

# FORMAS DE GOBIERNO Y DESPOTISMO EN EL ÚLTIMO DIDEROT: EL PROBLEMA DE LA DEFENSA DE LA LIBERTAD EN LA RADICALIZACIÓN DE SU PENSAMIENTO POLÍTICO

Por EZEQUIEL ADAMOVSKY

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—LAS FORMAS DE GOBIERNO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO.—  
EL CONCEPTO DE «DESPOTISMO».—DIDEROT PIENSA EL PODER: LOS PRIMEROS PASOS.—  
NUEVAS PREOCUPACIONES.—UNA METÁFORA.—CONCLUSIONES.—BIBLIOGRAFÍA CITADA.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar un cambio y radicalización del pensamiento político del último Diderot, que lo separa de los alcances de la filosofía política de su época. Sostendremos que Diderot llegó a los umbrales de la concepción moderna de «sociedad civil» —que hace de las formas de gobierno una «emanación» de sociedades determinadas—, mientras intentaba pensar la cuestión de los límites del poder. Esta preocupación lo acosó en su época de madurez, a partir del golpe de estado de Maupeou y, más tarde, de su decepción respecto de Catalina II como monarca ilustrada.

Intentaremos la interpretación de un pensamiento que no se expresó en forma sistemática, sino en una serie de desarrollos e intuiciones que nos mostrarán, antes que una teoría acabada, los esfuerzos de un autor por pensar lo hasta entonces impensado. Notablemente, nos encontraremos con la utilización de construcciones metafóricas cuyo significado intentaremos develar.

## LAS FORMAS DE GOBIERNO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

Resulta conveniente, para situar el pensamiento político de Diderot en este aspecto específico y su evolución, realizar antes una breve recorrida por la historia de la filosofía política. Puede decirse, siguiendo a Norberto Bobbio, que la teoría clásica de las formas de gobierno es la de la *Política* de Aristóteles, con algunas modificaciones que provienen ya de Polibio, repetida con escasas variaciones durante siglos. Recordemos de ésta la identificación de tres formas «buenas» de gobierno (Monarquía, Aristocracia y Política) acompañadas de sus respectivas desviaciones o degeneraciones (Tiranía, Oligarquía y Democracia), sucediéndose cíclicamente. Lo que nos interesa aquí es que «esa tipología es producto del uso simultáneo de los dos criterios fundamentales de *quién* gobierna y *cómo* gobierna» (Bobbio 1976: 34), es decir, si gobierna uno, unos pocos o la mayoría, y si lo hacen en vistas al interés general o al propio.

Los pensadores políticos que suceden a Aristóteles, hasta Hegel, introducirán todos algunos cambios en el esquema de su maestro. Sin embargo, en esencia, el razonamiento aristotélico permanecerá en lo que se refiere a los criterios del *quién* y el *cómo*.

Es sabido que los escritores medievales desconocían muchos de los textos clásicos, entre ellos la *Política* de Aristóteles; es por ello (entre otros motivos) por lo que durante esa época no se registran avances significativos en la filosofía política. El libro de Aristóteles regresará a Europa a más tardar a fines del siglo XIII (aunque estudios recientes tienden a fechar el «retorno» bastante tiempo antes), convirtiéndose en el texto canónico de la historia del pensamiento político, repetido desde entonces por infinidad de autores.

El primero de los pensadores políticos modernos de importancia, Maquiavelo, como es sabido, también basa su clasificación en las preguntas *quién* y *cómo*. Con respecto a la primera, lo decisivo es si el gobierno está en manos de uno sólo o de un cuerpo colectivo. Por eso, a la tripartición aristotélica-polibiana opone la división entre principado y república, incluyendo la segunda tanto a la democracia como a la aristocracia. Con respecto al *cómo* resulta interesante el hecho de que Maquiavelo reintroduce la idea clásica de «despotismo oriental», referida a una forma de gobierno propia de los pueblos serviles. El ejemplo es, naturalmente, el Gran Turco.

Thomas Hobbes, como antes lo había sido Bodino, es el gran sustentador de la idea de soberanía absoluta e indivisible. La vehemencia de su compromiso con el poder absoluto, naturalmente, vuelve conflictiva la distinción misma entre buenas y malas formas de gobierno: allí donde el poder es ilimitado, hablar de abusos en su ejercicio resulta contradictorio. Su compatriota, John Locke, será el primer gran teórico de la monarquía constitucional, atribuyendo la soberanía del Estado al pueblo representado en el Parlamento, mientras que el gobierno, entendido como ejercicio del poder ejecutivo, pertenece al rey.

Maquiavelo, Hobbes y Locke constituyen influencias de gran importancia para comprender el contexto de las discusiones que analizaremos. Sin embargo, el peso

de Montesquieu es, por lejos, el mayor. En su obra, como en la totalidad de los pensadores políticos que lo preceden, también «las categorías generales que sirven para dar un orden sistemático a las diversas formas históricas de sociedad son las que corresponden a los diferentes tipos de régimen político», es decir, a las formas de gobierno. Básicamente, en su esquema, Montesquieu reproduce la bipartición maquiaveliana entre monarquía y república, según un criterio basado en *quién* detenta el poder soberano: uno o más de uno. Nuevamente aquí, democracia y aristocracia participan como subtipos de la segunda forma, dependiendo de que todo el pueblo o parte de él sea el que ejerce el poder. Pero, a diferencia del florentino, Montesquieu retorna a un esquema tripartito, introduciendo, con estatuto propio, al despotismo como la tercera de las formas de gobierno, diferente de la monarquía y, naturalmente, de la república. Pero para establecer esta tercera forma, Montesquieu introduce, en cierta forma, una anomalía en su razonamiento. Porque, si las dos formas anteriores se definen por el criterio del *quién*, el despotismo encuentra su criterio de demarcación en el *cómo*: es el gobierno de uno sólo, pero «sin leyes ni frenos». En este sentido, es sin duda una «mala» forma de gobierno, pero que no procede de la degeneración de una «buena», sino que posee un estatuto propio. Esto es así en tal medida, que la categoría de despotismo aparece, en Montesquieu, exclusivamente para definir realidades extraeuropeas, especialmente asiáticas.

Otra novedad que presenta la tipología de Montesquieu, relevante para nuestro trabajo, es que se desarrolla en dos planos diferentes: el de la «naturaleza» de los gobiernos y el de sus «principios». El primero corresponde a la constitución o estructura de un gobierno (quién gobierna y de qué manera). Ahora bien, las tres formas de gobierno poseen, cada una, una pasión fundamental que lleva a los súbditos a actuar de acuerdo con las leyes establecidas. Esos resortes o «principios» son: la virtud para la república, el honor para la monarquía y el miedo para el despotismo. Es importante para nosotros señalar que la virtud, en las repúblicas democráticas, se encuentra ligada al amor a la patria, entendido como amor a la igualdad. Esto diferencia a esa forma de gobierno de las otras dos, que están basadas en la desigualdad constitutiva entre gobernantes y gobernados. No es preciso insistir en que Montesquieu se refiere a la igualdad *política*: aunque habla de la necesidad de conservar la igualdad de las fortunas bajo la democracia, toda la argumentación la reduce al plano político.

Como es sabido, Montesquieu prefería, de sus tres formas, a la monarquía, sistema en el que el poder del rey se encuentra controlado y limitado por los órdenes o cuerpos intermedios, poderes intermedios o «contrapoderes» que impiden que el soberano abuse de su autoridad. Estos contrapoderes, en la concepción de Montesquieu, están constituidos por *cuerpos privilegiados* que desarrollan funciones estatales. Esta es la fuente de la moderación de la monarquía, que evita la concentración de todo el poder en manos de uno sólo, que es la característica del despotismo. Junto con los cuerpos intermedios (división horizontal del poder), Montesquieu diseña su clásica teoría de la división *funcional* de los tres poderes (vertical). Es en un gobierno moderado así definido, que se encuentra la mayor libertad.

Señalemos que su ideal de los «contrapoderes» como cuerpos específicos distintos del Estado, aunque cumpliendo funciones específicas estatales, no sólo está opuesto al despotismo. También lo estará a la República enunciada por Rousseau, «para quien, una vez constituida la voluntad general que es la titular exclusiva de la soberanía, mediante el pacto social de cada cual con los demás, ya no se admiten «sociedades parciales» interpuestas entre los individuos y el todo, y que constituyen un ideal destinado a tener éxito en las doctrinas liberales del siglo XIX, que no solamente verán en el despotismo tradicional, sino también en la dictadura jacobina, un triste efecto de la supresión de los cuerpos intermedios» (Bobbio 1976: 134). Hemos mencionado, en el apartado anterior, que Montesquieu concibe a estos cuerpos intermedios (el clero, la nobleza, las ciudades, los magistrados) en términos inmediatamente políticos, a diferencia de Hegel, que concebirá a la *sociedad civil* —por primera vez— como una esfera independiente tanto del plano de los individuos como del estatal (Bobbio 1985: 8). Es en este camino, entre los alcances de la reflexión del francés y el «descubrimiento» de la sociedad por parte del alemán, que ubicaremos los esfuerzos de Diderot por pensar el Estado y el gobierno.

Descendamos ahora, más en profundidad, en las discusiones de filosofía política de la Francia del siglo XVIII. La oposición entre soberanía real o popular estaba ya planteada en el siglo previo, en posturas como la de Bossuet y Jurieu, aunque atribuir el origen de la soberanía al pueblo no significaba, todavía, el reconocimiento del principio de los derechos del Hombre: fuera de quien fuera la soberanía, el individuo debía inclinarse, en cualquier caso, ante la autoridad estatal. La discusión de motivos antiabsolutistas, según describe H. Sée en un trabajo clásico (Sée 1925), parte de las últimos años del s. XVII, de la mano de escritores protestantes indignados por la revocación del edicto de Nantes. Un poco más tarde, la influencia de los escritores ingleses reforzará la orientación limitativa del poder: es, por ejemplo, a la luz de las nociones de *derechos naturales* de Locke o de *balance de poderes* de Bolingbroke, que los franceses interpretaron, no sin fascinación, la constitución inglesa. No detallaremos aquí la larga historia de contactos intelectuales entre los habitantes de ambas orillas de la Mancha, por lo demás ampliamente conocida.

