

# Diderot como pretexto

Por ENRIQUE TIERNO GALVAN

## I

Estamos hablando del intelectual como si el intelectual, en el sentido humanístico existiera. El intelectual, en la acepción que comúnmente otorgamos a esta palabra, va siendo una quimera. Hay un hecho psicológico que puede iniciar al lector en la comprensión de lo que quiero decir: el intelectual ha dejado de ser triste, *ergo* no es intelectual. La inteligencia humanística y la tristeza son inseparables. Un nuevo tipo de inteligencia caracterizado por la independencia respecto al contenido psicológico de la tristeza está apareciendo. Quizás haya hecho mal en decir que el intelectual ha dejado de ser y sea más adecuado decir está dejando de ser.

En cualquier momento de la historia de la cultura de Occidente, que ha sido, al fin y al cabo, la cultura nodriza del planeta, el intelectual ha sido triste. La alegría, en el sentido de identificación y goce del mundo, sin presentarse precisamente como lo contrario a la tristeza, es decir, como un dualismo, son ajenos al intelectual, al menos si damos a la afirmación un valor absoluto, al intelectual encuadrado en una sociedad industrial.

Parece que en el tercer mundo, en el conjunto de culturas tan vagamente llamado tercer mundo, la inteligencia está respondiendo, incluso estéticamente, al hecho de no ser fuente natural de la tristeza, porque tiene más confianza en la cultura occidental que los propios occidentales. En Occidente, otra expresión sumamente vaga, pero que es necesario aceptar por ahora, los intelectuales que llegan no son tristes. Están contentos de vivir desde y por medio de la organización y análisis intelectual de los hechos. No son, pues, propiamente intelectuales, género que, en el sentido tradicional está acabando para bien de todo.

Parece que es una exigencia de la claridad elemental de la exposición que explique más y mejor qué entiendo por intelectual y por ese nuevo resultado, al que no sé con exactitud cómo llamar, pero que al fin y al cabo se cualificará de algún modo, aunque no se le atribuya un nombre expreso.

No se trata de una ocurrencia, hay algo más. Hace unos días, por pura casualidad coincidí con el profesor de una academia que enseña a conducir automóviles y con un profesor de gimnasia. Los estudiantes, de diversas condiciones, que pululaban por el local nos llamaban a los tres simplemente "profesor". Fué la intuición clarísima de que en la homogeneidad, más o menos matizada con que empleaban en todo caso la expresión profesor, había algo que no era la fórmula de la trivialización, sino la reducción de los tres profesores a una base común que procedía de que nuestra actividad tenía la posibilidad de un control homogéneo: enseñábamos. Parece que los estudiantes no me colocaban al lado de la tristeza, sino simplemente al lado del trabajo en el sentido de un quehacer que controla. Dicho en otras palabras, parecían no tener conciencia de que la fuente más profunda de la actualidad intelectual hubiera que diferenciarla de cualquier otra en cuanto estaba en penuria y tristeza con relación al mundo, incluyendo al propio intelectual como mundo.

En Inglaterra o U. S. A. me hubiera sorprendido menos, pero ocurría en Madrid y fué un hecho que me deslumbró. Automáticamente pensé que esta gente no podía coincidir con Heidegger, con Unamuno o con Sartre. No son "intelectuales", en el sentido tradicional del vocablo. No creen que un intelectual se defina por la reflexión, sino por el control del mundo merced al trabajo, aunque el trabajo implique necesariamente reflexión. Y pensé también que inconscientemente habían colocado al intelectual al margen de la tristeza. Según este nuevo entendimiento que de mí mismo me ofrecían yo no era para la generación ascendente un intelectual. La generación ascendente —incluso en un país semidesarrollado y que en el orden cultural apenas ha salido de la fase estética— parecía percatarse de que las ideologías son falsas y generadoras de tristeza cuando no se interpretan desde la práctica del trabajo-control.

Me parece que se insinúa una conclusión que merece la pena desarrollarse, a saber, que trabajo-control, en cuanto se opone a ideología no intelectual y no tristeza, son cosas hoy necesariamente unidas.

Insisto en que no opongo alegría a tristeza en este caso. El trabajo puede producir alegría o tristeza, se puede estar melancólico o estimulado, pero ni la alegría ni la tristeza definen ya por modo absoluto en función de las condiciones objetivas, al "intelectual". Para un intelectual adaptado a los nuevos niveles de normalidad, el binomio alegría-tristeza no tiene en el ámbito que hemos expuesto, sentido. Cuando hablo de no-tristeza, o si se prefiere de adaptación, quiero decir simplemente esto: *que siempre tengo un procedimiento de control mundanal para salvar cualquier posible distanciamiento del mundo.*

El lector se encontrará páginas adelante con una expresión que empleo con frecuencia y cuyo contenido, quizás sin demasiado detalles, adelanto. Me refiero a *mitologizado*. Entiendo que un intelectual, en general una persona relativamente culta, está mitologizada cuando posee de sí misma una seguridad que procede de la visión simbólica de sí mismo como protagonista de una ideología. Todos, en una u otra medida, nos referimos a nosotros mismos como realizaciones de mitos. Somos padres de familias, o empresarios, o cónyuges, y una mitología nos anima a serlo. No se trata de que respondamos a determinados esquemas sociales o nos in-

cluyamos en un modelo; es que pretendemos en uno u otro ámbito realizar el modelo como mito, y lo admitimos con una conciencia mítica en cuanto aceptamos que no realizarlo es imperfección.

Nadie deja de estar mitologizado. En este sentido, la mitologización es la respuesta individual, al nivel burgués, de la ideología imperante. Toda ideología mitifica, y la ideología industrial capitalista ha mitificado a sus protagonistas directos. Es en cierto modo el criterio complementario a enajenación. El pobre está enajenado y apenas si es mítico o está mitologizado, sabe que no es apenas otra cosa que un instrumento sin vida propia. El rico tiene plenitud en cuanto se vive con mito, como "un buen esposo", por ejemplo. La gravedad de la cuestión está en que la mitologización pueda llegar a ser ineficaz. En este caso hay una continua tristeza e infelicidad. A mi juicio, como luego expondré con más detalle, la mito-logización del burgués, sobre todo del burgués moderno, nunca ha sido suficiente. "Un buen hijo", incluso "una persona que no hace daño a nadie", nunca ha estado mitologizada de modo bastante. Las ideologías de la sociedad industrial capitalista nunca han sido del todo persuasorias y este hecho ha producido una mitologización que ha sido necesario falsear cada vez más, exagerándola más. Es triste, triste e impresionante, oír decir, en la mayoría de los casos con una falsa convicción que nace del miedo al autoanálisis: "Yo, que nunca he faltado a mi deber". Este tipo humano mitologizado hasta el absurdo se opone al enajenado que apenas entiende por deber otra cosa que sumisión.

