanos. Esta tesis, en línea con los planteamientos de John Locke, está lejos de ser original; más bien constituye un “lugar común” en la época, y generalmente viene acompañada de un elogio hacia el modelo político británico, tópico consagrado en las *Cartas filosóficas* (1734) de Voltaire. Decimos “tópico” porque, aunque dicho sistema guarda claras ventajas en relación al Antiguo Régimen, un ingenuo embellecimiento del mismo —como hace Montesquieu (1689-1755)— bloquea el debate teórico-político, sin dejar ver otra alternativa: o despotismo francés o constitucionalismo británico.

⁷ De todas formas, esta distinción entre obras de filosofía natural y obras políticas, aunque pueda servir para acercarse a la producción del filósofo, no deja de tener algo de artificial, pues toda su obra se puede denominar “política”, en un sentido amplio —y muy contemporáneo—: se preocupa de luchar contra el poder en sus formas de concreción social, más que tratar los “grandes temas políticos”. Para Diderot, «la política —al menos el arte político justo— no persigue reproducir el poder y la sumisión, la dominación y la obediencia, sino conseguir la felicidad del pueblo [...] Desde esta perspectiva se puede considerar toda la obra de Diderot como “política” [...] Sus intervenciones se extienden a todos aquellos elementos que dificultan o impiden esa felicidad [...] la técnica de intervención consiste en pensar su momento, en *dialogar* con su tiempo» (Bermudo, 1981: 136). Diderot piensa su tiempo y escribe, y sus obras son una amenaza para el poder. La *Enciclopedia*, además de un compendio del saber de la época, es un arma política contra el Antiguo Régimen. La negación de la existencia de Dios —en una época en la que el monarca legitima su poder en la divinidad, y en la que la Iglesia ejerce una enorme influencia en la sociedad— tiene una evidente dimensión política. La filosofía de la naturaleza de Diderot, en fin, es también profundamente política: el empirismo gnoseológico libera al hombre de toda adhesión dogmática a las ideas de la tradición, el monismo materialista acaba con la legitimación de la jerarquía social en la jerarquía natural.

Es en este ambiente en el que va madurando el pensamiento político de Diderot. Tiene importancia en este proceso su amistad con el barón d'Holbach, cuya casa se convierte en lugar de reunión de la élite intelectual europea. D'Holbach es quien comienza a criticar de forma más contundente a las instituciones, especialmente al poder religioso. De todas formas, cuando se trata de proponer una alternativa, considera que el perfeccionamiento de la política no puede ser más que el fruto de sucesivas transformaciones implementadas desde arriba. Los ilustrados franceses, por lo general, ven en el pueblo, falto de educación y reaccionario, una amenaza para la defensa de las libertades y del bienestar social. Confían por ello en que los "déspotas ilustrados", monarcas con poder absoluto pero amantes de las letras, acometan las reformas necesarias para extender la cultura y crear una sociedad conforme a la razón. Unos más reformistas que otros, más partidarios o menos de limitar el poder del monarca, todos ellos son contrarios a cualquier política que suponga una ruptura radical con lo establecido.

Diderot es aquí la nota disonante. Si empieza denunciando solo los abusos de poder, progresivamente empieza a poner en cuestión la legitimidad de cualquier monarca, sea este un tirano o un "hombre de letras", como muestran las *Páginas contra un tirano* (1771), un ataque a Federico II, prototipo de déspota benevolente y mecenas de muchos ilustrados. Esta posición aparece también en sus *Conversaciones con Catalina II* —mantenidas en la corte de San Petersburgo en 1773— y sus *Observaciones sobre el Nakaz* (1774), en las que marca distancias con respecto a su protectora Catalina II.⁸ El monarca debe jurar la constitución, someterse a la ley y ser responsable ante el pueblo de sus actos.

No hay más soberano verdadero que la nación; no puede haber más legislador verdadero que el pueblo» (Diderot, 1989: 183).