El clima político en el que evoluciona el pensamiento francés es el de un creciente temor por el crecimiento y absolutización del poder del monarca: en ese diagnóstico coinciden, en la primera mitad del siglo, dos personajes tan disímiles como Montesquieu y d'Argenson. ¿Cómo evitar, entonces, las arbitrariedades y el abuso de poder? ¿Cuál es la forma de ordenar el gobierno de acuerdo a la razón? Estas preguntas recorrerán la obra de los principales pensadores franceses de la segunda mitad del s. XVIII, con respuestas que distaban de ser uniformes. La preocupación de Montesquieu, en el sentido de mantener las prerrogativas de *cuerpos privilegiados* de la sociedad como límite al poder, estaba quedando fuera de moda, falta de adeptos. Los *philosophes* que lo suceden someten a una profunda crítica a todo privilegio y poder corporativo, sea la nobleza, *l'infâme*, los gremios o, aún, los Parlamentos. Las respuestas a los interrogantes planteados tienden a agruparse en dos extremos.

Por un lado, de la mano de Rousseau, el pensamiento político se radicaliza: bajo su pluma, al compromiso con la soberanía popular se agrega una crítica de la desigualdad social y el planteo de un gobierno popular directo como contrato entre los individuos que instituye una soberanía, única, indivisible e indelegable, que —por definición— sólo puede expresar la voluntad general. El gobierno, en esta perspectiva, no tiene ningún poder en sí mismo: es sólo el comisario, el funcionario del soberano. Es por eso que Rousseau no se preocupa demasiado de desarrollar una teoría de las formas de gobierno: su distinción repite la tripartición tradicional monarquía/aristocracia/democracia (Sée 1925: 153). En cuanto al mantenimiento de la libertad en el contexto de una soberanía sin límites, Rousseau no se inquieta demasiado: no puede existir desacuerdo entre los derechos de los individuos y las necesidades de la comunidad, en la medida en que la seguridad y la libertad de los individuos son los intereses mayores del todo. La doctrina democrática, desde entonces, evolucionará según las líneas trazadas por Rousseau: el mismo Condorcet, por ejemplo, desprecia el sistema de contrapesos y división de poderes (Sée 1925: 286).

Por otro lado, especialmente en el pensamiento de los fisiócratas —pero también en cierta medida en el de Voltaire—, la confianza en el establecimiento de un gobierno ordenado de acuerdo a la razón, recae en la *evidencia* de la misma razón. De allí cierta actitud permisiva (y hasta entusiasta) para con el despotismo ilustrado. Es cierto que Voltaire prefería, para mantener la libertad, un régimen republicano, o una monarquía constitucional al estilo inglés. Pero en sus tomas de partido concretas siempre tendió a identificarse con la figura de un soberano poderoso, capaz de imponer las reformas necesarias aun despóticamente: no es otro el motivo de su admiración permanente por los zares rusos, o su festejo de la supresión de los Parlamentos por Maupeou.

Por lo que respecta a los fisiócratas, ellos fueron partidarios resueltos del despotismo ilustrado. Los escritores de esta corriente fueron los únicos, incluso, en utilizar la palabra «despotismo» con un sentido positivo. En efecto, ya que las leyes del derecho natural, según piensa Quesnay, son anteriores y superiores a las del derecho positivo, sólo es necesario acercarse a aquellas mediante el conocimiento: la *evidencia* de las Luces alcanza, sin ninguna otra prevención, para que el soberano actúe correctamente, sin que le haga falta lesionar las libertades. La noción misma de «contrapeso» al poder soberano le parece un disparate: sólo alimentaría la discordia entre los grandes. El poder debe ser absoluto para poder estar por encima de los individuos y sus intereses particulares. La *evidencia* de las leyes naturales impone su propio despotismo (bien que no uno arbitrario) sobre los individuos, y cualquier orden o agrupamiento particular constituye un obstáculo (Sée 1925: 207-213). También en los asuntos de gobierno penetraría el espíritu de la ciencia, y el caos se transformaría en orden, un orden sencillo, dotado de algunas máximas simples, derivadas de las leyes naturales (Hazard 1946: 228).

Ambas líneas de pensamiento, con todas sus diferencias, coinciden, sin embargo, en algo: el olvido de la problemática, tan cara a Montesquieu, de la *intermediación* entre el poder soberano y los individuos. Y esto aun cuando las visperas de la

Revolución francesa conocen el surgimiento de la idea de Derechos del Hombre, inalienables aún para el Estado. Es que, como bien señaló ya hace tiempo Henri Sée,

«... chez les démocrates comme chez les libéraux, la conception dominante, c'est la conception individualiste. Rousseau combat aussi vigoureusement la raison d'État que Montesquieu ou que Voltaire, et, s'il donne à l'État des droits très étendus sur les individus, c'est afin, prétend-il, d'assurer leur liberté. C'est qu'en effet, au XVIII<sup>e</sup> siècle (...) on n'oppose pas aussi crûment qu'on le fera plus tard l'individu à l'État. Tous les écrivains politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle s'accordent à penser que la fin de toute politique, c'est le bonheur de l'individu, l'affranchissement de l'être humain. L'État dont ils rêvent, c'est un État qui n'ait d'autre but que de servir les intérêts de la nation.» (Sée 1925: 385).

La «irrupción de la sociedad», que se muestra como nunca durante la Revolución francesa, producirá cambios importantes en la historia del pensamiento político, en varias direcciones. En primer lugar, las formas de gobierno dejarán de ser el criterio de clasificación natural de las sociedades. En efecto, criterios más ligados a lo económico y lo social reemplazarán paulatinamente a los criterios centrados en lo político. Los precursores de esta línea, desde antes de 1789, fueron los pensadores de la Ilustración escocesa con su teoría de los «cuatro estadios» (Meek 1954 y 1970). El nacimiento y la evolución del concepto de «civilización» —que liga el avance de la sociedad en los ámbitos económico, social, político y cultural— está en el origen de esta evolución, que precede a la Revolución, pero que tendrá su máximo desarrollo con el surgimiento de la sociología en el siglo XIX.

En segundo lugar, la teoría política dejará de estar organizada exclusivamente, a partir de Hegel, por la pregunta prescriptiva acerca de cuál es la mejor constitución pensable. En efecto, para el filósofo alemán, «la forma de gobierno es la estructura política de una sociedad bien determinada, toda sociedad tiene su propia constitución y no puede tener otra»; la constitución política de una nación es expresión del «espíritu del pueblo» y de lo que se trata es de «comprender lo que es» antes que prescribir lo que debe ser (Bobbio 1976: 152-157). Es por ello que Hegel, para su trilogía despotismo/república (aristocrática o democrática)/monarquía, desecha el criterio del *quién* y el *cómo* que sirvió a todos los pensadores que lo precedieron, en favor de un criterio socio-histórico:

«Efectivamente las tres formas de gobierno corresponden a tres tipos de sociedad, la primera una sociedad todavía indiferenciada y desarticulada en la que las esferas particulares (...) todavía no han salido de la unidad indistinta inicial; la segunda es una sociedad en la cual comienzan a aparecer las esferas particulares sin lograr completamente su autonomía frente a la totalidad (...) la tercera es una sociedad en la que la unidad se recompone mediante la articulación de las diversas partes, es decir, en la que al mismo tiempo hay unidad y distinción y en la cual, por lo tanto, la unidad es perfectamente compatible con la libertad de las diferentes partes» (Bobbio 1976 151-152).

Este cambio que presenta la filosofía hegeliana marcará a la totalidad de los pensadores posteriores en el sentido de establecer una relación estrecha entre las ca-

racterísticas de la *estructura social* y la forma de la constitución política, el grado de libertad, el peligro del despotismo, la inestabilidad, etc.

Por último, la experiencia del Terror jacobino volverá a colocar en el centro de las preocupaciones de la teoría política el problema de las mediaciones entre Estado e individuos como forma de evitar el despotismo y mantener la libertad. Como vimos más arriba, esta era una cuestión central en Montesquieu, abandonada por los *philosophes* de la segunda mitad del siglo XVIII. Los del siglo XIX retomarán esa preocupación, pero con algunas diferencias significativas, resultantes de su cruce con los dos cambios que hemos analizado. Nuevamente aquí nos encontramos con Hegel y su descubrimiento de la «sociedad civil». La característica distintiva de la monarquía constitucional, la última y mejor forma histórica, es la presencia de «cuerpos intermedios». Pero éstos no son concebidos, como habíamos visto en Montesquieu, en términos políticos que igualan a un grupo social privilegiado con una institución determinada, de modo que la sociedad aparece dividida funcionalmente. Para Hegel, la división en grupos en la sociedad civil es claramente socio-económica, «precisamente por esto la desigualdad no está preconstituida y no tiene nada que ver con los privilegios del Antiguo Régimen. En efecto, para Hegel, la abolición de los privilegios es una conquista positiva de la Revolución francesa» (Bobbio 1976: 164). La presencia activa de los cuerpos intermedios responde, en la forma de gobierno monárquico-constitucional, a la propia emergencia de una *sociedad civil* que, al estar dividida en *clases*, debe articularse en el momento de universalización estatal. La diferencia con el despotismo no podría ser mayor: como forma correspondiente a la «infancia de la humanidad», es la expresión de una sociedad indiferenciada, es decir, *sin sociedad civil* compleja. Por ello el déspota puede ejercer el poder en forma arbitraria; por el contrario, la presencia de la sociedad civil/cuerpos intermedios garantiza los derechos y libertades de los individuos. Podrá observarse, en el razonamiento de Hegel, que la división del poder estatal en cuerpos intermedios está lejos de ser «un artificio inventado para prevenir el peligro de los abusos de poder, no es algo mecánico o instrumental, sino orgánico; más aún, es el principio de organización del cuerpo político, mediante el cual las esferas particulares son reconducidas a lo universal» (Bobbio 1976: 166). Lo importante de este tercer desplazamiento es que la *libertad* política queda identificada con la presencia de una *sociedad civil*, y ésta, a su vez, con el momento histórico actual en occidente. El paso para identificar a la sociedad civil con el desarrollo del capitalismo y con las características de las sociedades europeas, en las que las desigualdades no son extremas, no tardará en ser dado.

Si nos tomamos el trabajo de comentar algunos aspectos de la evolución de las representaciones occidentales acerca de la sociedad y el gobierno, es porque en la transición descrita encontraremos navegando a Diderot. Entre la reducción a la esfera política de las diferencias sociales (Montesquieu) y el descubrimiento de la sociedad (Hegel) y la posterior reducción de lo político a expresión de lo social (Marx), Diderot explora el mundo que lo rodea, alejándose del primer polo, pero sin llegar al segundo, sin diseñar ninguna teoría sistemática y sin poseer aún conceptos

adecuados. Es en esta clave que analizaremos algunas ideas de Diderot acerca del gobierno, el Estado y la libertad.

