

DIDEROT A CITERA: EROS I THÀNATOS AL SEGLE DE LES LLUMS.

Ramon ALCOBERRO.

A Júlia, quan fa vint-i-cinc anys de tantes coses.

Introducció.

Citera –avui Cèrigo- és una illa propera a Creta que segons la tradició fou santuari de Venus Afrodita. Però al set-cents, el nom de Citera evoca també un quadre de Watteau i una illa d'harmonia i de somni, la de Tahití, on Bougainville i Diderot volgueren situar la felicitat perfecta: *la Nouvelle Cythère*. L'expressió convencional à *la Nouvelle Cythéropolis* constava, a més, com a peu d'impremta en moltes novel·les eròtiques al XVIII francès. Els llibres furtius sortits de les premses de Citera, els il·lustrats els llegien amb una sola mà; mentre l'altra s'ocupava potser a cisellar una plana de l'*Encyclopédie*, o a –posem per cas- “fonamentar la racionalitat moderna”, si és que algun cop van proposar-se pedanteria tal. L'erudit i divertit Jean M. Goulemot, va posar precisament aquest títol comercial: *Ces livres qu'on ne lit que d'une main* a un text que porta un subtítol força més sociològic i ensopit: *Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIIIè siècle*.¹ Però és que l'Eros il·lustrat, com intentaré justificar, a part de ser un fracàs, està força més arrelat en els llibres que en la vida.

Si invoco Citera és perquè Denis Diderot, filòsof deliciós i un xic bandarria, m'hi servirà de torsimany i, en tan astuta companyia, espero poder presentar, ni que sigui en esbós, la matisada relació entre Eros i Thànatos al segle de les Llums. Circula força el tòpic sadià –i foucaultià- que insisteix en l'aspecte transgressor del desig a l'època de les Llums. Però més aviat l'Eros il·lustrat pertany, quasi sense excepció, a l'ordre dels

¹ J.M. Goulemot: *Ces livres qu'on ne lit que d'une main: Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIIIè siècle*. Ed. Minerve, París, 1994. Obviament, el peu d'impremta d'un llibre pornogràfic clandestí és tota una declaració d'intencions i implica un joc de sobreentesos. Goulemot en recull d'altres prou interessants: “A *Luxuropolis, de l'Imprimerie de clergué*”, “À *Enculons*”, “À *Foutropolis*” i els més obvis “*Chez Clitoris*” o “*Chez toutes les putains du Palais-Royal et particulièrement chez les Religieuses de Montmartre*”. No cal dir que tots els llocs coneguts –i alguns de desconeguts- de Roma i el Vaticà eren bons com a peus d'impremta d'aquesta mena de llibres. Desenganyem-nos, el sexe sempre ha estat sagrat.

plaers tranquils i té força més a veure amb el somni, amb l'illa enyorada o amb la masturbació, que amb l'orgia. I és que, tot i el lloc comú, que descriu el XVIII com el segle de la galanteria, els savis de les Llums –potser amb l'excepció de Diderot– consideraven les embolicades qüestions venèries des del punt de vista dels llibres, més que des del punt de vista de la vida. L'ideal femení del XVIII és la dona-nena tal com la representa Boucher i el seu erotisme està més vinculat a la mirada i a la clausura que a l'acció. En la biografia dels grans autors del període es fàcil copsar la profunda inseguretats que els provocaven les coses de Venus. Rousseau fins va ser titllat incompetent per una prostituta de Venècia, que no va poder estar-se de recomanar-li que abandonés la sexualitat i es dedicés a les matemàtiques. Voltaire practicava un sexe passiu, no exempt d'aventures quasi incestuoses i de fantasies senils; i així successivament ...

No passi, però, ànsia el lector distret que, per atzar, descobreix aquestes planes. Ni em proposo lligar un text a còpia de tafaneries, més o menys erudites, perquè al cap i a la fi cadascú té dret a la vida privada, ni tampoc no vull fer tabola rifant-me d'un grup de venerables emperrucats que, quan els vagava, també sabien ser veneris. Però encetar un reflexió sobre l'Eros de les Llums significa pensar les condicions que fan possible viatjar a Citera² quan es pateix una societat –i una educació– que, com la de l'Antic Règim, té poc a veure amb cap Edat d'Or.

Citera bibliogràfica.

Diderot havia albirat la simbòlica Citera per primer cop a *La promenade du sceptique*, un text deïsta de 1747, escrit als trenta-quatre anys quan tot just iniciava la seva carrera intel·lectual. En un fragment d'aquest seu llibre, ens diu que a *l'allée des fleurs* de la ciutat del coneixement es troba: *una biblioteca pública farcida de tot el que s'ha escrit sobre l'amor i els seus misteris d'Anacreont fins Marivaux. Són els arxius de Citera*. No ens amolla cap altra indicació; però la informació sorprèn.

Sembla que, per a Diderot, Citera no rememori tan sols un indret mitològic, o un somni a l'abast que qualsevol home culte, l'illa del naixement de Venus, sinó que hi

²“El viatge a Citera” de Watteau (avui al Louvre) pot ser un quadre emblemàtic de l'Eros il·lustrat, a condició que el contemplem com una història narrada en episodis de dreta a esquerra, perquè s'hi poden seguir les diverses fases de l'amor cortès tal com s'entenia a la cort de la Regència.

afegeix un element d'entrada gens eròtic: Citera disposa d'un arxiu i una biblioteca. Val la pena no passar per alt aquest detall que a primer cop d'ull pot sorprendre. Al lector contemporani segurament li semblarà que el plaer es justifica per si mateix i que – encara més- una part de la voluptat està, precisament, en la distensió física i en el deixar-se anar de l'oblit.