Esta defensa de la soberanía del pueblo es una de las claves de la política diderotiana. Volveremos sobre ella al final de este ensayo, pero antes, y para comprenderla en toda su fuerza, es necesario insistir en su filosofía de la naturaleza, de la que su política forma parte. Comencemos recordando que Diderot, al igual que

⁸ Además de estas tres obras, trataremos, en esta segunda parte del artículo, el *Suplemento al viaje de Bougainville* (1772) y la ya citada *Refutación de Helvétius* (1774), todas ellas de la década de 1770. Examinaremos, por tanto, el pensamiento político de madurez del autor, sin tener en cuenta, para este ensayo, al último Diderot, comprometido con la lucha anticolonialista y partidario, incluso, de la insurrección violenta; a la par que envuelto por un cierto escepticismo y desencanto, ante la ausencia de referencias en las que confiar. Destacan, en este período, su colaboración en la tercera edición de la *Historia de las dos Indias* (1780), del abate Raynal, y el *Ensayo sobre los reinados de Claudio y de Nerón* (1782).

Helvétius, defiende un monismo materialista. Ambos pensadores no reconocen más diferencia entre el hombre y la bestia que la de organización. Pero Diderot, en la *Refutación* (1774), se separa de Helvétius cuando este defiende la identidad orgánica entre todos los hombres, con la consecuente identidad de espíritus.

Helvétius debilita la presencia del elemento biológico en la naturaleza humana, pensándolo como neutral, como indeterminado. Las diferencias entre los individuos se deben por entero a los hábitos adquiridos a través de la educación y —sobre todo— de las leyes. Esto tiene sus efectos políticos: si es la legislación la que hace a un pueblo estúpido o esclarecido, malvado o benevolente, es posible llegar a una sociedad justa haciendo las reformas necesarias, inculcando las costumbres apropiadas. Helvétius puede fundamentar así su defensa del despotismo ilustrado: el pueblo no tiene que mandar, sino simplemente esperar a que el monarca le diga cómo debe mejorar su condición. Pero esta mejora, que hace a la sociedad más recta, no se realiza respecto a un determinado ideal de justicia, sino que atiende únicamente a lo que es útil para la comunidad. Esto supone caer en un relativismo moral exagerado e insensible: todas las costumbres que tienen su fuente en la utilidad real de los pueblos que las observan son buenas, y hacen a los hombres virtuosos. No hay justicia ni injusticia absolutas, desaparece toda responsabilidad moral individual.

Diderot, en cambio, postula una unidad estructural entre los hombres, pero no una identidad orgánica. Para un materialista consecuente, no solo hay diferencias de grado entre especies, sino también en el interior de cada una: en los humanos existen diferencias individuales, diversidad de gustos y de talentos, desigualdad entre los espíritus. Cada hombre es psico-biológicamente diferente. La lucha no es solo teórica. La *Refutación* es un debate político jugado en el terreno de la filosofía: el determinismo social de Helvétius apoya el absolutismo; su pragmatismo moral desemboca en un relativismo extremo, pudiendo legitimar las costumbres más bárbaras y despóticas. Diderot rompe con él. Frente a la imagen de la sociedad como una masa de esclavos, aunque sea de esclavos felices, defiende la libertad política del individuo.

Pero se podría seguir preguntando: ¿cómo conjugar una concepción materialista del mundo con tendencias humanistas en el plano social? La solución no es otra más que aquella en la que ya hemos insistido repetidamente: Diderot es materialista, pero se aleja claramente de todo mecanicismo o determinismo burdos, y asienta su filosofía sobre los desarrollos de las ciencias naturales del momento. El ser humano es una unidad organizada con capacidad de iniciativa y de toma de decisiones, no

una especie de “masa informe” a la que los agentes externos pueden dar cualquier forma.⁹ El ser humano y la sociedad están regidos por la necesidad, pero sus leyes son de una complejidad tal que es inútil intentar explicarlas a partir de la materia y su movimiento. El ser humano no es metafísicamente libre, no está hecho de una sustancia diferente a la del resto del universo, pero eso no excluye que podamos hablar de libertades políticas: no es lo mismo decidir por uno mismo que acatar una decisión tomada por otro.