#### EL CONCEPTO DE «DESPOTISMO»

Pero antes de comenzar con Diderot, es necesario todavía trazar la historia de un concepto que será de gran importancia para nuestro análisis. En su formulación original, la idea de despotismo aparece ya en los griegos, aunque entre los pensadores políticos de la Edad Media y del Renacimiento el concepto se pierde. En el espacio francés el concepto sólo reaparece durante la Fronda, en panfletos que denunciaban las prácticas absolutistas del monarca, relacionándolo con los gobernantes orientales. La expresión era entonces tan poco común, que Koebner la encuentra escrita «d'Espotiques (*sic*)» (Koebner 1951: 293). El adjetivo «despótico» se repite en textos relacionados con el ámbito de los Parlamentos. La forma sustantiva «despotismo» sólo aparece en 1698, para ser pronto retomada por Pierre Bayle. Sin embargo, encontrará en Montesquieu un difusor poderoso, que refuerza su ligazón con los gobiernos orientales.

La distinción que hace Montesquieu entre el arbitrario despotismo asiático, y la monarquía europea, temperada por los cuerpos intermedios, encontrará un adversario previsible: en *L'A, B, C.* de 1768, Voltaire se queja de la nueva palabra, recordando que en griego sólo significaba «padre de familia» (Koebner 1951: 275; v. tb. Richet 1969: 17 y ss.), pero las quejas serán en vano: «despotismo» había llegado para quedarse.

Profundizando un poco en el contenido del concepto de «despotismo» en el siglo XVIII, es imperioso comenzar por Montesquieu. Ya habíamos señalado que fue el autor de *De l'Esprit des Loix* quien introdujo por primera vez al despotismo como una forma de gobierno en sí misma, ligada al espacio asiático, y que el criterio de identificación de esa forma obedecía a la pregunta *cómo se gobierna* («sin leyes ni frenos»). En ese sentido, lo distintivo era la ausencia de poderes intermedios (Esprit, li. VIII, chap. VI, pág. 264). El poder, sin freno alguno, se apoya en el miedo de los súbditos, reducidos a una común igualdad en su común sometimiento a los caprichos del déspota (Anderson 1987: 478). La igualdad aquí —remarquemos— es concebida en términos políticos, y no sociales. Junto a los criterios políticos, que son los principales, Montesquieu agrega otros que también sirven para identificar a un gobierno despótico: además de la esclavitud y la inestabilidad de la propiedad privada, importa el clima (caluroso), el tipo de terreno (fértil), la extensión del territorio (amplia), el carácter de los habitantes (perezosos, sin energía), el tipo de leyes (usos y costumbres de transmisión oral) y la religión (mahometana) (Bobbio 1976: 139).

Por su parte, Nicolás-Antoine Boulanger, cuyo libro *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* se publica póstumamente en 1762, presenta una interpretación teocrática del despotismo: el origen de todos los males en una sociedad es el gobier-

no de la religión, que produjo los ya por entonces conocidos gobiernos despóticos de Oriente (Bobbio 1976: 140).

Contra estas utilizaciones del concepto se alzan, como habíamos mencionado más arriba, los fisiócratas. Para ellos, «despotismo ilustrado» no conllevaba ninguna carga negativa: dada la existencia de leyes naturales, nada mejor que un príncipe poderoso que las conozca y las aplique. Eso opinaban Quesnay y Dupont de Nemours, mientras que para Lemercier de la Rivière el *despotismo de la evidencia* era el único remedio contra el *despotismo de la opinión* (Bobbio 1976: 142-144; Sée 1925: 210).

Podrá observarse que ambas posturas, critiquen o acepten el despotismo, están basadas en un criterio de reconocimiento de esa forma de gobierno que se apoya en el modo de gobierno y en la cantidad de poder del gobernante. No es posible encontrar relación alguna con las características de la estructura social, criterio que será predominante en el siglo siguiente, de Hegel en adelante. Tal como habíamos desarrollado más arriba, Hegel reinterpreta el tema de la ausencia, rangos o poderes intermedios bajo el despotismo, tomado de Montesquieu, pero en otra clave: la igualdad que está en el origen de la ausencia de libertad en Oriente es *social*, mientras que la igualdad europea, entendida como igualdad *ante la ley*, no es incompatible en forma alguna con la libertad, sino su presupuesto (Anderson 1987: 480-482). Así, a partir de Hegel, las características del gobierno despótico (y de cualquier otro) se explicarán a partir de las características de la sociedad que subyace en una dirección causal opuesta a la de Montesquieu. Invertir esa dirección de la causalidad, de modo que la libertad «europea» encuentre su origen en la propiedad privada, la manufactura, la complejidad de la estructura social, etc., no fue un proceso fácil ni necesario. Es en este camino, en las vísperas de un cambio de gran importancia en las representaciones europeas de sí y del Otro, que nos encontraremos con Diderot pensando problemas para los que aún no estaba preparado.

#### DIDEROT PIENSA EL PODER: LOS PRIMEROS PASOS

Los primeros textos de Diderot en los que se ocupa de temas relativos a las formas de gobierno y de la libertad reproducen casi textualmente las perspectivas de Montesquieu, notablemente en el complemento del artículo *Aristocratie de la Encyclopédie*, donde incluso cita al barón explícitamente (*Encyclopédie*, T. 1, pág. 652). Sin embargo, si exceptuamos la teoría de las formas de gobierno, los préstamos de Montesquieu son bastante escasos. Es que el Diderot de la época de la *Encyclopédie* tenía una concepción absolutista (apenas temperada) de la soberanía, que lo separaba de las teorías de la división de poderes y de los cuerpos intermedios de su antecesor (Proust 1962: 348). En efecto, en estos primeros textos, como en el artículo *Autorité politique*, Diderot considera a la libertad un «présent du ciel». Las fuentes de la autoridad son dos: la fuerza y el consentimiento o contrato. La Providencia castiga con la primera, origen de la tiranía, a los pueblos que ofenden a Dios

permitiendo que el tirano usurpe prerrogativas divinas, como en Turquía. Por el contrario, en Francia reina una autoridad que, siendo su origen el consentimiento, está limitada por leyes naturales y positivas. El príncipe pertenece al Estado y no lo contrario (L. V., vol. III, págs. 22-28). Y, sin embargo, aunque en este texto se presentan los motivos básicos de las teorías del derecho natural, Diderot recomienda explícitamente la obediencia a los soberanos, aun si estos fueran injustos.

En el artículo *Droit Naturel*, por su parte, introduce la idea de voluntad general: las voluntades individuales pueden ser buenas o malas, pero aquélla siempre es buena, y fija los límites de todos los deberes (L. V., vol. III, págs. 43-47). Del mismo modo, en *Citoyen*, discutiendo con Hobbes, sostiene la existencia de un «être moral», inmutable, por encima de la persona física del soberano: los sujetos son «commandés» por ésta, mientras que los ciudadanos lo son por aquél. Más aún: dado que el ciudadano posee derechos inalienables, el «être moral souverain» es, en relación al ciudadano, lo que la persona física «despotique» es en relación al sujeto (L. V., vol. III, págs. 34-35).

Aunque no encontremos, en esta época, un pensamiento político de interés, sí puede visualizarse —como lo ha hecho Proust—, el inicio, en 1754, de un debate que estará en el origen de gran parte de los desarrollos posteriores del pensamiento de Diderot. No podía ser de otra manera, si consideramos que su interlocutor era la cabeza política más poderosa de la segunda mitad del siglo XVIII: Jean-Jacques Rousseau.

En su ataque a los *philosophes*, Rousseau apuntó contra la idea del carácter inmutable, eterno y universal de la Razón. Ésta debía considerarse como una conquista del hombre en sociedad. Es por ello que Jean Jacques no podía aceptar, de ninguna manera, la tesis de la sociabilidad natural del Hombre adoptada por la mayoría de los enciclopedistas, incluido Diderot. Para éste, en efecto, la evolución entre los distintos estadios de la historia de la humanidad constituía un continuo prefigurado por las características innatas de los Hombres: su razonabilidad y su natural desigualdad de fuerzas y talentos. Es por ello, por esta desigualdad natural, que, para Diderot, el «état de troupeau» no podía mantenerse: era el tiempo de la barbarie (aunque no de la lucha de todos contra todos de Hobbes, cuyo pesimismo Diderot no comparte). La anarquía que caracterizaba a ese momento provenía del hecho de que las pasiones individuales aún no habían sido suficientemente «éclairées» por la razón, conducidas al interés general. Frente a este panorama, el objetivo de la sociedad civil era establecer una igualdad de derecho que repare o prevenga los efectos nocivos de una desigualdad que, por natural, jamás podría eliminarse. El pacto, entonces, responde perfectamente a la razón y a la sociabilidad natural.

Frente a esta idea, Rousseau denuncia el carácter de convención, de máscara jurídica del pacto, cuyo objetivo es favorecer (y no limitar) a quienes Diderot llama «les forts» y Rousseau «les riches», en la medida en que la prolongación de la guerra de todos contra todos (que, como es sabido, Rousseau no ubica al principio) pone en peligro aquello que está en la base de esa misma guerra: el derecho de propiedad (Proust 1962: 359-375).

Diderot no podía desconocer la profundidad de las objeciones de quien, por entonces, todavía era su amigo y, al menos en cuestiones de política, su maestro. Sin embargo, no podía compartirlas sin abandonar dos de sus posturas más caras: la idea de un continuo sin rupturas entre estado de naturaleza y estado civil, y la defensa del derecho de propiedad, que será una constante en toda su obra. Quizá, en parte, sea esta tensión que introduce Rousseau la que ayude a Diderot a pensar, algunos años más tarde, en nuevas direcciones. Por ahora nos limitaremos a constatar, con Proust, que en los primeros intentos de hacerse cargo de la problemática rousseauiana, se percibe un leve desplazamiento en las ideas de Diderot acerca del progreso:

«A côté de la première explication —par la seule histoire de la raison humaine—, nous en voyons donc apparaître une seconde, proprement économique, mais qu'on a quelque peine à formuler, tant elle est imprécise, dans les textes de la période qui nous intéresse. Disons que Diderot a discerné un rapport entre le développement économique de la société et son développement politique, mais qu'il n'a pas su l'exprimer. Il s'est contenté de l'indiquer.» (Proust 1962: 420.)

Este desplazamiento sólo se hará notable años más tarde. Por ahora, el pensamiento de Diderot sigue dentro de los marcos tradicionales: su compromiso con la soberanía absoluta permanece intacto.