Però per a un il·lustrat els humans som memòria; estrictament cap senyal no pot ser desatès i tot ha de quedar arxivat com en una immensa *Encyclopédie*, perquè la memòria és vida i consultar-la ens obre al futur. Al XVIII plaer i malenconia formaven un tot indissociable, potser perquè, rememorant Juvenal, plauen més les coses que ens han costat més cares. Per tant, no ens hauria de sobtar que a *La promenade...* manuscrit deista i llavors impubliable, Diderot suposi que, algun dia, en una ciutat feliç i assenyada, els escrits que llavors encara eren clandestins es trobaran en biblioteques a l'abast de tothom. L'Eros no només és per practicar, sinó també cal llegir-lo, perquè – afegeix com disculpant-se- amb aquesta mena de llibres es riu molt i, a més, es pensa poc.³

La Citera de les Llums vol conjuminar l'aspiració a la felicitat individual amb la biblioteca; i aquest és un anhel que ens remet a la síntesi estoica de plaer i coneixement que constitueix un dels grans ideals humanístics. Com a bon il·lustrat, Diderot pensa que les coses de l'amor han de ser desacomplexades, sinó públiques, i que cal alliberar-les de la clandestinitat falsament moral que encara dominava al seu segle. Però també i alhora cal saber que l'amor no és un joc balder i que Eros sense la memòria val de poc. L'article "Jouissance" de l'*Encyclopédie* començarà, força més tard, amb una frase que està plenament en línia amb el que hem anat dient: *Jouir, c'est connaître*.

Degradar el coneixement faria degradar, també, el dret a la felicitat. Aquesta idea es mantindrà al llarg de tota l'obra de Diderot i força anys més tard, a l'article "Prostituir, prostitució" de l'*Encyclopédie* arribarà a concretar-la d'una forma que avui ens pot semblar sorprenent. Després de l'esperable: "terme relatiu a la intemperància venèria" i del masclista: "una prostituta és la que s'abandona a la lubricitat de l'home per algun motiu vil i mercenari", Diderot anota l'existència d'una nova mena de

³ D. Diderot: "La promenade du sceptique" [1747] dins *Oeuvres* (Vol. I) a cura de Laurent Versini, Robert Laffont Ed. Paris, 1994, p. 121-122. Si no es diu el contrari, uso aquesta edició.

prostituíit contemporani: ... *també s'ha dit dels qui prostitueixen les seves plomes al diner, al favor i a la mentida, a l'enveja i als vicis més indignes d'un home ben nascut.*⁴ Per a Diderot el plaer demana una lectura (virtuosa) del llibre de la vida i la prostitució no es troba només en l'ofici veneri sinó també en la misèria dels periodistes mentiders, textualment: *una trepa de petits bandits*, que arrenden el seu cervell com la bagassa lloga la seva vagina. La prostitució sexual i la de l'intel·lectual no difereixen; són senzillament nivells diversos d'una mateixa misèria humana.

Hi haurà, doncs, per tornar al nostre tema, ran del temple de Venus, uns *arxius de Citera* que contenen els pocs llibres necessaris per a fer-se feliç, lliure i irònic. La reina de Navarra, Bocaccio i La Fontaine, a més del pare Saturní, el porter dels cartoixos, són suficients per a una vida descansada i plaent. I és que, com ens explica *La promenade du sceptique*, al caminal de les flors: *la màxima general [és] que mai no es fa de massa quan algú vol il·lustrar-se i exercitar l'esperit*. L'Eros de les Llums, com espero mostrar, constitueix una doble invitació literària i filosòfica al plaer de la virtut i a la virtut del plaer. Però no és ni cap invitació al pansexualisme, ni una proposta amoralista, sinó un aprofundiment en l'acte humà de conèixer.

Trobem, però, encara, com dèiem a l'inici, una altra Nova Citera en el món de les Llums. Aquesta és ben real, ni que sigui a l'altra punta del món. Es tracta l'illa de Tahití, tal com l'ha visitat el navegant Louis-Antoine de Bougainville (1729-1811), que la descriu a la segona part del *Voyage autour du monde* (1771), un llibre de gran popularitat i, val a dir-ho, bellament escrit. Aquest text serà estraït i ampliat per Diderot en el *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772), diàleg de plena maduresa, només un any anterior al viatge a Sant Petersburg que significà per al filòsof la consagració, àdhuc política, davant els grans d'aquest món. La Citera que ha vist Bougainville mereix, però, al filòsof una anàlisi molt més acurada que el de l'episòdica referència anterior, que segurament ell ja no tenia al cap, perquè *La promenade...* no s'havia pogut publicar i estava desada al calaix, com tants altres materials.

⁴ D. Diderot – J. D'Alembert: *La Enciclopedia*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1994, p. 223 i ss. Entre les diverses antologies de l'*Encyclopédie* en llengua fàcil, aquesta és encara la més correcta, tot i que va sent urgent plantejar una edició antològica més extensa. L'*Encyclopédie* és accessible per Internet a la web de la Universitat de Chicago.

Entre la primera i la segona aparició de l'illa de Venus han passat trenta-quatre anys i Diderot ha tingut temps de fer-se un nom i de desenganyar-se de moltes coses, sense perdre –més aviat al contrari- el seu posat etern d'adolescent entremaliat. La Nova Citera ara ja no li serveix per a reclamar el coneixement públic de les coses de l'Eros, sinó com un atac en tota regla al model occidental –i artificios- de relacions humanes. Al *Supplément au Voyage...* trobem una reivindicació dreturera de l'estat de natura, en el sentit que Diderot donava a l'expressió. En la concepció de Diderot, la natura no simbolitza cap situació anterior a la història, sinó que hom pot passar sense transició de la natura a la cultura cada dia, i tantes vegades com es vulgui. A diferència de Rousseau, ell considera que “estat de natura” és, simplement i senzilla, un sinònim de sexualitat humana i, per tant, cadascú retorna a l'estat natural simplement quan gaudeix físicament.