LA SOCIEDAD IDEAL: EL ACUERDO ENTRE NATURALEZA Y POLÍTICA

Una vez aclarado que no existe contradicción entre la filosofía de la naturaleza de Diderot y su pensamiento político, es el momento de ahondar en este último. Empecemos por el principio: por su teoría del origen de la sociedad. Esta cuestión, en época de Diderot, distaba de tener algún apoyo empírico. De ahí que el filósofo comience a tratar el asunto de un modo poco firme, como si se tratase de ensoñaciones:

Se han imaginado tantos orígenes de la sociedad; buen texto para esa especie de pájaros que engordan en la niebla y se les llama metafísicos. [...] Dado que cada uno sueña a su modo en este tema, espero que también a mí se me permita soñar (Diderot, 1989: 159).

Una vez establecidas estas precauciones, afirma:

Si al nacer el hombre encuentra un enemigo, y un enemigo temible, si tal enemigo es infatigable, si es perseguido por él sin cesar, si no puede prometerse ninguna superioridad mientras no reúna sus fuerzas con las de otros, muy pronto hubo de sentirse llevado a hacerlo. Ese enemigo es la naturaleza, y la lucha del hombre con la naturaleza es el primer principio de la sociedad (Diderot, 1989: 160).

Si la tierra hubiese satisfecho por sí misma todas las necesidades de los hombres no habría habido sociedad; de lo que deriva, creo, que es la necesidad de luchar contra el enemigo común, siempre existente, la naturaleza, lo que ha juntado a los hombres. Estos advirtieron que luchaban más ventajosamente unidas sus fuerzas que con éstas separadas [...] Haced que la naturaleza sea mejor madre y que la tierra satisfaga todas las necesidades del hombre sin que éste tenga que trabajar: al

⁹ De un modo similar, Marx objetó a Helvétius —y a Feuerbach— que la educación y las circunstancias no solo forman el espíritu humano, sino que a su vez pueden ser cambiadas por el hombre.

instante habréis disuelto la sociedad. No quedará ni vicio, ni virtud, ni ataque, ni defensa, ni leyes. Por lo demás, si esta causa no es la primera, ni la sola, de la formación de la sociedad, sí que es una que no tuvo inicio y que no tendrá fin (Diderot, 1989: 242-243).

Al situar el origen de la sociedad en la lucha por la supervivencia, Diderot está defendiendo que el hombre necesita a la sociedad desde el momento en el que nace hasta su muerte, pues lucha por sobrevivir durante toda su vida. Se separa así de quienes piensan al ser humano como una mónada aislada, y equiparan el origen de la sociedad al origen de la política, esto es, a un pacto que hace salir a los hombres de su estado de aislamiento (Hobbes, Rousseau). Sin embargo, no afirma todavía que el ser humano es social por naturaleza —como sabemos hoy gracias al desarrollo de la antropología—, tal vez debido al deseo de distanciarse de una tesis que por entonces estaba vinculada a los escolásticos.

El desarrollo natural es lo que produce el paso desde el estado de pura naturaleza, donde el individuo solo presta atención a sí mismo —piénsese en los niños—, al estado social —que Diderot llama también “estado de rebaño”—, donde establece relaciones con sus semejantes. No se trata de un instinto social innato —Diderot es empirista—, sino que es consecuencia del efecto poderoso y continuo de nuestras sensaciones: primero, es nuestro propio cuerpo lo que nos llama la atención, de ahí el amor de sí; después, empezamos a considerar los objetos externos, de ahí el interés por el otro, reconocido como semejante a uno mismo.

