

SUBJECTE I IL·LUSTRACIÓ.

***DIDEROT I LA CONSTRUCCIÓ DEL SUBJECTE
MORAL.***

TESI PER OPTAR AL
TÍTOL DE DOCTOR

Ramon ALCOBERRO i PERICAY

Presentada a la UNIVERSITAT DE BARCELONA.

Sota la direcció de la Dra. Margarida Boladeras i
Cucurella.

PROGRAMA: MORALITAT I POLÍTICA A LA FI DE
SEGLE.

Any 2001

SUBJECTE I IL·LUSTRACIÓ.

***DIDEROT I LA CONSTRUCCIÓ DEL SUBJECTE
MORAL.***

TESI PER OPTAR AL TÍTOL DE DOCTOR

Ramon Alcoberro i Pericay

ÍNDIX

Abreviatures més habituals usades al text.	7
Pròleg.	9
Al voltant del concepte de l' Il·lustració.	13
l' Il·lustració i autonomia racional.	21
Ètica història i progrés en les Llums.	33
Insuficiència de les Llums?	41
Quin Diderot? La qüestió biogràfica.	63
Per què Diderot? La qüestió de la interpretació.	91
Diderot sistemàtic? Quatre conceptes bàsics en la filosofia diderotiana i les seves interpretacions.	103
Sobre la caracterització del materialisme en Diderot.	121
Materialisme i escepticisme.	135
Esperit i materialisme.	149
Natura i evolució: un context cultural.	159
Vitalisme i materialisme.	169
Imatge de filòsof.	177
Diderot i Rousseau.	187
El problema de la fonamentació moral al segle de les Llums.	201
Amor propi i l' Il·lustració.	215
L'amor propi del rei i el del filòsof.	227

El sentiment com a principi moral.	239
El tema del jo i l'ètica en Diderot.	253
Virtut i ordre: dos principis complementaris?	273
Diderot i la felicitat.	283
Conclusions.	297
<i>Apèndix:</i>	
Goethe, lector de Diderot.	303
Hegel, lector de Diderot.	309
Bibliografia.	315

L'empire de ma nature, et de ma trinité, contre lequel les portes de l'enfer ne prévaudront jamais: le vrai qui est le père, et qui engendre le bon qui est le fils d'où procède le beau qui est le saint-esprit, s'établit tout doucement.

Diderot: *Le Neveu de Rameau.*

La distinction du physique et du moral n'est-elle pas aussi solide que celle d'animal qui sent et d'animal qui raisonne?

Diderot: *Réfutation d'Helvétius.*

Il n'y a qu'une vertu: la justice; qu'un devoir: de se rendre heureux; qu'un corollaire: de ne pas se surfaire la vie, et de ne pas craindre la mort.

Diderot: *Éléments de physiologie.*

Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité.

Diderot: *Pensées philosophiques.*

La raison, sans les passions, serait presque un roi sans sujets.

Diderot: *Essai sur les règnes de Claude et de Neron.*

ABREVIATURES MÉS HABITUALS UTILITZADES AL TEXT.

Emprem les abreviatures generalment usades per la *Société Française d'Étude du XVIIIè siècle* i per les revistes *XVIIIè siècle* i *Études sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. París ha estat sistemàticament omès com a lloc d'edició.

Obres de Diderot:

Corr.: *Correspondance*. Edició a cura de Georges Roth i, posteriorment, de Jean Varloot. Les Editions de Minuit, 1955-1970, 16 vols.

DPV: *Oeuvres complètes*. Edició a cura de Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varlot i altres. Ed. Herman, 1975 i següents, 34 volums previstos.

O. Ph.: *Oeuvres philosophiques*. Edició a cura de Paul Vernière. Ed. Garnier, 1961.

LEW.: *Oeuvres complètes*. Edició a cura de Roger Lewinter. Le Club français du Livre, 1969-1973, 15 vols.

Versini: *Oeuvres*. Edició a cura de Laurent Versini. Laffont-Ramsay editeur, 1994-1997, 5 vols. El volum 5è pertany a *Correspondance*.

Altres:

DHS: *Dix-huitième Siècle*, revista de la *Société Française d'Étude du XVIIIè siècle*, 1969 i següents. Un volum anual.

DS: *Diderot Studies*. Editats per O. Fellows, N. Torrey, G. May i D. Guiragossian, Syracuse, 1949, 1952 i posteriorment per Ed. Droz, Ginebra, des de 1961. Un volum anual.

RDE: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Editat per la Société Diderot, sota la direcció de Jacques Chouillet i Anne-Marie Chouillet, des de 1986. Dos volums anuals.

SVEC: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. The Voltaire Foundation, Oxford.

Wilson: Arthur M. Wilson: *Diderot, sa vie et son oeuvre*. Laffont-Ramsay, editeur, 1985.

El número del volum s'indica en xifres romanes, la o les planes en xifres àrabs.

Pròleg.

Al segle XVIII francès sovintejaven els llibres amb títols com ara: *Recueil de diverses pièces pour servir à...* en què es tractava de procedir a un ensamblatge de notícies més o menys curioses i intranscendents, però que –totes juntes- tenien la virtut, o al menys la virtuosa pretensió, de reflectir una època, un ambient o un saber. Posteriorment, i d'una manera força òbvia al XIX alemany, hom va voler oferir “la totalitat significativa” o la lectura d'un autor, convertit de grat o per força en un sistema... però quan el text no és música, llegir significa sempre interpretar, revisar i traduir. I en aquesta situació el paper del crític o de l'estudiós resulta sovint poc galdosa, estantissa i ambigua.

El treball que ara presentem vol situar-se en la posició intermèdia entre ambdós extrems. Ni ens limitarem a un joc d'anècdotes que volen revelar el sentit històric en un joc de paradoxes –recurs, però, ben diderotià- ni estem en disposició d'oferir cap *ultima ratio*, definitivament assolida, d'un pensament que, com el de Denis Diderot, defuig la temptació de dir l'última paraula i que lluita contra l'essencialisme no només a través d'una crítica conceptual sinó emprant el recurs estilístic al fragment, la provatura i la paradoxa que poden expressar l'ambigüitat constitutiva de les coses.

A cada línia de Diderot, sentit i contrasentit s'emboquen; i els esforços per presentar el “veritable” autor es mostren patèticament inútils o insatisfactoris. Captar i fixar allò “definitiu” o el darrer sentit de l'obra esdevé un intent cada cop més nici, especialment en la mesura que hem pogut veure al segle XX com fracassaven repetidament els esforços suposadament totalitzadors que volien reduir la diversitat d'un autor a pura fórmula. L'obra de Diderot, en la mesura que el projecte de les Llums que ell representa pot continuar essent significatiu, no s'identifica estrictament amb una única línia de pensament, ni amb una sola forma d'argumentació i es caracteritza bàsicament per la diversitat. Si és veritat, com diu I. Berlin parafrasejant el fragment 201 d'Arquiloc, que: *la guilla sap moltes coses però l'eriçó en sap una de sola*, Diderot pertany sense cap mena de dubte al que I. Berlin considerava escriptors “guilles”, és a dir, capaços de tocar molts registres i de ser aparentment contradictori però amb una

unitat d'estil i d'intenció que només es copsa en una acurada contemplació no exempta d'empatia¹.

Diderot no pot ser llegit avui com el personatge asistemàtic dels estudis estètics de mitjans del segle XX, però ja no és tampoc el materialista esquemàtic que hom va voler situar en la corrua d'antecedents del marxisme. Més aviat convé analitzar-lo com un punt de trobada de la tradició materialista i escèptica amb la modernitat tecnològica. Per això lluny de voler presentar una filosofia moral que es justifica amb criteris estrictament utilitaris, trobarem en la seva obra símptomes que l'obren a una comprensió de la diferència que no és habitual en un segle que, com l'il·lustrat, pateix passió classificatòria. El model biologista que hi ha rera el seu materialisme li dona una profunda consciència de la diferència, que sovint ha faltat en un materialisme monista – entestat a veure el món més com a màquina que com a organisme.

Si les Llums poden ser descrites com un esforç per passar de la natura a la cultura i per establir l'artificial com a patró de la vida humana, Diderot en canvi, mostra des de dintre els límits d'aquest plantejament a través d'un materialisme biologista. Allò que ens interessa de la seva obra -i el que volem destacar en aquest text- és l'aspecte problematitzador del seu pensament i la introducció d'un element emotivista al racionalisme de les Llums; ens sembla més important resseguir el munt de problemes que enceta que no pas oferir un catàleg de les alternatives que presenta, perquè no hi ha res menys diderotiana que suposar que algú pugui dir "l'última paraula" en el diàleg constant que és el món. Ens haurem de limitar, doncs, a proposar, entre tots els Diderot potencialment possibles, un que ens resulti pensable avui, un cop feta l'experiència de la postmodernitat i de la més o menys fallida "fi de la història".

El treball que proposem intenta pensar les aportacions diderotianes a l'estètica i a la filosofia moral des de la convicció que hi ha un fil intern capaç de lligar ambdós mons a partir d'una concepció del subjecte interpretat des d'un materialisme d'arrel

¹ Cf. Isaiah Berlin: *The Hedgehog and the Fox* (1953). Traducció castellana: *El erizo y la zorra*- Muchnik editores, Barcelona 1988. Prefaci de Mario Vargas Llosa. Per a Berlin, en tot escriptor de mena "eriçó" hi ha, disfressat o explícit, un fanàtic, i en tot autor "guilla" hi ha un escèptic. Si proposem Denis Diderot com a prototipus d'autor "guilla" és perquè el que anem a buscar en la seva obra no és una visió centrípeta, "el "Sentit" en majúscules, sinó els símptomes –centrífugs- d'una racionalitat que situa el fragment, més que no pas l'Obra com a objectiu del seu treball. Berlin proposa com a escriptors de model

biològica, perquè per a Diderot la mateixa experiència de la modernitat que arruïna la metafísica escolàstica és capaç de donar un nou fonament –estètic- a la moralitat humana. Aquesta unitat entre estètica vital i filosofia moral, que recull i actualitza la teoria clàssica en el context de les Llums, es veu, però, transformada respecte a la tradició per la irrupció del problema del progrés i la tècnica que obliguen a pensar ètica i estètica des del prisma nou de la concepció dinàmica del món. La tècnica aporta a Diderot la idea de construcció, que ell adaptarà al subjecte moral. En una filosofia que comença a enyorar la unitat perduda del coneixement, Diderot –a diferència de Rousseau o Voltaire- no busca la consolació moral en la natura o en l'ordre, sinó que considera que la filosofia -com la tècnica- té per missió construir sentit a partir de la consideració de l'energia com a marc del pensament. A diferència del naturalisme ingenu, que presenta la natura com un marc fix, estàtic i indepassable –i en conseqüència deriva la moralitat de la natura com un conjunt de principis inalterables i apriorístics- el materialisme diderotià considera que la natura no és de cap manera estable, sinó que només pot existir a través del canvi i –en conseqüència- de la provatura. *La funció de la filosofia pràctica en un context materialista consisteix no en el descobriment, sinó en la construcció de la moralitat. La moralitat apareixerà en Diderot com la tècnica del diàleg interminable, que expressa l'energia creadora dels humans.*

De la mateixa manera que l'ordre de la natura canvia de forma incessant –àdhuc produint monstres i errades, que mostren la inexistència de cap mena de “plan natural” teleològic- també la funció de la moralitat consisteix a ser capaç de donar una explicació racional del canvi a través del conjunt d'atzars que constitueixen la vida. En altres paraules, Diderot proposarà estudiar la moralitat no des dels substantius (Bé, Felicitat, Justícia), grans majúscules que, en definitiva per a ell constitueixen una desmesura i un atemptat a l'harmonia, sinó des de l'adjectiu que ens mostra el mateix concepte però en moviment (és a dir, tal i com realment actua la natura). El subjecte moral diderotià serà el que ha assumit com un guany les conseqüències d'un pensament de la pluralitat.

El nostre és, òbviament, *un* dels Diderot possibles, que hem bastit a partir de la nostra pròpia capacitat de lectura i comprensió –condicionada per un món tecnològic i

“guilla” Herodot, Aristòtil, Montaigne, Erasme, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac i Joyce. És segur que en aquesta companyia intel lectual no desentonaria pas Diderot

cultural prou diferent al de l'autor. És una lectura tan presonera del nostre moment històric com altres ho van ser del seu propi temps, perquè, al cap i a la fi, els grans autors són ocasió de lectures prou diverses i la seva importància s'accentua quan ens donen eines per respondre d'una manera creativa a circumstàncies i problemes que ells només indirectament pogueren copsar.

Avui, des de l'experiència de les Llums –que potser ha estat un fracàs, però no un error- som capaços de començar a entreveure que ja, des del seu moment històric concret, Diderot ens ofereix instruments per a una valoració de la Il·lustració menys unilateral que la que la historiografia materialista clàssica ha vingut realitzant. Comptem, és clar, amb el progrés d'una recerca positivista i hermenèutica que ha donat fruits tan excel·lents com els de les col·leccions de *Diderot Studies* i de *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, però ens ha semblat necessari aportar la lliçó del filòsof il·lustrat al debat sobre relativisme i universalisme en filosofia moral i a la discussió, sempre oberta, sobre el sentit del concepte de subjecte en la modernitat avançada, en la mesura que rellegir els clàssics és també una forma de comprendre'ns a nosaltres mateixos.

Al voltant del concepte de Il lustració.

Ô Philosophie, Philosophie: à quoi donc êtes-vous bonne, si vous n'émoussez ni les pontes de la douleur et des changrins, ni l'aguillon des passions?

Diderot en una carta a Voltaire, 11 de juny de 1749².

Aquesta tesi vol ser una reflexió sobre el problema de la construcció moral de l'home il lustrat i, més específicament, sobre la relació entre ètica i estètica a la Il lustració, a propòsit de l'obra de l'enciclopedista Denis Diderot (1713-1784) que ens servirà al llarg d'aquestes planes com a guia en una travessia no gens lineal, sinó més aviat plena d'esculls i de contradiccions i que ens ha de permetre –més enllà de la peripècia biogràfica- acostar-nos també a alguns dels problemes oberts en la concepció burgesa del món, especialment vius avui quan sembla que les Llums hagin arribat a un final que inclou –al mateix temps i paradoxalment- tant la seva victòria com la seva negació pràctica.

Denis Diderot, -l'enciclopedista, però també el fill del ferrer de tall de Langres i el burgès de París- serà, doncs, considerat no tan sols com autor d'un "corpus" filosòfic coherent en ell mateix, sinó també com a símptoma d'una concepció del món que té la virtut de projectar-se més enllà d'una pura circumstància biogràfica. Si prenem com a eina de reflexió l'obra de Diderot no és tan sols perquè representa un moment especialment significatiu del món intel·lectual del XVIII (al cap i a la fi, ell fou l'ànima del projecte enciclopèdic i en bona part el resumeix), sinó perquè en la seva producció escrita, especialment complexa per fragmentària, trobem també molts dels elements que permeten copsar la superació del projecte de les Llums des del seu interior³.

Que Diderot sigui un dels màxims exponents de l'esperit il lustrat i que, alhora, forneixi materials per a una perspectiva postil lustrada, és una afirmació que pot semblar contradictòria, però que resulta òbvia un cop vista la posteritat de l'obra. No endebades

² Diderot: *Correspondence*. Versini- p. 15.