## II

Parece que los escolásticos aceptaban, admitiendo una tradición que se remontaba a Grecia, que conocer suponía alegría. Un conocimiento perfecto era la satisfacción única<sup>1</sup> o también en otros términos, el sumo amor. Las distintas escuelas coincidían en esto, pero partiendo de la idea de que la superación del mundo era una necesidad previa para lograr el conocimiento intelectual perfecto, que tenía el carácter de contemplativo. La intromisión en los negocios mundanales limitaba o anulaba la actividad intelectual superior. Desde este punto de vista la actividad intelectual superior no era "trabajo" en sentido recto, sino esfuerzo. El esfuerzo máximo por escapar del mundo hacia el intelectual dichoso, pero esta dicha nacía de la conciencia de la ignorancia en relación al mundo, por cuya razón procedía de la tristeza mundanal respecto del mundo. Tenía que ser abstraído, sacado de la relación trabajo, para que la felicidad fuera posible. En todo caso, aunque las fórmulas las diesen los filósofos el fundamento estaba en la teología cristiana, que no admitía, ni creo que pueda admitir, que la *adecuatio homini ac mundi* se agota en las posibilidades del mundo. En la sociedad pre-industrial *conocer*, en la dimensión única en que el conocimiento es posible, es decir, el trabajo, procedía de la tristeza del mundo en cuanto la concepción teológica del conocimiento era predominante. No es posible admitir que Spinoza trabajaba

<sup>1</sup> Véase una exposición inteligente del punto de vista tradicional en H. Kelsen, "Aufsätze zur Ideologiekritik", ed. de 1964, pág. 252 y sigs.



para conocer; trabajaba para *abstraerse*. Incluso, pues, en un nivel relativamente alto de industrialización la actividad intelectual procedía de la soledad provocada por un conocimiento imposible de la realidad porque no hay filósofo, Spinoza incluido, que no haya dicho que la realidad sólo se conoce trascendiéndola.

Si pensamos qué significa ser triste, significa, a mi juicio, no entender el mundo. En toda frustración hay tristeza, sobre todo cuando la frustración atañe a la actividad definidora. La tristeza es en cierto sentido *la conciencia de una pasividad injustificada*. Quizás aquí esté el elemento remoto de la tristeza del intelectual; que los elementos mecánicos del mundo le han rebasado convirtiéndole en un ser pasivo en cuanto los cambios no han sido controlables. Las condiciones objetivas determinaban al intelectual hasta el punto de ser observadores de un proceso en el que sólo indirectamente intervenía y frente al cual no podía hacer otra cosa que secundarlo. El justificante ideológico de la pasividad real del intelectual era la contemplación.

En los niveles inferiores la tristeza consiste en ignorar lo que otro quiere. En el erotismo trivial, no saber lo que quiere el amado produce tristeza. Pertenecer al mundo de la experiencia cotidiana, la pregunta entre amantes, ¿dime qué quieres? Es un camino para encontrar la alegría.

Descartes, que, a mi juicio, cambió profundamente la teoría de las pasiones, dice en el art. 61 de su libro *Les passions de L'Áme*: "Et la consideration du bien presente excite en nous de la joi celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou mal qui nous est représenté comme nous appartenant".

Parece que Descartes quiere decir que si sabemos (conocemos) que algo puede ser nuestro y no lo es, se produce tristeza; en este caso el conocimiento es fuente de ignorancia y parece que la ignorancia que procede de un conocimiento cierto es antagónica a la condición de la inteligencia que no se resigna a ignorar pudiendo conocer.

Cabría admitir que el intelectual se ha caracterizado más que nadie, por saber desde la abstracción que el mundo debía ser objeto de cambio, pero que no podía serlo. De modo más o menos confuso ha tenido conciencia de una contradicción permanente entre las posibilidades de su conocimiento y la transformación del mundo desde esos conocimientos. Este peculiar modo de ser desdichado quizás no se pueda llamar con justicia sólo desdicha, sino insania, es una falta de salud, una enfermedad. Cuando las referencias se hacían a un ser supremo —tercera sustancia— quizás la insania fuera menor, pero en el marco de la sociedad industrial desarrollada, la tristeza, en cuanto fuente de la actividad creadora, es enfermedad.

El intelectual, permítaseme que lo repita una vez más, se caracteriza por la conciencia de la contradicción entre la resistencia de los elementos mecánicos de las condiciones objetivas y los elementos utópicos implícitos en todo conocimiento. La relación entre mecánica, en cuanto inexorabilidad del devenir de las estructuras básicas, y las posibilidades dialécticas incluidas en el conocimiento reflexivo de la necesidad de trabajo-control, es una relación que normalmente engendra una psicología enfermiza, que se traduce en tristeza, en el ámbito de la sociedad industrial capitalista.



De hecho, pues, y no quiero amontonar datos al alcance de todos, el intelectual tiene que ser necesariamente triste en un mundo que sabe que desconoce. A veces ha recurrido a una argucia, que hoy resulta sorprendente por lo pueril, que consiste en decir que ignorar satisface como un modo de saber; el ejemplo clásico de esta argucia está en un libro cuyo título es muy expresivo: de *Docta Ignorancia*.

Pero lo importante, que explícitamente y como fórmula de un programa no se dijo hasta *Marx*, estaba en que el conocimiento del mundo no cambiaba al mundo. El mundo se conocía cada vez mejor, pero este conocimiento no tenía las consecuencias sociales, políticas y morales, implícitas en el propio conocimiento. Este hecho produjo una situación de hostilidad y escape que es más extrañamiento que enajenación. Extrañamiento que consiste en la conciencia de la forzosidad de la inmoralidad. Precisamente nuestro pretexto, Diderot, es un buen ejemplo de esto. Apenas hay página de sus obras literarias en la que no esté implícita esta cuestión: ¿por qué tengo *necesariamente* que ser inmoral?

Parece, pues, que el intelectual se alejaba más del mundo a medida que las condiciones objetivas de la estrechura de la sociedad industrial exigían que se introdujera más en el mundo.

Alejarse quiere decir, en este sentido, poner una distancia suficiente para imaginar sin riesgos que las cosas son así y no de otro modo. La función de la filosofía moderna ha consistido en general en poner una distancia suficiente para imaginar sin riesgos al mundo, porque el riesgo mayor, y el filósofo lo sabe bien, está en obedecer la dinamicidad del conocimiento que no se conforma.

Puede ilustrarse este punto con la amarga historia de los intelectuales que han querido cambiar, destruir y construir algo más que sistemas de ideas. La sociedad burguesa, sobre todo en la época industrial, no los ha tolerado. Se podría escribir con poco trabajo la historia de la destrucción sistemática de cualquier esfuerzo intelectual que implicase cambio en las condiciones objetivas de la sociedad capitalista. Es una historia que tiene cierto matiz siniestro. Sin ir muy lejos, Owen fracasó porque quería cambiar; Saint-Simon perdió la batalla por lo mismo. Cuando Tolstoy quiso cambiar las cosas se "vió" claro que estaba loco. Un intelectual definido por la acción es un revolucionario y, por consiguiente, ya en principio está proscrito y señalado. La función del intelectual en la sociedad burguesa es contemplar o acumular, no destruir por el cambio, en el orden práctico, el proceso mecánico de las ideologías y de los hechos.

La condición contemplativa, aunque haya tenido el valor de una aspiración, ha hecho del intelectual un enfermo. En este sentido a esta insania que no deja de ser un tipo de enajenación, pero no la proletaria, se puede vincular estrechamente la mitologización en el sentido que he empleado el término en la primera parte de este ensayo.

En todo caso ni el lector ni yo debemos olvidar que las ideologías pierden fuerza a medida que la mitologización aumenta en el orden subjetivo. Según hemos de convencernos con mayor rigor de que somos buenos padres de familia, la familia como ideología pierde vigor. Es propio de toda falsa ideología que la ideología pierda fuerza en proporción a la intensidad individual con que es necesario mitologizarla.

Quizás sea necesario resumir, y el lector disculpe esta machaconería profesoral, lo que hasta ahora he dicho. Me permitirá en todo caso poner mayor énfasis en lo que después diré.

a) Inteligencia equivale a tristeza en cuanto ha sido siempre desconocimiento y conciencia del desconocimiento, porque el conocimiento en cuanto tal se logra en el cambio de las cosas. Para conocer el mundo hay que estar cambiando el mundo. En este sentido la aproximación mayor al conocimiento del mundo la han ofrecido los industriales. Los que han hecho y aplicado la industria se han aproximado al conocimiento y la salud.

b) Pero el tema central se repite. Los que han explicado el alcance de este conocimiento y su sentido en uno u otro nivel, han sido insanos. Si las novelas las hubieran escrito los empresarios, habría habido más salud mental en Occidente. Por lo menos habría habido menos novelas.