Però, a més, convé tenir present que per a Diderot la natura no representa cap ideal moral. Natura i bé no s'identifiquen de cap manera: la natura no ens torna bons, simplement ens fa conscients de les nostres mancances. L'home autènticament moral no viu als boscos, sinó que accepta el repte i el brogit de la ciutat. Aquesta dada, que es fa palesa en tota la relació amb Rousseau, resulta significativa també per a comprendre perquè Diderot tendeix a copsar l'Eros com una varietat de la nostàlgia.

El mite de Citera té un significat ben diferent per a Bougainville i per Diderot. Citera és l'única imatge que Louis-Antoine de Bougainville devia tenir a l'abast per expressar, quasi en etnòleg, el seu desconcert davant la llibertat sexual al mars del Sud. Rebatejar Tahití com a “Nova Citera” és el mínim que se li podia acudir quan descobreix que: *Venus és aquí la deessa de l'hospitalitat, el seu culte no admet cap mena de misteris i cada gaudi és una festa per a la nació*. Fins i tot el cap de la tribu *l'honnête Toutaa* no té empatx a oferir-li públicament *une de ses femmes fort jeune et assez jolie*. *L'assemblée était nombreuse –constata- et les musiciens avaient déjà entonné les chants de l'hyménée. Telle est la manière de recevoir les visites de cérémonie.*⁵ Una lectura atenta del viatge mostra, però, que per al mariner és tan sorprenent la naturalitat del sexe tahitià com el caràcter confiat i l'amistós que mostren els naturals del país àdhuc quan, en un fet que queda fosc en la narració, un mariner

⁵ L-A. De Bougainville: *Voyage autour du monde* (Edició Pons). Ed. Gallimard, Folio, París, 1982. Totes les citacions de l'obra provenen dels cap. I i II de la segona part.

assassina un illenc i els indígenes per comptes d'ordir una matança de forasters, es limiten primer a fugir espaordits i després a protestar pel fet. Descrita per Bougainville, la sexualitat als mars del Pacífic és tranquil·la i innocent, com la suau harmonia del paisatge i no expressa cap mena d'agressió, ni cap connotació moral. Aquest és un element que convé no perdre de vista per tal d'estalviar-nos la visió sadiana del XVIII. A diferència del que succeirà en el bestiari sadià –o en la versió neuròtica que Foucault té del set-cents- Eros implica la superació de la malfiança i la creació d'un àmbit de seguretat o de companyonia. Llegint Bougainville és obvi que per al mariner el paisatge i la gent formen una unitat inseparable –i que aquesta unitat porta implícita la penyora d'una reconciliació sota la forma de la naturalesa. Diderot, que al cap i a la fi actua en *philosophe*, no és tan ingenu, ni creu en cap mena de naturalisme moral.

Bernard Papin ha analitzat el *Supplément au Voyage de Bougainville* en un text que fa autoritat i que no és el cas de repetir aquí, si no és per a recollir-ne algunes de les tesis bàsiques que poden servir-nos més extensament per tal d'acostar-nos a l'Eros il·lustrat.⁶ En qualsevol cas hi ha un parell d'idees que convé tenir clares. Per una banda, Diderot, a diferència de l'estrenu mariner, té una clara consciència política i manipula el text de Bougainville convertint-lo en explícita denúncia política tant de l'artificialitat de la cultura europea –i, en conseqüència, de la idea mateixa de civilització- com de l'imperialisme, expressió ideològica de la pura rapinya.

Però, per l'altra banda, Diderot tampoc no s'enganya sobre l'abast de la suposada innocència i el pansexualisme dels tahitians. Més aviat al contrari; la “Venus tahitiana” és una “Venus fecunda”. No creu, de cap manera, que a l'altra banda del món s'hagi instal·lat cap suposada llibertat sexual, ni un segon edèn. Els indígenes que, per sort per a ells, ignoren el luxe material, necessiten, però, un “segon luxe”: el que prové de la fecunditat i de l'augment de la població. Dels bells infants que els forasters puguin fer a les dones tahitianes, els seus homes n'esperen braços per al treball i per a la caça i, per tant, benestar –a més òbviamment de la nova sang que (tot i que els blancs són més febles) haurà de renovar el grup. Obligant els mariners a copular amb les dones del país, els tahitians en realitat els estan cobrant, a la impensada, un impost en carn.

⁶ B. Papin: *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'oeuvre politique de Diderot*. The Voltaire Foundation, Oxford, 1988.

De fet, la dona a Tahití, com arreu, no viu lliure, sinó que rera la suposada llibertat sexual falsament “natural” s’amaga el fet que les tahitianes són un simple objecte d’intercanvi. Si la dona sembla *complaisante et voluptueuse*, és perquè ignora la repressió sexual dels europeus, però també perquè està obligada a ser-ho, si més no per l’exigència de la conservació de l’espècie. El que pretén Diderot al *Supplément au Voyage...* no és lloar una inexistent llibertat sexual natural, sinó fer-nos conscients de la distància que hi ha entre la nostra misèria eròtica –que per a ell s’encarna en el matrimoni burgès- i la sexualitat tahitiana, formalment més lliure però també –paradoxalment- més vinculada a la necessitat i a la supervivència i, en conseqüència, també miserable; tot que ho sigui en una varietat diferent a la dels occidentals. Ni tan sols a la Nova Citera podria assolir-se la felicitat perfecta.

Emotivisme i Eros a les Llums.

La doble referència diderotiana a Citera com a arxiu i com a utopia convé emmarcar-la filosòficament en la reflexió sobre el paper de l’emoció en l’àmbit de les Llums. Cal recordar, només d’una revolada, un parell de dades que sovint es passen per alt. En primer lloc, que el company d’Eros segle divuitè, com a tot el món clàssic, no era la mort, sinó Psique. En la comprensió mitològica tradicional (Apuleu), Psique –la consciència alada- apareix com l’amant de Cupido mentre que la mort, en forma de somni etern, només seria un parany provocat per l’enveja cruel i alhora impotent d’Afrodita.⁷ Els antics sabien que les fletxes de Cupido eren més poderoses que l’odi dels déus. Si avui posem en primer pla la parella Amor-Mort és, potser, perquè som víctimes dels nihilisme ambiental. Però aquest tema el reprendrem més tard.