³ Com deia Michel Foucault en una entrevista l'any 1984: *Imaginons que la Berlinische Monatsschrift existe encore de nos jours et qu'elle pose à ses lecteurs la question: "Qu'est-ce que la philosophie moderne?" peut être pourrait-on lui répondre en écho: la philosophie moderne c'est celle qui tente de répondre à la question lancée voilà deux siècles avec tant d'imprudence: Was ist Aufklärung? Cf. Jean Mondot: "Éditorial", *Bulletin de la Société Française d'Étude du XVIII^e Siècle*. Gener, 2000.*

la petja alemanya de Diderot, la traducció que Goethe feu de *Le Neveu de Rameau*, i la lectura hegeliana d'aquest text a la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel obren el pas a la crítica del culturalisme il·lustrat des de l'Idealisme, amb tot el que això ha significat per a la història de la cultura. Com tota gran obra, també el “corpus” diderotià inclou elements que ens conviden a portar-lo més enllà d'uns límits cronològics i ens permeten projectar una llum prou potent sobre el nostre present. Allò que ens interessa de l'obra de Diderot no és tant l'aspecte biogràfic i erudit, que després del monumental *Diderot: sa vie et son oeuvre*, d'Arthur Wilson pot donar-se gairebé per exhaurit⁴, sinó el complicat però apassionant camp que s'obre, tant per a l'ètica com per a l'estètica, quan se les observa des del peculiar materialisme diderotià, tan amarat de les ciències de la vida i d'un psicologisme innovador. El que de vegades s'ha anomenat “poesia de l'energia” (Chouillet), “materialisme encantat” (Fontenay) o “pensament de la complexitat” (Stenger)⁵, i que podríem considerar com una teoria de l'emotivisme no-relativista, permet copsar, també avui, algunes perspectives noves entre els camins perdedors de la racionalitat instrumental que sembla voler donar per clausurat no tan sols el concepte de progrés, interpretant-lo –a més- d'una manera purament quantitativa, és a dir, unilateral, sinó globalment l'esforç emancipador del projecte de les Llums en el seu conjunt.

Una de les idees que volem posar de manifest en aquest text és, precisament, que la II Il·lustració no consisteix en una teoria que s'exhaureixi d'una manera autoreferencial en un moment històric concret, sinó que abasta el nucli mateix de la consciència moderna. El camí que la II Il·lustració enceta és, encara el nostre, malgrat tots els seus fracassos. O dit d'una altra manera, la II Il·lustració no té marxa enrera. Les implicacions del projecte il·lustrat són capaces de projectar-se prou més enllà d'elles mateixes, fins i tot quan ha fet fallida el concepte ingenu de progrés i quan –com passa avui- la

⁴ Cf. Arthur Wilson: *Diderot: sa vie et son oeuvre*. Ed. Laffont-Ramsay, 1985, 810 pàgs. (edició original, Oxford U.P., 1972). Sobre la traducció d'aquest text –a cura de Gilles Chahine, Anette Lorraineau i Anne Villelaur hi ha unes extenses observacions a *RDE*, II que hem procurat tenir presents.

⁵ Ens referim a tres textos cabdals que als darrers anys han revisat globalment Diderot, el de Jacques Chouillet: *Diderot, poète de l'énergie*. P.U.F, 1984, el d'Elisabeth de Fontenay: *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Ed. Grasset, 1981 i el de Gerhard Stenger: *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Universitat, 1994. És de justícia recollir aquí la tasca dels *Études sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, que sota l'empara intel·lectual d'Anne-Marie Chouillet, continuadora de la tasca del seu marit, ha donat cabuda en aquesta revista al conjunt de textos més consistent al voltant de la temàtica des de 1986 fins avui mateix.

racionalitat tècnica, filla de les Llums, mostra també les seves limitacions. O, en altres paraules, allò que la Il·lustració *mostra*, entesa com a estil de pensament o com a gest, va prou més enllà del que la Il·lustració *diu* en un nivell d'estricta contingut formal. El que s'enceta amb les Llums –l'autonomia moral i l'universalisme- ha perdurat més enllà de les formes en què fou pensat i, de vegades, fins i tot en debat amb la pròpia matriu conceptual, precisament perquè la seva especificitat està en la capacitat per a construir més que no pas en la de ser reflex d'un moment històric ja dépassat. Per això mateix una obra, com la de Diderot, fragmentària però unida per una ferma unitat d'estil, ens resulta prou útil i explícita a l'hora d'investigar alguns dels camins perdedors de l'herència il·lustrada.

La Il·lustració pot ser considerada en sentit ampli, com un llenguatge que estableix un seguit de regles d'ús (que abasten des de la moral a l'estètica vital –en una tradició de control del cos, que prové del Renaixement tal com va estudiar-la Norbert Elias) i que constitueix l'origen de la nostra concepció del món. En l'article "Encyclopédie" de la pròpia *Encyclopédie* Diderot fa una interessant aportació a l'estudi de les regles lingüístiques, que pot donar-nos alguna clàrícia sobre per què considerarem les Llums com un llenguatge. Seguint, sense anomenar-los, els gramàtics de Port Royal, observa que una de les característiques de les regles lingüístiques és la seva capacitat productiva. Una regla lingüística no és quelcom fix que té un sentit limitador, sinó que pot desenvolupar-se i créixer fins a permetre l'establiment de relacions lingüístiques potser impensades⁶. No tan sols estableix l'ús, sinó també el sentit creador, dins el qual una expressió resulta comprensible. Actuar d'acord amb una regla lingüística vol dir, també, comprendre la seva intenció, és un "saber com", tant com un "saber què", de manera que la comprensió de la regla i la seva execució constitueixen –al límit- una mateixa cosa. De la mateixa manera, creiem que l'interès i la utilitat del moviment de les Llums no està en la seva fixació sinó en la seva capacitat per a ser llegida, entesa i interpretada (fins i tot, mal-interpretada) més enllà de les limitacions cronològiques d'un segle en concret. Les Llums són un projecte per a "dir tot" el món i dir-lo, a més,

⁶ Així Diderot afirma que la regla que lliga veu, idea i caràcter gràfic és essencialment una combinatòria. De la mateixa manera l'art de viure il·lustrat constitueix una praxi capaç de generar regles productives. El text de l'article esmentat de Diderot (que constitueix una certa autocrítica o revisió de la tasca enciclopèdica) analitza el llenguatge com una immensa xarxa de relacions capaç –ahora- de produir noves relacions: *Supposé cet idiome admis et fixé, aussitôt les notions deviennent permanentes; la distance des temps disparaît; les lieux se tiuchent; il se forme des liaisons entre tous les points habités de l'espace et de la durée, et tous les êtres vivants et pensants s'entretiennent.* Versini, I, p.375.

productivament i amb claredat racional. El que es pretén en el moviment de les Llums és constituir la gramàtica de la modernitat i el paper de Diderot, en tant que responsable de l'*Encyclopédie*, és central en la mesura que estableix el model del que pot ser “pensat i dit” al període. Però, al mateix temps, convé observar que l’enciclopedisme, en tant que moviment, no es considera a sí mateix com una finalitat sinó com un instrument⁷. Les Llums constitueixen, doncs, no pas una ontologia del llenguatge –que per a els il·lustrats té bàsicament una funció informativa- sinó una pragmàtica que estableix regles de l’ús. La racionalitat de les Llums no està en l’acceptació, doncs, d’un *corpus* tancat, sinó en un tarannà capaç de fer-se significatiu (és a dir, il·luminador) en un context prou diferent al del seu origen cronològic.

També el concepte de Il·lustració que es farà servir al llarg d’aquestes planes necessita una prèvia clarificació, perquè no succeeix gaire sovint que hom operi amb una noció que actua per una banda descrivint i per l’altra valorant, i alhora en història i en ètica. “Il·lustració” per una banda descriu un estat factual de coses –en concret el món cultural del XVIII i, aquí, de manera específica, el seu context francès- però alhora i inseparablement fa referència a la formulació valorativa d’una esperança racional d’autosuperació bastida sobre la consideració de l’autonomia –i de la reforma moral- que implícitament o explícita reivindiquen els autors del període.

La Il·lustració, tal com serà analitzada en les planes a venir no resulta tan sols una situació històrica, sinó que es presenta com l’estadi emergent d’un projecte moral, una esperança i una afirmació de caire específicament metahistòric; i en aquest doble sentit serà considerada aquí. La metàfora de les Llums, entesa com a clarificació racional contra la fosca de la superstició⁸, no seria plenament comprensible sense una

⁷ Diderot mai no pretén que l’enciclopedisme –ni tan sols la racionalitat- ho puguin “dir-ho tot” per a sempre. Si s’ha entès la racionalitat com el procés de creixement de la raó, llavors, com diu a les *Pensées sur l’interprétation de la nature*, resultaria que: *Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. Ce que nous prenons pour l’histoire de la nature n’est que l’histoire tres incomplète d’un instant*. Versini, I, p.565. Això no significa que la tasca del científic sigui impossible, sinó que és inacabable.

⁸ Els orígens de la metàfora de les Llums són clarament religiosos. Un bon nombre de divinitats arreu són éssers de llum i empenen el llamp com a arma. La metàfora apareix en Lucreci (*De natura rerum* IV, 337: *Quae sunt in luce tuemur E tenebris*: “després de les tenebres podem veure el que hi ha en la llum”) i també té una presència central en l’*Evangelium de Joan* (1,4-10) que identifica Déu amb la “llum del món”. Quan els il·lustrats empenen la metàfora són perfectament conscients d’estar invertint el significat de la metàfora, en la mesura que identifiquen “llum” i crítica on abans s’identificava “llum” i fe.

altra imatge bessona: la de la Il·lustració com a “horitzó”, és a dir, com a punt de referència que paradoxalment mai no s’ateny, tot i que serveixi per a orientar l’acció. Allò que de miratge i –si es vol- d’utopia hi ha en el concepte no és de cap manera accidental o aleatori. Però la utopia il·lustrada no es troba en el punt i final que hom pretén assolir sinó en els mitjans. A diferència de les utopies del Renaixement i del Barroc, la Il·lustració és una proposta que se centra en el procediment (l’ús universal de la raó) més que no pas en les promeses ideals que aquesta racionalitat ens pugui oferir sobre un món –falsament- reconciliat i irènic.

Que l’especificitat de la Il·lustració consisteix precisament a no assolir-se mai com a finalitat i estar –alhora- sempre en creixement o evolució, constitueix, com esperem mostrar al llarg d’aquest treball, un dels elements que ens permeten copsar la significació possible d’un vell concepte molt digne i potser avui desprestigiats: l’humanisme. Allò que continua donant vida i sentit a l’esforç il·lustrat és la seva decidida aposta per convertir el projecte emancipador en una praxi, fent que esdevingui cada cop més expansiva i humanitzadora, capaç de crear lligams productius entre els éssers “vivents i pensants”. Com voldríem mostrar al llarg d’aquest treball, Diderot és conscient que el moviment de les Llum només té consistència possible en la mesura que aposta, cada cop més, per la seva extensió. O, en altres paraules, l’esperit il·lustrat – “cosmopolita”, per emprar l’expressió de Kant- es traeix a si mateix quan s’autolimita, quan es torna unilateral prescindint de l’exigència d’extensió: només la *fecunditat moral* interna de l’esforç il·lustrat –entesa com a extensió i desenvolupament de la crítica i com a afirmació de l’autonomia del subjecte- permeten justificar que la Il·lustració pugui continuar essent reivindicada ara, quan tants elements de l’experiència quotidiana ens porten a diagnosticar el seu fracàs i el seu caire instrumental. La Il·lustració podria considerar-se així, inevitablement, un projecte historicista però només si entenem com a significat d’aquest terme –avui tan malconsiderat- que es declara convençuda –fins i tot passionalment- del progrés del gènere humà envers un demà millor; no de cap manera, en el de creure en un impossible paradís de la racionalitat ja assolit per a sempre més. La història és un escenari però no un argument. L’evolució històrica no constitueix un criteri autònom i per ella mateixa explica ben poc; és fonamentalment una especificitat del desenvolupament de la natura que ha fet *bonnes lois de toute l’éternité*, com diu

Diderot⁹, i només en aquest sentit la història pot considerar-se com la mateixa natura, orgànica però, sovint també, monstruosa.

La Il·lustració –i el tipus de subjecte que ella inicia- només tenen sentit si es comprèn evolutivament, com a procés infinit que es proposa l'impossible tasca de “dir-ho tot” (enciclopèdicament) i, a més, dir-ho racionalment. El seu argument principal no es troba, doncs, en el progrés de les ciències i del coneixement humà en general –que és un criteri renaixentista de caire baconià- ni en la crítica a la religió, justificada amb arguments d'un atomisme pouat en Lucreci; l'específic de les Llums es troba en el necessari avenç en paral·lel de ciència i dignitat humana, considerats com les dues cames sobre les que inevitablement avança la humanitat. Per això si la il·lustració pot ser considerat un relat històric no estarà de més afegir que es tracta d'una història moral, llegida des del punt de vista de la millora del gènere humà i no pas com una estructura ofegadora i abstracta.

La tradició filosòfica historicista sovint ha posat èmfasi en el desplegament de les ciències al XVIII que, en hipòtesi, identificaria Llums i model científic de comprensió del món d'una manera absolutament íntima. El doble descobriment de la història i de la biologia com a tipus de saber que dominen al XVIII, no ens hauria de fer caure, però, en el parany, -sovintejat per la tradició dominant de l'historicisme del XX- de creure que només la ciència dóna al moviment de les Llums les claus definitives i últimes de comprensió d'un sentit final per a l'aventura de la racionalitat humana: el racionalisme científicista no fou un argument per ell mateix, ni tingué un desenvolupament lineal.¹⁰ Ben al contrari, l'argument a favor del desenvolupament

⁹ A l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, Diderot afirma que la natura ha fet bones lleis eternament, superior i més enllà de tot valor jurídic formal: *C'est une force légitime qui en assure l'exécution [del bé] et cette force qui peut tout contre le méchant ne peut rien contre l'homme de bien*. Diderot, *Oeuvres*, edició Pléiade, a cura d'André Billy, p.743. En el context de l'obra Diderot discuteix un acte del seu pare (donar validesa a un testament injust) en nom d'una tendència natural que hauria estat esquinçar-lo, vist que el testament no era encara públic. El que es defensa és que la natura, que actua com un impuls, és moralment més justa que una llei formal. La història per a Diderot és l'escenari de la vida humana, però l'argument d'aquesta vida és la recerca de la felicitat. Un fet històric, per ell mateix, no demostra res i pot ser, a més, profundament injust –com la decisió del seu pare de seguir una llei formal més enllà de la natura. La natura per a Diderot és sempre “natura humana” com mantindrà també a la *Histoire des deux Indes*: *C'est dans la nature de l'homme qu'il faut chercher ses moyens de bonheur*. Versini, III, p.674.

¹⁰ Ja Georges Canguilhem al seu text clàssic: *La formation du concept de réflexe aux XVIIIè i XVIIIè siècles* PUF, 1955, va incidir en la crítica de tots els qui creien en un desenvolupament lineal de la investigació biològica en el Barroc i les Llums. La centralitat d'aquest text per a desllindar el vitalisme

científic i tècnic que de manera repetida empen els il·lustrats és de caire moral. Si les Llums avancen il·luminant, aquest procés de comunicació productiva haurà de ser, per definició, aplicat també a la seva pròpia consideració interna: la crítica del crític esdevé així una necessitat per a la coherència interna del sistema¹¹.

No hi ha res tan eternament traïdor al procés de la II Il·lustració com la suposició segons la qual cal “creure” en les Llums, com si aquesta hipotètica fe ens pogués estalviar el procés, molt més llarg i complex, de rumiar i “gosar pensar” també la pròpia coherència interna. És la filla de Diderot, Mme. de Vandeuil, qui ens recorda en un text certament preciós pel que té de confidència íntima que la darrera frase que ella va sentir de llavis del seu pare fou: *El primer pas per arribar a la filosofia és l'incredulitat*¹². Ser fidel al projecte filosòfic demana, doncs, avaluar amb total i perfecta incredulitat també el propi esforç intel·lectual. Com tots els clàssics, també els homes de les Llums exigeixen, per la pròpia coherència del seu projecte, la crítica interna.

