

## ***La antropología como ciencia libidinosa. Diderot y el viaje de Bougainville***

Nicolás Sánchez Durá. Universidad de Valencia

Son innumerables los estudios que han abordado, desde temprano, la historia de la constitución de la antropología como disciplina empírica con vocación “científica”, como una de las ciencias humanas. Se muestra así una cierta obsesión por los orígenes, quizá síntoma de una frágil identidad. Uno de esos textos, de los más tempranos, *The History of Anthropology*,<sup>1</sup> fue escrito por Boas justo al principio del siglo pasado (1904) y tiene por objeto —fue una conferencia dada ante un público académico variopinto— reflexionar históricamente sobre una disciplina que todavía se debate para delimitar cuál es su objeto y método epistemológicos. Boas advierte desde el principio que no va a proceder diciendo lo que la Antropología *debe* ser, sino que va a describir lo que *es*, de qué se ocupa, a la vez que discute “the general conditions of scientific thought that have given rise to anthropology”. Así, en todo el texto hay una clara conciencia de cómo el estado de la disciplina es deudor de su génesis. Por tanto, en su escrito, trata de dar cuenta de una nueva ciencia, decir lo que la caracteriza en tanto que ciencia que disputa su espacio no ya como merecedora de ese término valorativo, “ciencia”, sino frente a otros saberes que ocupan partes de su ámbito de estudio; a la vez, intenta, también, recortar las ambiciones expansionistas de la misma antropología.

No puedo extenderme en este espacio en el comentario del sabroso texto de Boas. Diré tan sólo que señala tanto la pluralidad y ambivalencia de sus objetos cuanto de sus métodos. En cuanto a su objeto, afirma que la antropología, por entonces, se dedica a “los problemas referentes a la vida física y mental de la humanidad tal y como se encuentran en las variadas formas de sociedad, desde los tiempos más tempranos hasta el presente, y a lo largo y ancho del mundo”. Por ello dice que la antropología es en parte una rama de la biología y en parte una rama de las ciencias del espíritu. En cuanto a su método, Boas señala que son dos los métodos con los que, de hecho, se abordan tales objetos: el método “histórico” que trata de reconstruir la historia real de la humanidad y el método de la “generalización” que intenta establecer las leyes de su desarrollo; es decir que considera los fenómenos estudiados en tanto conexos por relaciones de causa y efecto. Ahora bien, desde una perspectiva metodológica u otra, lo que caracteriza el interés de la antropología por lo extraño y ajeno es una *peculiar actitud*. Como señala, no es sólo propio de su tiempo el interés por lo extraño, ya lo encontramos en Herodoto o en los viajeros de la Edad Media, o en la literatura de los conquistadores españoles de América. Pero aquel interés por lo extraño era un interés por las *curiosidades*; por lo *exótico*, diríamos con término más actual. Por contra, según Boas, “fue sólo cuando *su relación* —de las costumbres ajenas— con nuestra civilización devino objeto de investigación cuando se establecieron los fundamentos de la antropología”. Ahora bien, ese poner a los otros en relación con nuestra civilización tiene varios momentos y modos. Boas señala el interés por lo primitivo que supone la filosofía de

<sup>1</sup> *Science*. 20 (21 October 1904) pp. 513–24. Originalmente *Address at the International Congress of Arts and Science*. St. Louis, Septiembre 1904. No siendo un artículo demasiado extenso, en adelante no daré paginación de las citas en nota al pie con el fin de aligerarlas.

Rousseau, cuando habla de un *estado de naturaleza*, al tratar de explicar las desigualdades sociales y políticas; el parecer de Herder, en *Ideas para una Historia de la Humanidad*, donde se establece, quizá por primera vez, dice, la noción de un desarrollo de la cultura de la humanidad como un todo; y, por fin, los viajes del capitán Cook y su puesta a la vista de la pluralidad de sociedades del Océano Pacífico.