En realidad, en esta época Diderot no exhibe una preocupación por el poder y sus límites de la magnitud que mostrará más tarde. Es que todavía no comenzaron los graves problemas institucionales que pronto le quitarán el sueño: en 1769, en la *Lettre aux académiciens du royaume et à tous les français sensés*, se muestra incluso elogioso y satisfecho con la libertad de Francia. Poco tiempo antes, en una carta a Falconet de julio de 1767, había elogiado a Lemercier de la Rivière por establecer a la «évidence» como «unique contreforce de la tyrannie et source du repos». En otra carta del año siguiente, al mismo destinatario, repite el elogio (A.-T., vol. XVIII, págs. 236 y 275).

#### NUEVAS PREOCUPACIONES

La motivación inicial de Diderot para pensar el problema de la libertad, las formas de gobierno, y los límites del poder provino del golpe de Estado de Maupeou. Así expresaba Diderot a la princesa Dashkova el impacto que sufrió por ese acontecimiento:

«Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté; si c'est à l'esclavage, ce sera un esclavage semblable à celui qui existe au Maroc ou à Constantinople. Si tous les parlements sont dissous, et la France inondée de petits tribunaux composés de magistrats sans conscience comme sans autorité, et révocables au premier signe de leur maître, adieu tout privilège des états divers formant un principe correctif qui empêche la monarchie de dégénérer en despotisme (...) Pour ma part, je proteste que dans un autre temps je n'eusse jamais conçu les idées que je suis capable au-

jourd'hui de nourrir. Il est mille fois plus facile, j'en suis persuadé, pour un peuple éclairé de retourner à la barbarie que pour un peuple barbare d'avancer d'un seul pas vers la civilisation.» (A.-T., vol. XX, págs. 28-29.)

Nótese una interpretación a *la Montesquieu* (previamente ausente) de los cuerpos intermedios como contrapesos del poder en las monarquías, cuya falta es la característica de los gobiernos despóticos. Aquí también Diderot relaciona el despotismo con el espacio oriental, pero concibe la posibilidad, muy cercana, de que se instale en su propia patria. Esa preocupación lo acompañará hasta el final de sus días, y está en el origen de una progresiva radicalización de su pensamiento político, visible desde entonces.

En los *Fragments divers* compuestos en 1772 para la segunda edición de la *Histoire des Deux Indes* del abate Raynal, la preocupación por el avance del despotismo es patente. Allí se manifiesta contra la idea según la cual «le gouvernement le plus heureux serait celui d'un despote juste et éclairé», ya que si la voluntad del «maître absolu» no concuerda con la de sus sujetos, aquél no puede despojarlos de sus derechos, ni siquiera si éstos estuvieran equivocados. Un buen rey no es el padre para la sociedad, sino sólo el intendente (L. V., vol. III, pág. 590). En otro fragmento advierte que puede pasarse muy rápido y sin darse cuenta de «l'état d'une monarchie tempérée à l'état du despotisme le plus illimité...» (L. V., vol. III, pág. 601). Ya en estos fragmentos se hace evidente el efecto del golpe de estado de Maupeou en el pensamiento de Diderot. En efecto, podrá observarse un pequeño desplazamiento respecto de Montesquieu: el despotismo ya no aparece separado del ámbito europeo, ya no es un asunto de Oriente. La monarquía temperada, con todos sus resguardos y contrapesos, puede ser transformada rápidamente en el peor de los despotismos. Pero sigamos un poco más adelante. Esto escribe Diderot en otro fragmento:

«Il y a dans toute administration bien entendue deux parties très distinctes à considérer, l'une relative à la masse des individus qui composent une société, comme la sûreté générale et la tranquillité intérieure, le soin des armées, l'entretien des fortresses, l'observation des lois; c'est une pure affaire de police. Sous ce point de vue tout gouvernement a et doit avoir la forme et la rigidité monastiques, le souverain ou celui qui le représente est un supérieur de couvent. Mais dans un monastère tout est à tous, rien n'est individuellement à personne, tous les biens forment une propriété commune; c'est un seul animal à vingt, trente, quarante, mille, dix mille têtes. Il n'en est pas ainsi d'une société civile ou politique: ici chacun a sa tête et sa propriété, une portion de la richesse générale dont il est maître et maître absolu, sur laquelle il est roi, et donc il peut user ou même abuser à discrétion (...) Il faut abandonner à l'homme en société la liberté d'être un mauvais citoyen en ce point, parce qu'il ne tardera pas à en être sévèrement puni par la misère, et par le mépris plus cruel encore que la misère.» (L.V., vol. III, pág. 591.)

La cita, a través de la metáfora del monasterio, presenta claramente la problemática de la distinción entre la esfera de lo público y lo privado. No es que esta distinción sea un invento de Diderot: puede encontrarse ya delineada en Bodino,

aunque es un error frecuente considerarla de la autoría de Hegel (Bobbio 1976: 82). Pero la cita es importante por la vehemencia con que se presenta una distinción que no era, en la época, una verdad de sentido común. Antes de dejar los *Fragments divers*, señalemos otra aparición novedosa. Mientras que en sus textos anteriores apelaba a la atención del monarca, Diderot parece dirigir ahora su discurso a un nuevo interlocutor:

«Peuples, ne permettez donc pas à vos prétendus maîtres de faire même le bien contre votre volonté générale.» (L. V., vol. III, pág. 591.)

Esta apelación al pueblo no es casual: se repetirá varias veces más en obras subsiguientes.

Las *Mélanges... pour Catherine II*, escritas en Rusia entre fines de 1773 y principios de 1774, profundizan la investigación de Diderot acerca del poder y sus límites. El texto comienza pintando un cuadro en el que Francia se encamina al despotismo: mientras en esa nación Maupeou suprime los cuerpos intermedios, en Rusia la emperatriz crea una Comisión electiva para la redacción de un nuevo Código legal, una «digue à la souveraineté» —según Diderot— colocada por la propia soberana. Francia, que se creía bajo un gobierno monárquico, es decir, con un «corps intermédiaire» entre el rey y el pueblo, fue testigo de cómo un hombre ambicioso pudo convencer al monarca de convertirse en «maître», destruyendo ese cuerpo. Eso fue posible porque en Francia los Parlamentos, al no ser electos por la nación, no representaban sus intereses: Maupeou pudo suprimirlos sin pena ni gloria. Por eso, la Comisión de Catalina, al ser electiva y respetada por la nación, podría ser un verdadero límite contra los abusos de poder. Aquí está la ventaja de una nación que busca el progreso según un plan racional, frente a otra presa de instituciones heredadas del pasado, carentes de todo orden (L. V., vol. III, págs. 203-226). Hasta aquí no nos encontramos con nada demasiado original: la temática del cuerpo intermedio parece seguir de cerca a Montesquieu. Sin embargo, aparecen otros elementos que, si bien confusos e inarticulados, no cuadran perfectamente con la teoría del autor de *De l'esprit des lois*.

Por ejemplo, en un pasaje referido a la mencionada iniciativa de Maupeou de convencer al rey de ser «maître», Diderot anota: «Il l'entête fortement du funeste principe de la puissance illimitée et absolue; c'est-à-dire de l'absolue pauvreté de ses sujets, et par conséquent de la sienne» (L. V., vol. III, págs. 221-222).

En la cita, el «c'est-à-dire» enmascara una operación de ningún modo necesaria: ¿por qué el poder sin límites habría de ser sinónimo de la pobreza de los sujetos? Diderot no lo explica. Pero sigamos un poco más. En otro pasaje, luego de sostener que todo gobierno arbitrario es funesto, sin importar que el gobernante sea justo e ilustrado, afirma que «le droit d'opposition me semble, dans une société d'hommes, un droit naturel, inaliénable et sacré» (L. V., vol. III, p.275). Recordemos que varios años antes, en el artículo *Autorité Politique* de la *Encyclopédie*, Diderot había sostenido que, una vez realizado el contrato, no puede desobedecerse al rey, no importa si es injusto, ambicioso o violento (L. V., vol. III, págs. 22-28). Pero eso no es todo.

Un poco más adelante, Diderot escribe lo siguiente acerca de la Comisión creada por Catalina:

«Il est rare que le bien générale ne soit croisé par l'intérêt de quelques particuliers: par l'intervention de ce corps, le bien général se ferait, sans qu'il en résultât d'offense contre ma personne. Quel merveilleux moyen de lever les obstacles! Qu'il est sûr! C'est le concours et l'opposition des volontés générales aux volontés particulières, l'avantage spécial de la démocratie sur toutes les autres espèces de gouvernement.» (L.V., vol. III, pág. 277.)

Podrá observarse el desplazamiento respecto del artículo *Droit naturel*: allí, la voluntad general estaba *opuesta* a las individuales. Aquí, las voluntades generales (en plural) se cruzan y oponen con las individuales y, para nuestra sorpresa, esto es una ventaja. Pero no sólo eso: el cuerpo intermedio, en Montesquieu, representaba directamente a un grupo privilegiado de la sociedad. Justamente en eso radicaba su capacidad para ser un obstáculo al avance del poder ilimitado. En el fragmento citado, por el contrario, la Comisión de Catalina (claro que si fuera permanente) parece funcionar como el ámbito de encuentro y negociación de intereses de particulares de toda la sociedad, de tal modo que Diderot se permite compararlo con el funcionamiento de un régimen democrático. Es clara la distancia de esta concepción respecto de la de Montesquieu, pero también de la de Rousseau. Claro que ésta es nuestra interpretación: en el texto no aparece de ninguna forma sistemáticamente, sino en una confusión que, sólo observándola en perspectiva, nos permite la lectura sintomática que intentamos. Pero la confusión no se detiene allí. El fragmento continúa con Diderot sosteniendo

«Qu'en créant ce corps elle [Catalina] forme un État, une première ou seconde classe de citoyens distingués; que cette classe s'incorporera à la longue avec la noblesse et le militaire; que cette classe, jalouse de conserver à ses descendants son illustration, instruira ses enfants, les fera étudier, voyager, et deviendra une nouvelle pépinière très féconde des citoyens doués de talents et de mœurs; que de là, sans s'en apercevoir, l'empire aura les trois états que Sa Majesté ambitionne de créer, comme il est arrivé chez nous, que les grands progrès de la civilisation partiront de ce corps (...) Occupés et répandus dans différents districts, ils ne seront jamais pauvres; s'ils s'enrichissent, ils deviendront le lien commun des conditions supérieurs et des conditions inférieurs, une espèce d'amalgame...» (L. V., vol. III, págs. 280-281).