El hombre, en este estado de rebaño, no conoce más límite a sus deseos que su fuerza natural. Esto, unido a la desigualdad de talentos y de fuerza que la naturaleza ha distribuido, lleva a los más poderosos a adueñarse de todos los bienes, que los más débiles solo pueden disputarles por sorpresa. De ahí, un estado de guerra, o de “anarquía original”, que obliga a los hombres a establecer convenciones¹⁰.

En Diderot, existe una sociedad pre-política, y también una desigualdad pre-política, a diferencia de Hobbes (1588-1679), para quien en el estado de naturaleza hay individuos aislados e igualmente capacitados. En consecuencia, el Estado no surge para controlar y limitar a los todopoderosos individuos (Hobbes), sino para

¹⁰ Es necesario hacer aquí una precisión terminológica. Diderot distingue claramente entre la sociedad, a la que considera natural al ser humano, y la política, fruto de la convención. Pero tiende a denominar a la sociedad pre-política como “estado de rebaño”, o “estado de aislamiento”, en su creencia de que una mera adición de individuos no conforma una verdadera sociedad. Lo que Diderot denomina “sociedad”, en sentido propio, es lo que generalmente se conoce por sociedad política o Estado.

reducir la desigualdad social. Tampoco se trata de eliminar totalitariamente esta desigualdad, sino de evitar su exceso, que pone en riesgo a la sociedad misma. La política debe adecuarse a lo natural, pero corrigiendo los excesos que surgen de la falta de normas. No hay, como en Hobbes, una persona artificial (Estado) cuyo objetivo sea la protección de la persona natural: en Diderot, naturaleza y política no se oponen.

El hombre natural es un individuo que forma con su especie un ser colectivo y que se asocia en sociedades naturales. Este hombre social-natural es el objeto único al cual la moral y la legislación deben referir sus principios. La identidad de la especie es el fundamento de una moral universal, fundada en la organización, y que vale para todos los lugares y para todos los tiempos. Para Diderot, es posible encontrar en nuestras necesidades naturales una base eterna de lo justo y de lo injusto.

Ahora bien: aunque hay una moral universal, no existe un código universal. Dondequiera se conoce lo justo y lo injusto, pero universalmente no se han ligado estas ideas a las mismas acciones. Hay tantos sistemas políticos y morales como sociedades. Existe una gran diversidad de leyes y costumbres, según las circunstancias concretas.¹¹ Podemos distinguir, pues, entre:

- a) La ley de la naturaleza propiamente dicha. Tiene dos “preceptos”: la conservación del individuo y la propagación de la especie. Es la expresión inmediata del instinto que rige a la especie entera.
- b) El código de la naturaleza:¹² transcripción al lenguaje del derecho positivo o de la moral de las reglas de lo justo y de lo injusto en el estado social-natural. Es una moral universal, basada en la ley de la naturaleza —en las necesidades y las pasiones compartidas por la especie—, y prescribe las acciones útiles o perjudiciales para el mantenimiento y equilibrio del cuerpo social.

¹¹ Helvétius se deja confundir por esta diversidad de costumbres, y cae en el relativismo. Para Diderot, en cambio, la diversidad no excluye que se pueda hablar de una moral universal, basada en la naturaleza humana.

¹² Otra aclaración terminológica: en ocasiones, Diderot llama a este código “ley de la naturaleza”, y se refiere a lo que aquí denominamos “ley de la naturaleza” simplemente como “instinto natural” o “naturaleza”. Lo importante no son aquí los términos, sino el tener presente la distinción.

- c) Los códigos civiles y morales concretos: leyes, normas y convenciones, expresiones de la moral universal adecuadas a las circunstancias de cada sociedad. Deben corregir el exceso de desigualdad natural, asegurando la felicidad de los individuos.