El segon element em sembla encara més important: el XVIII –o si es prefereix la darrera meitat del mil sis-cents i els primers quaranta anys del mil set-cents- és el segle que veu néixer l’emotivisme, una filosofia moral que portava implícita una càrrega subversiva impressionant. Eros no hauria pogut tenir significació específica a les Llums si, en paral·lel, no estigués niant un canvi en la concepció de la moralitat que obria el camp a una valoració positiva de la subjectivitat. I fou Shaftesbury, el primer model filosòfic de Diderot, qui polemitzant amb Locke obrí el camp a un nou concepte, central en l’emotivisme: el *moral sense*. Sense aquest “sentit –o sentiment- moral”, posat al

⁷ Els il·lustrats coneixien el mite, entre d’altres fonts, a través de la versió que n’havia fet Jean de La Fontaine: *Les amours de Psyché et Cupidon* i en la tragèdia-ballet *Psyché* de Molière (1671).

capdavant de l'ètica, mai no s'hauria esdevingut el moviment formidable de les Llums; per això em permetré recordar algunes dades que sovint no es tenen prou presents en lectures –per exemple de caire foucaultià- quan creuen veure en el XVIII una mena de Sodoma i Gomorra malaltís, sense adonar-se que l'Eros de les Llums també poua en una reflexió conceptual.

El tema del *moral sense* s'encetà amb la publicació de l'*Assaig sobre l'enteniment humà* de Locke (1694) que havia negat la possibilitat de cap mena de principis innats de caire moral. La resposta de Leibniz en els *Nouveaux Essais*, redactats essencialment entre 1703 i 1704 i publicats l'any 1765, consistí a afirmar que, si bé tal vegada no hi havia regles morals innates, necessàriament calia postular que: *il y a des vérités innées que nous trouvons en nous de deux façons, par lumière [val a dir, per la raó] et par instinct (...) C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité, par instinct parce que cela nous plaît, et par raison parce que cela est juste* (llibre I, cap. 2). Com ha notat Laurent Jaffro, Leibniz no diu que la moralitat sigui ni exclusivament natural ni exclusivament construïda sinó que busca un doble recolzament en l'instint i en la racionalitat.⁸ Però la teoria del *moral sense* accentuarà el paper de l'instint (convertit per Hutcheson en “sisè sentit”) i criticarà alhora l'empirisme insuficient de Locke. Allò que la moralitat lockeana tenia encara de “recta raó” serà substituït per una referència al sentiment o a l'emoció com a únic fonament moral, entesa cada cop més com a activitat i cada cop menys com a “virtut” racional.

Fent un pas més enllà de Locke, Francis Hutcheson (1694-1746), Shaftesbury (1671-1713) i Thomas Reid (1710-1796) constituïran una escola, o millor “un estil d'argumentació”, (Jaffro) emotivista. Per a aquests autors el plaer, com la virtut, són senzillament “bons” i, en conseqüència, hom hi tendiria per natura, sense necessitat de concepte previ. Shaftesbury considera necessari reaccionar contra el que considera “nominalisme moral” de Locke, propugnant que l'ètica és una mena d'estètica vital. L'home moral és el que esguarda el món i actua sobre ell fent “belles accions”. Acció bona i acció bella són, per sí mateixes, indestriables. Cadascú neix amb una determinada, pròpia i intransferible, capacitat de gaudi i, quan està amatent a aquesta capacitat, es capté moralment. El *taste* moral –que remet llunyanament a la *proairesis*

⁸ L. Jaffro (ed.): *Le sens moral: Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. PUF, París, 2000. Ens permetem recomanar aquesta obra com una excel·lent introducció a l'emotivisme de les Llums.

d'Epictet- significa que la moral deixa de ser quelcom passiu per a passar a ser una activitat, una disciplina de les sensacions a través de l'educació del gust. La moralitat es constitueix, doncs, en el diàleg entre el *Self* racional i el *Self* passional que ens constitueix indestriablement. O, en altres paraules, la moralitat no és ciència racional sinó art vital o "sisè sentit", una reflexió bàsicament desinteressada, que ens mena a la felicitat pel camí de la bellesa. El *moral sense* constitueix, doncs, l'origen de la moralitat que deixa de trobar-se en el concepte per a passar a ser considerada un instint.

Les conseqüències que aquesta afirmació moral té sobre la teoria de l'Eros són òbvies. Les Llums aniran creixent sota una clara consciència que la moral no consisteix de cap manera en l'aprenentatge passiu d'unes virtuts prudencials, sinó en la comprensió de l'acció moral com un moviment d'estètica vital que ens fa agosaradament creadors. Diderot, que fou el traductor i adaptador francès de l'*Assaig sobre el mèrit i la virtut* (1745), dóna carta de naturalesa al *moral sense*, però n'accentua el caire experimental. Cap a 1750 en l'article "Beau" a l'*Encyclopédie*, Diderot critica ja explícitament la hipòtesi del "sisè sentit", mentre que en paral·lel evoluciona del deisme a l'ateisme; tanmateix el ressò d'una primera intuïció emotivista és prou important per a poder resseguir-lo al llarg de la seva obra més madura –i en la de tants altres il·lustrats fins a Kant.⁹

Per als emotivistes, és *la constitution même de notre nature*, o el *sens interne du beau* el que ens fa sentir algunes coses com a agradables i d'altres com a desagradables. Quan a l'*Encyclopédie* presenta Eros com una varietat de la malenconia, Diderot no està gaire lluny d'aquesta hipòtesi, en la mesura que el *sens* i la *raison* li semblen dos elements contradictoris. Sentiment i raó menen un combat –com el d'Eros i Psique- que ens constitueix i ens consumeix alhora. Que la memòria de l'Eros ens posa tristos i que als arxius de Citera hi ha també el dolor és una constatació òbvia en Diderot i en els il·lustrats; i potser sigui aquesta una de les fonts de la confiança il·lustrada en un mot tan abstracte, però per a ell tan viscut, com és el d'*humanitat* que ens compensa, per via estoica, de la insatisfacció que ens produeix una individualitat sentimental i encesa.