La confusión de este párrafo es total, pero altamente significativa. El cuerpo intermedio que garantiza la libertad es de naturaleza política y social al mismo tiempo, y es el origen de una nueva «clase», que completa el cuadro de los tres estados que los rusos, por entonces, concebían como imprescindibles para alcanzar el desarrollo. El lenguaje que utiliza en esta confusión, para referirse a este cuerpo/clase, es el mismo que emplea permanentemente en esta época, cuando recomienda la creación de un Tercer Estado como «levadura de la libertad», como parte del plan de civilización que desarrolla para presentar a la Emperatriz. La «amalgama» aparece en un lugar intermedio entre las condiciones superiores e inferiores, y es la «pépinière» de la

sociedad. Lo sintomático de este fragmento, visto en perspectiva, proviene de su misma confusión: señala un momento de transición entre la visión de Montesquieu, que reduce lo social a lo político, y la concepción típicamente decimonónica, en la que la direccionalidad se invierte, siendo lo político, el Estado, explicado a partir de las características de la estructura social. Pero si podemos interpretar en este sentido sintomático la confusión de Diderot, es también porque en obras posteriores la balanza se inclinará un poco más (aunque nunca sistemáticamente) en la dirección que conducirá a Hegel. Mientras tanto, el caos (como todo caos), anuncia el momento de la Creación.

Antes de abandonar las *Mélanges... pour Catherine II* señalemos todavía otro elemento significativo. En un pasaje del texto, el despotismo aparece caracterizado como un estado en el que los débiles no pueden hacer valer sus derechos frente a los fuertes, en el contexto de un relato de un comerciante ruso, que habría expuesto ante Diderot las dificultades para cobrarle las deudas a los nobles. Este elemento aparecerá más desarrollado en otros textos, pero ya señala una búsqueda que se aleja de la relación gobernante-gobernado para observar las características *sociales* de los sistemas políticos.

Es a partir de su plan de civilización para Rusia que Diderot profundiza estas cuestiones, como ya pudo verse en el análisis de las *Mélanges... pour Catherine II*. De vuelta de su viaje a ese país, en el *Voyage de Hollande*, presenta la contracara de la última observación que hacíamos respecto de las *Mélanges... pour Catherine II*. Si en Rusia (y bajo el despotismo en general), los débiles están desprotegidos frente a los poderosos, en Holanda, país de comerciantes, sucede lo contrario:

«L'habitant du plat pays, ou le paysan, a le maintien assuré et sérieux, il porte sa tête droite, il vous regarde fixement, sa maison, les entours de sa maison, ses dedans, son vêtement, indiquent l'aisance et le goût de la propreté. On présume facilement qu'il peut, sans fâcheuses conséquences, s'enrichir et montrer sa richesse.» (A.-T., vol. XVII, pág. 410.)

Llevar la cabeza gacha era una de las características que Diderot señalaba en los países despóticos. En Holanda, el bienestar económico, aun de los campesinos, está en el origen de la situación contraria. Nuevamente, la relación entre aspectos socio-económicos y políticos. Pero no termina allí:

«Si l'on y réfléchit avec attention, on s'apercevra que le gouvernement le plus voisin de la pure démocratie est celui qui convient le mieux à un peuple commerçant dont la prospérité dépend de la plus grande liberté dans ses opérations» (A.-T., vol. XVII, pág. 391.)

Remarquemos de la cita precedente la identificación precisa de «libertad» con «democracia» y con «comercio». Con observaciones empíricas, combinadas conflictivamente con sus ideas previas acerca del Estado y la sociedad, Diderot va definiendo, poco a poco, una identidad como europeo occidental. Se apoya para ello en la construcción de un par de opuestos: en el *Voyage de Hollande* encontramos el co-

mercio/bienestar de las condiciones bajas/libertad/democracia, allí donde en Rusia encontraremos todo lo contrario. Específicamente, la relación entre comercio y democracia resulta significativa, en la medida en que Diderot considera, en algunos textos de la época, que el comercio es un agente de civilización, y que la era presente se caracterizaba por ser, precisamente, la era del comercio.

En las *Observations sur le Nakaz*, escrito a la vuelta del viaje a Rusia, Diderot manifiesta su decepción respecto de Catalina (a quien llama explícitamente «déspota»). Consecuentemente se evidencia una radicalización de sus ideas políticas: comienza afirmando la soberanía de la nación (identificada con el pueblo), y concluye estableciendo la legitimidad del regicidio. Diderot repite aquí también que existe poca distancia entre la monarquía y el despotismo, y, modificando su postura previa, critica la teoría fisiocrática de la evidencia como único contrapeso del poder. Resulta importante el hecho de que Diderot introduce una distinción, aunque confusa, entre las ideas de «contre-force» y «pouvoirs intermédiaires», que en Montesquieu aparecen asimiladas:

«Il serait à propos de fixer les droits *des pouvoirs intermédiaires*, et de les fixer d'une manière irrévocable (...) Un peuple libre ne diffère d'un peuple esclave que par l'inamovibilité de certaines privilèges appartenant à l'homme comme homme; à chaque ordre de citoyens, comme membre de cet ordre, et à chaque citoyen comme membre de la société. (...) Est-ce qu'il y a des lois fondamentales d'un État partout où les pouvoirs intermédiaires ne sont considérés que comme *des canaux conducteurs de la puissance du souverain*? [tal como afirmaba el artículo 20 del Nakaz] Je n'aime point cette façon de voir; elle a une odeur de despotisme qui me déplaît. Mais il y a vraiment des lois fondamentales d'un État partout où il y a des canaux conducteurs de l'intérêt et de la volonté générale au souverain, et où ces canaux ne peuvent être ni engorgés par l'or ni brisés par le souverain. Sans ces préliminaires, je ne verrai jamais sur la surface de la terre que des esclaves sous différents noms.» (L. V., vol. III, pág. 518.)

La cita es importante porque introduce junto a los derechos humanos y los derechos cívicos, ambos de origen *individual*, otro orden de derechos de origen *colectivo*, por pertenencia a determinado grupo social. Si tenemos presente que Diderot siempre condenó los privilegios de nacimiento (nobiliarios), advertiremos un desplazamiento casi imperceptible respecto de las ideas de Montesquieu, pero que será de gran importancia más adelante. Porque si los derechos de los grupos sociales no aparecen asimilados a los privilegios políticos de la nobleza, entonces es posible pensar a los «pouvoirs intermédiaires» en términos no inmediatamente políticos, y a las instituciones que funcionan como «contre-forces» como productos o «canales» de aquéllos.

De la profundización de la crítica al poder, Diderot extrae un compromiso más enfático con la democracia como forma de gobierno: «La liberté est dans les démocraties» (L. V., vol. III, pág. 516). En el mismo sentido, respondiendo al artículo 98 de la Instrucción (*Nakaz*) de Catalina a su Comisión, que sólo recomienda la separación del Poder Judicial (y no de los otros dos) para no crear confusión, Diderot anota:

«Mais si la puissance législative et la puissance exécutive ne peuvent être séparées sans causer de la confusion, il s'ensuit (...) ou qu'il faut se soumettre au despotisme, ou qu'il n'y a de bon gouvernement que le démocratique» (L.V., vol. III, págs. 528-529.)

La separación de los tres poderes no sólo es indispensable para limitar el poder: la dificultad de establecerla es una prueba más en favor de la democracia como la mejor forma de gobierno, la única garantía verdadera contra el abuso del poder.

La *Réfutation d'Helvétius*, escrita entre 1773 y 1775, presenta un párrafo que nos permite acceder directamente a las angustiosas preguntas que Diderot se formulaba en ese momento:

«Quel est le meilleur des gouvernements pour un grand empire? Et par quelles précautions solides réussirait-on à limiter l'autorité souveraine? Y a-t-il un seul cas où il soit permis à un sujet de porter la main sur son roi? Et si par hasard il y en avait un, quel est-il? En quelle circonstance un simple particulier se peut-il croire l'interprète de toutes les volontés? (...) Faut-il sacrifier aux hasards d'une révolution le bonheur de la génération présente, pour le bonheur de la génération à venir? L'état sauvage est-il préférable à l'état policé?» (L.V., vol. I, pág. 833.)

Obsérvese, entre las acuciantes dudas, la aparición premonitoria de la pregunta por la revolución. Al respecto, Diderot agrega el siguiente comentario:

«On demandait un jour comment on rendait les mœurs à un peuple corrompu. Je répondis: "Comme Médée rendit la jeuneuse à son père, en le dépeçant et le faisant bouillir"» (L. V., vol. I, pág. 778).

Algunos años después, el pueblo de París imitaría a Medea... Diderot continúa radicalizando su pensamiento político, aunque, en un sentido, la *Réfutation*... no llega todo lo lejos que podría haber llegado. Es que en octubre de 1774 el soberano francés vuelve a convocar al Parlamento, y, poco tiempo después, se conforma un gabinete con la participación, entre otros, de Turgot, Malesherbes y Sartine. Diderot comenta los sucesos esperanzado: había una segunda oportunidad para Francia, después de todo... El tiempo se encargará de acabar con su optimismo.

En él los textos que siguen Diderot llega a establecer una relación directa entre la ausencia de grandes diferencias sociales entre ricos y pobres, y el mantenimiento de la libertad. Recordemos tan sólo aquél pasaje del *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778), en el que alaba entusiasmado a los bravos revolucionarios americanos, y expresa su esperanza de que ellos logren prevenir el reparto desigual de las riquezas y, así, mantener la libertad (L. V., vol. I, pág. 1197). Es difícil no ver una relación entre esta idea y el compromiso creciente de Diderot con la soberanía popular y la democracia. Como contraejemplo de la situación en América, en *Sur la civilisation de la Russie* Diderot señalaba en la división extrema entre ricos y pobres, el impedimento fundamental para el avance de la civilización y de la libertad en Rusia (L. V., vol. III, pág. 662). El Tercer Estado, como clase intermedia, pasó a ser el garante de la libertad, al quedar explicada tanto ésta como su ausencia, por las carac-

terísticas de la estructura social de una nación. Entre medio de las situaciones de América y Rusia se encontraba, para Diderot, su propio país. En *Apostrophe à Louis XVI*, fragmento agregado en la tercera edición de la obra de Raynal, Diderot implora al joven rey que evite el crecimiento de la desigualdad en la distribución de la riqueza:

«Jette les yeux sur la capitale de ton empire, et tu y trouveras deux classes de citoyens. Les uns, regorgeant de richesses, étalent un luxe qui indigné ceux qui ne corrompt pas; les autres, plongés dans l'indigence, l'accroissent encore par le masque d'une aisance qui leur manque: car telle est la puissance de l'or, lorsqu'il est devenue le dieu d'une nation...» (L. V., vol. III, pág. 638).