.....

il·lustrat del mecanicisme li dona encara actualitat, si més no com a model metodològic d'anàlisi. [traducció castellana a Ed. Avance, Barcelona, 1975]

¹¹ D'Alembert al *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* dirà que la comunicació no pot ser impedita ni tan sols per la manca d'un vocabulari clarament definit o d'unes regles estrictes: *La communication des idées ne souffrait pourtant guère de ce défaut de règles, et même de la disette de mots; ou plutôt elle n'en souffrait qu'autant qu'il était nécessaire pour obliger chacun des hommes à un travail opiniâtre, sans trop se reposer sur les autres. (...) Cependant la facilité de rendre et de recevoir des idées par un commerce mutuel, ayant aussi de son côté des avantages incontestables, il n'est pas surprenant que les hommes aient cherché de plus en plus à augmenter cette facilité.* D'Alembert: *Discours préliminaire...* (Edició Picavet) Ed. Vrin, 1984, p. 42-43 Trobem una formulació contemporània d'aquesta idea a Will Kymlicka, que al seu text *Ciudadania multicultural* [hi ha traducció catalana, Ed. Proa, 1999] ha insistit pregonament en el fet que no existeixen societats liberals, sinó societats que desenvolupen el liberalisme, de forma que una societat no és liberal per tenir una constitució o un govern definit formalment per determinades característiques sinó per portar-les a la pràctica i desenvolupar-les. De la mateixa manera que ningú no neix liberal, tampoc ningú no neix il·lustrat – i hom podria considerar, d'aquest amb el conegut article de Kant sobre la II Il·lustració, que aquesta tasca no es pot acabar mai a no ser que es negui a si mateixa.

¹² Cf. “Vida de Diderot por Mme. de Vandeuil, su hija”. Constitueix l'inici de les *Obras escogidas de Diderot*, publicades per la Casa Editorial Garnier Hermanos, París, 1921, en dos volums. (vol. I, p.33). Volem reivindicar especialment aquesta traducció, irregular però clàssica, avui quasi intromissible, de Nicolás Estévez Calderón, vell personatge que havia jugat un cert paper en els dies de la I República espanyola, pel seu esforç a l'hora de donar vida a la prosa diderotiana en un context prou diferent. El text també constitueix l'incipit de l'edició DPV d'obres diderotianes [l'ús de les abreviacions segueix les habituals convencions de la *Société Diderot*]. Potser als seus darrers moments, el filòsof havia recordat la proposició XXXI de la seva primera obra, les *Pensées philosophiques* (1745) en què es presenta una de les idees-força que acompanyaran tot el camí filosòfic diderotià: *Ce qu'on n'a jamais mis en question n'a point été prouvé. Ce qu'on n'a point examiné sans prévention n'a jamais été bien examiné. Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. I doit être général, car il est la pierre de touche...* Versini, I, p.28.

II lustració i autonomia racional.

Sovint quan es parla d'II lustració hom associa el concepte a l'"autonomia" del subjecte, entesa com a capacitat d'autolegislació i de projecte racionalitzador en un món que fins aleshores s'havia representat com un atzar, o com l'expressió d'una imposició tirànica dels déus -o de qualsevulla mena d'hereus històrics de la divinitat. Que l'home faci i disposi del món a partir de l'autonomia racional, constitueix el disseny darrer de l'activitat il·lustrada i la definició de la tasca que s'ha proposat la modernitat. Des dels grecs hom havia considerat l'activitat productiva –i artística- dels humans com a *mimesis*, és a dir, còpia més o menys imperfecta de la realitat celestial i perfecta. El platonisme de la cultura europea consistia en l'afirmació que, d'una o altra manera, la tasca de la racionalitat era la còpia del model perfecte o, eventualment, la recerca de la forma adient de la racionalitat. S'entendrà a partir de les Llums, però, l'autonomia –tant en el seu aspecte ètic com estètic- com una capacitat d'alliberar-nos de la pura reproducció naturalista del món i actuar ja no tan sols com a intèrprets fidels, ans com a veritables *demiürgs constructors* d'un nou món on el sentit no està pre-vist, sinó que esdevé possible de crear i que, lluny de la submissió al model, s'imposa per un acte individualitzador, fruit de la voluntat racional. Aquest element d'artificialitat tècnica –i en paral·lel de convencionalisme moral- constitueix un trencament amb el racionalisme clàssic que pugnava per donar una unitat al món a través de la representació figurativa i del naturalisme¹³. Com en la pintura d'un Watteau o d'un Chardin, la filosofia de la II lustració no està al servei de la reproducció objectivista del món sinó que el basteix i l'humanitza (emotivament) en la perspectiva de la seva reconstrucció racional. El món filosòfic i moral de la II lustració no és el de "les coses mateixes" sinó, ben al contrari, el dels seus símbols, el de les construccions i fins els arbitrismes, que ens obliguen a copsar el lligam que s'estableix entre les coses i el seu productor (*artifex*), com a condició humanitzadora. Si algun moviment filosòfic desconfia de la suposada solidesa dels fets purs, i els descobreix inevitablement interpretats i manipulats, aquest és, sense cap mena de dubte, el moviment de les Llums.

¹³ Al *Salon de 1767*, Diderot se separa explícitament d'aquest model platònic: *ces gens qui parlent sans cesse de l'imitation de la belle nature, croient de bonne foi qu'il y a une belle nature subsistante, qu'elle est, qu'on la voit, quand on veut, et qu'il n'y a qu'à la copier. Si vous les disiez que c'est un être tout à fait idéal, ils ouvriraient des grands yeux, ou ils vous riraient au nez.* DPV, XVI, p.62-63. Des de Chouillet (*op.cit.*) hom ha considerat que aquest *Salon* significa la "majoria d'edat" del Diderot crític d'art. La centralitat d'un art que va més enllà de *la nature comme elle est*, per endinsar-se al camp del possible o del que hauria de ser, prefigura en l'obra diderotiana el marc de la moralitat.

L'afirmació nietzschiana segons la qual “no hi ha fets sinó tan sols interpretacions” i l'obertura conseqüent i imparabile del camp del sentit fins a l'esquinçament –que explica l'aventura de l'estètica moderna- constituïria la culminació natural d'una teoria de l'autonomia i, en certa manera resumeix, en un *dictem* rotund l'aportació de la modernitat avançada a la teoria de la veritat que ja estava implícita en la concepció diderotiana de la representació (com a mínim en la línia que va permetre a Goethe i Kant rellegir el text canònic de Diderot sobre la bellesa, l'article “Beau” de l'*Encyclopédie*).

Ens proposem en aquest text una aproximació a la teoria ètica i estètica entenent-les com un esforç racional per tal de clarificar l'autonomia i de construir la pluralitat de sentits de l'humà; certament aquesta interpretació trenca amb una concepció del materialisme com a teoria reduccionista de caire monista. El materialisme diderotà és convenient qualificar-lo amb una tríade d'adjectius filosòficament arriscats: es tracta d'un materialisme *biològic*, *sensualista* i *pluralista*. La paraula “pluralista” –que més endavant matisarem- s'ha d'entendre aquí en un sentit epistèmic, més que no pas ontològic o moral, perquè dins el camp de la filosofia moral contemporània hi ha sempre el perill de confondre “pluralisme” amb “relativisme”. És ben sabut que les teories materialistes tradicionals són, serradament, monistes. Però el monisme materialista –i si s'escau, també el monisme en ètica- no es poden comprendre en Diderot sense fer marrada per una concepció de la diversitat –o si es vol, de la diferència com a dret assolit- que ens evitarà confondre l'obra de Diderot amb, per exemple, la de La Mettrie o D'Holbach.. Aquesta confusió és tradicional en els estudis sobre l'herència de les Llums, però parteix d'una comprensió errònia de la tradició il·lustrada, derivada d'una concepció mecanicista del materialisme. La il·lustració va prou més enllà del mecanicisme i assumeix en Diderot un pluralisme no-relativista prou original.

De fet, com ha mostrat abastament I. Berlin, a *The Cooked Timber of Humanity* (1959) el relativisme moral –i no cal dir el relativisme estètic- era una posició epistemològica del tot desconeguda al XVIII: les diferències entre races, climes, condicions socials o estructures econòmiques no representen altra cosa, per a les Llums,

que formes diferents per a assolir una mateixa finalitat que es l'extensió de la racionalitat humana¹⁴. Diderot, en el debat filosòfic, mig conte i mig apòleg moral que porta per títol *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** (1771) ho dirà d'una manera que no admet dubte: *Ou la définition générale de la justice convient également à vous, à M. le maréchal, à moi, au jeune Mexicain et au viellard, ou je ne sais plus ce que c'est*¹⁵.

El que la Il·lustració intueix, en una línia que caldria derivar de Maquiavel i dels llibres sapiencials de l'Antic Testament- és que, tot i formar part d'una única totalitat –moral i fins i tot física o biològica- que Diderot anomena *le grand Tout*, els Grans Valors (els diversos ideals de bé) poden no viure junts –i fins experimentar-se com a contradictoris. Aquest enfrontament amb el model harmònic però irreal de *philosophia perennis* no es fa, però, en nom d'un relativisme moral sinó des de la consciència que la tragèdia humana rau, estrictament, en aquesta malaguanyada circumstància de la incompatibilitat de valors que no ens mena, però, al relativisme sinó al pluralisme moral. Per això la Il·lustració no sap ser sociològica (en el sentit que no és una opció pel fet pur) i pugna per presentar-se com una alternativa de caire moral. Només cal analitzar l'obra dels autors centrals del període per adonar-nos que amb poques excepcions que gairebé es limiten a l'àmbit de l'empirisme anglès (especialment Hume), el model de l'objectivisme es manté bàsicament estable al llarg dels anys 1720-1770, tot i que posteriorment la generació pre-romànica i rousseauniana faci un tomb cap el subjectivisme¹⁶.

¹⁴ Isaiah Berlin: *The Crooked Timber of Humanity* (1959). Hi ha traducció castellana: *El fuste torcido de la humanidad*. Ed. Península, Barcelona 1998. Cal recollir també de Berlin una cautela important a l'hora de valorar l'herència de les Llums. Per al clàssic del liberalisme (que en aquest aspecte recull una qüestió que va meditar profundament el Diderot postenciclopèdic) és obvi que l'error de les Llums estaria en haver pensat que tots els valors són finalment compatibles entre sí, oblidant l'aspecte problemàtic i imperfecte ja no de tots els valors sinó de les seves formulacions culturals. Com Berlin, també a Diderot (vegis, per exemple, el *Supplement au voyage de Bougainville*) li semblava que un món en què tot fos perfecte no seria només incompreensible sinó conceptualment inintel·ligible. Això no significa, com és obvi, que la Il·lustració rebutgi el seu somni utòpic –la unitat de la humanitat pel coneixement- sinó que en l'obra de Diderot es fa palès que aquesta opció no és ni lineal ni tampoc necessàriament irreversible.

¹⁵ Diderot, *Oeuvres*, I, Versini, p.942. El context de la frase és un debat sobre la moral natural i l'ateisme.

¹⁶ Lingüísticament, tal vegada resulta adient remarcar la diferència entre *incertesa* (relació entre el que s'afirma i el que hi ha) i *imprecisió* (que fa referència al concepte). Seria incert afirmar que l'any té quinze mesos i és imprecís dir que algú està gras, perquè caldria justificar en relació a qui o a què s'afirma. L'ús d'alguns “grans mots” en el moviment de les Llums potser es podria qualificar com a “imprecís” (en la mesura que ho són els seus conceptes) que, com tots els conceptes morals només poden ser avaluats en un context, però no de cap manera com a *incert*, vist que les Llums signifiquen, sobretot,

Posats a determinar el camp conceptual en què es mou la nostra investigació, cal posar èmfasi en què no és el mateix el significat profund del pluralisme que el del relativisme. En tant que aquesta darrera posició és comprensible avui –i àdhuc si s’ha constituït com a *philosophia communis temporis* i caricatura de la modernitat- les posicions del relativisme poden resumir-se en l’afirmació de l’impossibilitat de trobar un criteri de judici amb valor universal. Donat l’espectacle de la diversitat de cultures i, sobretot, donada l’avaluació moral tan diversa que efectuen les diverses cultures, els relativistes consideren impossible que cap esforç d’unificació ètica arribi a bon port. És obvi que una posició relativista fa baldera tota comunicació i tot debat cultural, reduint la Il·lustració a una més –i no necessàriament millor- entre les diverses i hipotètiques formulacions de la racionalitat. Però així la Il·lustració esdevé la caricatura d’ella mateixa i apareix tan sols com una estratègia cultural entre les moltes i diverses de pensables (més en concret: l’eina de la burgesia ascendent, com repetia la concepció materialista dominant al segle XX). Aquesta afirmació està lluny del projecte original de les Llums i en constitueix, més aviat, una degeneració instrumental¹⁷. En profunditat, una concepció d’aquesta mena faria inútil cap diàleg i retornaria els homes a una situació purament babèlica. Quan les Llums es presenten com a relativistes s’obvia el fet nuclear que consisteix a assumir al seu si tota la tradició de la qual parteixen i desenvolupar-la envers la llibertat.¹⁸

El pluralisme, però, no ha d’aparèixer com a relativista en la mesura que siguem capaços de diferenciar entre dos nivells de concreció del projecte de les Llums. Al nivell més profund el projecte il·lustrat comença per afirmar que hi ha una unitat del gènere

una praxi coherent en relació a l’Antic Règim i a l’extensió dels drets humans i a l’extensió d’una vida millor ...

¹⁷ Per a les Llums el relativisme és quelcom propi de les religions que es barallen per un hipotètic Déu situat més enllà de l’experiència, però no de la racionalitat que té una funció unificadora. L’anònim autor del manuscrit clandestí i ateu *Traité des trois imposteurs* ho diu així al cap. I de la seva obra (“De Dieu”): *Il ne faut donc pas s’étonner si le monde est rampli d’opinions vaines et ridicules; rien n’est plus capable de leur donner cours que l’ignorance ; c’est là l’unique source des fausses idées que l’on a de la Divinité, de l’Ame, des Esprits et de presque tous les autres objets qui composent la Religion*. El text, publicat a Editions de l’Idée Libre, 1932, és avui accessible per Internet: <http://www.vc.unipmn.it/-mori/e-texts/tti.htm>.

¹⁸ En aquest sentit les Llums són tant un projecte per a *écrasser l’infame* com per a mantenir-ne la seva positivitat racional. La tesi goethiana segons la qual a partir de la Il·lustració la cultura va substituir la religió no pot ser passada per alt com a clau d’interpretació del fenomen. En definitiva, les Llums no es poden veure com a trencament si no es conceben també com a continuïtat.

humà i que aquesta unitat s'articula al voltant de dos eixos amb valor absolut: la racionalitat i el coneixement. Com diria l'autor del *Traité des trois imposteurs: La droite raison soit la seule lumière que l'homme doit suivre et (...) le peuple n'est pas aussi incapable de raisonner qu'on tâche de le persuader*. Si, com vol el tòpic, l'objecte d'estudi més propi de l'home és l'home, això significa que el diàleg racional entre individus que es reconeixen mútuament la seva racionalitat és una eina vàlida arreu i que qualsevol argument significatiu pot ser comprés d'una manera també significativa.