⁹ Recordem que per a Kant, el sentiment moral (i específicament el respecte) no constitueix la causa, sinó l'efecte de la moralitat. Potser l'article "Beau" –la petja del qual s'ha volgut trobar a la *Crítica del Judici*- fou l'únic text diderotia que va conèixer Kant. En qualsevol cas, les argumentacions de Diderot estarien més a prop d'Adam Smith que de Kant.

En una esplèndida carta a Sophie Volland (4 d'octubre 1767), Diderot proclama el doble valor de l'emoció moral –i de l'admiració com a emoció suprema- després de constatar que *tout est expérimental en nous*. Com diu ell mateix són les *belles actions* dels homes: “les que ens fan concebre l'esperança de trobar entre els qui ens envolten [val a dir, en els humans o en la societat] algú capaç de fer-les; que per l'extrema admiració que ens causen, fem concebre en els altres l'idea que nosaltres en seriem capaços nosaltres mateixos si l'ocasió se'ns presentés; que independentment de totes les mires d'interès, tenim una noció, un gust d'ordre al qual no podem resistir, que ens arrossega malgrat nosaltres mateixos...”.¹⁰ L'emoció ens mena a l'admiració i això es palesa en un doble pla. Per una banda es fa concreta en la torbació eròtica, en la tendresa de les relacions més íntimes. Però per l'altre ens mena també a reconèixer en els altres l'heroisme i la superioritat moral de tota aquella mena d'accions que avui anomenaríem postconvencionals i que està en la base del reconeixement de la humanitat.

Michel Foucault va escriure planes molt sovint esmentades sobre el fet que en la farsa *Les bijoux indiscrets* de Diderot, els sexes femenins es posen a parlar quan els assenyala l'anell màgic del soldà Mangogul. Dissortadament va passar per al dues qüestions fonamentals: li hauria calgut recordar que el tema dels “sexes que parlen” és d'origen medieval i no il·lustrat; i no va observar tampoc que quan parlen ho fan des d'una melangia que no es pot interpretar retrospectivament com a histèria, perquè la histèria és una falsa comprensió del món, mentre que el testimoni dels sexes femenins interpel·lats a la versallesca cort del Congo és d'una lucidesa esborronadora. És clar que una interpretació més lligada al text hauria deixat Foucault sense la base teòrica (un freudisme literari) en què es recolza la seva interpretació.

A *Les bijoux indiscrets*, concretament al capítol XXIX, el que s'hi troba de significatiu és una intuïció emotivista en boca de Mirzosa, l'amant de Mangogul: *Je parle sentiment: c'est notre philosophie à nous autres les femmes*. Diderot descobreix en el text que l'ànima no té un sol lloc, sinó molts. Hi ha ànima també en els peus dels infants i en els ulls dels amants i no només en la racionalitat abstracta o en la ment. També n'hi pot haver, doncs, en el sexe. Aquest discurs que no accepta el rei

¹⁰ D. Diderot: *Lettres à Sophie Volland*. Gallimard, Folio, París, 1984, p. 331. La noció de *gouût de l'ordre* és, com se sap, central per a l'enciclopedisme.

mecanicista –entestat a considerar els seus súbdits com a obedients homes-màquina- és força més lúcida i subversiu que qualsevol interpretació de la novel·la en clau d’història. Més que no pas en la farsa política de *Les bijoux* convindria buscar el concepte d’Eros diderotià a la seva correspondència amb Sophie Volland, en el conte que paradoxalment s’intitula *Ceci n’est pas un conte* i en *La Religieuse*, un text terrible i amb rerafons familiar –perquè per sota hi ha tota la tragèdia personal de la seva germana Angélique (1720-1748) ursulina, morta ben jove al convent.

Hi ha una petja que Foucault voluntàriament va decidir ignorar, però que no s’hauria de passar per alt en l’estètica de l’amor il·lustrat. Ens referim a la influència del pensament d’Agustí i al recorregut *d’exterioribus ad interiora* que propugnava la seva teoria de l’ànima. L’amor per a Diderot i per a Sophie Volland rescriu, en una versió pròpia, la formulació platònica i agustiniana. L’amor del proïsme (com a *dilectio proximi*) –però també l’amor eròtic- ens deixen sempre amb un regust de mancança i amb una certa “seguretat negativa” que es palesa en l’esclavatge de la por. Eros és una força inestable que viu sempre mig ocult i fugint de Psique. Agustí solucionava aquesta inestabilitat inevitable davant les coses de l’amor proposant l’ofrena al Déu cristià com a amor més alt; els il·lustrats –potser menys ingenus i ben coneixedors en pròpia carn de la insatisfacció religiosa- busquen una altra resposta (la creença en la humanitat, la recerca de l’heroisme o del coneixement científic...) però el seu Eros té encara un pòsit de platonisme.

L’Eros del savi.

Entestats a ponderar el pensament il·lustrat només com un materialisme, i prescindint de l’emotivisme que el matisa, sovint els historiadors de les idees passen per alt la continuïtat de la concepció, originada en el platonisme agustinian, del món com a espai dels *mutabilia*. La intuïció agustiniana que el desig (*appetitus*) inevitablement porta a la insatisfacció és present en el moll de l’os del pensament occidental. Cal no oblidar que al rerafons l’amor il·lustrat s’intueix també alguna petja del sagrat. Voltaire per exemple, a l’article “Amour” del *Dictionnaire philosophique*, recorda una frase del comte de Rochester: “l’amor, en un país d’ateus, faria adorar la Divinitat”, que ens

acosta a una nova concepció del transcendent, força més humanitzadora.¹¹ Tot i que els homes de les Llums siguin, joiosament i volguda, uns *dilectores mundi*, en ells actua també aquest principi de la insatisfacció ben general, d'altra banda, en el fil d'idees que caracteritza el pensament d'Occident.