No ha sido indiferente, a la hora de hacer la historia de la disciplina antropológica, el marco cultural y político de referencia del estudioso. Más, si cabe, cuando el investigador es él mismo un antropólogo. Sin restar ninguna importancia al periplo y diarios del Capitán Cook, es notable que Boas refiera sólo a éste y no a Bougainville el desplazamiento del interés por la otredad desde América al Pacífico, pues ambos fueron contemporáneos y sus viajes difirieron en pocos meses, discurriendo por rutas similares que ambos inauguraron en aquellos mares.

Pues bien, mi propósito aquí es abordar un episodio de la constitución de la antropología empírica de la mano de Diderot y su *Suplemento al viaje de Bougainville o diálogo entre A y B. Sobre el inconveniente de asociar ideas morales a ciertas acciones físicas que no las comportan*. Texto que, en la forma en que lo conocemos, tuvo sucesivas ampliaciones y reelaboraciones y que no fue publicado hasta después de la muerte del autor. Pero entiéndase bien: no quiero afirmar que el texto de Diderot es un texto relevante de antropología filosófica que, ciertamente, lo es. Este aspecto es en el que generalmente se insiste en los comentarios. Lo que quiero subrayar es que en ese escrito, Diderot incoa y delimita el lugar de un saber *empírico*—todavía innostrado pero aludido—cuyo objeto sería la naturaleza humana. Es más: un saber que tendría esa ambivalencia de objeto de la antropología ya constituida tal y como la encuentra Boas en su tiempo, parte biología o zoología humana, parte ciencia del espíritu. Un saber, además, cuyo desarrollo permitiría establecer un conocimiento que se pretende universal: el fundamento instintivo, deseante, de una moral universal. Pero un saber constituido no meramente al hilo del estudio sobre los otros, sino en torno a la reflexión crítica sobre *la relación de las costumbres de los otros con las del estudioso* “civilizado” (que se consideran comunes a un “nosotros”). De manera que la delimitación del espacio de ese saber natural empírico que se vislumbra como necesario, tiene como propeútica tanto una ética policentrista pragmático-provisional cuanto un relativismo cultural moral que prescribe la imposibilidad de juzgar unas culturas según las normas y convenciones de otras. Y todo ello con un horizonte político explícito. Pues piensa que a la ciencia en general, y más aun a esa ciencia que versaría sobre la naturaleza humana, deben estar subordinadas no sólo la ética sino también la política. Diderot habla desde la defensa de la libertad. Su crítica a lo que llama “civilización” es una crítica a la *tiranía política*, a las *desigualdades* y una reivindicación de la *igualdad* de derechos entre hombres y mujeres (si bien de una manera muy peculiar, pues, a menudo, esa moral de fundamento natural parece un expediente para legitimar la satisfacción del deseo de los varones). En cualquier caso, la cuestión siempre presente es la religión cristiana y, especialmente, el catolicismo en tanto institución, en cuanto iglesia. Si en el conocido texto de Montaigne, *Des Cannibales*, el foco del desasosiego moral eran las guerras de religión, la escisión entre católicos y hugonotes, el violento fanatismo religioso, en el caso de Diderot su blanco explícito, constante, son las prescripciones de moral sexual del catolicismo y la infelicidad que suponen en la vida de hombres y mujeres.

Ahora bien, el *Suplemento al viaje de Bougainville* es de mayor complejidad que su aparente sencillez, pues no es un tratado, ni un ensayo, es un diálogo. . . . O *Diálogo entre A y B*, reza desde su mismo título. No es posible pasar por alto la forma que adopta la

reflexión del filósofo francés. De hecho esa estructura dialogada es posterior al primer esbozo no publicado de un texto mucho más breve que no era sino la recensión, destinada a la *Correspondance Littéraire*, del libro de Bougainville *Voyage autour du Monde* publicado en 1771. Es decir, la posición de Diderot no puede ser inequívoca y directamente asimilada a —o disociada de— cualquiera de las voces que en el diálogo aparecen (excepción hecha del Capellán en el diálogo que éste sostiene con el nativo Orou). De manera que su punto de vista se muestra polémicamente y no sin reservas, a la vez que cierta prudencia. De hecho, hay que tener en cuenta la conclusión del diálogo, mucho menos radical, como veremos, de lo que parecería desprenderse de su desarrollo.