Más allá de los preceptos de la moral universal, concretizados del modo que sea, el individuo puede hacer lo que le plazca. Obligar al hombre a contentarse con poco y a limitar sus deseos es conducirlo a la insensibilidad, más que a la dicha. Los excesos deben ser castigados por la propia naturaleza, no por las normas positivas, sean jurídicas o morales:

Hay dos leyes y dos grandes procuradores generales: la naturaleza y el hombre público. La naturaleza castiga bastante generalmente todos los errores que escapan a la ley de los hombres. Ningún exceso se comete impunemente. ¿Os dais [*sic*] sin moderación al vino o a las mujeres? Tendréis gota, padeceréis de tisis. Tristes y cortos serán vuestros días (Diderot, 1989: 173).

La sociedad bien organizada es aquella que se ajusta a la moral universal. Moral materialista —fundada sobre el instinto natural, que induce a la conservación individual y a la propagación de la especie—, que no reprime las pasiones humanas, y que solo obliga a las acciones que aseguren el mantenimiento de la sociedad —la cual es imprescindible para la supervivencia del individuo—. De su concretización surgen los preceptos morales y jurídicos, que están de acuerdo tanto con el progreso de la especie como con el interés y felicidad del individuo. «Toda la problemática estatal se inserta dentro de la ineluctable pasión que posee ese ser racional que es el hombre por ser feliz; la política es una necesidad dentro de otra necesidad, es la respuesta, necesaria y convencional, a la incapacidad del hombre de satisfacer por sí mismo su necesidad radical» (Diderot, 1989: XV-XVI).

Toda filosofía opuesta a la naturaleza del hombre es absurda, como lo es toda legislación [en] la que el ciudadano se halle de continuo obligado a sacrificar su deseo y su felicidad al bien de la sociedad. Yo quiero que la sociedad sea feliz; pero también yo lo quiero ser; y hay tantas maneras de ser feliz como individuos. Nuestra propia felicidad es la base de todos nuestros verdaderos deberes (Diderot, 1989: 245).

No hay más que un deber: el de ser feliz. Dado que mi inclinación natural, invencible, inalienable, es ser feliz, tal es la fuente única, de mis deberes, y la única base de toda buena legislación (Diderot, 1989: 176).

EL EXAMEN DE LAS SOCIEDADES CONCRETAS: PRIMITIVISMO Y CIVILIZACIÓN

Bajando del terreno de lo teórico a la realidad social, surge la cuestión de si las sociedades concretas se adecúan a este ideal. Debemos colocarnos en el interior de cada sistema para examinar la única cuestión que importa: ¿el derecho positivo y las reglas morales respetan el código de la naturaleza o lo contrarían? En el primer caso, las normas son buenas, en el segundo, malas.

Diderot considera que toda sociedad civilizada —en lugar vivir conforme a normas adecuadas a la moral universal— se rige por tres códigos, que están en contradicción: el natural, el civil y el religioso. Mientras persista este desacuerdo, es imposible ser virtuosos.

B. —Recorra usted la historia de los siglos y la de las naciones, antiguas y modernas, y verá a los hombres sometidos a tres códigos, el de la naturaleza, el civil y el religioso, y forzado[s] a infringir alternativamente esos tres códigos que jamás han estado de acuerdo [...].

A. —De donde usted concluye, sin duda, que si la moral se funda en las relaciones eternas que subsisten entre los hombres, la ley religiosa está de más y que la ley civil no debe ser sino enunciación de la ley de la naturaleza. [...] O que, si se considera necesario conservar las tres¹³, es preciso que las dos últimas no sean sino el calco exacto de la primera, la que llevamos inscrita en el fondo de nuestro corazón y que será siempre la más fuerte.

B. —No es exactamente así. Al nacer, no traemos más que una semejanza de organización con los demás seres: mismas necesidades, inclinación a los mismos placeres, una aversión común hacia los mismos dolores; al hombre le constituye lo que es, y tiene que fundar la moral que se le ajusta (Diderot, 1992: 93-94).¹⁴

¹³ Diderot no es tan extremo en su crítica a la religión como d'Holbach. Dice que el código de la religión podría simplemente eliminarse, pero también reconoce que podría ajustarse al código de la naturaleza.