En general cualquier clase de libro que explica al mundo como lugar del hombre ha sido escrito por gentes cuyo conocimiento implicaba la penuria de la conciencia de la falsedad, particularmente si el libro se escribía o se interpretaba desde las exigencias de la sociedad industrial. Los intelectuales nos han construido un universo simbólico que se está cayendo, pero que hay que ayudar a que se caiga más de prisa.

Este universo simbólico no es ajeno a los técnicos, ni a los propios industriales, ni a los científicos. No hay que olvidar que el intelectual —le he llamado con frecuencia humanista— ha tenido como misión esencial educar.

c) El universo mitologizado y simbólico del intelectual descansaba —en parte descansa— en un conjunto de falsedades de las que mencionaré algunas más adelante.

d) En el marco de la sociedad industrial capitalista, el éxito intelectual está vinculado siempre, de un modo u otro, a la satisfacción del triunfo y a la insatisfacción correspondiente que procede de saber que es un triunfo desde la mitologización de la inteligencia, es decir, de la conciencia de estar justificándose frente a una ideología que no tiene justificación moral, pues la justificación estaría en la denuncia, es decir, en la destrucción. Esta contradicción es tanto objetiva como subjetiva. Occidente no ha realizado ninguno de sus valores morales máximos y ha obligado al intelectual a mitologizarse. En la sociedad industrial la mitologización ha resultado intolerable. Es una carga tan pesada hoy que nadie es ni puede ser feliz al nivel de la reflexión intelectual. La contradicción interna de la sociedad industrial contemporánea se presenta, pues, a mi juicio, del siguiente modo. A medida que las condiciones objetivas de la sociedad industrial continúan su proceso mecánico, la mitologización hace incompatible al hombre medio con las instituciones de esa sociedad industrial. Es menester recordar lo que en un principio he dicho, que prácticamente el intelectual "puro" desaparece por un proceso de nivelación desde la eficacia.

Caben, pues, dos caminos, los dos se refieren especialmente al intelectual. Uno, que desgraciadamente no está en nuestras manos, cambiar las estructuras que determinan las condiciones de la sociedad industrial, y



otro, más asequible, contribuir a desmitologizar al ser humano que yace en la desdicha de la mitologización. No hay duda que el sentido máximo de esta contribución consiste en esforzarse en cambiar las estructuras de acuerdo con el principio de operatividad que antes hemos descrito. Que no esté en nuestras manos cambiar las estructuras no quiere decir que no lo intentemos. Destruir es hoy algo más que un deber moral, es el medio más eficaz de conseguir el perfeccionamiento objetivo, siempre que la destrucción sea consciente, racional y no produzca mala conciencia.

e) La ruptura de la ideología equivale a tener conciencia de que se es ineficaz en la dimensión según la cual debemos serlo. Si pensamos, por ejemplo, que la religión constituida en Iglesia sólo beneficia a los ricos, la religión en cuanto ideología que tranquiliza al rico en su relación con el pobre, en el mercado industrial capitalista se rompe. En el orden estrictamente subjetivo esta ruptura es frecuente, pero la ideología tiene una condición mitologizante. Propende a hacer del rico un mitólogo, y cada uno de nosotros mitificamos nuestra conciencia en el sentido de asegurarnos la buena fe de nuestra acción persona. “Yo —piénsase en general desde la llamada buena fe— no soy católico común. Practico la religión con más cuidado y propiedad que otros. Esta mixtificación psicológica de la conducta individual restaña, diríamos, la ruptura ideológica. La conducta es la misma, pero la mitificación es suficiente para tranquilizar la conciencia moral al nivel más subjetivo. La pregunta es, ¿cuándo no es válida la mitificación? La respuesta es: cuando las condiciones objetivas hacen rigurosamente imposible la mitologización. Cuando no dispongo *de buena fe*, de una conciencia moral mítica, soy realmente desdichado. La condición básica de la desdicha está en que no puede engañarse desde las condiciones objetivas que responden a la mecánica de los hechos, cuando piden otra cosa; es decir, un control real. No puedo decir que la familia burguesa es una fuente de felicidad, a menos que olvide que practico el engaño. Pero este olvido es otra fuente de la desdicha, pues no es un olvido real, es simplemente un intento de olvido. La mitologización, al menos en el sentido en que ahora tomo la palabra, no significa otra cosa que el falseamiento subjetivo necesario para no interpretar la ruptura de la ideología como un hecho irremediamente unido a las condiciones objetivas. “Los obreros pasan hambre, pero yo, aunque soy una buena persona, no lo puedo arreglar”, es, por ejemplo, un caso de mitologización, cuyos elementos no vamos a examinar ahora, de la indiferencia, el miedo, la comodidad, etc.

f) Por lo común la mitologización se expresa en el orden individual de dos modos generales;

1.º Defendiendo a todo trance la ideología ineficaz.

2.º Exponiendo su ineficacia como un caso de anormalidad, pero sosteniendo implícitamente que la ideología, e incluso las instituciones a que se refiere, son buenas tomadas en su conjunto, pues sólo se critica la mala configuración de algo que de suyo es bueno.

De un modo u otro, quienes han expresado de modo didáctico y permanente cualesquiera de las dos posiciones han sido los intelectuales, con-

tinuamente mitologizados, salvo casos excepcionales, hasta que la propia mitología deja de tener sentido.

La ética de la inteligencia occidental como un falseamiento permanente, se ha hecho en repetidas ocasiones y desde diversos puntos de vista. No tiene demasiado interés reincidir en explicar cómo Flaubert es un fugitivo de la conciencia moral de la familia monogámica, institución anómala por decir, aunque con exactitud, algo que luego explicaré con más detalle. En este sentido la "inteligencia" ha sido resultado de la huída de la verdad, falseada por una u otra mitologización.

Me parece inexcusable subrayar ahora que en determinados niveles de sentido común la mitificación se hace insostenible, y el individuo se ve a sí mismo su conducta y su medio social como *mito*, toma conciencia de la ineficacia de la mitologización y de la ideología mitificante, aunque en momentos sucesivos, y necesita nuevos mitos. En el cuadro actual del capitalismo industrial, la mitologización tradicional, apenas sostiene las críticas del sentido común. Esto no quiere decir que aparezca un ser humano desmitificado, esto quizás ni convenga ni sea posible. Los mitos es necesario sustituirlos y si es posible prever —aún tardaremos en controlar— su sustitución. En las situaciones generales en que el individuo tiene conciencia de ser mito quizás no piense con juicios claros y precisos en su condición, quizás no diga "yo, en cuanto hombre bueno, soy un constante proceso de mitificación", pero no hay duda de que no encuentra otro medio de justificación que la protesta que se alza contra las condiciones objetivas impuestas por las estructuras sociales, e incluso contra las ideologías, pensando que si se ciega esa fuente de corrupción quedará "libre de culpa". Son las épocas o períodos en que el reformismo florece y tiene pleno sentido. El hombre medio, particularmente el intelectual, que cuentan casos excepcionales suponiendo que lo demás es normal, no defienden las ideologías: quieren una reforma, incluso una reforma a fondo. No están dispuestos a cambiar nada, pero sí a reformarlo todo.

Es un tipo peculiar de mitologización. Quizás sea un tipo más triste y penurioso que otro cualquiera. En el reformismo no hay nada auténtico, porque tiene plena conciencia de la necesidad del cambio, pero tiene miedo moral al cambio. Es un caso de mitologización moral del miedo. La fórmula del reformista es "la reforma suprime los males y nos evita el miedo de enfrentarnos con las responsabilidades máximas".