La importancia de la forma dialogada se muestra a lo largo de todo el texto, pero cobra especial relevancia en el 2º capítulo o apartado “La despedida del anciano”, introducido después del primer apartado donde A y B comienzan su diálogo acerca del viaje del marino Bougainville. En esta despedida, cuando parte la expedición francesa tras la visita de la isla, un viejo tahitiano advierte a sus semejantes, de lo que supone la llegada de los europeos. La exhortación incluye no sólo los peligros sobre la futura ansia de dominación de los franceses, no sólo el riesgo de “envenenamiento de su nación” a través de la instalación de la religión y las costumbres ajenas a Tahití, sino una descripción arcádica de la sociedad tahitiana que retiene muchos ecos de la que hacía Montaigne de los caníbales. A saber: ausencia de propiedad (“no tienen ni tuyo, ni mío”); completa libertad sexual; desconocimiento de la “idea de crimen”, conocimiento preciso para vivir sin tener que satisfacer necesidades “superfluas” o “ficticias”; carencia de tensiones y conflictos sociales; ausencia de enfermedades y estado de inocencia, en definitiva, “felicidad”. Pero lo significativo es que cuando acaba la arenga del anciano nativo, Diderot reintroduce la forma dialogada entre A y B y hace que B pregunte a A: “¡Y bien! ¿Qué pensáis?”, y A contesta:

Este discurso me parece vehemente; pero a través de un no sé qué de abrupto y salvaje, me parece encontrar en él ideas y expresiones europeas<sup>2</sup>.

Es decir, Diderot, que había leído el libro de Bougainville centrándose en los dos capítulos dedicados a las descripciones de Tahití, sabe perfectamente que las descripciones arcádicas puestas en boca del anciano nativo no concuerdan con las descripciones del marino francés. De hecho, en la relación de Bougainville aparece un anciano padre del huésped que les acoge, pero significativamente lo describe como callado, ausente, indiferente a la presencia de los europeos. Es Bougainville quien atribuye ese silencio del anciano a su temor de que una nueva raza no arruine sus días felices. De esa anécdota parte Diderot para construir un personaje que tiene la función de resignificar el tópico del buen salvaje con el fin de distanciarse críticamente del mismo. Pues en esta descripción supuestamente “emic” de la vida tahitiana puesta en boca del anciano se siguen las pautas descriptivas comunes a muchas descripciones primitivistas anteriores a Diderot (por ejemplo, las de Montaigne); descripciones que perdurarán hasta mucho más tarde, especialmente en el campo de la literatura y de las artes plásticas (en lo que se refiere a Tahití, el caso de Gauguin es paradigmático, pero también el de Pierre Loti en la literatura, etc.), coadyuvando a introducir tal tópico en el sistema de nuestro sentido común. Así, la arenga del anciano nativo está construida según un

<sup>2</sup> Utilizo la versión contenida en L. A. Bougainville, *Viaje a Tahití, seguido de Suplemento al viaje de Bougainville o diálogo entre A y B por Denis Diderot*. Prólogo de J. Bestard; Palma de Mallorca. José J. Olañeta Editor, 1999, p. 82. Cuando me separé de la traducción de M. Grimalt lo indicaré.