¹⁴ En esta última intervención de B se deja claro que el código de la naturaleza, o la moral universal, no es lo mismo que el simple instinto natural, sino que más bien se construye sobre este. Acerca de esta distinción, ver la nota 12.

Para llegar a la sociedad bien organizada, hay que adecuar los códigos civil y religioso al código de la naturaleza, a los preceptos de la moral universal, basada en la organización de la especie, en la ley natural.

Qué corto sería el código de las naciones si se conformase estrictamente al de la naturaleza. ¡Cuántos vicios y errores se le ahorrarían al hombre!
(Diderot, 1992b: 97).

Nos encontramos, pues, con que las sociedades bien ordenadas son solo ideales: en todas las sociedades reales los deberes contrarían a los deseos. ¿Cuál es el motivo de esto? Rousseau (1712-1778) dice que es la sociedad misma, que corrompe al individuo bueno y feliz. Diderot considera que eso no es más que un mito: el verdadero motivo es el despotismo, el exceso de civilización, la desigualdad llevada al extremo. Considera que el hombre civilizado se aleja cada vez más de un estado social primitivo, donde el bien general y la utilidad particular son los fundamentos de la moral. Pero, contra Rousseau, refuta la idea de un estado salvaje ideal y quimérico. El ser humano no ha nacido para trabajar, como se piensa en las sociedades civilizadas, pero tampoco para vivir aislado en la selva. Son falsas todas aquellas teorías que han llevado a imaginar:

[...] al hombre de Rousseau a cuatro patas y al de los economistas al extremo del arado (Diderot, 1989: 288).

De una moral materialista, que ensalza las pasiones humanas, se sigue una política de la abundancia, en la que se alientan las artes, las ciencias y el comercio.

No son las bellas artes lo que ha(n) corrompido las costumbres; no son las ciencias lo que ha(n)¹⁵ depravado a los hombres. Estudiad con atención la historia y comprobaréis lo contrario: la corrupción de las costumbres, debida a causas siempre diferentes, ha traído consigo la corrupción del gusto, la degradación de las bellas artes, el desprecio de las ciencias, la ignorancia, la imbecilidad y la barbarie; no aquélla de la que la nación había salido, sino una barbarie de la que nunca saldrá. La primera es la de un pueblo que aún no ha abierto los ojos; la segunda, la de un pueblo al que le han sacado los ojos. (Diderot, 1989, 288).

¹⁵ He eliminado las dos eses que están entre paréntesis en esta cita. Cuando he añadido alguna letra o palabra en las citas, lo he hecho entre corchetes.

El exceso de civilización trae consigo multitud de necesidades artificiales, que alejan al hombre de la dicha. Es víctima de una perfección funesta, de la que no sabe disfrutar.

El hombre se ha reunido para luchar con la máxima ventaja contra su enemigo permanente, la naturaleza; pero no se ha contentado con vencerla: ha querido triunfar. Ha encontrado la cabaña más cómoda que el antro, y se ha alojado en una cabaña; muy bien, ¡pero qué distancia enorme la existente entre la cabaña y el palacio! ¿Está mejor en el palacio que en la cabaña? Lo dudo [...] Helvétius ha dicho, con razón, que la felicidad de un opulento era una máquina constantemente necesitada de arreglo. Eso me parece mucho más certero si se aplica a nuestras sociedades. No pienso, como Rousseau, que habría que destruirlas siempre que se pudiese, pero sí que tengo claro que la operosidad del hombre ha sido llevada demasiado lejos, y que si se hubiese detenido mucho antes y fuese posible simplificar su obra, no por ello estaríamos peor (Diderot, 1989: 308).

Helvétius considera que la dicha del individuo y de la sociedad reside en la mediocridad —en la laboriosidad, en el trabajo útil—, lo que le lleva a considerar la condición del obrero más dichosa que la del cortesano. Diderot lo rechaza. Es consciente de la pesadez de los trabajos y de la miseria:

Por la preferencia que Helvétius da a la condición del esclavo sobre la del amo, veo que él ha sido un amo bueno, y que ignora la brutalidad, la dureza, las manías, la extravagancia, el despotismo de la mayoría de los demás (Diderot, 1989: 306).