Así, la problemática de la libertad se aleja de la de las formas de gobierno, para quedar subsumida en la de la estructura social.

Por lo demás, las contribuciones de Diderot a la edición de 1780 de la *Histoire des Deux Indes* responden inequívocamente las preguntas y las dudas expresadas en la *Réfutation d'Helvétius*. Un pasaje significativo, por ejemplo, presenta positivamente a los conflictos políticos, como liberadores del pueblo:

«L'Angleterre est, dans l'histoire moderne, la contrée des grands phénomènes politiques. C'est là qu'on a vu la liberté le plus violemment aux prises avec le despotisme (...) c'est là qu'elle a fini par triompher (...) c'est là qu'un roi, traîné juridiquement sur l'échafaud, et qu'un autre, déposé avec toute sa race par un arrêt de la nation, ont donné une grande leçon à la terre. C'est là qu'au milieu des convulsions civiles (...) on a vu les sciences exactes et profondes portées le plus loin; les esprits s'accoutumer à raisonner, à réfléchir, à s'occuper surtout du gouvernement. C'est là, enfin, qu'après de longues et violentes secousses, s'est formée cette constitution, sinon parfaite (...) du moins la plus heureusement assortie à la situation du pays, la plus favorable à son commerce, la plus propre à développer le génie, l'éloquence, toutes les facultés de l'esprit humain; la seule peut-être où, depuis que l'homme vit en société, les lois aient assuré sa dignité, sa liberté personnelle, sa liberté de penser; où elles l'aient fait, en un mot, citoyen, c'est-à-dire, partie constituante et intégrante de l'état et de la nation» (Raynal 1780a: liv. XIV, t. VII, chap. I, págs. 297-298 F. 167).

Con respecto al tema de la Revolución, en las páginas de Raynal debidas a Diderot, tiene una presencia inquietante. El mito de Medea aparece más explícitamente: poner a hervir a Eson significa «une longue suite de révolutions» (L. V., vol. III, pág. 636). Por su parte, las conocidas y furiosas diatribas que Diderot escribe, en esa obra, en contra del colonialismo, incluyen párrafos como el siguiente, ya presente en la edición de 1774, aunque con agregados en la de 1780:

«Où est-il, ce grand homme, que la nature doit à ses enfans vexés, opprimés, tourmentés? Où est-il? Il paroitra, n'en doutons point, il se montrera, il levera l'étandard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune (...) Les champs Américains s'envivront avec transport d'un sang qu'ils attendoient depuis si long-temps (...) L'Ancien Monde joindra ses applaudissemens au nouveau. Par-tout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce humaine.» (Raynal 1780b: liv. XI, t. III, chap. XXIV, pág. 204 F. 132.)

Pero sin dudas, lo más importante para el tema que trata nuestro trabajo es el pequeño tratado de ciencia política que Diderot incluye en el libro XVIII de la edición de 1780 de Raynal, luego de disertar sobre el origen de la sociedad, bajo el título *Révolutions de l'Amérique anglaise*:

«Le gouvernement doit sa naissance à la nécessité de prévenir et de réprimer les injures que les associés avaient à craindre les uns de part des autres. C'est la sentinelle qui veille pour empêcher que les travaux communs ne soient troublés. Ainsi la société est née des besoins des hommes, le gouvernement est né de leurs vices. La société tend toujours au bien; le gouvernement doit toujours tendre à réprimer le mal. La société est la première, elle est dans son origine indépendante et libre; le gouvernement a été institué pour elle et n'est que son instrument. C'est à l'une à commander, c'est à l'autre à la servir (...) Enfin, la société est essentiellement bonne; le gouvernement, comme on le sait, peut être et n'est que trop souvent mauvais.

On a dit que nous étions tous nés égaux: cela n'est pas. Que nous avons tous les mêmes droits: j'ignore ce que c'est que des droits, où il y a inégalité de talents ou de force, et nulle garantie, nulle sanction (...) Il y a entre les hommes une inégalité originelle à laquelle rien ne peut remédier. Il faut qu'elle dure éternellement; et tout ce qu'on peut obtenir de la meilleure législation, ce n'est pas de la détruire; c'est d'en empêcher les abus.

Mais en partageant ses enfants en marâtre, en créant des enfants débiles et des enfants forts, la nature n'a-t-elle pas formé elle-même le germe de la tyrannie? Je ne crois pas qu'on puisse le nier (...)

Que les fondateurs des nations, que les législateurs se sont-ils donc proposé? D'obvier à tous les désastres de ce germe développé, par une sorte d'égalité artificielle, qui soumit sans exception les membres d'une société à une seule autorité impartiale (...)

Dans une même société, il n'y a aucune condition qui ne dévore et qui ne soit dévorée, quelles qu'aient été ou que soient les formes du gouvernement ou d'égalité artificielle qu'on ait opposées à l'inégalité primitive ou naturelle.

Mais ces formes de gouvernement, du choix et du choix libre des premiers aïeux (...) Sont-elles obligatoires pour leurs descendants? Il n'en est rien (...).

Si les peuples sont heureux sous la forme de leur gouvernement, ils les garderont. S'ils sont malheureux, ce ne seront ni vos opinions, ni les miennes, ce sera l'impossibilité de souffrir davantage et plus longtemps qui les déterminera à changer, mouvement salutaire que l'opresseur appellera révolte, bien qu'il ne soit que l'exercice légitime d'un droit inaliénable et naturel de l'homme (...).» (L. V., vol. III, pág. 714).

Este pasaje representa el punto más alto en la filosofía política de Diderot, y justifica ampliamente las comparaciones que se han hecho en los últimos años, que ubican a nuestro autor a la altura de los más importantes pensadores políticos de la época. La obstinada costumbre de no escribir obras sistemáticas, con la consiguiente fragmentación de sus ideas, expuestas aquí y allá en obras propias y ajenas, han mantenido en la sombra, hasta hace poco tiempo, un pensamiento de una riqueza inesperada.

Con respecto al párrafo citado, la idea de la precedencia de la sociedad respecto del Estado, y del momento estatal como una «igualdad artificial» tendiente a remediar las desigualdades naturales, es de una originalidad que no debe pasar inadvertida. En palabras de Antonio Hermosa Andújar (no referidas especialmente a esta cita, sino a la obra en general):

«Es ese punto de partida social el que marca la inflexión del iusnaturalismo de Diderot, llevándole a transitar por otros derroteros diversos de los rigidamente individualistas de un Hobbes o un Locke; pero al transitar sin salirse de la naturaleza, ensancha las distancias respecto de los que, como Rousseau o Kant, aun concibiendo también al hombre como un ser social por naturaleza, niegan la existencia de toda vida social organizada separada del Estado» (Hermosa Andújar 1989: XX).

Pero podría irse aún un poco más allá de la opinión de Hermosa Andújar. Si, en lugar de realizar una sistematización de las ideas políticas de Diderot en un esquema estático, se reconstruye su evolución temporal, mostrando todas las ambigüedades y contradicciones, veremos que nuestro autor, en su camino intermedio, llega a los umbrales de la concepción hegeliana de «sociedad civil». En efecto, en la cita presentada puede observarse que el Estado nace como momento de totalización, de unificación de las diferencias y oposiciones presentes en la sociedad. Ahora bien, si estas diferencias pertenecieran estrictamente al ámbito individual, nos hallaríamos ante un pensamiento no muy diferente del contractualismo hobbesiano. Pero la cita muestra una superposición en ese sentido: comienza hablando de las desigualdades naturales de los individuos, en términos de mayor o menor fuerza, talento, etc. Pero en seguida, sin hacer aclaraciones de ningún tipo, se refiere a las «condiciones» sociales, devorándose siempre, independientemente (y por debajo) de la forma de gobierno adoptada. En lugar del *homo homini lupus* plautiano-hobbesiano, Diderot coloca a las diferentes «condiciones» de la sociedad. Es difícil no recordar aquí la relación que nuestro autor encontraba entre «libertad» y «ausencia de grandes diferencias sociales». El segundo término, como también vimos, se encontraba en el campo semántico del «tercer estado», del «comercio» y de la «democracia» y, todos ellos, contribuían en la carga del novísimo concepto de «civilización». Podría decirse que la etapa actual, caracterizada en lo social por una extensa clase intermedia que evitaba grandes diferencias sociales, permitía una forma de «igualdad artificial» en que la libertad estuviera resguardada. Por el contrario, allí donde las extremas diferencias sociales no permitían el mantenimiento de la libertad (en Rusia, todavía no-civilizada, pero quizá también en la Francia del futuro próximo, demasiado civilizada y corrompida por el lujo), la forma de gobierno devenía, necesariamente, despótica. Como puede verse en la cita, los hombres adoptan la forma de gobierno que les resulta más conveniente, sin que sea cuestión de elección libre y racional: la revuelta llega cuando el sufrimiento se hace insoportable.

Hegel sitúa el momento de la particularidad (ese es su gran descubrimiento) en la sociedad civil, como esfera diferente tanto de los individuos (las «familias», según su terminología) como del Estado, momentos de la universalidad abstracta y concreta. Al

mismo tiempo, estos tres momentos, en Hegel, no son lógicos, sino históricos: es la complejidad de la sociedad civil presente, la separación de la esfera pública y privada, que permite la universalización soñada en la monarquía constitucional, la forma de gobierno que corresponde al «espíritu del tiempo». Las épocas pasadas corresponden a momentos progresivos que conducen del universal abstracto de la infancia de la humanidad, a la universalización concreta actual (que mantiene las particularidades, resueltas en una instancia superior), pasando por la particularidad antigua y medieval, en una única línea de progreso de la Razón, de Oriente hacia Occidente.

En Diderot no existe tal concepción progresiva lineal, sino una cíclica (o, al menos, «catastrófica»: el peligro de la caída está siempre presente), por lo cual el despotismo, como forma de gobierno, puede estar presente tanto en una etapa poco civilizada como en otra que lo está en forma excesiva. La conservación de la libertad depende del mantenimiento de la relativa igualdad social, es decir, del mantenimiento de un punto intermedio, de equilibrio, en el camino de la civilización, esa sociedad mitad salvaje y mitad civilizada que planteaba en la *Réfutation d'Helvétius* (L. V., vol. I, pág. 903. V. tb Duchet 1971: 399-402).