sistema donde se oponen la simplicidad a la complejidad; la naturaleza a la técnica; el salvajismo al carácter social; el origen al progreso y la espontaneidad a la ilustración. Todo ello según los principios que Todorov<sup>3</sup> ha llamado el *principio igualitarista*, el *principio minimalista* y el *principio naturalista*. De manera que, según el principio igualitarista, desde el punto de vista económico, estos primitivos no tienen “ni tuyo ni mío” (propiedad). En el mismo sentido, según el principio minimalista, su economía es de subsistencia porque no ambicionan lo superfluo. Por fin, según el principio naturalista, el vivir en conformidad con la naturaleza se identifica con un comportamiento espontáneo no sometido a reglas; es decir: el vivir de acuerdo con las características físicas de la especie, “bajo las leyes del instinto”. Lo cual comporta un *globalismo axiológico* y un *paradójico etnocentrismo* por cuanto el centro no somos “nosotros”, sino el otro: no sólo cada rasgo particular de esa otra sociedad (coraje, firmeza, valentía...) conserva el mismo valor y sentido en todos los contextos, sino que el juicio de valor positivo se extiende a toda la sociedad. O todo es bueno, o todo es malo; es decir, en este caso, todo es bueno.

Pues bien la afirmación de A después de los adioses del anciano, (recordemos: “Este discurso me parece vehemente; pero a través de un no sé qué de abrupto y salvaje, me parece encontrar en él ideas y expresiones europeas”), supone una distancia crítica explícita de Diderot respecto de tal planteamiento. Lo cual es de especial importancia para aquilatar el alcance del universalismo y del relativismo moral de Diderot en el horizonte de la moral sexual, que es el problema que principalmente le preocupa. Ahora, de los tres principios mencionados, Diderot retiene sin duda el principio naturalista.

Para verlo, es conveniente pasar a la lectura de las partes III y IV del diálogo que incluye la “Conversación entre el capellán y Orou”. Tal conversación supone una crítica implacable del tahitiano a la moral sexual del capellán, que continuamente afirma que las costumbres del nativo (poligamia, promiscuidad, libre expresión y satisfacción del deseo e incesto) atentan contra la “ley de dios” y las “leyes de su país”. Sin embargo, en un momento dado del cruce de defensas y críticas de los usos y costumbres de uno y otro, Orou el tahitiano afirma un principio que parece vetar justamente lo que está haciendo de forma continuada y vehemente; a saber, criticar las costumbres del capellán. Pues Orou afirma:

No acusarás las costumbres de Europa por las de Tahití ni en consecuencia, las costumbres de Tahití por las de tu país: necesitamos una regla más segura, ¿cuál será esa regla? ¿conoces alguna otra que no sea el bien común y la utilidad particular? (p. 103).

Es evidente que Orou establece en su debate con el capellán el principio relativista de no juzgar asuntos si no es en referencia a criterios propios del contexto particular al que pertenecen dichos asuntos. Pero lo relevante es que, inmediatamente, Orou reclama un principio universal que trascienda la diversidad cultural y que pueda ser considerado *fundamento* de la moral. En el contexto de la última cita —se discute la eventual criminalidad del incesto— se propone como tal fundamento “el bien común y la utilidad particular”. Sin embargo, tal delimitación del fundamento no es más que una expresión particular y concreta de una regla más general. Pues más adelante el mismo Orou afirma:

<sup>3</sup> T. Todorov. *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI, 1991, pp. 307 y 314.

¿Quieres saber en todo lugar y en todo tiempo [i.e universalmente] lo que es bueno y lo que es malo? Adhiérete a la naturaleza de las cosas y de las acciones... a la influencia de tu conducta para tu utilidad particular y para el bien general

Pues bien, en la última parte (V) del diálogo, cuando son los dos europeos A y B los que prosiguen la conversación y no ya el nativo, vuelven otra vez sobre ese fundamento universal que trasciende toda cultura particular, afirmando que:

fundamentando la moral sobre las relaciones eternas, que subsisten entre los hombres, la ley religiosa llega a ser superflua y la ley civil no debería ser más que la enunciación de las leyes de la naturaleza (p. 113).

y cuando se precisa cuáles sean esas “relaciones eternas entre los hombres” se especifica que:

Naciendo no portamos con nosotros más que una similitud de organización con otros seres, las mismas necesidades, la atracción por los mismos placeres, una aversión común hacia las mismas penas: he aquí lo que hace al hombre tal cual es y debe fundar la moral que le conviene (p. 113).