El pluralisme de les Llums afirma tot seguit, però, que aquesta concepció monista del cosmos no té de cap manera una única forma correcta de ser descrita, ni una essència aristotèlico-escolàstica, o una entitat situada al regne dels Universals platònics, perquè en la natura –i en la racionalitat- hi ha tant ordre com atzar. El mateix joc –amb les mateixes regles- és del tot possible jugar-lo emprant tàctiques i estratègies prou diferents. Així la racionalitat pluralista que propugna el moviment de les Llums pot ser interpretada correctament –i amb profit- en formes diverses si es prescindeix d'una teoria de la veritat de caire ontològic o transcendental i s'opta per una explicació del món que reconegui tant la unitat de la racionalitat humana com la diversitat dels jocs lingüístics i de les situacions socials en què aquesta racionalitat s'encarna. Com en la metàfora esportiva, el pluralisme de les Llums consisteix en la manera diversa de jugar aplicant, però, les mateixes regles del joc: en aquest cas l'afirmació de la racionalitat i el coneixement com a criteris de valoració universal.

Massa sovint una concepció de la Il·lustració reduïda a fet sociològic –o a reacció política antisenyorial- afirma que el “jo burgès” assoleix al XVIII el seu triomf davant l'envellida societat feudal i presenta aquesta suposada identitat com si es tractés d'una totalitat que neix ja ontològicament constituïda. Però aquesta pretensió d'un “jo burgès” ontològic pren ràpidament un caire de caricatura desagradable, per pretensiosa i, finalment, per buida – com ja van advertir Fichte, Herder i els alemanys de la seva època. Si del que es tracta en el projecte de les Llums és, per dir-ho fichtianament, d'*organitzar en aquesta vida totes les relacions humanes en llibertat segons la raó*, el jo burgès és encara massa subjectiu i inevitablement infantil, comparat amb el model

il lustrat¹⁹. O dit en altres paraules, les Llums cerquen fonamentalment un model d'home que no es redueix al de la concepció burgesa del món, sinó que es defineixen com a cosmopolita. Les característiques d'aquest suposat constructe ideològic que és el subjecte burgès inclouen entre d'altres, la velocitat, la passió per la novetat, un cert infantilisme moral i el menyspreu per la tradició –elements que menen a una concepció unilateral del món²⁰.

Quan es fa aquesta reducció sociològica de la il·lustració s'oblida que el suposat “jo burgès” és, per ell mateix prou estratègic, contradictori i no substancialista com per a negar-se a qualsevol definició estreta i reduccionista. Precisament perquè el “jo burgès” neix al mercat, i no a la càtedra o a l'oratori, té una plena consciència del seu origen mestís, ambigu, pactista, més inclinat a la conxorxa que al dogma. O, en altres paraules, quan Diderot i la Il·lustració fan referència al jo, aquest és un concepte prou fragmentari i especular –més que no especulatiu- com per a obviar qualsevol definició a l'interior de la qual no hi hagi els elements que fan possible la seva pura negació. Que “jo” pugui ser també “nosaltres” o –purament- que consisteixi en l'espai buit de les meves possibilitats, desconegudes àdhuc per mi mateix, és una qüestió no menystenible en ètica il·lustrada. La pruija d'originalitat estetitzant d'aquest jo constitueix una de les dificultats no gens menors que presenta l'anàlisi de l'ètica i l'estètica diderotianes, sempre obsedides a no permetre cap reducció del jo a un eslògan o a una idea *a priori*.

Com totes les ètiques i les estètiques emotivistes que al món han estat, i possiblement com totes les que resultin lògicament pensables, la posició diderotiana està perpètuament oscil·lant entre la pretensió d'una autonomia purament subjectiva i la consciència de la difícil però necessària universalitat. L'originalitat de la seva posició ètica i estètica es troba en l'esforç per tal de no caure ni en una subjectivitat desenfrenada ni en un racionalisme apriorístic –i finalment mecanicista- posició que Diderot no compartia amb els altres membres de l'Església amagada que fou la

¹⁹ Aquesta és la coneguda formulació de J.G. Fichte a *Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters.*, a les lliçons I i V, quan analitza la insuficiència del subjecte burgès perquè es regeix per “la norma del riure” per comptes de guiar-se per la de raonar.

²⁰ L'exemple més arrodonit d'aquesta descripció de la mentalitat burgesa com a insuficient prové de la sociologia clàssica i especialment del gran llibre de Werner Sombart: *El burgués, Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* (1913). Trad. cast. Alianza Universidad, Madrid, 1977. Per a Sombart burgesia i infància s'assemblen en la mesura que estan regides per quatre “ideals” o complexos de valors: grandesa, moviment ràpid, novetat i sentiment de poder.

Il·lustració²¹. Per comptes de fer una apel·lació a qualsevol substancialisme materialista, la concepció diderotiana de l'autonomia que no es recolza en un subjecte empíric prescindeix també, per opció, de donar “substancialitat” –o millor “transcendència” al fet. Un fet és per Diderot primordialment llenguatge (forma), naturalesa (biològica) i possiblement història, però abans que altra cosa constitueix una narració i com a tal, té un inevitable element d'atzar i, fins i tot, d'acudit²². El jo diderotià no és previ, sinó posterior, a aquestes tres instàncies que, per definició són contingents i podrien haver estat prou diferents perquè no provenen de cap necessitat, sinó d'un atzar circumstancial.

Per això mateix la concepció diderotiana de l'autonomia és inseparable de la màscara i de la paradoxa; en definitiva, si Diderot defensa que l'autonomia moral és inseparable del joc d'emascaraments i paradoxes és perquè només hi ha autèntica llibertat moral quan el jo no es deixa entabanar per cap de les diverses representacions en què, tanmateix, potser fou possible reconèixer-lo un cop entre les seves diverses evolucions o mutacions. L'autonomia moral per a ser coherent ha d'incloure, tonc, l'autonomia estètica en la mesura que l'estètica ens allibera del deure i de l'apriorisme moral purament “fred”. Resseguir l'itinerari de la raó, quan aquesta raó esdevé irònica, significa comprendre que ètica i estètica, en la seva interrelació mútua, quedaran transformades per la nova concepció del subjecte dins la qual resulten significatives.

“Autonomia” no vol dir només que els humans han assolit una mítica majoria d'edat a partir de la qual poden ser pensats com a lliures i responsables, sense fer-se tanmateix esclaus de cap concepte suposadament “pur”; sinó que aquest fet té un caire fundacional: representa un trencament amb un passat que es veu inevitablement com a

²¹ El materialisme diderotià, convé recordar-ho, no és mecanicista sinó orgànic i biològic. La diferència no és petita: una màquina pot descompondre's en peces i és serial, un individu no pot ser descompost sense matar-lo i és, estrictament, únic. Sembla que a Diderot li agradava explicar una anècdota del protoil·lustrat Fontenelle, que un dia estava explicant el mecanicisme a una duquessa. La dama esglaiada va preguntar, :“¿Però llavors quina diferència hi ha entre jo i un rellotge?” i el filòsof respongué: “Molt senzill, senyora, un rellotge dóna les hores i quan estem amb vós oblidem les hores”. L'anècdota, si no és veritable, està –com vol el tòpic- ben trobada.

²² El mateix Diderot en una carta publicada amb l'ambigu encapçalament de *À ses parents et amis de Langres* (6 gener, 1755) afirma d'ell mateix: *Je me tais tant et plus qu'on ne veut: mais quand une fois je començe à parler, je ne finis point. (Correspondance. –edició Versini- p.46)*. Narrar, i no callar mai, (parlant sempre des de la consciència del jo) és l'aportació a l'augment de la racionalitat que la filosofia

fosc –i que sovint s’anomena “gòtic”- i implica alhora el “nou començament” de la història. En el llenguatge moral de les Llums, l’autonomia és la regla lingüística que permet copsar la significativitat d’una proposició. Hom pot bastir així des d’aquest primer criteri “productiu” una història racionalitzada i, en conseqüència, “dignificada”, que a partir d’ara caldrà entendre com a desarelada de tota natura o de tota tradició. Qualsevol història que hom vulgui “narrar” d’ara endavant esdevindrà també –i inevitablement- història de les seves formes d’interpretació, és a dir, “relat” que caldrà valorar a partir d’una potser més suposada que real participació en la racionalitat emancipatòria que indica el seu sentit i el seu valor.

Després de l’experiència il·lustrada no existirà ja mai més res que es pugui considerar desacomplexadament com una “dada neutra”: tot es farà present com a “significatiu”: el fet existirà només per a ser interpretat àdhuc fins arribar al cansament dels signes que mena a la pèrdua de valor d’una bona part de l’estètica moderna. Aquesta “inflació dels sentits” o “sobresaturació del concepte”, per una banda ens porta al cansament de la modernitat i està potser avui en l’origen d’una retòrica que veu estructures allí on els clàssics haurien volgut copsar, com a molt, conjectures; però al mateix temps no hi ha dubte que ha contribuït d’una manera decisiva a la pèrdua de la ingenuïtat conceptual i a la consciència lingüística com a tret definidor de la modernitat.

L’exemple diderotià mostra que l’autonomia de la Il·lustració no només ens ha arribat pel camí kantianista que posa èmfasi en el paper de la consciència. Diderot, i el corrent pluralista que en ell s’inicia, creuen haver descobert una altra via, la que posa l’accent en la proposta discursiva i l’èmfasi en el llenguatge, com testimonia *Le Neveu de Rameau*. Si Diderot considera que el pluralisme –l’emotivisme finalment- poden arribar a ser universalistes no és perquè cregui (com Rousseau i Kant) que finalment totes les consciències convergiran necessàriament en una humanitat ideal, sinó perquè tots els humans tenen exactament el mateix dret a manifestar els seus sentiments i a discutir-los en un context cada cop més guiat per un sentiment racionalitzador; en el sentit de “humanitari”. Sense esperar un punt de perfeccionament utòpic –i, per tant, no humà- Diderot proposa una ètica en què l’únic imperatiu sigui senzillament el diàleg entre iguals o, més estrictament, el dret de cadascú a explicar la seva pròpia narració.

pot fer. Aquesta consideració de si mateix com a “filòsof xerraire” resulta inseparable de la mateixa concepció d’una filosofia que només pot ser enfrontament i perplexitat davant el dubte.

Aquest universalisme que implica una idea de humanitat racional, Diderot no el situa, però, al nivell del *què* es diu sinó en la forma *com* es mostra, en la mesura que considera que el llenguatge del “gest” (entès com a manifestació de l’energia –concepte nuclear del seu materialisme) té més potència que el concepte. Allò que hom diu pot estar encara –i inevitablement- tocat per l’adequació a un context (senyorial encara, en el seu moment històric) però la forma té la capacitat d’alliberar-se d’aquest servatge. Ni l’ètica ni l’estètica diderotianes no proposen un programa tancat que desenvolupi la racionalitat humana i, de fet, això seria contradictori amb una idea de racionalitat emancipatòria. Més aviat al contrari, la racionalitat s’ha de dibuixar inevitablement com a obertura per no trobar-se colonitzada. L’element universalista i autònom en Diderot no és la consciència del deure abstracte –que finalment només causa dolor i esdevé un objecte tirànic- sinó la presència d’un element de diàleg que no prejudica necessàriament sobre l’acord. Allò moral es copsa en l’estricta necessitat que té l’home de dialogar. La capacitat del llenguatge per a generar més llenguatge és un fet que fascina Diderot ja des dels títols d’algunes de les seves obres morals més importants. És precisament aquesta consciència de la capacitat generadora del llenguatge el que, hipotèticament, ens impediria caure en un totalitarisme que, en definitiva, té sempre la forma de monòleg. Un diàleg gairebé embogit i abassegador, com la faramalla del *Neveu* o com el joc d’escacs de la *Maréchale*, expressa millor l’ideal moral que no pas el discurs tancat i imperatiu del moralista clàssic. Si l’emotivisme diderotianès es proposa com a universalista no és perquè hom vulgui creure pietosament que totes les consciències han de convergir necessàriament envers un punt de perfeccionament universal, que esdevindria utòpic i incomprendible si pogués realitzar-se algun cop, sinó perquè deixa oberta la possibilitat del dissens i de la diversitat. Allò que ens fa iguals és, finalment, la possibilitat de continuar pensant i parlant a l’ombra de les nostres diferències, en la recerca d’una raó comuna i evolutiva.

En altres paraules, Diderot proposa una ètica basada en la narració, en el dubte (perquè el diàleg i el dubte ens impedeixen ser monstruosos) i en la diversitat. Ens fem morals, tonc, perquè som subjectius i des d’aquesta situació primària i irreductible ens descobrim també en la subjectivitat dels altres. Una veritat absoluta, tan campanuda com inassolible, tan solemne com existencialment insuficient, seria allò més contradictori amb la situació de provisionalitat i de crítica que es desprèn de la proposta

diderotiana. L'acceptació de la subjectivitat, sens dubte dolorosa de vegades, és la condició que ens permet fer-nos morals i que, per paradoxa, ens universalitza alhora. Perquè, el reconeixement de les mútues subjectivitats –quasi millor, l'acceptació de les diverses “dèries”- paradoxalment permet universalitzar la conversa infinita per l'estil del *Néveau*, de la *Maréchale* o del *Jacques* que, contra el poder dels tòpics, només disposen de l'arma corrosiva que és la paraula.

No hi ha, tonc, en la perspectiva de les Llums una “concepció del subjecte burgès” unificadora que es pugui entendre en abstracte, més enllà de les circumstàncies i de les insuficiències d'uns subjectes empírics que sovint vivien en unes condicions d'insuficiència i de mancança que, només per suportar-les, ja fan dignes de compassió i llàstima els subjectes les pateixen. A l'article “Humain” de l'*Encyclopédie*, Diderot insistirà, contra l'antropologia del seu temps, que només hi ha una sola raça d'homes i és aquesta solidaritat dels humans, particularment capida en l'experiència del dolor, el que dona una base a la filosofia moral²³. La dignitat de l'home està, precisament, en la consciència de la seva profunda unitat i de la seva profunda feblesa. Només qui ha entès que tot home pot arribar a ser esclau i bèstia –no pas qui ens proposi inútilment ser àngels- pot comprendre què significa la moralitat. La humanitat implica la consciència de la radical feblesa que ens defineix a tots i a cadascú. A partir d'aquí hom pot comprendre que l'individualisme que proposa Diderot no és autoafirmatiu, ni d'un optimisme ingenu, sinó que arranca de la consideració de les nostres mancances. Només perquè els humans compartim un conjunt de sentiments morals (i molt particularment el riure i la indignació) podem parlar d'una comunitat moral.

²³ És conegut –i discutit- el fragment de l'article enciclopèdic “Humaine espèce” en què s'afirma: *Quoiqu'en général les Nègres aient peu d'esprit, ils ne manquent pas de sentiments. Ils sont sensibles aux bons et aux mauvais traitements. Nous les avons réduits, je ne dis pas à la condition d'esclaves mais à celle des bêtes de somme: et nous sommes raisonnables! Et nous sommes chrétiens!*. *Encyclopédie* edició Pons (2 vols.) Ed. Flammarion, 1986. Pel que fa a la tasca de Diderot com a redactor –clandestí- de la *Histoire des deux Indes* de Raynal, considerada arreu com l'Enciclopèdia de l'anticolonialisme i l'obra de més volada antropològica del XVIII, el lector la podrà trobar descrita en Wilson, pàgs 569-571 i 580-584. Diderot pot ser considerat com el primer pensador de l'anticolonialisme en la mesura que és el primer a afirmar que el colonitzador no té cap dret sobre la terra colonitzada: Així afirma que *Conquérir ou spolier avec violence, c'est la meme chose. L'espoliateur et l'homme violent sont toujours odieux*. El colonialisme significa, exactament, la negació de l'humanisme: *Vous n'avez aucun droit sur les productions insensibles et brutes de la terre, et vous abordez et vous vous en arroguez un sur l'homme, votre semblable,. Au lieu de reconnaître dans cet homme un frère, vous n'y voyez qu'un esclave, une bête de somme; et vous avez des notions de justice, une morale, une religion sainte, une mère commune avec ceux que vous traitez si tyranniquement*. Versini, III, p. 698 i 692, respectivament. Convé recordar la tesi del professor Lluís Sala-Molins (Tolosa de Llenguadoc) que, a propòsit de l'estudi dels *Codes noirs* considera que és en les lleis d'esclavatge de Lluís XIV –i no en les tesis de Herder- on cal trobar les grans tesis del racisme i del nacionalisme agressiu europeu.