La mitologización reformista hace que casi todo intelectual y político se considere especialmente "bueno", pues el reformismo nacido en la penuria de la mitologización, es decir, cuando es imposible autoverse como una persona moralmente honrada, se muestra radical, quiere rapidez y eficacia, pero no quiere violencias ni víctimas, ni perjuicios graves. Sólo esa reconstrucción extraña, que sólo el mitologizado reformista entiende, sin estropear nada. Ni que decir tiene que la versión máxima del reformismo en los países católicos ha surgido en medios eclesiásticos o religiosos. Es coherente y comprensible que desde una conciencia religiosa la fórmula mejor para la mitologización del intelectual sea el reformismo.

Por otra parte hay un mecanismo generacional constante en el reformismo. Los reformistas logran el máximo de falsa mitologización cuando



se enfrentan con una generación más joven, sus hijos, ante los cuales se sienten culpables. No es absolutamente preciso que la relación hijo-padre sea biológica. El padre, en ciertos momentos históricos especialmente, siente vergüenza ante el hijo, que a su vez busca librar por su propia acción la culpa heredada, las segundas generaciones culpables. En estos períodos los padres dan la razón a los hijos hasta el nivel del reformismo y durante algún tiempo, a veces muchos años, este escape produce, en mercados de alto nivel de consumo, un consentimiento generalizado y una mitologización estéticamente distinta, pero en el fondo igual.

Se continúa formando moralmente desde la tristeza de los privilegios oscuros de la clase poseedora. Los hijos concluyen normalmente por cooperar con los padres por la propia mecánica del reformismo.

La tristeza a que aludimos en un principio se acentúa en los reformistas, entendiendo el término como en este trabajo lo empleo, como la última posibilidad de engañarse y eludir la verdad impuesta por las condiciones objetivas.

Pero el lector que haya tenido la paciencia de seguirme hasta aquí quizá se pregunte: ¿Pero el proceso de mitologización ha llegado a ese extremo? ¿Somos realmente incompatibles en el orden de la mitologización con la sociedad industrial en su fase capitalista actual, aceptando, incluso, el neocapitalismo? A mi juicio, sí. La mitologización personal, hoy en Occidente, se basa en un conjunto de falsedades que necesitan una rápida sustitución. Pondré un ejemplo, a mi juicio, básico: la *Familia*.

La familia es la institución que más ha contribuido a mitologizar al hombre moderno. Pueden distinguirse con rigor los niveles. La familia constituida en función de la defensa de un patrimonio, y la familia sin patrimonio. Esta última, que es en términos generales la familia urbana en Occidente en la Edad Moderna, apenas tiene sentido. La familia medieval, o típicamente burguesa en los comienzos de la Era industrial, no estaba construida sobre el amor o el afecto, ni exclusiva ni primordialmente. El factor esencial era el patrimonio que había que aumentar o sostener. Los hijos soportaban al padre trabajando con el padre en relación con el interés económico del trabajo. La familia gremial o la familia burguesa pequeño industrial, tenía como principio selectivo para el matrimonio la habilidad técnica o la dote. Sin querer se recuerda la frase de Guiot: "Enriquezcase usted, caballero".

El elemento que realmente dió fuerza a la clase obrera y campesina francesa durante la revolución francesa fueron las cargas sobre el patrimonio y la ambición del matrimonio. El reformismo burgués procedía de la defensa de un patrimonio importante sostenido sobre una clase explotada.

La degradación y base moral de la familia se ha producido cuando los elementos mecánicos de la sociedad industrial, el desarrollo de las grandes empresas y el trabajo individual han dejado a la familia reducida a los lazos afectivos. Como diría Unamuno, "la voz de la sangre", o algo parecido. Los "lazos afectivos" apenas significan nada salvo en el ámbito de la mitologización, que ha sido cada vez mayor, según la sociedad industrial capitalista ha defendido la familia por razones ideológicas. Pero

incluso las clases medias se están desmitologizando. Es cierto que pobres mujeres enfermas se sacrifican para ser "buenas madres". Hijos que se sacrifican por ser "buenos hijos", serían, y en cierto modo saben que serían, más felices si escaparan de la triste mitologización dickensiana del hogar. Se puede aventurar que de no ser por un monstruoso esfuerzo de mitologización, frente a ideologías en plena caducidad en los países desarrollados de Occidente, el 90 por 100 de los matrimonios se destruirían a los diez años de vida común y los hijos abandonarían el hogar para vivir bajo la tutela de una institución con posibilidad de vida colectiva a los diecinueve años.

Sin patrimonio que defender sobre el cual el trabajo en común pone una relación objetiva y frente al cual cabe una relación dialéctica de transformación para mayores ventajas, aun dentro de las ideologías capitalistas, la familia es tedio y en ocasiones odio, superados por un proceso de mitologización que comienza en la escuela y del que nadie, hablando en general, puede desligarse de no quedar al margen de la "normalidad". La situación es tal que ser normal consiste en esforzarse por permanecer enfermo. El conjunto de falsedades que nutre la mitologización de los miembros de la familia contemporánea es destructiva, incluso desde la ideología moral al uso. Apenas existe la fidelidad o se mantiene con un continuo esfuerzo de represión psíquica. No existe el amor entrañable por los hijos en el sentido pleno que la personalidad mitologizada atribuye a la palabra. El amor por los hijos es el ingrediente de la mitologización que contribuye a oscurecer el hecho de la vida conyugal como un deber penoso. Los hijos, a su vez, se separan de la familia a los diecinueve o veinte años, quizás antes. En los países desarrollados se produce un hecho que parecía una invención estética iniciada en Platón. El amor a las instituciones colectivas que suplen la familia es más real que el amor familiar, comparado con las categorías propias de la mitologización. En estas instituciones colectivas en que se trabaja en común, hay algo semejante psicológicamente al patrimonio, que vincula con lazos muy fuertes. En este caso el sustitutivo del patrimonio suele ser la conciencia de la productividad y la eficacia en una relación relativamente nivelada respecto de las exigencias del consumo en el mercado de que se trate. Es notable que el pensamiento llamado tradicionalista en uno u otro de sus aspectos, incluso en la medida en que ha participado del fascismo, haya defendido a todo trance el patrimonio familiar. Estos pensadores han tenido clara conciencia de que la familia constituida simplemente por el "amor" tenía demasiados elementos ficticios. La misma comprensión ha habido en la Iglesia católica. Normalmente, la Iglesia se ha fijado en el trabajo común y ha entendido la familia como un esfuerzo en el seno de una comunidad económica muy definida patrimonialmente. Pero en el mundo actual el patrimonio corresponde a las grandes sociedades, incluso a las fundaciones. Por una consecuencia mecánica y dialécticamente explicable, la vida conyugal se ha visto cada vez más como una relación sexual. Parece que este elemento era el más fuerte o el más utilizable por la apreciación común, una vez rota la base económica real. Es, en algunos casos, hasta conmovedor observar los esfuerzos en los medios de propaganda oficial, sobre todo en U. S. A., para revalorizar la atracción sexual entre adultos, mostrando



la intensidad erótica de matrimonios de edad madura. Aunque no conozco ningún estudio sobre este tema, sospecho que en la mayoría de los espectadores tales criterios de propaganda, particularmente por el cine y la Televisión, son fuente de frustración. Una inteligencia bien dotada en el orden estético, Freud, ha creído que la raíz del problema estaba en el proceso erótico condicionado por las limitaciones sociales de la libido. Precisamente Freud vivía el momento de clara devolución patrimonial de la familia burguesa. Trató clínicamente a muchas familias "ricas", en el orden burgués, pero esto no significa que la estructura económica de la familia, fundada en el trabajo común, no estuviera desapareciendo. Freud dió la condición de factor decisivo permanentemente a algo que realmente no lo es, sino en función de la estructura industrial capitalista.