De manera que en el caso de Diderot no es que se proyecte un falso reconocimiento del otro que no es sino una afirmación moralizante de lo propio o de lo que se desearía como propio, sino que ahora —cuando se pregunta por “las consecuencias útiles” del estudio de “los usos extraños y costumbres de un pueblo no civilizado” — se afirma que los tahitianos, “pueblo más salvaje de la tierra”,

ha conservado escrupulosamente las leyes de la naturaleza como el más cercano a una legislación mejor que la de cualquier pueblo civilizado (p. 113).

La forma de esta afirmación es llamativa e interesante. Pues que ese pueblo sea el “más cercano a la mejor legislación”, en el asunto de la economía del deseo, no quiere decir que esté exento de crítica, que en *todos los aspectos* tenga esa cercanía con las leyes de la naturaleza. Lo está sobre todo en cuanto a usos y prácticas sexuales (asunto siempre presente en el diálogo, especialmente a partir de su parte III). Pero en cualquier caso —lo deseo subrayar teniendo en cuenta mi propósito de mostrar cómo el texto de Diderot incoa el lugar de un saber empírico etnológico— a ese fundamento natural de la moral se accede a través del estudio científico de la naturaleza de los hombres en su diversidad. Pues sólo teniendo a la vista su diversidad se podría desgajar un fondo universal y discernir lo que es local y variable. Ante cualquier institución, ante cualquier legislación civil o religiosa, Diderot afirma que se debe “interrogar a la naturaleza” por medio del estudio. Por ello, y como ejemplo de este punto de vista general, inmediatamente se pregunta: “¿existe en la naturaleza el matrimonio?”. Y se afirma:

Si se entiende por matrimonio la preferencia que una hembra concede a un macho [en esta edición la traducción es errónea, pues “mâle” se traduce por “varón”] sobre todos los demás machos, o la que un macho concede a una hembra por encima de todas las demás hembras, preferencia mutua, a consecuencia de la cual se forma una unión más o menos duradera, que perpetúa la especie mediante la reproducción de los individuos, el matrimonio sí está en la naturaleza (p. 118).

Con argumentos de la misma estirpe biológica o zoológica, se considera que el “galanteo” (“medios enérgicos o delicados que la pasión inspira... para obtener esta preferencia”) está en la naturaleza; también “los celos” (“la pasión de una animal indigente y avaro que teme la escasez”) o la “coquetería” (“una mentira que consiste en fingir una pasión que no se siente y en prometer una preferencia que no se otorgará”). Pero mientras que el galanteo es virtuoso, la coquetería es una “mofa... un juego pérfido” y los celos son “un sentimiento injusto”. Ahora bien, no es que las virtudes sean conformes a la naturaleza y *todos* los vicios se deban a nuestro olvido o alejamiento de la misma, el estudio “científico” de la naturaleza humana nos dice que “vicios y virtudes están contenidos por igual en la naturaleza”

Desde luego entre los vicios y las virtudes sí que hay algunos que se pueden calificar de “imaginarios” y no “naturales”, aquellos que impiden el, o no están asociados al, libre intercambio en el cual consiste la naturaleza de la sexualidad; o si se prefiere, aquéllos que no tienen en cuenta el aspecto de la naturaleza humana que consiste en el libre intercambio de placer entre los sexos. Por ello se afirma:

En seguida que la mujer se convirtió en la propiedad de un hombre y que el placer furtivo fue considerado como un hurto aparecieron los términos *pudor, contención, decencia*; virtudes y vicios imaginarios... barreras entre los dos sexos que les impedían invitarse recíprocamente a violar las leyes que les habían sido impuestas y que a menudo surtieron el efecto contrario, calentando la imaginación e irritando los deseos (p. 116. El subrayado es mío).