Allò que hi ha d'universalitzable per a una concepció il·lustrada en el camp teòric, entès diderotianament, no és la veritat –entesa com quelcom ja assolit, com si es tractés de quelcom que puc trobar definitivament construït i, en definitiva, més adorable que pensable- sinó justament, ben al contrari, la capacitat de crítica, aliena a tota teoria closa i definitiva. La veritat es troba també en l'esforç per no creure'm jo mateix la meua pròpia teoria i per posar en dubte a cada moment el suposat saber que em constitueix –i en bona part em singularitza. La comunitat ètica universal no és tant, *more* kantiana, la dels qui aspiren a un Bé universal, sinó la dels qui es descobreixen davant el mal (i en la indignació), insuficientment armats per a comprendre i per a dictaminar; contingents, però necessàriament oberts a la sorpresa i al diàleg. Per a una moral diderotiana, el Bé a què aspirem –llegiu-lo sempre en clau epicúria- no ha de fer-nos oblidar que la nostra comprensió serà sempre insuficient, manipuladora, incerta i –com a poc- purament conjuntural. Aquesta ètica no és la del savi, sinó la del passejant, la del xerraire, la del petit home excèntric tocat per la pruija de la contradicció. En definitiva es tracta d'una ètica actitudinal, que sap que la vida és sempre més sàvia per més diversa i que no posa el concepte, sinó el risc, com a fita moral. ¿Com podria ser universalitzable una proposta tal sense provocar un escàndol filosòfic, com el que han provocat arreu els vitalismes diversos? Si Sòcrates semblarà insuficient a Diderot com a patró de la filosofia és perquè en el pare de la filosofia entreveu la centralitat del diàleg però li manca la compassió; i si Sèneca “sap” més que Sòcrates és perquè finalment, com diu en les *Considerations sur les regnes de Claude et Néron*, el gest socràtic de deixar-se morir pot ser més teatral que efectiu en l'autèntica emancipació, mentre que la tasca senequista d'intentar posar seny en un tirà és, tot i que més fosca, molt més útil per al gènere humà. Assumir que no hi ha *point de bonheur sans la vertu*²⁴ –perquè finalment la virtut és una funció de la vida- constitueix una clau interpretativa important en l'obra diderotiana.

.....

²⁴ Frase que analitza a l'*Essai sur les regnes de Claude et Néron* (“De la vie heurse”) DPV XXV (p.243) El judici moral no pot ser resolt pel judici de la multitud, sinó pel judici de la llibertat (*Qu'est-ce la multitude? Un troupeau d'esclaves. Pour être heureux, il faut être libre: le bonheur n'est pas fait pour celui qui a d'autres maîtres à son devoir*).

Ètica, història i progrés en les Llums.

Pel que fa al tema del progrés en les Llums, sovint s'ha interpretat en termes de "sistema tècnic", com si fos un concepte afegit o adherit necessàriament a les competències tecnològiques que imposa el maquinisme. Aquesta no és una interpretació del tot incorrecta, però resulta unilateral. El progrés significa també (més enllà del món de la màquina i de l'aparició d'un criteri utilitarista de Bé) que la Il·lustració, assumint la possibilitat d'un saber comú, d'arrel més tecnològica que tradicional o comunitària, acaba amb la "naturalitat" dels fets. D'ara endavant el fet –sigui de la mena que sigui– resulta inseparable del seu valor, de la seva utilitat i del disseny general del món dins el qual es torna significatiu²⁵. Serà aquesta nova actitud, que considera que els fets no formen part d'una cadena causal inevitable, sinó que poden –i han de– ser forçats i provocats, la que produirà el nou estatut dins el qual resulta pensable la màquina. La Il·lustració no es considera, tonc, com un moment històric qualsevol, com una baula més en la cadena històrica dels actes humans, sinó com el principi que permet la interpretació d'aquests actes –i si s'escau la seva reconstrucció– en el nivell de la seva significació racional, entesa en la clau de l'exigència del diàleg i de l'esforç constant i universalitzable. El projecte il·lustrat no vol ser útil per fornir-nos respostes definitives, sinó per aconseguir que la nostra sensibilitat estigui oberta a les preguntes.

Autonomia i història racional són les dues cares de la mateixa moneda, que és l'esforç d'il·lustració humana, en una universalització que no és "prefigurativa", en el sentit que no implica cap mena d'apriorisme, sinó "configurativa", en el sentit de proposar que és la participació de tots i de tothom en el diàleg –i el reconeixement imperatiu de l'altre com a subjecte, és a dir, com a imatge possible de jo mateix– la condició imprescindible per tal de poder parlar del propi subjecte.

Una història racional, entesa com a història il·lustrada, posa només com a condició l'imperatiu de la constant interrogació sobre ella mateixa. La pregunta moral

²⁵ Així s'entén que el fet de la mort socràtica, valgui menys (tot i la seva espectacularitat) que el de Sèneca actuant quotidianament com a conseller del príncep. Aquesta és una idea que va anar madurant lentament des del Barroc i que trobem també en fragments polítics de Pascal, per a qui –convé no oblidar-ho–, el model de filòsof grec no és ni Sòcrates, ni Plató, sinó Arquimedes, perquè trobà una veritat autosubsistent i pogué prescindir de la política, val a dir, de l'opinió per a fonamentar-la.

que ara caldrà abordar no és “¿què és el Bé?”, vist que aquest Bé mai no pot ser reduït a un concepte i que la seva única essència possible és no tenir-ne –i viure sempre en la provisionalitat, i en l’acceptació estratègica de la seva insuficiència. Caldrà, d’ara endavant, preguntar més aviat: “¿com puc evitar el mal?” i, sobretot ser conscients que hi ha un territori borrós en què “bé” i “mal” deixen de ser parells oposables o conceptes estrictament diferenciats, per a esdevenir fronterers, mestissos, ambigus i interessats; val a dir: estrictament humans. En aquest sentit el nou paper de la màquina i de la tècnica són centrals: l’ambivalència dels efectes produïts per la nova situació tecnològica està present i traspua també en la nova configuració ètica. No és l’objecte d’aquest treball esbrinar el paper de la tecnologia en l’àmbit de les Llums però és ben possible que la màquina sigui una excel·lent metàfora moral de l’ambigüitat entre el bé i el mal.

En una concepció moral i estètica com la diderotiana, que reivindica el llenguatge com producció inacabable (fins a la logorrea), i el fragment contra el text, la hipòtesi contra la tesi o la pregunta ingènua contra el dogma savi, potser la història futura podria, hegelianament, “fer ferum de pólvora”, però necessàriament deixarà de fer olor d’encens. Hom dona per sobreentès que la Il·lustració és la construcció – epistèmica i moral alhora- d’un marc en què resulti possible el subjecte autònom que ni pretén saber-ho tot ni s’avergonyeix de la seva activitat d’interrogació.

.....

El que pretenem al llarg d’aquesta tesi no és només mostrar el projecte alliberador de les Llums, sinó també les seves ombres, especialment quan Diderot s’adona de la contradicció entre els objectius alliberadors i universalistes i els mitjans, inevitablement emotivistes, necessàriament parcials i sempre “insuficients” del projecte il·lustrat. Que la universalitat del projecte il·lustrat sigui, estructuralment, més dialògica que dialèctica i més estetitzant que moralitzant, no deixarà d’aparèixer com una considerable insuficiència per a tots aquells que defensin que el valor de veritat d’una teoria és exclusivament una funció de la seva praxi, o de la seva pura facticitat. Ha estat un greu error considerar la Il·lustració com la porta d’entrada d’una hipotètica “filosofia de la praxi” disposada a justificar racionalment tot allò que simplement tenia una existència purament fàctica.

Encara avui s'arrossegueu les conseqüències –sempre historiogràficament ben desagradables- de considerar el moviment de les Llums com a “teleològic”, és a dir, com a pensable només des de la seva inevitable culminació conceptual en l'àmbit de la Revolució francesa i, per extensió, en l'hipotètica revolució proletària del marxisme clàssic. Hi ha una concepció filosòfica d'arrel marxiana, expressada més refinadament per la poesia de Rimbaud, segons la qual: ...*nous aurons de la philosophie feroce (Illuminations III)*. Però aquesta ferotgia del saber no s'ha d'entendre en clau de valoració empírica de la pròpia circumstància històrica –perquè en definitiva la impossibilitat d'història sense crueltat és una observació que hom pot fer arreu en la història de les idees i apareix com una constant, repetida tothora de Maquiavel a W. Benjamin. Enlloc no hi ha història sense violència. La ferotgia és la condició mateixa de la vida monstruosa –un tema bàsic per a Diderot- però no podrà ser abolida per un cop de racionalitat sinó que, ben al contrari, estarà sempre present en la vida humana, com a possibilitat inevitable.

En aquest sentit la història no acabarà per cap mena de gran final dramàtic ni tampoc la Il·lustració no té com a sentit una revolució que es concebi a sí mateixa com a culminació de la tragèdia humana. Només un de sol entre els grans il·lustrats –òbviament, Rousseau- creu en un final reconciliat de la història humana. Al cap i a la fi, els filòsofs de les Llums són uns bons lectors de Pascal, de Montaigne, de La Rochefoucauld i dels moralistes del *Grand Siècle* i, per tant, resulten ben poc amics de fer-se cap mena d'il·lusió sobre les possibilitats de canviar la naturalesa humana. Pascal – i com ell podríem trobar altres exemples- havia observat que: *Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-deshors*²⁶. La moralitat humana (per contrast amb l'estabilitat que assoleix el creient, i que Pascal buscava potser amb desesperació) està basada per a les Llums no pas en assolir un punt i final que serveixi de reconciliació final o de nou principi racional de la història humana sinó, ben al contrari, en acceptar que, en

²⁶ Pascal: *Papiers classés*, en *Oeuvres Complètes*. (edició Lafuma), Ed. du Seuil, 1963, París, p. 519. També Montaigne havia observat que en observar la diversitat (*le nombre infini des choses, plantes, animaux, métaux*) i mancat d'un criteri de certesa abans d'optar per seguir a l'experiència hi ha necessàriament un moment en què *le sens humain y perd son latin (Essais,II, 37)*. Ed. Gallimard, (edició Pléiade) p.782. La idea que l'home està fet per a la veritat en el món o que les idees filosòfiques estan destinades a una acció política històricament determinada és del tot aliena a la mentalitat dels clàssics francesos del XVII i del XVIII. El concepte de “política” –i fins i tot l'ús del concepte *parti philosophique*, que ells no van negar- no s'ha d'entendre en el sentit d'acció de masses, més propi dels models de la segona meitat del XIX i la primera del XX. El concepte de *parti* al Grand Siècle significa “opinió”, no “acció”.

definitiva, no hi haurà mai síntesi sinó sempre una lluita inevitable. Tot el que és moral inevitablement ens acaba llençant fora de nosaltres mateixos. La moralitat malgrat que pogués ser rumiada en la consciència –hipòtesi que Diderot impugna repetidament en la seva polèmica amb Rousseau- té un ressò i un sentit últim estrictament social. No trobarem la finalitat de la moralitat diderotiana en la reconciliació sinó en el descobriment de la diversitat. Per això el rousseanisme serà considerat per Voltaire i Diderot una traïció a les Llums, en la mesura que proposa una síntesi. Confondre el pensament dialògic il·lustrat amb el pensament dialèctic porta inevitablement a malcomprendre els il·lustrats quan es neguen a acceptar el recurs marxista (més proper a l'historicisme de Rousseau que a la crítica inacabable de Voltaire i Diderot) de la història com a àrbitre.

Hi ha instal·lada en la filosofia contemporània una confusió greu entre historicisme i finalisme (o teleologisme històric) En definitiva es tracta d'un error o d'una mala comprensió, producte de llegir la història humana en clau transcendentalista, com si es tractés d'una història sagrada i no d'un conjunt de fets contingents. La filosofia de les Llums és historicista en la mesura que situa l'home en el temps i que se situa en la temporalitat com a horitzó dins el qual té sentit l'acte del pensar. Però això no significa que assumeixi el passat com a regla o justificació del coneixement, ni – encara menys- que cregui en el futur com en una possible reconciliació final de tots els oposats o en la culminació i finalització de la història per un acte de la voluntat (i encara menys de voluntat col·lectiva, revolucionària). El més important en la concepció il·lustrada de la història (especialment en Voltaire, Montesquieu i Diderot) és que actua a partir de la suposició assumida d'una manera radical que la història inclou i incita el malestar; aquest punt de partida ha resultat més fèrtil que no la sortida que proposen, que en cap cas suposa un “nou dia” de la racionalitat, sinó –i d'una manera sovint cruel- l'aprofundiment en el present com a única manera pensable de superar-lo. Un esquema de redempció per la història és, potser, cristià i hegelian, però no està en l'àmbit de les Llums²⁷.

²⁷ Tot i que al llarg d'aquest text hi haurà ocasió de revisar el tema religiós, cal deixar ben clar des de l'inici que les Llums no són –contra el que creia Goethe i amb ell bona part de l'*Aufklärung*- un intent de posar la Raó en el tron buit que corresponia al vell Déu cristià (substituint de passada els deu manaments per l'educació pública) sinó que el seu element de continuïtat es troba en la catolicitat (l'universalisme de la raó com alternativa a l'universalisme de la fe). Mentre el cristianisme és una religió de reconciliació, les Llums se senten a si mateixes com a pensament de crítica.

En altres paraules: si contemplem la història en la perspectiva del cristianisme triomfant del Barroc i del *Grand Siècle* (per exemple en l'oratòria sagrada d'un Bossuet), allò terrible de la història, tot i que pugui reparèixer en cadascun dels humans, ha estat finalment redimit -per un acte de fe críctic- mentre que la transformació necessària ha de donar-se (sota forma de conversió o *metanoia*) en l'ànima de l'home. La comprensió de la història per al Barroc es produeix quan -a través de la participació en el drama de la salvació- els humans adeqüen en seu capteniment al model transhistòric realitzat pel cristianisme. Tot i que les proves que hagi de passar l'home puguin ser brutals, en el fons una divinitat paternalista i model de perfecció escatològic se'ns ofereix com a guia en el camí de millorament moral. En canvi per als il·lustrats -i molt particularment per a Voltaire- la història inclou el terrible i la possibilitat del fracàs i ningú que l'estudiï no podrà ser mai més optimista a no ser que vulgui passar per inconscient perquè, senzillament, la història té un element aleatori i irreductible²⁸. Tota història és inevitablement un cementiri. Aquesta concepció de la història com a arxiu de les derrotes i com a exemple màxim de la falta de prudència dels humans (o, si es prefereix com a expressió també del monstruós en la vida humana) resulta estrictament incompatible amb el teleologisme i el finalisme històric.

La història il·lustrada -com la moralitat- no té final, de la mateixa manera que l'horitzó no té lloc; només podria acabar si l'home deixés d'actuar com un ésser monstruós que tendeix per essència a ser diferent del que és. En altres paraules: la fi de la història només seria possible amb la fi de l'humà. Allò estrictament violent en l'àmbit d'una ètica i d'una estètica com la diderotiana és que instal·la el malestar (i no la reconciliació) a nucli mateix de qualsevol projecte de filosofia moral pensable. Com que la naturalesa humana no ens forneix cap resposta inapel·lable, ni ens dona cap paraula última (i mai no hi trobarem sinó processos inacabables de canvi) tota filosofia haurà de ser convicta des de sempre de la seva pròpia insuficiència i de la seva profunda ingenuïtat. Només una mena d'humans poden suportar el repte d'aquesta exigència moral que hi ha en el reconeixement de la pròpia insuficiència: els que se saben sense poder o sense interessos i per tant oberts a l'acceptació de les raons dels altres. Però tal

²⁸ Hem intentat desenvolupar aquestes idees en un altre text. Cf. Ramon Alcoberro: "Voltaire i la filosofia de la història" *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* vol. II, Barcelona, 1988, pàgs. 323-325.

vegada no existeix cap humà que en l'estricta definició, pugui satisfer aquesta condició radical.