En continuïtat amb aquest fons cultural Diderot proposà –en les seves cartes a Sophie Volland- el model d'Abelard i Eloïsa, com a emblema d'una parella indistriablement lliurada a l'amor i a l'estudi i com a ideal d'un Eros transcendent. La sorprenent relació de Diderot i Sophie es basa en una proposta (eròtica i intel·lectual) que és del tot sorprenent. Es tracta de pensar i viure l'artificialitat com si fos natural. Si la ciutat era un espai artificial i les Llums havien fet l'esforç de pensar-lo com a àmbit natural, el sexe natural i biològic es repensà paradoxalment en clau d'artifici.

El tema de l'amor impossible (que està profundament arrelat en la tradició d'Occident, tal com ens la tramet, per exemple Denis de Rougemont) Diderot l'expressa a través de la comuna solidaritat en la cultura, perquè només en l'activitat intel·lectual Eros ens permet el descans i la distensió que el cos mai no ens atorga. L'elogi il·lustrat de la passió arrela en l'elogi del coneixement apassionat i, en conseqüència, remet a un Eros que, com el model d'Abelard i Eloïsa està vinculat al coneixement savi. Si Rousseau escriu una *Nouvelle Heloise* és precisament perquè el tema de l'amor i la clausura dels savis forma part dels tòpics intel·lectuals del període i el públic culte de l'època podia reconèixer fàcilment la imatge...

El "complex d'Abelard" és, però, força més que la revisió original de l'amor platònic en el context de les Llums. Per a Diderot i Sophie, l'Eros representa la formulació conceptual d'una companyonia basada en la comuna aposta pel coneixement, que els mena a un erotisme plenament fetitxista (el paper del peu com a fetitxe, per exemple, és un tòpic en la literatura de l'època) que s'expressa més en petits detalls que en grans declaracions, sovint truculentes. L'amor propi il·lustrat demana que el jo no quedi purament ofegat per la passió i és la cultura –comú denominador de les passions sàvies- l'element que permet mantenir la diferència, àdhuc en la fusió eròtica d'amor i coneixement.

¹¹ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. (edició a cura d'Alain Pons) Ed. Gallimard, Folio, París, 1994, p. 57.

Recordem aquí, ni que sigui d'una revolada, la relació entre Diderot i Sophie per copsar molt esquemàticament algunes característiques d'aquesta mena d'amor físic reconvertit en passió comú pel coneixement. La Sophie diderotiana és un "dona sàvia", soltera, lletja i amb ulleres de cul de got, que viu gairebé retirada a la província, al castell familiar d'Isle-sur-Marne, pràcticament segrestada per la seva mare, vídua arruïnada d'un financer. Quan es coneixen i intimen, cap a 1755, Sophie, que es diu encara Louise-Henriette, és una dona madura, sensible, sense cap perspectiva matrimonial, donada la situació familiar. Diderot, sexualment frustrat, hi trobarà no tan sols una amant discreta (ella es va negar a tenir un fill amb el filòsof) sinó, sobretot, una confident. Serà la *chère femme* a qui confiar els textos inèdits i amb qui discutir els projectes. Però, òbviament hi ha més. Per dir-ho en un llenguatge groller "hi ha marro". En paraules de Diderot: *Ma Sophie est homme et femme, quand il lui plaît*. Marie-Charlotte (*Urania*), la germana petita de Sophie, era lesbiana i sabem per la correspondència que Sophie i Urania mantenien relacions incestuoses. Pel demés Sofia tampoc no es privava a Isle de companyies eròtiques masculines, preferentment de religiosos com el pare Cyprien de Collé i el norbertí mossèn Marin. Diderot entra en aquesta estranya família i, amb entrebancs i problemes, fins acabarà tenint un tracte cordial amb la sogra, com el que pertoca a un gendre, ni que sigui "de la mà esquerra". De fet, el filòsof no s'amoïna gens per la situació, certament original donades les convencions socials de l'època. Sophie i Urania seran *mes deux soeurs* (carta del 19 d'agost de 1762) i serà ell qui tingui cura de Marie-Charlotte a París quan la emmalalteix de la tuberculosi, que la portarà a la mort (1765), als quaranta-quatre anys.

El model del complex d'Abelard, per llunyà que ens pugui semblar avui era considerat pels il·lustrats un tipus d'amor superior, en la mesura que expressa un erotisme intel·lectualitzat que combina una determinada visió pessimista de la vida –i de la procreació– amb la passió pel coneixement com a autèntic Eros, o filo-sofia. És del tipus de l'Afrodita superior del *Convit* platònic i és també, el que havia recomanat el dogma paulí com a mínim des de Sant Jeroni. Per això mateix la dona que al món es diu Louise-Henriette, esdevé "Sofia" [saviesa] per a Diderot.

Al XVIII trobem, ultra la versió novel·lesca de Rousseau (ell mateix transmutat en el personatge de Saint-Preux), diversos exemples significatius d'aquest Eros que

implica la passió pel coneixement. Esmentem-ne només dos: la relació entre D'Alembert i Julie de Lespinasse i la que Voltaire manté amb Mme. du Chatelet. Al fons, òbviament hi ha un vell model cínic, el de Crates i Hipàrquia, que era ben conegut a través de Diògenes Laerci.¹² Però el complex d'Abelard no significa –cal insistir-hi– una abstenció eròtica o la pura sublimació d'un Eros reprimat, perquè ni exclou el gaudi físic, ni el blasma com a insuficient. Hi ha força més: l'Eros de les Llums, com es pot comprovar tant en l'epistolari diderotià com en molts altres textos de l'època és l'expressió d'una profunda malenconia.