Pero no exageremos los alcances del pensamiento de Diderot. Si bien hay elementos claros que permiten afirmar que nuestro autor esboza una teoría que hace del Estado y de las formas de gobierno una «emanación» de la estructura social de una sociedad —y en esto su pensamiento se aleja del punto de partida en Montesquieu, prefigurando a Hegel—, no llega a establecer a la sociedad civil como una esfera distinta de la de los individuos, es decir, no termina de romper con el «individualismo metodológico» iusnaturalista-contractualista. En la última cita analizada, como vimos, la oposición entre individuos aparece superpuesta con la oposición entre condiciones sociales. El Estado como «igualdad artificial» emana de algún lugar en esa superposición. Como dijimos más arriba, sólo llega a los umbrales del descubrimiento de la sociedad civil, que no es poco.

#### UNA METÁFORA

Hemos dejado de lado hasta ahora, intencionalmente, el análisis de una metáfora que Diderot presenta para explicar las características de las diferentes formas de gobierno. Lo hicimos por una decisión metodológica: interpretar una metáfora involucra un ejercicio hermenéutico en el que los controles empíricos, en cierta medida, dejan de acompañarnos paso a paso, como lo hicieron hasta ahora. Por eso, preferimos no apoyar nuestra argumentación en el resultado de este ejercicio: a esta altura consideramos suficientemente demostrada nuestra hipótesis acerca del cambio en el pensamiento político de Diderot, que lo aparta de la asimilación de las distinciones sociales a las políticas (Montesquieu), conduciéndolo a una concepción en la que el Estado y las formas de gobierno son determinadas por la estructura de una sociedad, es decir, una concepción para la que las diferencias sociales tienen un estatuto propio, constitutivo de lo político. El trabajo de interpretación de la metáfora que pre-

sentaremos a continuación, entonces, sólo agrega nuevos elementos que, veremos, apoyan la argumentación desarrollada en la sección anterior.

Como han señalado, en un trabajo ya clásico, Lakoff y Johnson, «la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra» y, en ese sentido, «los procesos del pensamiento humano son en gran medida metafóricos» (Lakoff y Johnson 1980: 41 y 42).

Pero es una de las características que, de la metáfora, descubren estos autores, lo que más nos interesa: «La metáfora es uno de nuestros instrumentos más importantes para tratar de entender parcialmente lo que no se puede entender en su totalidad» (Lakoff y Johnson 1980: 236). Es en este sentido que analizaremos una metáfora que emplea Diderot, como una exploración sintomática de una realidad para la que aún carece de conceptos estructurantes. El empleo de una metáfora es, desde esta perspectiva, congruente con la confusión y falta de sistematicidad que ya observamos en Diderot.

La metáfora, que llamaremos «de la pirámide», se encuentra en dos versiones, levemente distintas. En las *Mélanges... pour Catherine II* aparece en un pasaje en el que Diderot discute el origen de la sociedad. Después de sostener su teoría del origen por la necesidad de los hombres de juntarse para luchar contra la naturaleza, nuestro autor continúa afirmando que de allí se desprende que todo lo que tienda a aislar a los hombres unos de otros tiene por efecto disminuir su fuerza en la lucha contra su «enemiga» y, por ende, hace retroceder al hombre de vuelta hacia la condición primitiva del salvaje. El texto sigue en estos términos:

«L'homme isolé n'avait qu'un adversaire, la nature. L'homme réuni en a deux, l'homme et la nature. L'homme réuni en a donc un motif d'autant plus urgent de se serrer (...) [Lo expuesto] C'est encore démontré par la grande maxime de la tyrannie: *divise pour régner*; elle veut des individus et point de corps, des nobles et point de noblesse; des prêtres et point de clergé, des juges et point de magistrature; des sujets et point de nation, c'est-à-dire, par la plus absurde des conséquences, une société et des hommes isolés. L'ennemi de la tyrannie forme des corps; le tyran les dissout. Le premier forme des corps par des prérogatives, le second les dissout par l'extinction de ces prérogatives. Ce sont ces prérogatives qui distinguent la monarchie du despotisme. A Constantinople tout es égal: la tête d'un vizir tombe comme celle d'un esclave. A Pans, il y faut un peu plus d'apprêt pour ôter la vie ou la liberté à un duc, ou à un citoyen obscur. La monarchie est une haute pyramide dont les différents états forment les plans. Le peuple est à la base, écrasé du fardeau des autres plans. Le monarque est la boule qui termine la pyramide et qui presse trois ou quatre autres boules qu'on appelle ministres. Dans l'état despotique toutes les boules sont sur un même plan, mais isolées; malheur pour le despote, quand elles viennent à s'approcher ou à se toucher! Dans l'état démocratique, toutes les boules sont sur un même plan, mais elles se touchent; malheur pour la république si elles viennent à s'isoler! Dans l'état monarchique, malheur à la monarchie si les boules de la base viennent à s'agiter! La pyramide se renverse, et il ne reste plus qu'un amas de ruines (...)

Dans une société d'hommes quelconque, plus les parties en sont éparées, moins elles sont rapprochées, plus cette société est éloignée de la véritable notion de société,

moins elles se soutiennent; moins elles s'entraident, moins elles sont fortes; moins elles luttent avantageusement et contre l'ennemie constante de l'homme, la nature, et contre les ennemies accidentelles, les sociétés adjacentes, plus le tout est voisin de l'état sauvage (...).

Il ne s'agit que d'examiner dans un tout comment les parties disjointes pourraient se lier et se rapprocher.» (L. V., vol. III, págs. 312-313.)

En las *Observations sur le Nakaz*, escritas poco después, la metáfora se repite en los siguientes términos:

«42. Lorsque dans le gouvernement monarchique, on aura anéanti tous les privilèges attachés à la différence des conditions, privilèges également nuisibles à l'égalité soumission, à la loi et à la juste répartition de l'impôt, le code sera bien simplifié.

Si la maxime: *divide pour régner* est vraie, les privilèges accordés à certaines états ont deux inconvénients: l'un à raison des titres exclusifs, l'autre comme appui du despotisme qui les accorde et qui les retire.

L'État démocratique peut être représenté par une grande multitude de boules à peu près égales posées sur un même plan et pressées les unes contre les autres; le niveau est le même, mais la pression varie selon la masse des boules. Dans l'État monarchique, les boules sont en pyramide; la boule du sommet presse sur trois ou quatre qui forment le plan au-dessous d'elle; ce plan presse sur un autre plan; sous celui-ci en est un troisième; et ainsi jusqu'à la base ou au dernier plan qui touche à la terre, et qui est rasé du poids de tous les autres.

Dans les révolutions, si l'État est démocratique, les boules s'isolent; si l'État est monarchique, la pyramide se renverse avec un fracas effroyable. Là, chacun tend à demeurer ferme sur son plan, et la boule du sommet reste tranquille à sa place.

Lorsque les boules sont horizontales, les secousses se font latéralement. Lorsqu'elles sont en pyramide, les secousses se font de bas en haut. Là, chacun veut avoir ses coudées franches. Ici chacun veut gagner le plan supérieur au sien. Là, l'émulation est d'occuper de la place; ici, l'ambition est de s'élever. Là, il y a un centre; ici, un sommet.

43. Cette distinction de conditions et de biens, reste d'un ancien gouvernement vicieux, est chez certains peuples un obstacle éternel à une bonne législation. Lorsqu'on a l'autorité souveraine et qu'on bâtit à neuf, il faut nettoyer l'aire de toutes ces décombres-là.» (L. V., vol. III, págs. 529-530.)

Este fragmento constituye la respuesta de Diderot al artículo 104 del *Nakaz* de Catalina, que seguía de cerca a Montesquieu, cuando afirmaba que el gobierno monárquico supone las preeminencias, rangos y una nobleza de origen (Esprit, liv. III, chap. VII, pág. 123), de modo que nos permite establecer una interesante discusión entre los dos *philosophes*. En efecto, el contrapunto que nos muestra el pasaje muestra el alejamiento de Diderot de las concepciones de su predecesor en lo que respecta a los contrapesos y cuerpos intermedios que deben limitar la autoridad del soberano. Cuando Diderot habla de *lo intermedio* se refiere a otra cosa, y de ningún modo a estamentos privilegiados o a cuerpos políticos concebidos como artificios *ad hoc*: por el contrario, éstos deben ser «limpiados como escombros».

Pero comencemos con nuestro intento de develar el sentido de la metáfora de la pirámide y las bolas. Antes que nada, veamos cómo la analizó Jacques Chouillet, el único autor, hasta donde sabemos, que se preocupó en hacerlo. Citando la metáfora en la segunda de sus apariciones (la que no incluye al despotismo), Chouillet encuentra una relación con la concepción general de Diderot acerca de la materia y su organización. En efecto, para el filósofo existían dos fuerzas físicas contrapuestas que organizaban el mundo natural: *energía e inercia*. Naturalmente, el movimiento y el cambio parten de la primera, mientras que la segunda corresponde a lo estático, la fuerza que niega a la energía. La inercia se presenta de dos formas: una vertical que corresponde al peso (*pesanteur*), y otra horizontal, que se identifica con la presión (*contrainte*). En esta clave, Chouillet interpreta la imagen de la pirámide y las bolas, como una proyección de las ideas de Diderot acerca de la organización del mundo físico-natural al ámbito de la organización socio-política:

«La question, cependant, se pose un peu différemment selon les sortes de régime politique. En démocratie, il n'y a d'autres contraintes que celles du nombre [de individus], c'est-à-dire latéralement et sur un même plan. Dans le régime monarchique, les contraintes latérales (qui existent toujours) se combinent avec les contraintes verticales, qui proviennent de la pesée que la hiérarchie exerce sur la base, pesée d'autant plus forte qu'on se rapproche du bas de la pyramide» (Chouillet 1984: 84-85).

Para Diderot, el movimiento es la ley general de la materia: el reposo no es sino una etapa momentánea o una apariencia. Trasladando esto al mundo de los hombres, podría decirse que la presión en demasía entre los individuos (sea vertical u horizontal), conduce a la corrupción, el despotismo y la guerra. Todo lo que tienda a liberar la energía de la sociedad/materia es bueno, mientras que aquello que la reprime o comprime, es malo (Chouillet 1984: 62, 81-82, 102).

Hasta aquí llega Chouillet. Su interpretación, como todo su libro, tiene el mérito incuestionable de señalar la profunda unidad de la filosofía de Diderot, en la que las concepciones más primigenias acerca de la materia están relacionadas directamente con las más elaboradas representaciones acerca de lo político. Sin embargo, la metáfora de la pirámide contiene todavía algunos secretos que a Chouillet se le escapan, de modo que, aceptando su interpretación, intentaremos llegar un poco más adelante.