Mentre que l'ètica i l'estètica de l'Antic Règim dona una preponderància absoluta a la representació i es proclama com a ontològica, en canvi l'ètica i l'estètica que s'inicia en la il·lustració diderotiana assumeix de manera explícita el seu component d'insuficiència, en la mesura que es reivindica com una teoria del coneixement en què tota consideració ha de ser sotmesa a crítica. És obvi que aquesta hipertròfia de la crítica mena a una "retòrica de les Llums" –i els primers que la van denunciar foren els propagandistes catòlics que contemplaven amb preocupació l'ascens de la *cotterie philosophique* disposada a posar ironia on abans regnava un Ésser diví ontològicament constituït. Però alhora cal destacar que la *philosophie féroce* ho és també envers ella mateixa perquè, en tenir com a única seguretat l'afermament en el dubte, està destinada a posar-se en qüestió també inevitablement a si mateixa. Com el savi epicuri que inevitablement descobreix la persistència del dolor allí on hauria volgut instaurar el regne de la perpètua fraternitat, també l'il·lustrat té en ell mateix el seu pitjor enemic: la ferocitat de la il·lustració no és tant la que deriva de les seves suposades conseqüències històriques –perquè finalment la destrucció és un element implícit en tota història- sinó la que prové de la pròpia desmesura del seu gest crític.

No hem volgut centrar les anàlisis de la Il·lustració en els seus enemics (de Barruel a Hamann, per posar dos noms extrems) sinó que al llarg de les planes que segueixen –i que voldríem tan poc feixugues com demana la fidelitat a l'estil de les Llums- hem procurat copsar des de dintre mateix tot allò que hi ha d'"heterònom" en l'autonomia il·lustrada, per copsar, en definitiva, la qüestió dels límits de les Llums no pas en els seus efectes, sinó en la seva pròpia articulació originària.

La crítica antiil·lustrada ja de bon començament havia insistit en l'aspecte de la retòrica de les Llums, de negació purament aparent que –al fons del fons- només apareixia com una faula moralitzadora, en què velles formes de poder es reinventaven, ara sota una nova imatge²⁹. No és aquest el fil que ens agradaria seguir al llarg

²⁹ Dos textos clàssics en el camp de l'anàlisi dels adversaris del projecte enciclopèdic són l'antologia de Jean-Louis Vissière (ed.): *La secte des Empoisonneurs: polémiques autour de l'Encyclopédie* Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1983 i, especialment, les actes del col·loqui de la Société Diderot: *Les Ennemis de Diderot*. Ed. Klincksieck, 1993.

d'aquestes planes, en la mesura que constem que tot intent d'impugnació de les Llums acaba essent-ne també una apologia. Els enemics de la Il·lustració la consideraven com una acció del maligne i, generalment, tendeixen a accentuar, més o menys indignats o amb enyorament, la formulació d'un trencament³⁰, mentre que nosaltres –al cap i a la fi amatents a les conseqüències de la modernitat- tendim a ressaltar no l'aspecte de gosadia intel·lectual sinó la perspectiva la continuïtat cultural que hi ha al fons del projecte il·lustrat i, sobre tot, la perspectiva de la *il·lustració insuficient* que eternament està condemnada a ser insatisfactòria com ho són, per utòpics, tots els projectes que se centren en el futur. Efectivament, com veieren els clàssics, les Llums són una formidable negació (de la fe transcendent, del poder com a *ultima ratio*...) però és alhora l'inici de quelcom que encara té un sentit i una actualitat: la positivitat de l'autonomia, com a condició sempre insuficient i sempre amenaçada –però innegociable- des de la qual tot allò humà té una obertura a la moralitat.

³⁰ Wilson titula el capítol sobre el ressò del volum primer de l'*Encyclopédie* amb una frase d'un pamflet antienciclopèdic: *Jusqu'à ce jour l'enfer avait vomi son venin, pour ainsi dire, goutte à goutte.* (Wilson, pp. 128-136). Aquest serà el to de la polèmica antiil·lustrada fins al darrer quart del segle XX. Òbviament, la reacció de la Il·lustració a aquesta crítica ha estat la de Diderot contra el bisbe jansenista d'Auxerre que havia publicat una *Intruction pastorale* contra la tesi de l'enciclopedista de Prades. A la *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades*, que es també una defensa de l'*Encyclopédie* es llegeix: *Il me semble que ce prélat a prononcé bien légèrement sur des matières qu'à la vérité il n'est pas obligé de savoir, mais*

sur lesquelles il est bien moins obligé de parler, et infiniment moins obligé d'injurier ceux qui les entendent. Versini, I, pp.529-530.

Insuficiència de les Llums?

La insuficiència radical de la Il·lustració és la insuficiència radical de qualsevol projecte alliberador. En definitiva, potser les Llums no ens podran oferir mai tot el que ens anuncien, però com a mínim ens fan conscients d'aquesta manca. Potser la llibertat il·lustrada no sigui altra cosa que la consciència de la nostra manca de llibertat i de la nostra, sempre deficient, capacitat de crítica. Com a teoria que postula la universalitat del diàleg sap bé prou que aquest diàleg no és mai pur, sinó mediatitzat, interessat, degradat... però en aquest saber de la pròpia insuficiència hi ha la possibilitat del seu triomf més enllà dels condicionants històrics concrets.

Si ens proposem “donar raó” d’una obra, com la de Diderot, que aspira a fer una anàlisi de l’autoconsciència il·lustrada i que pretén reflexionar sobre el sentit i el destí d’un dels postulats bàsics de les Llums en forma àmplia, cal necessàriament oferir una primera justificació o, tal vegada, demanar excuses infinites per posar sobre la taula un tema tan “inactual” i tan inevitablement tacat de retòrica. Caldrà assumir que tal vegada la Il·lustració com a destí és un tòpic, un miratge o una idea irrealitzable i que de tant pensada ha esdevingut eixorca. La Il·lustració sembla, a primera vista, un tema prou ben “fet” i incapaç de donar més de si, prou dictaminat a partir d’un consens fàctic sobre els “grans mots” tan teòrics i solemnes com gastats i ineficaços. Tot el que les Llums ens podien oferir, en la seva grandesa i en la seva misèria, sembla que ja ens ha estat donat i ara vivim en temps postil·lustrats que denuncien el caire més sinistre de la raó i la consideren com l’origen d’una nova i inacceptable, servitud pragmàtica. El dicteri de la seva insuficiència o de la seva manca de substantivitat –en forma de “raó instrumental”- se sent sovint com la pesada càrrega que la Il·lustració ha de portar arreu.

Rememorar o repensar el subjecte il·lustrat al temps del “pensament feble”, sembla abocar-nos a l’estudi d’una identitat forta, aliena a un present que se sent a si mateix com a “hora foscant” i a un món cultural que cada cop dubta més de si mateix. No endebades sembla que ara estem passant arreu per l’experiència de la crisi dels convenciments “forts” de les Llums. L’objecte d’aquest text –resseguit de maneres diverses i seguint pistes potser contradictòries- serà mostrar que el subjecte il·lustrat és

també, i quasi gosaríem escriure que “abans que res”, un subjecte passional, convençut ell mateix de la profunda identitat de a raó amb allò emotiu i íntim. Rera el nostre treball hi ha la profunda convicció que la identificació acrítica entre “Llums” i “progrés” ha estat la forma de malcomprendre allò que d’innovador hi havia al nucli mateix del projecte il lustrat.

Mentre que generalment es divulga una il lustració feta de conviccions de pedra picada, la proposta d’aquest estudi consisteix a copsar a l’interior mateix del projecte de les Llums les transformacions de la sentimentalitat il lustrada i el naixement de la subjectivitat moderna –sense derivar necessàriament al sentimentalisme romàntic més tou. Ens preocupa essencialment mostrar com van sorgint un cert emotivisme i una teoria de les passions que només era possible en el context d’unes identitats en transformació des de la concepció estamental i teològica, més o menys tocada d’estoïcisme, a la concepció liberal –no encara democràtica- pròpia de la II lustració.

El món sentimental de les Llums és la conseqüència de factors històrics i culturals que sovint es presenten com a contradictoris entre si (de la crisi de l’homiliètica catòlica per efecte del jansenisme a la transformació dels usos de la cultura de cort per efecte de la pressió ascendent de la *République des Lettres* burgesa) i l’extensió de la tolerància religiosa³¹. Però en aquest aiguabarreig va naixent una consciència de la subjectivitat i del sentit íntim que constitueixen elements essencials de la modernitat. La peculiar relació –mai no lineal i sovint paradoxal –per usar un mot ben diderotià- entre subjectivitat il lustrada i racionalitat instrumental constitueix l’objecte d’aquest treball.

Repensar la subjectivitat ens sembla particularment útil quan ja no podem creure en una idea de progrés que regeix la consciència humana com una nova divinitat, ni concebre la història des d’una concepció racionalitzadora i optimista. Res no és avui

³¹ *Nouvelles de la République des Lettres* fou el nom que el protoil lustrat Pierre Bayle va donar a la revista que publicà a partir de 1864 en col·laboració amb l’editor hugonot, refugiat a Amsterdam, Henri Desbordes. Per extensió s’ha emprat sovint aquesta denominació per descriure la xarxa de relacions internacionals que establiren els filòsofs de les Llums. Els postulats que Bayle elaborà –especialment el laïcisme implícit dels qui consideren la religió equivalent a *les bonnes moeurs*- estan a la base de la filosofia del període. Per a Bayle, en textos com el *Commentaire philosophique* i les *Nouvelles Lettres critiques*, la “pedra de toc” de la veritat per a l’home és la consciència. Això no significa, però, que totes les opinions siguin igualment valuoses, sinó que el que ell anomena *conscience errante* té també uns drets. Sobre el particular és interessant la síntesi d’Hubert Bost: *Pierre Bayle et la religion*, PUF, 1994.

menys segur que l'esperada derrota d'allò que s'oposi al passeig triomfal de la racionalitat. I fins i tot en el seu triomf hom pot copsar elements de barbàrie. L'apologia ingènua de la modernitat considerada com a extensió inequívoca del progrés podem trobar-la desmentida cada dia. Des d'aquest present "feble", la perspectiva en què ens situem és prou diferent. Per una banda cal assumir que s'ha produït amb el moviment de les Llums un guany de racionalitat i d'autoafirmació del subjecte, que se sap ell mateix protagonista –i aspira també a ser "sentit"- de la història. En última instància allò que nosaltres anomenem avui "ciutadania" és l'herència més òbvia de l'optimisme il·lustrat. Però hi ha una altra cara de la Il·lustració (que al llarg d'aquest text venim anomenant "ombres de les Llums") que també acompanyen el projecte inseparablement, com una consciència dels límits i de la pròpia retòrica.

La Il·lustració sap també que només es podrà arribar a instaurar una autèntica civilització al preu d'instalar una distància i que, contra el naturalisme de l'Antic Règim -dins el qual s'ha format- caldrà pensar una nova sentimentalitat, basada en la diferència i el sentit íntim³². Sense cap ingenuïtat foren els mateixos il·lustrats qui millor s'adonaren de les restriccions del subjecte burgès en la contradictòria relació entre emotivitat i subjectivitat, entre públic i privat, entre sentit transcendent i immanència. El subjecte burgès és, per ell mateix, construït de paradoxes. Potser, si el consideréssim des d'altres prismes antropològics, i especialment des del model clàssic –grecoromà i renaixentista- creuríem que un home de la Il·lustració raona quan hauria d'emocionar-se i s'emociona quan seria necessari raonar. La tradició il·lustrada significa també la transgressió dels canons culturals establerts a Occident, vigents de Ciceró a Picco. Amb l'únic –i significatiu- precedent d'Ignasi de Loyola, que considerava el do de llàgrimes com un benefici especial que li havia atorgat la divinitat, seran els il·lustrats qui ens

³² Norbert Elias en el seu clàssic *Über den Prozess der Zivilisation* (1969), recull un text de *Civilité* (1774) del pedagog catòlic St. Joan Baptista de Lasalle, el fundador de l'orde de les Petites Escoles Cristianes (els anomenats "pitets") segons el qual caldrà educar els infants per tal que aprenguin *à ne toucher que des yeux tout ce qu'ils voient*. La necessitat d'autocontrol i d'autovigilància implica, per exemple, una dinàmica del cos en què el tocar i el flairar són directament considerats indecents o, com a mínim reprovables, mentre que la vista ha d'estar estrictament regulada. Elias contraposa amb la seva imponent erudició aquest text de l'il·lustrat catòlic a la tradició de les festes de Sant Joan al segle XVI en què: *une des réjoissances populaires de la Saint-Jean consistait à brûler vifs une ou deux douzaines de chats (...) parfois l'honneur de bouter les feu au bûcher était réservé au roi et au dauphin. Nous apprenons qu'une fois par ordre exprès de Charles IX, un renard fut brûlé avec des chats*. Norbert Elias: *La civilisation des mœurs* (vol. I) Ed. Calman-Lévy, 1973, pp. 294-295. [Hi ha traducció castellana: *El proceso de civilización*. Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1987]. Ens sembla aclaridora la contraposició entre ambdós textos en la mesura que marca prou clarament fins a quin punt al llarg del

descobreixin la significativitat d'un món, sentimental i emotiu que quedava a extramurs de la sociabilitat generalment acceptada.

Però és un fet que nosaltres encara participem d'aquesta emotivitat, a voltes neuròtica, que tendeix a donar per “bones raons” el que en la perspectiva dels clàssics serien tan sols senzilles emocions i petits motius de baix nivell –i que, en canvi, s'han bandejat les passions fortes, com l'honor o l'amistat entre iguals. Com per als il·lustrats, la nostra sentimentalitat bandeja els conceptes retòrics i dibuixa l'àmbit propi de la llibertat en la privacitat.

El mateix subjecte il·lustrat que es pretén expressió d'una Raó amb majúscules i que sovint s'expressa des d'una universalitat garantida per l'ús retòric de *grans mots* i conceptes quasi eterns (com ara la humanitat o la justícia) és, ell també, víctima de la insuficiència de l'universalisme i del triomf contradictori de les passions. L'home il·lustrat es descobreix sovint escindit en múltiples petites raons no sempre compatibles i presoner de petites passions, mes o menys boiroses. La qüestió pascaliana de les *raisons du coeur* es discuteix arreu aferrissadament i no sempre la crítica a la seva formulació teològica duu aparellada la negació del fons dels arguments pascalians. El món conceptual que hem intentat escorcollar en aquest text és el de la persistència d'un subjectivisme radical fins i tot sota l'aparença de les conviccions objectivistes i instrumentals aparentment més ferrenyes.