Seria absurd intentar jutjar amb l'anacronisme de la mirada “modernosa” el complex d'Abelard des de les eines de la psicoanàlisi o de qualsevol altra teràpia del mercat. Si el llegim moguts pel *pathos* de la comprensió i no per la tendència inquisitorial que sovint plana en les explicacions psicològiques, no ens serà difícil copsar que el complex d'Abelard, lluny de ser viscut com una amputació de la libido, cal comprendre'l com l'afirmació que hi ha un Eros superior, també perfectament natural, centrat en el coneixement que, en bona manera dóna per abolida la diferenciació sexual. Eros és doble i, de fet, Psique participa també de la seva naturalesa. El mateix es podria dir també de Castor i Polux, esmentats per Diderot a *Le rêve de d'Alembert* (1769). Denis i Sophie en la seva correspondència se senten amants doblement. Per una banda els uneix l'amor; no en forma de sexe explícit sinó d'implícita tendresa. Per l'altre el pacte està basat no pas en el cos sinó en una doble –i creuada– passió pel coneixement. La forma en què el complex d'Abelard els permet ser fecunds és la paternitat espiritual. Deixar a la posteritat un bell epistolari –cisellar “bells discursos” en l'ànima a la manera neoplatònica– significa apostar per un Eros que, sense deixar de banda la carn, la projecta cap al coneixement de les Idees. L'Eros del complex d'Abelard no és una rendició davant el món groller, sinó una forma de projectar-se més enllà dels límits del temps fins a deixar constància immortal de la força de l'amor.

En les obres narratives de Diderot trobarem, com a mínim, dos personatges femenins tocats pel d'excés de sensibilitat, que ens acosten a altres formes femenines, quasi alades i immaterials, com plançons de la nissaga de Psique; i tangencialment

¹² La pròpia Julie de Lespinasse farà esment a aquesta peculiar filiació cínica de la seva relació irregular amb D'Alembert. A la trilogia de *Le rêve de d'Alembert* (on Bordeu i ella mateixa arriben a la conclusió que res no resulta antinatural, ni tan sols la castedat) assumeix la seva condició d'amistançada a partir del model cínic.

explicables també a través del complex d'Abelard. Són la protagonista de *La Religieuse* (1760), text complicat de descriure perquè rera Suzanne Simonin, la monja que pateix la passió lèsbica de la superiora del convent, hi ha –com s'ha dit– elements de l'experiència d'una germana de Diderot i –sobretot– Mme. de La Chaux, la protagonista de *Ceci n'est pas un conte* (1772).

Sigui dit, només en passant, que l'anàlisi de la pietat com a sentiment eròtic reprimit ateny a *La Religieuse* un dels cims literaris del XVIII. Amb l'exemple de Suzanne, queda també al descobert un dels límits de l'emotivisme moral, teoria que Diderot sempre va matisar molt. Un ésser com ella, espiritual i innocent, quedaria absolutament desprotegit per una moralitat basada només en la passió, perquè la passió només està a l'abast dels forts que, en definitiva, són els únics que podrien suportar-ne les conseqüències. Un món basat en l'emoció podria ser despòtic –com despòtic era l'amor lèsbic de la seva superiora. Per això mateix l'ètica diderotiana no serà plenament emotivista, tot i que en tingui força elements. L'ètica materialista diderotiana no es basa només en la consideració passional de l'energia cega, sinó en la intuïció complementària de la interrelació de totes les formes de la vida perquè, per a Diderot, el món no és cap màquina: la sensibilitat és una qualitat general de matèria i el canvi constitueix la seva llei. O, en altres paraules: *Tout change, tout passe. Il n'ya que le Tout qui reste.*¹³ Contra els qui volen situar Diderot en l'estela de Nietzsche, cal recordar que la voluntat de poder en la filosofia de les Llums no val de res sense una prèvia i fonamentadora voluntat de mútua interrelació, que el Superhome totalitari ignora.

L'altre personatge a considerar és, el de la senyoreta de La Chaux, un exemple obvi del poder destructiu de la passió. Es tracta d'una dona sàvia, traductora de Hume, que per amor a Gardeil, un perdonavides que la menysprea, tria una vida miserosa i arrossegada per comptes d'optar de l'amor pacífic del servicial doctor Le Camus que l'ama en silenci. Gardeil –un pur monstre sadià– arriba fins a sentir fàstic de la submissió de La Chaux i a foragitar-la violentament. Però no hi ha res a fer. Ella, submissa com un gos, serà malgrat tot incapaç d'estimar Le Camus i morirà abandonada, però incapaç d'oblidar l'home que li havia provocat un turment tan brutal. A l'article “Sensibilité” de l'*Encyclopédie*, que segueix el model de l'escola mèdica de Montpeller,

Bordeau, o potser el mateix Diderot, havia afirmat que cada animal –i fins cada òrgan- té la seva pròpia sensibilitat com expressió de l'energia de la natura que és, en ella mateixa, creadora de diversitat. La passió cega de la noia de bona família per un perdulari ens recorda que amor i destrucció van de la mà més sovint del que volem creure.

La parella Amor-Mort és la conseqüència del nihilisme ambiental en la mesura que el monstre apareix, sobretot, quan és la societat –en forma de poder o d'opinió pública- la que intervé sobre la passió espiritual d'origen interior. Hi ha una gran diferència entre la forma de la passió de Sophie i dels tahitians, per una banda, i la que pateixen –destructivament- Suzanne i la senyoreta de Le Maux. Al castell del Marne i a l'illa de Tahití saben viure l'Eros al marge de la societat o, més ben dit, creen la seva pròpia forma de sociabilitat. En les dissorts de Suzanne i de la senyoreta de Le Maux, ultra un *daimon* individual dissortat, també actua la societat repressora frustrant una passió i sotmetent-la a regles. Thànatos no es troba, per a Diderot, en el món interior sinó en la societat que pot arribar a ser repugnant i grollera. Tahití i el castell del Marne on viu Sophie permeten una forma d'amor més plena perquè estan al marge de la societat. Però tot amor que s'expressi en societat inevitablement caurà en formes de consciència dissortada.