Bien, he afirmado que es el parecer de Diderot que ni siquiera el tahitiano está libre de la crítica que podría llevarse a cabo desde esa moral universal de fundamento natural el cual se establece a partir del estudio de la naturaleza (humana). Que en su moral sexual los tahitianos se acerquen mucho a dicha moral, no quiere decir que todo sea aceptable. Hacia el final del diálogo abundan las expresiones de prudencia, incluso una declaración de *epojé*. Cuando B afirma que “su barbarie es menos viciosa que la nuestra”, A pregunta a B:

¿así que preferiríais el estado de naturaleza bruta y salvaje?

y B responde:

Vaya, no me atrevería a pronunciarme

El caso es, afirma B, que todos llevamos dentro un “hombre natural” y “un hombre artificial”, incluso en el origen primitivo; esa artificialidad no es exterior, legislativa o religiosa, diríase que es constitutiva de lo social, por minimalista que sea el orden social.

¿Queréis conocer la historia... de casi toda nuestra miseria? Hela aquí. Existía un hombre natural: en su interior se introdujo un hombre artificial, y en las cavernas se inició una guerra que dura toda la vida. A veces el hombre natural es el más fuerte, a veces se ve vencido por el hombre artificial y moral; y en un caso y en otro el triste monstruo se ve tiranizado, atenazado, atormentado... ya se vea transportado y embriagado por un falso entusiasmo de gloria, ya se vea aplastado y abatido por una falsa ignominia (p. 119).

Lo que ocurre es que la civilización agrava las cosas tal como las concibe este escepticismo moderado respecto de la naturaleza humana. De esa dualidad constitutiva del hombre favorece el polo artificial frente al natural. Y ante la pregunta explícita de si hay que civilizar al hombre o dejarlo abandonado a su instinto, B responde que:

Si os proponéis ser su tirano, civilizadlo; envenenadlo como mejor podáis con una moral contraria a la naturaleza... eternizad la guerra en el interior de la caverna y que el hombre natural esté siempre encadenado a los pies del hombre moral. ¿Queréis que sea libre y feliz? No os metáis en sus asuntos. Bastante accidentes imprevistos se encargarán de conducirlo a la luz y a la depravación... Apelo a todas las instituciones políticas, civiles y religiosas... o me equivoco mucho o veréis a la especie humana plegarse, siglo tras siglo, bajo el yugo que un puñado de tunantes se habían prometido imponerles... ordenar es siempre convertirse en dueño de los demás molestándolos (p. 120).

Así que, de la conjunción del escepticismo moderado sobre la naturaleza humana y de la moral universal de fundamento natural, se concluye una política minimalista, de mínima intervención. De forma que A afirma: "¿Qué breve sería el código de la naciones si se conformara rigurosamente al de la naturaleza?" (p. 119). Ahora bien, decíamos al principio que la conclusión del diálogo era mucho menos radical de lo que parecería desprenderse de su desarrollo. Ello se muestra también en unas conclusiones moderadamente escépticas cuando se aborda cómo conducirse "aquí" cuando hemos visto lo de "allí" (Tahití) en tanto más cercano a esa moral universal de fundamento natural que nosotros sólo podemos alcanzar a discernir a través del ejercicio de una nueva ciencia. Pues entonces se aprecia que tal moral es una moral ideal; o si se prefiere, un idea regulativa compatible con un relativismo consistente en un policentrismo moral de carácter pragmático. Ante la pregunta de A "¿Regresaremos a la naturaleza? ¿Nos someteremos a las leyes?", B contesta:

Hablaremos en contra de las leyes insensatas hasta que las reformen, y, mientras tanto, nos someteremos a ellas... tiene menos inconveniente estar loco entre los locos que ser sensato solo... Digámonos a nosotros mismos, repitámonos incesantemente que se ha atribuido la vergüenza, el castigo y la ignominia a acciones inocentes en sí mismas; pero no las cometamos, porque la vergüenza, el castigo y la ignominia son los mayores males. Imitemos al buen capellán, monje en Francia, salvaje en Tahití" (p. 123).

y A corrobora:

adoptar el hábito del país al que se va y conservar el del país en que uno se encuentra

Para acabar. Hay mucho más en este diálogo extraordinariamente rico. Los problemas de esa moral de fundamento natural son cuantiosos. De hecho parece abolirse la moral al querer deducir estrictamente las normas de los hechos naturales. Y el querer vivir según las leyes del instinto, que incluye la satisfacción del interés propio, la violencia de los varones en la consecución de los placeres carnales, etc. llegaría a abolir lo que, por otra parte, está constantemente presente: el establecer simetrías entre varones y mujeres, el pretender anular su consideración de objetos inertes en las relaciones con ellas, aunque no cabe duda de que este diálogo está escrito desde el punto de vista de un varón urgido por su deseo lacerante.