Aquest treball pretén resseguir l'existència i les formes d'expressió d'una sentimentalitat il·lustrada que no vol caure en la retòrica rousseauiana, o que –en altres paraules- no se centra en el pressupost teològic de la pèrdua del paradís (convertit ara en “estat de naturalesa”), ni en l'intent de recuperació d'una hipotètica innocència originària a través d'una operació política. Les estratègies dels il·lustrats només són polítiques en un segon nivell, perquè, finalment, el món de l'Antic Règim dona un significat al mot “política” que avui resulta absolutament impossible de recuperar. Les estratègies dels il·lustrats no es redueixen de cap manera a l'àmbit públic i –més aviat al contrari- tenen el seu ple sentit i els seus matisos quan abasten l'àmbit privat i la subjectivitat. L'exploració del jo il·lustrat és inevitablement més complexa que la seva

XVII i a principis del XVIII s'anà estenent una concepció de l'home basada en el no-naturalisme i en l'autocontrol corporal.

expressió política. Això que ja és prou conegut en l'àmbit de les pràctiques sexuals, es mostra cada cop més en l'estudi de la sentimentalitat, però és tot el concepte de la privacitat el que quedarà afectat per la crítica de les Llums.

La pregunta de Montaigne: *què sçais-je?* que presideix d'una manera òbvia la tasca enciclopèdica domina el període; però evoluciona progressivament cap a la qüestió *qui sóc jo?* que hom respondrà cada cop més en clau existencial, com es fa evident, d'una manera radical en la descreença del *Neveu de Rameau*. L'obra de Montesquieu, Voltaire o Diderot està tocada d'una necessitat profunda d'autoconeixement i d'una profunda indagació crítica respecte a les pròpies creences. La sensibilitat il·lustrada que se sap autònoma, i no necessita d'una justificació buscada en la transcendentalitat ni en la història, no descuida, però, guaitar amb escepticisme no sols el món extern sinó la pròpia consistència: les qualitats no amaguen les fragilitats, sovint exhibides com a garantia de l'autenticitat del projecte. "Criticar el crític" no és només una proposta voltairiana –i marxista– sinó que constitueix una autoexigència pregonament sentida per les Llums i que forma part del disseny més obvi del període.

Les Llums són un projecte d'autonomia racional que –voluntàriament– prescindeixen d'una èpica creïble. Els seus herois no són els grans reis o els conqueridors, sinó humans trepitjats com Calas i el cavaller de La Barre. Només en la dissort hi ha matèria per a la història i només des de la misèria ha pogut sentir-se la necessitat de l'èpica. Per això qualsevulla mena de projecte que es justifiqui en els "grans mots" històrics és, com a mínim, sospitós de retòrica. El simple ús de conceptes com "història" o "raó" ja demostren la misèria d'una humanitat que, per comptes de gaudir, té necessitat de justificar el seu gaudi. Si la Il·lustració, especialment, en la seva lectura diderotiana, és poc historicista cal atribuir-ho tant a la seva profunda desconfiança respecte a qualsevol discurs massa rotund i poc irònic com a la clara consciència que "els fets" no són un argument sinó un requisit previ. Allò que ens mostra la història, com allò que ens diu finalment la moralitat, és que, finalment, la foguera on cremen les civilitzacions i l'altar al qual se sacrifica la vida dels humans no és altra cosa que un testimoni de la nostra barbàrie.

Més enllà dels intents voltairians d'elaborar una filosofia de la història, que finalment és més moral i paràbola que no pas descripció objectiva, la Il·lustració té

consciència històrica en un altre sentit: la història no és el que hem fet (espai de la barbàrie) sinó estrictament el que ens manca per fer. No és un argument demostratiu, sinó una aspiració racional. Si podem situar la història en la consciència del jo il·lustrat és perquè se situa en la perspectiva d'un nou inici: més a prop de l'apòleg moral o de la reivindicació política que de l'epopeia. Finalment les Llums consideren que hi ha poc a lloar en una època que *encara* necessita història empírica o que, altrament dit, no ha assolit una felicitat. L'argument de la història que mira al passat és l'argument del dolor, però no pot ser –més enllà d'un judici moral radical- cap base per a construir futur.

El filòsof de les Llums és un personatge polisèmic, ambigu en ell mateix, que busca l'autojustificació més en el nivell subjectiu i en l'autoconsciència que en el món extern, o en el camp de la temporalitat. Això, que potser des del nostre present podríem considerar com una existència estètica, potser l'allunya d'una manera clara de la nostra època de les masses que busquen en la dada històrica l'argument conceptual i la justificació existencial. Però en qualsevol cas, aquesta negació de la història empírica els permet prescindir d'una de les més tristes formes d'immolació de la racionalitat a la pura facticitat. En l'època de les masses la història sovint ha estat entesa com a coartada, alhora que prenia forma de carnatge. Posseir-ne el sentit “ocult” era gaudir del regne del cel sobre la terra i permetia dictaminar sobre el progrés assentat en les conviccions més rotundes. Això va donar peu a identificar les Llums com a gènesi de la idea de progrés que semblava aparèixer com a desllorigador de la modernitat. No cal dir que aquestes faules, que tenen un text clàssic en la monografia de Daniel Mornet: *La pensée française au XVIIIè siècle* (1926) i una continuació en el llibre de B. Groethuysen: *Philosophie de la révolution française* (1956)³³, van quedar absolutament fora de joc a partir de les anàlisis que deriven de la *Dialèctica de la Il·lustració* i que avui, a l'inici d'un període tecnològic global, ens semblen envellides i incapaces d'explicar el que la Il·lustració pugui encara aportar a la sensibilitat que se situa en la perspectiva d'una fi de la història.

La Il·lustració que volem presentar –i la que ens sembla significativa- prescindeix de buscar el recolzament del progrés i de la història, i opta per considerar

³³ El llibre de Mornet va tenir fins a 11 edicions successives i es va reeditar encara l'any 1969 a Armand Colin. La primera edició del text de Groethuysen fou publicada per Gallimard, 1956.

més aviat les idees com a camps conceptuals que actuen sobre si mateixos i que no tenen cap vinculació necessària amb un “sentit” global. Les idees actuen, més aviat, com a camps conceptuals que actuen sobre si mateixos, creant una unió contradictòria de petits sentits, sovint provisionals.

La psicologia i l'economia, enteses com a clau de la història, resulten tan insuficients per explicar el món intel·lectual de les Llums com ho puguin ser la semàntica o l'arqueologia foucaultiana. Si la història per als il·lustrats és construcció, també la psicologia que aleshores només apareix tímidament és insuficient perquè el seu camp no s'ha deslligat del de la predicació pastoral. De la mateixa manera que és anacrònic parlar de lluita de classes al XVIII, perquè el concepte de “classe” pertany a l'època de les masses, també resulta impossible emprar una clau psicològica per descriure una consciència que conceptua la seva actuació encara dins un marc general cristià i que, en conseqüència, disposa d'un conjunt d'eines (la confessió, el paper de la caritat...) que avui no tenen el mateix sentit³⁴. Si d'alguna manera resulta significativa la psicologia al XVIII és en la mesura que hom pugui ajudar a la crítica de la religió. Això es fa obvi en un dels textos majors de Diderot, *Le Rêve de D'Alembert* que tècnicament podria ser descrit com la narració d'un deliri. Però, a poc que ens hi acostem, veiem que el deliri no és cap malaltia, sinó la forma fascinant que permet intercanviar punts de vista i mostrar que, en realitat, res no és com a primera vista sembla. El deliri és la forma de la raó i l'instrument pedagògic que serveix a Diderot per presentar la tesi metafísica fonamental: la suposició que la matèria està dotada de sensibilitat. Però serà el propi Diderot, en polèmica amb Helvétius qui ens recordi els límits d'aquesta afirmació: *la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, et qui ne suffit pas en bonne philosophie*. En altres paraules, el discurs delirant permet observar l'altra cara de les coses, mostrar que el plantejament sistemàtic de la filosofia al qual aspirava D'Alembert és equívoc, però aquest somni *bien fou* i també *bien gai*, si bé mostra que una “filosofia boja” també és possible, no per això li atorga carta de

³⁴ Els historiadors foucaultians han exagerat de manera grollera el significat del concepte de “clausura” al XVIII. Convindria no oblidar que la clausura religiosa era considerada un privilegi –a l'abast només de les famílies riques– en un context de societat estamentària, per estrany que això ens pugui semblar en una societat moderna. La clausura religiosa i fins i tot la presó per raons polítiques –tal com la va conèixer Diderot– no tenia res a veure amb el món de les presons comunes, per les quals el panòptic benthamià no fou de cap manera un augment de control. Igualment el famós text sobre l'assassinat de Damiens està tret d'un pamflet dels partidaris de l'abolició de la tortura i no és, de cap manera, un justificatiu.

naturalesa afirmativa³⁵. Una constant del nostre treball a l'hora de descriure el món en què es forma el jo il·lustrat no viu de grans afirmacions sobre la racionalitat sinó d'un petit entramat de suposicions, d'hipòtesis que extreuen la seva força del fet que ens inciten a pensar.

La crítica a la psicologia, com la crítica a la història, són finalment inseparables de la lluita per la superació del model religiós de comprensió del món que, posteriorment, s'ha dissimulat sota aquestes dues grans formulacions. Història i psicologia són les dues formes que ha adoptat el sagrat per sobreviure, però són formes de dolor i en aquest sentit una filosofia il·lustrada que sap, com explícitament afirma el *Discours Prelimininaire* de l'*Encyclopédie* que *...rien n'est inevitable*, les ha de veure com a formes de negativitat. Déu, com la unitat de la consciència, són –a tot estirar– hipòtesis que tenen poca capacitat explicativa. Un dels intents fonamentals de Diderot consistirà precisament en prescindir d'una divinitat massa vinculada a la història per proposar –sempre al nivell de les hipòtesis– un peculiar “pluralisme materialista” en què el lloc buit de la divinitat serà ocupat per l'energia i el dinamisme, per comptes de limitar-se a la substitució mecànica del déu creador per la matèria que havia propugnat, per exemple, D'Holbach.

Tota hipòtesi teològica o psicològica finalment sempre presentarà l'inconvenient de pressuposar un món dualista, amb una inevitable escissió entre la divinitat i els humans o entre la raó i el sentiment. La crítica il·lustrada a la religió finalment haurà de ser entesa com la crítica a una comprensió dualista del món, més que com un rebuig polític del clericalisme. Si es confon la crítica a la religió amb el retret de ser el model d'intolerància i de fanatisme, i d'actuar com a instància retardatària per al coneixement i per a la ciència, llavors la crítica il·lustrada seria poc fonamentada. En hipòtesi hom podria pensar una “religió de la humanitat” de caire positivista que no estigués fonamentada en la por, ni propugnés normes compulsives. Simplement la ciència –ara divinitzada– ocuparia el lloc dels antics déus, però no augmentaria la lucidesa. En definitiva, una mala lectura de la il·lustració ha fet que l'intel·lectual ocupi simplement la trona buida del sacerdot i pontifiqui amb la mateixa –o pitjor– prepotència. La crítica religiosa il·lustrada, tal com mereix la pena de ser pensada, no va però per aquest nivell

³⁵ *Le Rêve de D'Alembert*. Edició Schoeller, p. 632.

purament sociològic. A l'article "Bible" de l'*Encyclopédie*, Diderot amb un punt d'ironia constatarà que: *On se persuade faussement aujourd'hui qu'un théologien n'est qu'un homme qui sait un peu mieux son catéchisme que les autres; et sous prétexte qu'il y a des mystères dans notre religion, on s'imagine que toute sorte de raisonnements lui sont interdits*. El que convé a un teòleg no és, però, abdicar de la raó, sinó: *connaître les devoirs de tous les états; c'est à lui à discerner les limites qui séparent ce qui est permis de ce qui est défendu*. Un teòleg no estaria, doncs, gaire lluny d'un moralista racional³⁶.

A un nivell més profund el que Diderot intueix és que la religió no mereix tan ser criticada per les seves conseqüències pràctiques, com per presentar un món estàtic i immòbil incompatible amb l'estructura dinàmica de la realitat. Al cap i a la fi si la religió és responsable de les diverses Inquisicions, també ho és de la música de Bach o de les escultures de Michelangelo, per tant la crítica no es pot fonamentar en una oposició lineal entre religió i progrés. El problema és que la religió considera que l'última paraula ja està dita –i és de caire transcendent- mentre que la Il·lustració és una aposta per un diàleg infinit i immanent. Per això l'estratègia de les Llums és inevitablement l'escepticisme. Contra tot allò que es considera inevitable i absolut el subjecte il·lustrat reivindicarà inevitablement la diferència i la crítica sense caure, però, en l'entusiasme.

.....

El subjecte il·lustrat que ens interessa no és, doncs, un concepte arqueològic sinó una reivindicació moral, tal llunyana a l'entusiasme com a qualsevol suposada afirmació de dogmatisme. L'entusiasme, (mot que sovint cal llegir al XVIII com a sinònim d'actitud religiosa) és la tendència que ens porta a creure que, finalment, hom ha pogut copsar el sentit en plenitud³⁷. Història, psicologia i religió són algunes de les seves

³⁶ Diderot: *Oeuvres*, I, Versini, p.281. Òbviament, la ironia diderotiana a l'article "Brahmanes", que es farà més cruel al text sobre "Philosophie des brames" de la *Histoire des deux Indes*, (1770) [*en tout temps le prêtre, par intérêt et par orgueil, s'occupe à retenir les peuples dans l'ignorance*] serveix també per exposar les diferències entre el que hauria de ser una religió racional –en sobre entès: brahmànica- i el que realment és el cristianisme ambiental. La religió brahmànica (quasi un negatiu fotogràfic de la religiositat ambiental) és tolerant, almenys en la versió enciclopèdica: *Les événements de la vie n'étaient selon eux ni bons ni mauvais, puisque ce qui déplait à l'un plaît à l'autre, et ce qu'une même chose est agréable et désagréable à la même personne en différents temps: voilà l'abrégé de leur morale*. (p.283). Mantenint la mateixa ficció, a la *Histoire des Deux Indes* suposarà que: *Brama aime, dans chaque pays, la forme de culte qu'on y observe*. Diderot: *Oeuvres* III, Versini, p. 619.

³⁷ Segons el *Dictionnaire de Trévoux*, dels jesuïtes, "Entusiasme" és: *fureur prophétique ou poétique qui transporte l'esprit, qui enflamme l'imagination, et qui lui fait dire des choses surprenantes et*

disfresses. Però la II lustració proposa un camí prou diferent: el d'acceptar la possibilitat que el sentit no sigui una conquesta definitiva, sinó una construcció pluralista, feta de sentits mínims i de diversitat. Per això la contraposició entre entusiasme i escepticisme és recollida i potenciada per la II lustració des de la reivindicació de la inexistència d'un "sentit últim" i de la reivindicació del moviment. No ens sembla casual que Diderot posi un cec; Saunderson, a explicar com són les coses a la *Lettre sur les aveugles*. En el fet, lluny de cap mena de consideració irònica, hi ha una constatació de profunditat: les coses són *com podrien* ser i, finalment, cecs ho som tots. Que les coses són la seva possibilitat i no allò que internament han de ser per algun disseny obligat i ocult, és una de les més pregoneres intuïcions il·lustrades: contra l'ordre tancat dels creients (en la divinitat o en la història) el materialisme diderotià s'atorga la possibilitat de pensar un món –i un jo- en què les coses, simplement podrien ser diferents, preses en una altra combinatòria dels elements. Així l'escepticisme de les Llums no afirma –com el romàntic- que la realitat excedeix la nostra capacitat de comprensió, sinó que, ben al contrari, precisament perquè podem concebre-ho tot, àdhuc el monstruós, la diversitat de les nostres possibilitats de coneixement ens impedeix estar mai segurs en la tria. Si l'home de les Llums és un escèptic no ho deu a la seva insuficiència, sinó a la sobreabundància. No és que l'home no tingui "lloc on triar", o punt de vista pel qual optar, sinó que –ben a l'inrevés- l'home pot situar-se alhora en molts llocs diferents i en perspectives diverses perquè el que té de més propi és el fet d'haver-se desfet de la visió única i inevitable. Precisament perquè no hi ha cap absurd que no pugui ser concebut –i àdhuc reivindicat- la II lustració es mostrarà oberta, com a primer element constitutiu del jo, a la diversitat. Diderot resumirà la seva situació en aquest món en un conegut paràgraf d'una carta a Grimm: *Grimm, mon ami, vous avez raison. Ce monde ne fut pas fait pour moi, ni moi pour lui; mais c'est moi qui a tort; puisqu'il faut que tout soit mal, pour que je sois bien. Je suis dans la chaîne générale, sans pouvoir ni la suivre ni la mener. Je suis un hors-d'oeuvre. Je suis assez monstre pour coexister mal à l'aise, pas assez monstre pour être exterminé*³⁸.

extraordinaires. Versini, I, 1360-1361. El mot, en sentit pejoratiu, els il·lustrats el prenen de la *Carta sobre l'entusiasme* de Shaftesbury.