Eros i el seu fantasma.

I això ens porta, d'una manera un xic brutal, al tema de la masturbació amb el que tancarem, potser provisionalment, aquesta consideració de l'Eros il·lustrat. Hi ha un fet que no convindria oblidar sempre que es parla de les Llums. Si els il·lustrats, i Diderot entre ells, es malfien de l'Eros és perquè, finalment, no tenen gaire clar que Eros i la vida siguin compatibles entre sí. Diderot sap també que Eros pot ser brutal i antivital (com tot el que és exagerat) i, de fet, Freud l'admirava perquè en un fragment de *Le nouveau de Rameau* havia introduït el tema del complex d'Èdip.¹⁴

¹³ Aquesta és la intuïció bàsica sobre la que s'articula l'ontologia materialista a *Le rêve de d'Alembert*.

¹⁴ S. Freud: *Introducció a la psicoanàlisi* (XXIª Conferència). Sobre el tema vegi's P.L. Assoun: *Freud, la filosofia y los filósofos*. Ed. Paidós, Bcn, 1982, p. 145.

A través de la teoria de la masturbació, Thànatos –val a dir la forma nihilista- s'introdueix en Eros. Aquesta és una tesi que pot semblar escandalosa a un contemporani nostre però que, vista en la perspectiva del divuitè segle, té força més sentit que les especulacions foucaultianes. Convindria no oblidar que tots els homes de les Llums –amb l'única excepció de Voltaire- estaven convençuts que la població disminuïa a Europa, tant per causa de les guerres com de l'emigració a Amèrica i eren extremadament partidaris de polítiques natalistes i de protecció de l'agricultura, contra una indústria, i sobretot contra un comerç que, per sorprenent que sembli avui, molts economistes –i no només els fisiòcrates- consideraven parasitari. Els estudiosos del clima han explicat abastament la influència de les grans gelades dels anys anteriors a la revolució francesa –i de la fam consegüent- en la radicalització dels pagesos i d'una petita burgesia urbana, sempre temorosa a estar desabastida de blat.

És aquest context, i no cap estany pansexualisme, el qui explica l'aparició a les Llums de personatges tan singulars com el metge suís Tissot, autor d'un llibre que ha esdevingut clàssic: *L'Onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation* (1760), o del doctor Bienville, autor de *La Nymphomanie ou traité de la fureur uterine* (1771).¹⁵ Si més no, cal reconèixer-los un mèrit: van intentar treure el discurs sexual del camp religiós i moral, per situar-lo en un àmbit “científic” i mèdic. Eren metges sincerament preocupats per higienitzar la societat, que estaven implicats de debò en la millora de les condicions de vida de les classes populars. El que van aconseguir, però, va ser vincular l'Eros i la productivitat, recreant el fantasma sexual com una forma clarament tanàtica. Tissot no és esmentat directament per Diderot, tot i que sovint la seva petja apareix en les notes a peu de plana introduïdes pels diversos editors diderotians, però cal acceptar que els seus remeis (exercici, règim, distraccions, natura...) significaven un pas endavant tant respecte a les odioses sagnies –que Diderot recrimina als *Éléments de physiologie* (1780)- com, sobretot, a l'ús terapèutic de l'oració i el cilici que hom recomanava a l'època amb fruïció.

Si en un punt es troben Eros i Thànatos al XVIII és, ens sembla, en la teoria de la masturbació. A l'*Encyclopédie* se situa l'onanisme en el camp semàntic de

¹⁵ Les idees del llibre de Tissot (cognom que, segons diuen, Voltaire estrafeïa pronunciant separatament les dues síl·labes, per deixar clar que el considerava “sot”, val a dir, ximple o ruc) van ser dogma a les escoles catòliques fins a la segona meitat del segle XX –i a l'Estat espanyol fins a la mort del dictador. Per a erudits, el text té una edició en francès a cura de Théodore Tarczylo (Le Sycomore, París, 1980).

l'homosexualitat i s'aprofita l'article "pol·lució nocturna" per a fer la crítica als excessos de pietat d'alguns eclesiàstics. El malbaratament del semen actua, a partir de Tissot, com una metàfora de la dissipació vital. El tema havia estat, impensadament, preparat pel complex d'Abelard tal com l'havia interpretat Diderot que, per la seva banda. La lectura mèdica que en fa Tissot significa recuperar el tema –un ideal de vida apte només per al "petit nombre" dels savis- situant-lo (prèvia medicalització) com una eina de control. Dilapidar semen significa fer entrar Thànatos en l'àmbit de l'Eros ja no com a tensió vital o força mítica sinó com a model econòmic. Es presenta a partir d'ara la més pura i dura repressió sexual com un model d'higiene en què s'identifiquen salut, treball i instint de mort. D'ara endavant Eros ja no cercarà el seu amat Psique, sinó que viurà sotjat pel terrible Thànatos. I així comença, potser impensadament, la deriva nihilista de la modernitat.

El vell Diderot va deixar de cercar una Citera sexualment lliure. Quasi sense adonar-se'n havia justificat amb la seva teoria del complex d'Abelard, el parany mèdic que convertia la sexualitat en una forma de treball (i que derivaria en la consideració contemporània del sexe com a varietat de la gimnàstica). De vegades els savis fan belles teories que acaben malament. El darrer impuls diderotià, desorganitzat però encara titànic, fou el d'escriure un tractat mèdic que avui coneixem com *Éléments de Physiologie*, que en bona part s'ocupa de la fisiologia cerebral. El sexe –si algú ho sabia era Diderot!- resideix fonamentalment al cap. Qui sap si per alguna banda buscava encara un camí per a arribar a una Citera possible, malgrat que Eros havia caigut ja en mans del terrible Thànatos productivista i que a l'illa de Venus no creixia ja (per a la nostra dissort...) la màgica gespa de la voluptuositat gratuïta.