Pero como dije al principio de la comunicación lo que me parece digno de ser subrayado es que, de forma más o menos silente, el proyecto de moral universal de fun-

damento natural, incoa y delimita el lugar de un nuevo saber empírico que Diderot piensa de carácter científico. En primer lugar, debe subrayarse que la meditación de Diderot es un “suplemento” a una relación de un viaje alrededor del mundo hecha por un marino. Un marino que cartografía, anota, catastra... la diversidad natural botánica, zoológica y humana. Es decir, la reflexión de Diderot tiene como condición la base observacional de alguien que ha tenido una *experiencia vivida*, que se ha desplazado lejos y ha vuelto para contarlo. Bougainville, y su libro *Voyage autour du Monde*, aporta un saber natural empírico que ya no sólo versa sobre la naturaleza animal o vegetal, que no sólo trata de completar la representación geográfica del mundo trazando cartas y rutas marítimas de forma que éste llegue a ser *un* mundo, sino que también es un saber de las costumbres de los hombres, de sus formas de parentesco y propiedad, de sus creencias religiosas y formas de gobierno político, a la vez que de sus características morfológicas y físicas. Esa es la base de la reflexión, una base que solicita y apela a otros viajes, otros catastros, otras comparaciones; por decirlo en el modo de Boas: otros casos de puesta en relación de sus costumbres y las nuestras. Diderot no ahorra comentarios y apuntes sobre las características que debe reunir quien practique esa clase de investigaciones. Comentarios que no podemos tomar como meras anécdotas. Pues esos rasgos temperamentales del observador tienen que ver con quien necesariamente debe desplazarse a lugares apartados; a lugares, en cualquier caso, que suponen un fuerte contraste cultural respecto de lo que nos es familiar. Así, se contraponen la “condición mediatubunda y retirada” —propia de la actividad teórica en los estudios de la naturaleza física— y “el oficio activo, penoso, errante y disipado del viajero”. De igual modo, se hace cuestión de la necesidad de la convivencia prolongada que exige desplazamiento y puesta en contacto (véase la preocupación por “la brevedad de la estancia en Tahití y de la dificultad por conocer mejor los usos de un pueblo...”). Incluso se insiste en los problemas de traducción, desde el punto de vista del viajero estudioso y desde el punto de vista del visitado. En cualquier caso, ese nuevo conocimiento empírico proporciona conocimientos sobre la diversidad cultural, pero también *more* comparativo, proporciona vistas y alcances, es decir, conocimiento riguroso, sobre la naturaleza humana que debe ser el fundamento de esa moral universal que trasciende las particularidades culturales. Ahora bien, ese saber exige un suplemento, un tipo de reflexión crítico-filosófica que es precisamente la que Diderot elabora en su diálogo. De manera que ese saber científico de nuevo tipo que se recorta tiene un doble carácter: por una parte, es un saber empírico (Bougainville); pero por otra, es un saber teórico (Diderot). En cualquier caso, ese nuevo saber cuyo espacio Diderot circunscribe, que no sin transformaciones importantes llegará a ser la Etnología y la Antropología, o si se prefiere la Antropología con sus niveles etnográfico y etnológico, tiene una fuerte motivación crítica referida a nosotros. Un motivación que, tal como se muestra en Diderot, proviene de la urgencia de satisfacer el deseo.

Nicolás Sánchez Durá  
 Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento  
 Facultad de Filosofía  
 Universidad de Valencia  
 46010. Valencia  
 nicolas.sanchez@uv.es