Los ritmos son distintos. Cada secta cultural de Occidente ha vivido con mayor o menor intensidad el proceso. La familia campesina que ha permanecido, casi hasta la actualidad, vinculada al patrimonio, ha sido una familia en el sentido tradicional. En general el proletariado, que aportaba para el sostenimiento misérrimo de la comunidad familiar el salario cotidiano, no ha sido, desde hace tiempo "familia". En los países subdesarrollados, en los que aparece circunstancialmente la empresa familiar, se produce en ocasiones en este sentido el espejismo de un renacimiento familiar y de la moral familiar.

Es incuestionable que no se puede "destruir" la familia. Es incuestionable que no cabe la generalización abusiva reduciendo todo a un mismo nivel, pero también es incuestionable que el proceso mecánico de la sociedad capitalista ha llegado a un punto en el que se está produciendo el cambio de la familia tradicionalmente entendida. Es un cambio que hasta cierto nivel puede preverse, incluso controlar, pero esta es otra cuestión. Alguna vez llegaremos al absoluto control bioquímico del comportamiento, pero este estado de felicidad está lejos.

Lo importante, a mi juicio, está en que el intelectual hipersensibilizado para la comprensión de los fenómenos colectivos y, por consiguiente, con menos capacidad de adaptación, hace dos siglos que ve claramente lo que está ocurriendo y lo que va a ocurrir y lo ha dicho, aunque sin valentía ni convencimiento, por la sencilla razón de que no estaba convencido. No entendía a un mundo que se ofrecía fundamentalmente anómalo respecto de sus instituciones básicas. Este intelectual suficiente ha sido durante mucho tiempo el especulativo hipersensible. Rousseau, por ejemplo. Más tarde tocó el turno a los filósofos, etc. Hoy, incluso los técnicos no están satisfechos. Una gran parte de la indiferencia moral del técnico respecto de las consecuencias de su servidumbre al proceso mecánico de la ciencia está en que se ha sensibilizado a la destrucción, podríamos decir deterioramiento, de las instituciones burguesas.

Por las mismas razones, los juristas están en franca hostilidad respecto de las instituciones tradicionales y por la misma razón las responsabilidades individuales están pasando a ser responsabilidades colectivas institucionalizadas. Es explicable que el intelectual que ha tenido conciencia del proceso de la contradicción entre la mecánica de los elementos fijos y el proceso dialéctico, es decir, del inexorable avance hacia la normalidad a través de lo que se definía ideológicamente como anormal, no

haya entendido al mundo y haya pensado y escrito desde la tristeza. Pero hoy ya no hay razón que justifique la ignorancia. La mayoría de nuestras instituciones sociales, políticas, jurídicas, son fuente de infelicidad y es urgente ajustarlas a las necesidades objetivas producidas por el proceso mecánico de los hechos. Puede y debe haber un optimismo profundo fundado en la conciencia de la posibilidad de acelerar e incluso controlar el cambio. Los intelectuales empiezan a dejar de ser gente especial y poco a poco la felicidad aparece a medida que la ciencia se hace eficaz en el orden del comportamiento. El control de las instituciones y del comportamiento puede ajustar al hombre al mundo y hacerle dichoso en su trabajo. *El control científico de las relaciones humanas desde el propio ser humano llevará a la felicidad.* De esto tiene el científico actual plena conciencia y a la larga en la bioquímica y en la física descansan nuestras esperanzas. La única manera de entender por completo la realidad es controlarla. Cambio hay que interpretarlo como control. El mundo sólo será feliz cuando la diferencia entre animal y hombre sea una diferencia de laboratorio.

Ni que decir tiene que esta apreciación sería francamente inmoral si no estuviera, a mi juicio, fundada en el proceso mecánico de los elementos objetivos interpretados científicamente. Todos (la especie) llegaremos a este estado de felicidad y se perderá el vocabulario estético desde el cual se critica esta posición. Me refiero a críticas como: “ese será un mundo de tontos”, “será un mundo de muñecos mecánicos”. No son críticas eficaces. La relación trabajo-control y naturaleza será perfecta incluso en la medida de la especie y la libertad será posible porque no habrá razón para echarla de menos. “Aburrimiento”, “vida sin objeto”, etc., son expresiones circunstanciales típicas de una sociedad en desajuste, a las que damos una generalización histórica indebida.

No hay duda que formulo un pensamiento utópico, pero es el único método seguro, ya que la utopía no es si no lo contrario a ideología; es decir, el control o la posibilidad de control de una sociedad sin mitologizaciones que procedan de la insania.

El hombre mitologizado desde el trabajo-control, en cuanto a modo general y único de comportamiento con un mercado que no condicione los desajustes de las instituciones con los individuos, no tendrá más mitologización que la que deriva del placer primario de no pretender ser como no se es. No está a mi alcance predecir. Quizás no pueda en esta situación ni aplicarse siquiera la palabra mitologización; quizás se aproxime a lo que hoy llamamos normalidad. Para llegar a esta situación conviene acelerar en lo posible lo que llamamos Historia.

A mi juicio, repito, el proceso se ha iniciado con claridad. Con tanta claridad que estamos otra vez en una especie de batalla entre antiguos y modernos. Es necesario que tomemos conciencia de ello y de otro hecho muy importante; que la mecánica del mundo orienta inexorablemente la dialéctica del mundo.



## III

Supongo que nadie, ni siquiera los editores, me perdonarían que no hablase del pretexto para hablar del pretexto con alguna libertad y de modo que resulte relativamente entretenido he de hacer un par de observaciones más. Cuando hablo del pretexto será sobreentendido que me refiero a Diderot.

La primera observación se refiere a que la desmitologización que estamos viviendo es el fin de la burguesía en Occidente. Esto no quiere decir que las categorías morales y políticas de explotadores y explotados y opresores y oprimidos hayan desaparecido en Occidente. Quiere decir que el protagonista de la opresión económica y política ya no existe, quizás mejor, empieza a no existir en cuanto burgués. Caducante el concepto patrimonial de la familia y la propia familia burguesa, el burgués es una quimera. Existe otro tipo de explotación que se manifiesta a escala planetaria. En este sentido el problema rebasa los límites de este ensayo.

La otra observación que quiero hacer se refiere otra vez a la tristeza. Tristeza es equivalente a privacidad. Antes o después —seguramente *después*— tener vida privada será inmoral. Diderot era un hombre triste y privado, en este sentido el primer moderno ha sido Rousseau. El hombre privado y triste propende a creer que la publicidad es la mecánica y la vida interior el espíritu dialéctico y se inclina cada vez más a defender el concepto de dialéctica.

Aunque en otro lugar más adecuado me extenderé sobre este asunto, quisiera ahora decir dos palabras sobre él.

1.º Mecánico y mecánica equivale a la idea de que la realidad, el mundo, el ser, llámesele como se quiera, es un mundo de posibilidades cerrado, en el cual estamos incluidos nosotros, y cada posibilidad predetermina inexorablemente a la otra.

2.º Dialéctica es la conciencia de la posibilidad de dominar esas posibilidades sólo en la medida en que el mecanismo lo tolera, es decir, acelerando su descubrimiento y control.

3.º *Dialéctica* es una idea política y *mecánica* una idea científica.

Aclarado esto hablemos de un intelectual que “sabía”, de un hombre triste que vivió con especial intensidad, como Rousseau, su buen amigo, los momentos irrepetibles en que la mitologización no tiene contenido social, ni consistencia objetiva ni, en muchas ocasiones, valor psicológico. Cuando Rousseau y Diderot (hay autor que atribuye la idea a ambos), dicen que la sociedad nos ha corrompido, han tenido la misión difícil de defender —en el proceso del razonamiento— que la mitologización exige un precio tan costoso al intelectual que tanto si se rinde como si se subleva, paga con una tristeza inacabable.