Para comenzar, puede sernos útil una hipótesis acerca de la posible procedencia de esa imagen, que no se encuentra en ningún otro pensador político del que tengamos noticia. ¿De dónde sacó Diderot la imagen de una pirámide de bolas? Probablemente la haya tomado, inconscientemente, de Leibniz, a juzgar por el siguiente pasaje de una carta escrita a Sophie el 20 de octubre de 1760:

«Leibnitz, le fondateur de l'optimisme, aussi grande poëte que profond philosophe, raconte quelque part qu'il y avoit dans un temple de Memphis une haute pyramide de globes placés les uns sur les autres; qu'un prêtre, interrogé par un voyageur sur cette pyramide et ces globes, répondit que c'étoient tous les mondes possibles, et que le plus parfait étoit au sommet, que le voyageur, curieux de voir de près ce plus parfait

des mondes, monta au haut de la pyramide, et que le première chose qui frappa ses yeux attachés sur le globe du sommet, ce fut Tarquin qui violoit Lucrece» (Corm, vol. III, pág. 172).

La anécdota parece tomada de la *Teodicea* (§ 416), seguramente de memoria, ya que aparecen algunas diferencias: el templo era en Atenas y no en Memphis, no era un sacerdote, sino una diosa, no era Tarquino el que violaba a Lucrecia, sino Sexto a la esposa de un amigo y, especialmente, la pirámide no era de globos, sino de departamentos o habitaciones (*Zimmer*) (Leibniz 1710: 382). Como sea, lo que importa es cómo la recordaba Diderot.

¿Qué idea transmite la imagen de una pirámide de globos o bolas? Inmediatamente, uno piensa en una estructura imposible, ya que desafía las leyes de la mecánica: una pirámide de bolas se derrumba. Aquí es donde la referencia a Leibniz nos ayuda: para el «fundador del optimismo», una tal pirámide no resultaría en absoluto inverosímil. El mundo actual es «el mejor de los mundos posibles» porque es el que Dios dispuso: si hubiera otro mejor, Dios lo habría hecho de ese modo, es decir, lo habría ubicado en la cúspide de su pirámide. La idea de una pirámide de globos funcionaria en Leibniz, justamente, como un refuerzo de su concepción de Dios como ordenador omnipotente del mundo. La artificialidad de una construcción tal resalta el poder de su constructor.

Ahora bien, para el ateo Diderot, el efecto es inverso: decir que la monarquía es como una pirámide de bolas significa que es una forma de gobierno no natural, artificial. Como refuerzo de esta interpretación podríamos citar un pasaje de las *Observations sur Hemsterhuis*, en el que Diderot afirma: «Toute société actuelle en Europe est artificielle» (L. V., vol. I, p.755). Del mismo modo, como hemos visto, las distinciones sociales basadas en el nacimiento o el privilegio resultaban para nuestro autor inaceptables y, en esta época, la cuestión de la democracia se presenta insistentemente en sus textos.

Pero es otra cosa lo que más nos interesa en la metáfora de la pirámide. Se trata de la distinción en planos horizontales y verticales. Las distinciones sociales modernas, es decir, aquéllas que no se fundan en el privilegio y el nacimiento, se encuentran ubicadas horizontalmente. Y lo interesante de ello es que esa «igualdad» en el plano horizontal es compartida por la democracia y el despotismo. La distinción entre ambos, según Diderot, estaría en la cercanía relativa de las bolas entre sí: en la democracia se encuentran juntas, mientras que en el despotismo están aisladas. En una lectura sintomática de esta metáfora, es decir, ubicando su significado diacrónicamente en la historia del pensamiento político, llama inmediatamente nuestra atención la proximidad entre democracia y despotismo. En conceptos actuales, podríamos decir que esa proximidad se funda en una similitud entre las estructuras sociales que dan origen a una y otra. En ambas, la estructura social subyacente se caracteriza por la igualdad entre los individuos, aunque en sentidos diferentes. En la democracia que piensa Diderot, como hemos visto, los hombres están «amalgamados» entre sí a través de la existencia de una extensa clase media, que no refleja otra cosa que la inexistencia de fronteras sociales infranqueables. Es esta amalgama la que garantiza

que el poder no devenga tiránico. Por el contrario, la característica del despotismo es una común igualdad frente al poder, de individuos aislados entre sí, carentes de toda amalgama.

La comparación entre democracia y despotismo, basada en la similitud de las estructuras sociales, vista en perspectiva, nos dispara inmediatamente al Tocqueville de *La democracia en América*, que comparte con Diderot la preocupación por una posible caída de Europa en manos del despotismo. Pero mientras aquél aceptaba la extensión de la democracia a regañadientes, como único remedio contra los efectos negativos de la misma igualdad, éste recibía a la nueva forma de gobierno con alegría.

La interpretación que propusimos de la metáfora de la pirámide sirve para confirmar lo sostenido más arriba. Diderot, en los umbrales del «descubrimiento» de la sociedad, se aleja de las concepciones del despotismo precedentes, que lo caracterizaban a partir de la extensión del poder, sus formas arbitrarias o, en Montesquieu, la carencia, de cuerpos privilegiados intermedios. Para todos los autores anteriores, la comparación que acerca democracia y despotismo resultaba impensable (excepto en el sentido de democracia como «despotismo de las mayorías», es decir, caracterizando la forma de gobierno a través de la forma del ejercicio del poder). En la concepción que encontramos en Diderot, ambas formas de gobierno deben su cercanía a una cierta similitud («horizontalidad») en las estructuras sociales. De allí el temor de Diderot por el crecimiento de la distancia entre ricos y pobres: como su efecto es distanciar a los individuos, romper la «amalgama», el desenlace previsible sólo puede ser el despotismo.

## CONCLUSIONES

En nuestro trabajo pudimos observar un cambio y radicalización del pensamiento político de Diderot, que lo aleja de sus contemporáneos, prefigurando la concepción moderna de «sociedad civil», que hace de las formas de gobierno una «emanación» de sociedades determinadas. Desde otro ángulo, observamos también los primeros pasos de una construcción política de la identidad europea, que hace de Europa la tierra de la libertad, debido a la existencia de una clase media, que no es sino la expresión de la ausencia de barreras sociales infranqueables. Diderot desarrolló esta idea frente al espejo de Rusia, que funcionó como el «Otro» indispensable para pensar lo propio. La idea de «clase media» como lo característico de la civilización europea formará el núcleo de la construcción de una identidad en el siglo siguiente, especialmente en el liberalismo doctrinario, y permanece aún hoy como una imagen de sentido común.

Nuestros hallazgos, finalmente, relativizan la queja que expresó Elisabeth de Fontenay hace algunos años, en el sentido de que existiría una pobre relación, en Diderot, entre las cuestiones de la libertad, la propiedad y la igualdad (de Fontenay 1981: 83). Por el contrario, nuestro trabajo refuerza la opinión ya expresada por

Antony Strugnell, que considera al Diderot tardío, por su ideología francamente revolucionaria en la defensa de la pequeña burguesía, como el único de los *philosophes* espiritualmente contemporáneo de los revolucionarios de 1789 (Strugnell 1973: 229 y 237).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, PERRY: «El "modo de producción asiático"» en *El Estado Absolutista*, Siglo XXI, México, 1987.
- BOBBIO, NORBERTO [1976]: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México, 1994.
- BOBBIO, NORBERTO: *Estudios de historia de la filosofía política. De Hobbes a Gramsci*. Debate, Madrid, 1985.
- CHOUILLET, JACQUES: *Diderot poète de l'énergie*. PUF, Paris, 1984.
- DE FONTENAY, ELISABETH [1981]: *Diderot o el materialismo encantado*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- DIDEROT, DENIS (A.-T.): *Œuvres Complètes*, editadas bajo la dirección de JULES ASSEZAT y MAURICE TOURNEUX: Paris, 20 vols., Garnier, 1875-1877.
- DIDEROT, DENIS (L. V.): *Œuvres*, editadas bajo la dirección de Laurent Versmi, Robert Laffont, Paris, 1994 (en progreso, prevista en 5 vols.)
- DIDEROT, DENIS (Corr.): *Correspondance*. éd. par GEORGES ROTH et JEAN VARLOOT: 16 vols., Les Éditions de Minuit, Paris, 1955-1970.
- [RAYNAL (1780a)] DIDEROT, DENIS (contribuciones a la obra de RAYNAL): *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes*, Amable Costes et Cie. Libraires-éditeurs, Paris, 1820 (12 vols. In-8.º). (N. B.: para que el lector pueda corroborar que las citas seleccionadas son de la autoría de Diderot, cuando citemos fragmentos de esta obra, señalaremos tomo, libro y capítulo y, al final, entre corchetes, el número de fragmento según el inventario de Duchet 1978).
- [RAYNAL (1780b)] DIDEROT, DENIS (contribuciones a la obra de RAYNAL): *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes*, J. L. Pellet, Genève, 1780 (4 vols. In-4.º 1 vol. de mapas). (N. B.: idem).
- DUCHET, MICHÈLE [1971]: *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Siglo XXI, México, 1975.
- DUCHET, MICHÈLE: *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Écriture Fragmentaire*. Nizet, Paris, 1978.
- (Encyclopédie): *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 1751-1765.
- HAZARD, PAUL [1946]: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1958.
- HERMOSA ANDÚJAR, ANTONIO: «La doctrina política de Diderot» en DIDEROT: *Escritos Políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- KOEBNER, R.: «Despot and despotism: vicissitudes of a political term» en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 14, University of London, 1951.
- LAKOFF, GEORGE y JOHNSON, MARK [1980]: *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid, 1995.

- LEIBNIZ, G. G. [1710]: *Teodicea*, Claridad, Buenos Aires, 1946.
- MEEK, RONALD [1954]: «La aportación escocesa a la sociología marxista» en *Economía e ideología*, Ariel, Barcelona, 1972.
- MEEK, RONALD [1970]: «Smith, Turgot y la Teoría de los “cuatro estadios”» en *Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- MONTESQUIEU (Esprit): *De l'Esprit des Lois*, 2 vol., Gallimard, París, 1995.
- PROUST, JACQUES: *Diderot et l'Encyclopédie*, Armand Colin, París, 1962.
- RICHE, DENIS: «Autour des Origines Idéologiques Lointaines de la Révolution Française: Elites et Despotisme», en *Annals E.S.C.*, año 24, núm. 1, en.-feb., 1969.
- SÉE, HENRI: *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe. siècle*, Félix Alcan, París, 1925.
- STRUGNELL, ANTONY: *Diderot's Politics. A study of the evolution of Diderot's political thought after the Encyclopédie*, Martinus Hijhoff, The Hague, 1973.