[...] hay demasiadas actividades en la sociedad que matan de cansancio, que agotan rápidamente las fuerzas y que acortan la vida (Diderot, 1989: 306).

Todo lo que el autor dice en elogio de la mediocridad será desmentido por todos los que padezcan sus inconveniencias (Diderot, 1989: 309).

Toma, sin embargo, esta idea de la mediocridad, entendida ahora como un “punto de equilibrio”, para postular una sociedad a medio camino entre la salvaje y la civilizada, que tenga las comodidades de la civilización pero que mantenga la libertad y la despreocupación de los salvajes:

Helvétius ha situado la felicidad del hombre social en la mediocridad; del mismo modo considero que hay un límite en la civilización, un límite más conforme a la felicidad del hombre en general y más cercano a la condición salvaje de cuanto no se piense; ¡pero cómo volver ahí una vez

alejados, cómo permanecer una vez en él? Lo ignoro (Diderot, 1989: 308-309).

Si en vez de predicarnos la vuelta a la foresta, Rousseau se hubiera ocupado de imaginar una suerte de sociedad mitad y mitad civilizada y salvaje, me parece que hubiera sido harto difícil contradecirle (Diderot, 1989: 308).

LA SOBERANÍA POPULAR Y EL DERECHO DE INSURRECCIÓN: LA LUCHA CONTRA LA ARBITRARIEDAD

A la luz de los desarrollos precedentes, las críticas hacia los soberanos y las instituciones de las que hablábamos más arriba adquieren un nuevo matiz. La sociedad debe estar al servicio del individuo y de su felicidad, pero por doquier se observa que sucede exactamente lo contrario. Diderot nos llama a desconfiar del poder:

[...] convéncete para siempre de que no es en vuestro favor, sino en el suyo como esos sabios legisladores os han amasado y conformado tal como sois. Apelo a todas las instituciones políticas, civiles y religiosas; examínalas atentamente y mucho me equivoco si no ves en ellas a la especie humana, a lo largo de los siglos, sometida al yugo que un puñado de pícaros se propuso imponerle. Desconfía de los que quieren imponer orden. Ordenar es siempre hacerse amo de los demás, poniendo obstáculos (Diderot, 1992b: 98).

¿Cuál es entonces la solución a las “miserias” de la política? ¿Será acaso la acción de un soberano justo y benevolente? Ya sabemos que no. De una filosofía que tiene en cuenta las necesidades biológicas de los humanos, que no las oculta ni criminaliza, no se puede seguir una política que confíe el bienestar de la sociedad a la acción de un solo hombre. Hacerlo sería actuar arbitrariamente:

Todo gobierno arbitrario es malo; y ni siquiera cabe exceptuar al gobierno arbitrario de un amo bueno, firme, justo e ilustrado. Dicho amo habitúa a respetar y a amar a un amo, sea cual fuere. Priva a la nación del derecho de deliberar, de querer o no querer, de oponerse incluso al bien. En una sociedad de hombres, considero el derecho a oponerse un derecho natural, inalienable y sagrado. Un déspota, aun si fuere el mejor de los hombres, gobernando según su capricho comete un delito. Es un buen pastor que reduce a sus súbditos a la condición de animales; al hacerles olvidar el sentimiento de la libertad —sentimiento tan difícil de recobrar una vez perdido—, les procura una felicidad de diez años que pagarán con veinte siglos de miseria. Entre los mayores infortunios que pudiera suceder a una nación libre se cuenta la sucesión de dos o tres

reinados consecutivos de despotismo justo e ilustrado (Diderot, 1989: 127-128).