En este sentido, Diderot es un intelectual perfecto, por lo menos un modelo perfecto. Su rebeldía, absolutamente ineficaz, es el mejor hilo conductor, mejor que el propio Rousseau, para ver con cuánta claridad en un momento definido y en un lugar definido (en Francia durante la “guerra de la Enciclopedia”) se tuvo conciencia de la caducidad de la mitologización burguesa por sólo unos cuantos, muy pocos, intelectuales. Al

menos fueron pocos los que expusieron al público la lucha contra la mitologización.

Las condiciones objetivas permitieron este hecho, tan difícil de explicar hoy como fenómeno histórico.

La importancia que concedo a Diderot en cuanto uno de los primeros contemporáneos que pretenden desmitologizarse, está en la crítica, muchas veces irónica, que hace de las instituciones, previniendo su ineficacia y en la propia actitud personal de antimito. Desde luego la estructura de la sociedad francesa en el período pre-revolucionario tenía un carácter patrimonial señalado. Se buscaba el patrimonio para ascender a la burguesía, pero un sector muy culto, el aristocrático, había perdido el sentido de la unidad patrimonial. La característica de la prerevolución estaba, a mi juicio, en que el patrimonio sostenía en amplios sectores una unidad familiar que los aristócratas habían perdido por la decadencia del patrimonio feudal como base de la familia. La nueva familia burguesa adquiriría en Francia, pasada la revolución, un gran vigor, el mismo parecido vigor que ya tenía en América o en Inglaterra. Por diversas razones Diderot pretende escapar a las exigencias patrimoniales, lo mismo que Rousseau, y aparece, no obstante, en el aspecto político como un burgués, a pesar suyo. lo mismo que ocurre hoy a los intelectuales de muchos países subdesarrollados. En términos generales el cambio de fundamento económico en las familias de las clases dirigentes produce en general una desmitologización. En la actualidad el fundamento económico de la familia ha cambiado hasta tal límite que no se trata de una sustitución, sino de la lenta desaparición de la forma de parentesco que llamamos familia monogámica. No es un sistema patrimonial que sustituye a otro, es que no hay patrimonio familiar y por consiguiente no hay familia en el sentido tradicional.

Bastantes pre-revolucionarios franceses vivieron el cambio de una base patrimonial a otra, negando y admitiendo a la vez la familia en cuanto no podía tener plena conciencia de lo que estaba ocurriendo. En el orden biográfico, lo mismo que en sus propios escritos, Diderot expresa la contradicción del cambio. Dos generaciones más tarde hubiera sido un personaje Balzaciano luchando por apoderarse de una fábrica o pretendiendo una heredera rica. Pero en el cambio abandonó los estudios eclesiásticos, vivió de mala manera en París, no se llevó bien con su mujer, y, en resumen, es un ejemplo de hombre que no sabe mitologizar su yo como la ideología burguesa exigía. La revolución fué también muy generosa en personalidades de esta clase.

La aversión intelectual de Diderot a la propiedad es transparente, aunque haya escrito una carta ruin a la Reina Catalina II agradeciéndola un obsequio en dinero. Esta aversión se expresa en el plano intelectual como un deseo de igualdad y, por consiguiente, como una utopía desmitologizante. No quiere la riqueza, desea volver al estado de naturaleza en que no existía ni lo tuyo ni lo mío, quiere en resumen *ser otro*, pero en el orden de los hechos está luchando por algo que no tiene nada que ver con la desmitologización. Lucha por el progreso industrial y el desarrollo de una burguesía, cuyo fundamento sea el control industrial y técnico al servicio de la empresa industrial. El Diderot que dedicó veinticinco años



de su vida a la publicación de la Enciclopedia respondía a los elementos mecánicos que llevarían inexorablemente a la formación de la burguesía industrial capitalista europea. Diderot, autor de *Le neveu de Rameau*, respondía a un esfuerzo de desmitologización que tiene un carácter dialéctico o político; la respuesta de la razón frente a ciertos hechos pretendiendo cambiarse y cambiar el mundo, según las ideas. No obstante tenía conciencia de que esto no era posible y hay en su obra un velo de tristeza y un ocultamiento casi permanente.

Esta última condición, el *ocultamiento*, no es una condición intelectual de Diderot, es una condición general de la inteligencia en Occidente. Desde Aristóteles, el intelectual está encubriendo con lo que dice lo que quiere decir. Ningún intelectual de importancia ha podido ser absolutamente sincero. Esta es, también, una fuente de tristeza. El miedo de Hobbes o el de Locke, las precauciones de Kant, son aplicables a cualquier pensador de altura. El pensamiento a cierto nivel se expresa, por necesidad, encubriendo. Unas veces se encubre por el miedo político, otras por el religioso, otras por el familiar, con mucha frecuencia por el miedo a sí mismo, el miedo a llevar la desmitologización demasiado lejos, que supone hacer la contradicción demasiado fuerte. ¿Quién niega con absoluta firmeza la familia si reflexiona sobre los sentimientos que el hábito ha producido respecto de la suya propia? En el encubrimiento está una de las raíces más profundas del arte occidental. Decir la verdad, desmitologizarse, en una novela, se admite, convencionalmente, que equivale a mentir.

El valor de precursor que Roger Kenp encuentra en Diderot<sup>2</sup> “cette vocation de liberté d'allure, ce goût du contretemps, des opérations syncopees, des délais” que se han ido haciendo cada vez mayores en la novela contemporánea, son, a mi juicio, testimonio de la necesidad de salir del encubrimiento y oblicuidad, necesidad apremiante en Diderot, escritor en vísperas de la revolución.

Según el encubrimiento ha sido menos necesario, la novela ha perdido carácter; al fin y al cabo es el género más propio para cubrir y falsear sin responsabilidad. Encubrirse y desmitologizarse es el juego contradictorio de cualquier intelectual en el nivel dialéctico. Es particularmente el juego de Diderot. Tengo apuntadas algunas de sus frases que me han sorprendido. El lector juzgará.

“Felix était un gueux qui n'avait rien; Olivier était un autre gueux qui n'avait rien; dites — en autant du charbonnier, de la charbonnière et des autres personnages de ce conte, et concluez qu'en général il ne peut guère y avoir d'amitiés entières et solides qu'entre des hommes qui n'ont rien. Un homme alors est toute la fortune de son ami, et son ami est toute la sienne”.<sup>3</sup>

En bastantes ocasiones repite la misma idea, que le debía atosigar desde su juventud y que es el germen del famoso discurso de Rousseau

<sup>2</sup> *Diderot et le roman ou le Démon de la Présence*. Ed. du Seuil, 1964.

Bourbonne”, pág. 728 de DIDEROT, *Oeuvres*, Ed. de la Pléiade, 1962.

<sup>3</sup> Es la frase final de “Les deux amis de

ya citado. Parece claro que quiere perder la mitología de la propiedad, pero también es claro que teme la afirmación absoluta. El primer elemento de la desmitologización de Diderot se perfila.

a) Suprimamos la libertad y encontraremos la amistad fuera.

En otra de mis papeletas encuentro este otro párrafo que está en la obra "Entretien d'un Père avec ses enfants".

—"*Mon Père*—Mais si tu reconnais la sagesse de la loi, il faut t'y conformer, ce me semble.

—*Ma soeur* — Sans la loi il n'y a plus de vol.

*Moi* — Vous vous trompez, ma soeur.

Mon Frère — Et qu'est-ce qui fonde donc la propriété?

—*Moi* — Primitivement c'est la prise de possession par le travail. La nature a fait les bonnes lois de toute éternité; c'est une force légitime qui en assure l'exécution; et cette force qui peut tout contre le méchant, ne peut rien contre l'homme de bien. Je suis cet homme de bien; et dans ces circonstances et beaucoup d'autres que je vous détaillerais, je la cite au tribunal de l'équité naturelle; je l'interroge, je m'y soumetts ou je l'annule".

No creo que haya gran peligro si generalizo este párrafo cuyo contenido se repite con alguna frecuencia, en Diderot. La generalización sería ésta:

b) *La propiedad natural es la posesión definida por el trabajo.* No está definida por la fuerza o la coacción legal. La ley natural, es decir la equidad, reinaría en una sociedad que aceptase este principio. Es, pues, absolutamente justo en el plano de la razón no contaminada por las instituciones vigentes, es decir, a la luz de los principios naturales, volver al estado sugerido por el adverbio que Diderot emplea: *primitivement*.

El padre, más cauto y sin ningún deseo de desmitologizarse, le advierte:

—Prêche ces principes — lá sur les toits. Je te promets qu'ils feront fortune et tu verras les belles choses qui en résulteront".

Diderot, responde:

"Je ne les prêcherai pas; il y a des vérités qui ne sont pas faites peur les fous; mais je les garderai pour moi".

Desmitologización y encubrimiento una vez más.

La desmitologización sexual la ha expuesto Diderot en diversas ocasiones, pero me parece que con más claridad que en ningún otro lugar en "Suite de l'entretien", que es una especie de apéndice del "Sueño de d'Alembert", cuyo fin es concretamente exponer los puntos de vista de Diderot sobre la cuestión. El doctor Bordeu conversa con Mademoiselle de l'Espinasse y hablando acerca de la mezcla de diferentes especies, dice:



...en dépit des magnifiques éloges que le fanatisme leur a prodigués, en dépit des lois civiles qui les protègent, nous les rayons du catalogue des vertus, et nous conviendrons qu'il n'y a rien de si puéril, de si ridicule, de si absurde, de si nuisible, de si néprisable, rien de pire á l'exception du mal positif, que ces deux rares qualités"<sup>4</sup>.

Las raras cualidades a que Diderot se refiere son la castidad y la continencia. Un elogio, que tiene incuestionable calidad literaria, a la cohabitación que se completa sosteniendo que el placer sexual no se reprimiría en un país

“ou l'on pèserait les actions dans une autre balance que celle du fanatisme et du préjugé”.

En la mayoría de las obras literarias de Diderot se descubre el mismo estuerzo por escapar de la mitologización sexual de la burguesía. Es cierto que en Francia, en general en las clases cultas, existían una tendencia semejante, pero Diderot elude veladamente los compromisos morales, y a juzgar por la sorprendente objetividad y penetración que pone en el análisis del amor lesbiano en “La religieuse”, veía el problema en términos de psicología y biología. La torcida inclinación de la Superiora y el poder de corrupción que la acompañaba se exponen como un caso clínico, precisamente porque una de las partes es inocente y naturalmente casta. Se puede inducir que para Diderot las instituciones, o muchas de las instituciones de su tiempo, son una garantía para la perversión de las rectas inclinaciones naturales. Hay una latente defensa de la libertad sexual, cubierta por el temor constante de ir demasiado lejos.

Podría seguir citando actitudes de desmitologización de Diderot. Quizás diéramos con el hombre que quiso ser y no pudo, pero bastan para un pretexto las que he mencionado. Parece bastante claro que luchó casi a ciegas contra lo que le atormentaba. Hablador, amigo de tener amigos, brillante protagonista en un círculo pequeño pero selecto, fué un hombre triste. No llegó a la única fuente de serenidad posible en su situación, el entusiasmo revolucionario. *Sólo una cosa satisface plenamente cuando se tiene conciencia de la falta de los mitos*: Cuando Diderot tenía sesenta y cuatro años escribió unos versos dirigidos a Mme. de Neaux, en cuyos versos se retrata sin demasiado encubrimiento como un clown hamletiano.

De la triste raison de l'austère sagesse,  
Remettant les conseils du jour au lendemain,  
à soixante ans passé, la marotte à la main,  
De sa rivale turbulente je suis le dos courbé,  
les bataillons falots.  
Et quelquefois dans une tête tremblante  
De Mamus on entend résonner les grelots.

<sup>4</sup> Loc. cit. Op. cit. pág. 936 y siguientes.

Todo esto es tristeza, la tristeza que procede de no haber podido contribuir apenas en nada a cambiar el mundo y sentirse de más en un sistema social del que era crítico y se sabía extraño. Nadie se auto-acusa de payaso sin tener conciencia de que no lo es. Son las instituciones en su conjunto las que provocan esta especial ironía cuya fuente está en la infecundidad objetiva. Cualquier inteligencia creadora se ve haciendo el papel del payaso si las condiciones objetivas hacen de sus ideas una simple distracción. Diderot debió estar varias veces al borde del suicidio, despidiéndose de su público con estas palabras: "Señores, no he nacido para divertirlos".

Me parece que en el opúsculo "Sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières", se esconde esta misma idea. No creo que se hayan interpretado de continuo como una inteligencia seria. Antes o después, una inteligencia profunda, que cultive las humanidades, tiene un momento de lucidez y se ve como un payaso. Porque en cualquier payasada está la conciencia de la futilidad de la dialéctica frente a la inexorabilidad del mundo. De aquí la necesidad de la acción que controla y cambia el mundo, el único modo de no ser loco o payaso. Diderot ha dicho esto, de un modo u otro, en muchas ocasiones. Si la educación de una persona no es buena, la falta es de las costumbres de la nación, no del individuo<sup>5</sup>.

d) El testimonio más claro de desmitologización de Diderot está en su poca capacidad para la vida doméstica y la incomprensión casi total para ver en la familia algo más que interés. En este aspecto es claramente un intelectual moderno. Se aparta de los intereses del ámbito artesano familiar de su padre y vive de un trabajo que no se apoya en el patrimonio personal o colectivo. La familia le pareció una institución en el fondo accesoria que no tenía la condición de privacidad exclusiva que la Iglesia y las convenciones morales le daban. Como muchos otros intelectuales de su país y tiempo veía en la familia una institución mal organizada cuya función casi se reducía a la generación de nuevos seres en una sociedad que respondiese mejor a las exigencias naturales. En este aspecto el intelectual anterior a la época industrial moderna tenía una conciencia más clara de que la relación entre amor y contrato matrimonial era muy lejana; y estaba mucho más próximo a la concesión católica de la familia, en general cristiana, que lo ha estado después. La Iglesia ha visto la familia a la luz del derecho canónico con un criterio que se acerca poco al romántico. La Sociedad industrial moderna mitologizó el amor familiar por razones económicas. El amor de los hijos a los padres es superior a la miseria o a la riqueza. Esta idea es absolutamente inmoral. Precisamente ahora, cien años después de la muerte de Diderot, aparece claro que los occidentales pierden la mitología familiar. En un mundo de asalariados del Estado o de las grandes fábricas, la familia, sin patrimonio, está trivializada por la idea del amor abstracto. Quizás baste leer "Jacques le Fataliste" para comprender lo que Diderot pensaba de la familia de acuerdo con la tradición cristiana e intelectual de Francia en el siglo

<sup>5</sup> "Le neveu de Rameau", ed., cit., pág. 462.



XVIII. En este como en tantos otros aspectos, es un intelectual cuya desmitologización resulta especialmente moderna.

Parece que Diderot ha expuesto con bastante sinceridad sus ideas en el "Supplement au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A y B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportet pas".