He aquí los peligros de un poder tolerante, dulce, que favorece la pasividad del pueblo y le hace olvidar su derecho de soberanía. Lo único que no es arbitrario es que la política responda a los legítimos intereses y sentimientos del pueblo soberano. El pueblo tiene siempre el derecho de deliberar, de aceptar o rechazar la voluntad del monarca, de oponerse a este incluso cuando practica una política justa y benevolente. Es un derecho sagrado, que nace de la soberanía del pueblo. Un error de un pueblo que se autogobierna es preferible a un éxito de un pueblo que ha renunciado a gobernarse, pues tal éxito se basa en la arbitrariedad.

¿Es Diderot, por tanto, un teórico de la democracia? Hay que responder negativamente, pues cuando se plantea quiénes han de constituir el poder legislativo, responde sin ambages: los propietarios. ¿Es un revolucionario? Más bien es un reformista radical, al que su evolución intelectual va llevando a posiciones cada vez más extremas —acentuadas en su última etapa por su lucha anticolonialista—. En cualquier caso, pensador ecléctico y original, al que tal vez la historia no ha recordado como se merece. Hay razones para pensar que no es casualidad. Como dice Bermudo, repitiendo una pregunta de Proust: «¿Se ha leído [a] Diderot en España? Y si no se ha leído, ¿por qué? [...] recordemos, inquietó al poder, inquietó a la Universidad, inquietó incluso a los maestros liberales de su tiempo...» (Bermudo, 1981: 156).

BIBLIOGRAFÍA

BERMUDO, J. M. (1981). *Diderot*. Barcelona: Barcanova.

DIDEROT, D. (2002). *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*. Traducción y notas de Julia Escobar, Valencia: Fundación ONCE y Editorial Pre-Textos.

DIDEROT, D. (1992a). *Sobre la interpretación de la naturaleza*. Barcelona: Anthropos.

DIDEROT, D. (1992b). *El sueño de d'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville*. Introducción de Jean Paul Jouary, traducción de Manuel Ballester, Madrid: CSIC y Editorial Debate.

- DIDEROT, D. (1989). *Escritos políticos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Hermosa Andújar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DIDEROT, D. (1986). *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*. Selección, traducción y estudio preliminar de Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid: Tecnos.
- DIDEROT, D. (1981). *Escritos filosóficos*, introducción, traducción y notas de Fernando Savater, Madrid: Editora Nacional.
- DUCHET, M. (1975). *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: Siglo veintiuno editores.
- GINZO, A. (1998). "El problema de la filosofía y el poder en D. Diderot". *Éndoxa: Series Filosóficas*, 10, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 257-286.
- GINZO, A. (1997). "Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 14, Madrid: Universidad Complutense, pp. 43-71.
- HERMOSA ANDÚJAR, A. (1984). "El problema del control del poder en el pensamiento político de Diderot". *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 41 (septiembre-octubre), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), pp. 131-159.
- LUPPOL, I. K. (1985). *Diderot*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PROUST, J. (1984). "Diderot o la política experimental". *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 41 (septiembre-octubre), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), pp. 9-14.
- RATTO, A. (2010). "Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot". *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 41, La Plata: Universidad Nacional de la Plata, pp. 129-153.
- RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (2013) "El desarrollo de la comprensión natural desde Copérnico hasta Darwin: crisis del finalismo y autonomía de la naturaleza". *Ágora. Papeles de filosofía*, 32 (2), Universidade de Santiago de Compostela, pp. 81-100 (fuente web: Dialnet).

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (2002). “La novela del alma: la comprensión natural del hombre en la ilustración inglesa y francesa”, en RODRÍGUEZ CAMARERO, L. & GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (coords.). *O legado das Luces*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 119-136.

RODRÍGUEZ CAMARERO, L. (1997). “Las maravillas de la Naturaleza en los siglos XVII y XVIII”, en BARREIRO BARREIRO, X. L.; RODRÍGUEZ CAMARERO, L. & GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (coords.). *Censura e Ilustración*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 13-22.