La tesis que se descubre en este comentario o suplemento es la siguiente: que la moral de la naturaleza no se conviene de suyo con ninguna institución, pues éstas cambian según multitud de condiciones de modo que la única norma valiosa sería "las instituciones serán tanto mejores cuanto más protejan la espontaneidad de las inclinaciones de la especie". Parece incuestionable que esta idea no se puede sostener si no va acompañada de la creencia roussoniana en la bondad natural del hombre y en la comunidad de bienes y placeres. Dentro de esta hipótesis se concibe una sociedad en que las instituciones no restrinjan, sino orienten la conducta. La guerra, dice Diderot en el "Complemento" mencionado, nace de la pretensión común a la misma propiedad. El hombre civilizado tiene una pretensión común con el hombre civilizado a la posesión de un campo del que ocupan cada uno un extremo y este campo se convierte en motivo de disputa". Y unas líneas más abajo comenta respecto de un supuesto salvaje que trajo consigo Bougainville que "l'usage commun des femmes était si bien établi dans son esprit, qu'il se jeta sur la première Européenne qui vint à sa recontre, et qu'il se disposait très sérieusement á lui faire la politesse de taíte"<sup>6</sup>.

Parece bastante claro que desde estos puntos de vista la vida cotidiana de su tiempo le pareciera a Diderot sórdida y entrase en un proceso de desmitologización activa que poco a poco fué desnudando de importancia a la mayoría de las cosas.

Pero lo más interesante para una observación que desee superar el nivel psicológico está en las condiciones objetivas que hicieron posible una desmitologización tan clara. Me refiero a las condiciones a que he aludido con anterioridad. A la descomposición del sistema feudal del patrimonio y la ampliación industrial que colocaba a los burgueses de mayor talento por encima de la base institucional. La Revolución sería el resultado del proceso y abriría una nueva época de fundamentación. Un siglo que, caducante, ahora inicia otra nueva fase de desmitologización. Esta que empezamos a vivir es más radical. En la época de la industrialización atómica las instituciones burguesas tradicionales están vacías de sentido. No obstante, el esquema del intelectual triste desmitologizado sirve aún como ejemplo. Un ejemplo superior frente al intelectual acomodaticio, el no utópico, el reformista que oculta lo que por necesidad sabe que está mintiendo. En estas situaciones de cambio la resignación al conformismo es posible, pero la fe en el conformismo es hipocresía o insania. Al nivel actual de vacuidad de las instituciones básicas de Occidente cualquier intelectual que haya rebasado los cuarenta años es cruel por necesidad. Sólo quien tenga conciencia de la caída de sí mismo en cuanto mito, superará la crueldad. La peligrosidad del intelectual que

<sup>6</sup> Op. cit. Ed. cit., pág. 96-68.

acepta lo admitido es mucha; por regla general se inclina hacia el mal como compensación, quizás no lo haga, pero lo contempla con gusto, lo pide y lo desea.

Pero volviendo a Diderot, aun a riesgo de que deje de ser un pretexto, parece que del conjunto de pensadores de su tiempo fué uno de los que tuvo conciencia más clara del sentido social de la pobreza. H. Lefévre cita en su conocidísima obra<sup>7</sup> un párrafo de Diderot: "La folle philosophie est celle qui veut s'assujettir les lois de la nature et le train du monde. La bonne philosophie est celle qui reconnaît ces lois et qui s'assujettit á ce train nécessaire". El pragmatismo de Diderot, dijéramos que al nivel no utópico, se apoya en la observación de la conducta y en la situación de clase - pobres y ricos. En la refutación de Helvetius describe una escena detrás de la cual se esconde algo más de lo que dice. Es un encubrimiento, pero insuficiente a mi juicio. Por una parte los cortesanos que regresan en carroza a Versalles "avee un air plus rêveur et plus soucieux que je ne saurais vous le peindre". Por la otra los obreros que labran la piedra "mordant avec appétit dans un morceau du pain bis". Estos últimos cantan pero Diderot nota que el canto no quiere decir alegría; es la expresión de un sufrimiento real. Nada hay más real que la pobreza, viene a decir esta respuesta a Helvetius. Si Diderot hubiera seguido este camino, en el sentido de Rousseau, por ejemplo, hubiera permanecido en la relación dialéctica, previendo el proceso mecánico y mereciendo el elogio de Engels a "Le Neveu de Rameau", "ein meisterwerk der Dialectik"<sup>8</sup>. Pero dos actividades de Diderot desconciertan porque son dos intentos de cambiar al mundo: su tesonería de explicación difícil para acabar y publicar la enciclopedia y sus relaciones con Catalina de Rusia, de la que fué, como es notorio, mentor político. La pregunta esencial es: ¿Realmente Diderot quería salir de la penuria de la dialéctica utópica del intelectual cambiando el mundo? Es decir, ayudando a cambiarlo? Tuvo conciencia de lo que significaba *práctica*? A mi juicio, no. La diferencia tajante que separa a Diderot ateo, empirista sensualista anarquizante y en pugna continua para desmitologizarse, de sus escritos políticos, es insalvable. En este último aspecto es un caso más de los infinitos que jalonan la historia intelectual de Occidente. Diderot fué en este aspecto, a mi juicio, un hombre que había cedido. Es un número más en la legión de los sumisos. No se trata, el lector lo entenderá así, de una acusación, sino de poner de relieve una ruptura. La enciclopedia es, en general, un libro escrito de acuerdo con la falsa mitologización burguesa. Desde luego es patente el encubrimiento y el miedo a la censura, pero es un libro de continuidad y en el orden dialéctico Diderot estaba convencido de la urgencia del cambio. La enciclopedia es reformismo, y cuesta mucho trabajo creer que fuese un reformismo de buena fe. La sumisión de Diderot le debió dar conciencia de la bufonería de la que él mismo se acusa, como hemos visto. En este sentido es un modelo de tristeza y penuria precisamente porque cedió a unos hechos cuya mecánica se orientaba en otro sentido. Es un intelectual

<sup>7</sup> Diderot (Les editeurs réunis, París, 1949).

<sup>8</sup> KARL MARX und Friedrich Engels Die Heilige Familie und andere Philos. Frühss

chriften, Berlín, 1953, p. 260 y 393. Para una visión de conjunto, cfr. Pere DEMETZ, *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart, 1959, págs. 162 y sigs.



sin tacha desde este punto de vista. Pretendía cambiar un mundo al que estaba ayudando a sostener, ¿cabe algo más triste?

Si hubiese tenido un hijo mayor que se diese a la protesta activa, le habría ayudado con cautela, esperando que se colocase bien para que cediese. Es inútil pensar en Diderot revolucionario, es un intelectual sumiso, un desconocedor consciente de la práctica. Hay una razón poderosa para hacer este juicio; ni una sola vez concibe Diderot la revolución de los pobres como un hecho positivo, y Diderot ha escrito estas frases:

“La fatigue en est telle (se refiere al trabajo) que l’ouvrier est bien plus sensible à la cessation de son travail qu’à l’avantage de son salaire; ce n’est pas sa récompense, c’est la dureté et la longueur de sa tâche qui l’occupent pendant toute sa journée. Le mot qui lui échappe lorsque la chute du jour lui ôte la bêche de la main ce n’est pas je vais donc toucher mon argente...”, c’est “M’en voilà donc quitte pour aujourd’hui”.

Et vous croyez que quand il est de retour chez lui il est bien pressé de se jeter entre les bras de sa femme? Vous croyez qu’il y est aussi ardent qu’un cisif entre les bras de sa maitresse? Presque tous les enfants des gens de peine ne se font que le matin d’un dimanche ou d’une fête”.

Diderot, un intelectual contemporáneo, inició la desmitologización que ahora realmente empieza a consumarse. Con lentitud, sin duda, por eso es moral acelerarla.

ENRIQUE TIERNO GALVÁN

Catedrático de la U. de Salamanca