³⁸ Diderot: *Correspondance* –edició Versini- p.893.

L'arquetipus il lustrat tan pot ser representat pel cul-de-café irònic i tocacampanes del *Neveu diderotià*, com pel savi enderiat que paròdia el consell epicuri de “viure amagat” al *Candide* voltairià o pel viatger impenitent que constitueix el seu saber a partir d'una curosa comparació entre mentalitats i formes de vida (Montesquieu). En tots tres casos hi ha un esforç per proclamar les veritats –sempre en plural- d'un jo que no necessita cap altra justificació que les *raisons du coeur*, alliberades de la teologia.

És obvi, però, que també al període hi ha una “mala subjectivitat” i un “particularisme” contra el qual s'alça la Il·lustració: la subjectivitat dolenta, en forma de consciència infeliç és gairebé sempre la religiosa, considerada com expressió de consciència servil. La consciència objectiva de la les Llums té molt a veure amb el rebuig radical de les servituds i de les certeses eternes i també amb l'esforç per a bastir una alternativa a escala humana al vell ídol teològic. En paral·lel a l'esforç més instrumental de la Il·lustració per divinitzar la racionalitat, hi ha també un seriós esforç complementari per mostrar la insuficiència de la concepció teològica –ni que sigui en la seva versió rousseauiana, passada pel “mirall de la natura”. No deixa de ser significatiu que altres aspectes de la mala subjectivitat (la política, per exemple) no siguin tan demonitzats com la religió i això es deu, en hipòtesi, a què fins i tot si hom vol considerar-la negativament, la política no deixarà de ser un maquiavèlic joc de sociabilitat, cosa que la religió mai no ha pretès ser. Fins i tot si hom considera, com és el cas de Diderot davant Frederic de Prússia, que s'està produint una manipulació despòtica de les Llums per apropiari-se d'un projecte que no és el que hom propugna i que s'està reduint les Llums a retòrica, tanmateix la política continua essent superior a la religió a dos nivells. Per una banda organitza i dona eficàcia als actes humans reals (per contraposició a la ficció religiosa) i, per altra banda, la política té alguna cosa de joc (en les influències de la societat cortesana, en el joc de sobreentesos...) que permet una subtilitat que mai no estarà a l'abast de la religió³⁹.

³⁹ En aquest sentit és interessant copsar a través de la *Correspondance* de Diderot el divers to que s'empra en el debat amb, per exemple, el Pare Berthier, jesuïta i amb Mme. Pompadour que, per oposició al partit devot, constituïa la principal defensa de l'*Encyclopédie* a la cort. A Berthier li diu: *Votre censure qui, avec tant de jugement, a si bonne mémoire, ressemblerait peut-être davantage à certains voyageurs qui se souviennent de la meilleure foi du monde de ce qu'ils n'ont jamais vu.* (*Correspondance*, 2 de febrer de 1751. Edició Versini, p. 25) Si el que representa el jesuïta és la pseudocrítica, d'un món teològic que s'ha cregut veure però en realitat mai no ha existit, en canvi el que es demana a la favorita reial és estrictament tot el contrari. *Nous ne voulons point de défenseurs; nous ne voulons que des juges*, se li diu en una carta datada a l'hivern 1752-1753, per marcar el terreny de joc en què el projecte esdevé possible. La religió és

Hem volgut resseguir a la filosofia del XVIII i especialment en Diderot, amb eventuais excursos respecte a Voltaire i Montesquieu, els jocs complexos de la raó amb el sentiment i la construcció d'un subjecte que, més enllà d'una màscara de racionalisme "instrumental" tenia també uns elements importants de sentimentalitat. La racionalitat il·lustrada no és lineal, sinó que estableix tot un seguit de relacions contradictòries i de pactes que passen, inevitablement per l'estructura de la pròpia identitat del subjecte: no es tracta només del subjecte burgès positivament convençut de simbolitzar la raó, ni menys encara del subjecte "possessiu" de la caricatura materialista, que ha servit tothom com un model reduccionista en ètica i antropologia, sinó d'un model que, en bona part, ha perdurat fins avui. Al costat dels grans manifestos teòrics d'adhesió a la "natura" i a la "raó", la Il·lustració descobreix també que aquests "grans mots" són prou contradictoris i que la tècnica –més que no pas la natura, sovint considerada com a decorat- ha d'anar acompanyada d'un element sensible, emotiu, sovint contradictori però tan necessari com l'element instrumental.

El que ens ha interessat no és resseguir les conviccions fortes dels grans moviments que es creuen capaços de capgirar la història, sinó la petita però pregona transgressió quotidiana dels codis que significa la valoració il·lustrada de l'element subjectiu com a fonament de la consciència moderna. El que volem mostrar és com s'esdevé el pas d'una racionalitat unívoca –la que encara tentinejava sota la identificació spinoziana de Déu amb la natura- a una identitat múltiple i fluctuant, característica del subjecte modern. Deixar de "ser d'una peça" i no identificar la moralitat amb el transcendent (teològic o ètic) és la dada fàctica que implícitament assumeix la personalitat moderna, malgrat que sovintegin, com una música de fons ben persistent, les proclamacions retòriques a la identitat i a la comunitat. La Il·lustració se sap identitat desarrelada en un món encara estamental; observa el costat alienant de les referències a la comunitat "natural" i la desemmascara com a espai en què les tensions i els jocs del poder passen dissimulades per comptes de ser presentats com el que realment són: expressió de la naturalesa humana. El culturalisme de la Il·lustració és la resposta a la pretesa "normalització" dels sentiments, que havia intentat la tradició catòlica al Barroc

el món de l'aparença en la mesura que és una subjectivitat sense estructura racional, el poder polític, en cavi, és un espai de judici, amb el qual serà possible el debat –i l'oposició més ferrenya, però que, en qualsevol cas pot ser objectivament reconegut.

i que hom pot retrobar en Bossuet. El sentiment per a les Llums no és l'expressió de la pietat tradicional, sinó la forma de mirar –i inevitablement de valorar- un món regit més per la contingència que per la racionalitat. La veritable pietat il·lustrada, tal com es proclama la *Promenade du sceptique* diderotiana, és la que s'adreça a les coses i no la que se sent envers els déus. Davant la progressiva complexitat del món modern, les Llums no defugen assumir el sentiment, però alhora faran la crítica del sentimentalisme com a coartada –i d'aquí la impugnació de Rousseau. El sentiment il·lustrat no és la temerosa resposta a la sacralitat, sinó l'esforç per tal de participar, dient-ho en un context diferent al weberian, en la tasca de “desencantament del món” que no és sinó la més ferma expressió del compromís amb l'humà.

Cal preguntar-se abans que cap altra cosa si la cultura occidental pot sentir-se encara directament implicada en la construcció intel·lectual de la modernitat tal com va elaborar-se tot al llarg del XVIII o si es tracta d'una qüestió superada després del fracàs dels intents d'enginyeria social que se'n reclamaven com a hereus. Si entenem la modernitat com un esforç de creixement de la dignitat de l'home –finalment esdevingut ciutadà- resumida en la trilogia de la revolució francesa (“llibertat”, “igualtat”, “fraternitat”) la constatació del triple fracàs de l'arcàdia burgesa és quasi un tòpic: el camí de la raó a la barbàrie, tan fressat al segle XX ens hauria de posar en guàrdia tant pel que fa a una suposada edat de la innocència originària i rousseauniana, com a ingènues esperances i a proclamacions de les Llums com a Absolut.

Si alguna cosa hem après del segle que s'acaba és a malfiar-nos de totes les majúscules, potser perquè tota majúscula és una distorsió. Una Il·lustració feta no pas de grans paraules, sinó de petites transgressions resulta, finalment, molt més adient a l'exigència de llibertat i de crítica. El que es pretén resseguir en aquest text no és la Il·lustració que identifica la llibertat amb la regla de la naturalesa, sinó la que llegeix el projecte com la suma de petits guanys i de petites transgressions que finalment donen com a possible un àmbit per al diàleg i –en conseqüència- donen sentit a la llibertat, no pas entesa com un projecte magnífic i inabastable sinó com a pràctica difusa i contradictòria de la crítica. Certament, la identificació entre natura i llibertat té un defensor –Rousseau-, que nosaltres aquí no considerem de cap manera inclòs plenament en el projecte de les Llums. En aquest sentit no fem altra cosa que repetir l'argumentació de Voltaire i Diderot contra el concepte rousseunià d'*état de nature*: la

natura no pot esdevenir norma moral perquè estrictament la funció humana consisteix en alliberar-se de l'estat de necessitat que té en la natura la seva plasmació més òbvia. La natura, a més, obre el camp a la seva superació dins l'àmbit contradictori del que s'ha anomenat la *insaciable sociabilitat*.

No es la natura, sinó el dinamisme, l'instrument, o l'argument, de la sociabilitat il·lustrada, tot i que sovint se'n vulgui fer una lectura epicúria i se la presenti com a marc i límit dins el qual l'existència humana es fa possible. Més en profunditat, allò que ens dóna la natura no és la "regla" que finalment seria tant com argumentar a favor d'un pessimisme aristocràtic, per l'estil dels moralistes del *Grand Siècle*. La natura no és l'argument a favor de la llibertat o de les passions, sinó simplement un terme de comparació amb valor universal. No és lliure el qui vol seguir el camí de la natura, perquè el llenguatge significa un trencament inevitable amb tota mena de naturalisme, cosa que àdhuc reconeix Rousseau, sinó aquell que s'adona que la felicitat d'una ànima sola i íntima, ha de retrobar-se amb les condicions de la llibertat incondicionada per a tots. Cal assumir que *Le monde semblable à un grand animal a une âme* –dirà Diderot a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* sentint-se spinozià. I encara més enllà que, *le monde pouvant être infini, cette âme du monde, je ne dis pas est, mais peut être un système infini de perceptions, et que le monde peut être Dieu*⁴⁰. L'important serà, doncs, no caure en l'error de reduir el món a un dels seus estats, sinó obrir-se a la seva diversitat. La soledat de la natura -que pot ser "sublim"- no resultarà, però, humana. La felicitat individual, com a forma d'existència en un món progressivament marcat per la tècnica, es realitza en tota una sèrie de petits trencaments i no a través d'un rebuig al món o d'un suposat retorn a l'Arcàdia presocial en què, com intuï Voltaire, només hi va haver violència i no cap mena de reconciliació.

Si la llei de la natura és la lluita per la vida, la llei de la sociabilitat il·lustrada serà, en canvi, la de la cooperació. El que la natura pot mostrar-nos és, com a molt, la diferència entre allò desitjable i el que finalment ha estat possible o realitzat. De la mateixa manera que l'home descobreix la necessitat de la moral en la quotidiana experiència de la manca de moralitat, també la natura ens descobreix, quan és

⁴⁰ DPV, IX, pp. 82-83.

harmònica, la distància entre allò que tenim (el món contradictori dels símbols, sovint desnaturalitzats) i allò a què aspirem: l'harmonia impossible de les consciències.

.....

Avui, més que la desaparició dels entrebancs a la llibertat com a conseqüència del triomf de la crítica o de la consciència del progrés, el que sembla que s'ha esdevingut amb l'herència de la II lustració és l'aparició de noves formes d'opressió, sovint com a conseqüència –directa o implícita- de l'alliberament insuficient que proposava el propi moviment de les Llums: la II lustració, certament, no ha aconseguit el seu objectiu, tot i que hagi acomplert el seu destí. No s'ha realitzat l'alliberament del gènere humà; tot i que s'hagi assolit, ni que sigui en precari, l'extensió de la crítica, condició necessària de la modernitat. Però la II lustració no és un “final” sinó un procés. I aquesta afirmació primordial ja estava inclosa des del principi quan en *Was ist Aufklärung?* Kant distingia entre una impossible “època il lustrada” (com a utopia de la fi de la història) i una imprescindible època d'il lustració en què l'esforç d'atrevir-se a pensar seria defensat a través de contradiccions i derrotes inevitables.

Que la II lustració està condemnada estructuralment a ser sempre “projecte” i de vegades fins i tot esperança és un fet sabut, des de Voltaire. Ell ho atribuïa a la feble condició humana⁴¹, perpètuament necessitada de senyors i abocada al “servatge voluntari” per emprar l'expressió de La Boétie. Però, amb tot, la II lustració inclou una mena d'esforç, potser foll, per afegir al món una mena d'energia que el món sembla no tenir per ell mateix. El procés de la racionalitat moderna porta els humans més enllà de les limitacions de la natura: el subjecte il lustrat no es considera a si mateix com un

⁴¹ Potser el lloc on es cospa d'una manera més immediata l'antropologia pessimista de les Llums sigui el *Discours en vers sur l'homme* de Voltaire:

*Le ciel, en nous formant, mélangea notre vie
De désirs, de dégoûts, de raison, de folie,
De moments de plaisirs, et de jours de tourments:
De notre être imparfait voilà les éléments;
Ils composent tout l'homme, ils forment son essence;
Et Dieu nous pèse tous dans la même balance.*

Cf. Voltaire: *Discours en vers sur l'homme*. (“Premier Discours”), *Mélanges*. Ed. Gallimard, 1961 (edició Pléiade), p.215.

producte de la natura sinó com una ment racionalitzadora, capaç de posar ordre i estructura allí on la natura només ha posat un previ esquema biològic.

Malgrat que el més fàcil és “no estar emancipat”, la Il·lustració significa una tria per la “via *dificilium*” com a exigència de la racionalitat. Contra el que defensava Rousseau, el nucli mateix de la sensibilitat il·lustrada (de la monja portuguesa a l’home màquina) deriva de la consideració que el Bé no és “natural”, ni està inscrit en les coses per cap mena de disseny situat més enllà de la història ans, més aviat al contrari, ha de ser conquerit amb un esforç difícil i complex. El subjecte il·lustrat -¿finalment robinsonià?- és articulad des de la negació de qualsevol poder inhumà i també des de la disconformitat amb els dissenys “naturals”. Contra la naturalesa passiva, la proposta diderotiana consistirà a posar l’energia (val a dir, el canvi) al nucli mateix de la construcció de l’humà. La natura només pot ser pensada racionalment com a transformació de l’energia; i en aquest sentit la natura humana, que troba la seva essència en la cultura, constitueix la forma més refinada de la complexitat perquè és en els humans que la voluntat troba la seva expressió més alta. Que l’única natura humana està constituïda per la seva substància cultural serà una de les descobertes fonamentals de Montesquieu, Voltaire i Diderot superant així el naturalisme de Malebranche-Bossuet. En aquest sentit tindran tota la raó els primers romàntics quan critiquin l’artificialitat de les Llum; però és aquest artifici el que constitueix la seva identitat racionalitzadora. La ment il·lustrada fa un esforç per superar el dualisme natura-cultura, mostrant que allò que anomenem “natura” no existeix sinó culturalment. Es produeix així una “tradicció de la ruptura”: allò nuclear de l’esforç il·lustrat serà precisament el veure’s en una situació de discontinuïtat i abocats a l’artifici com a lloc de l’humà.

Si alguna expressió resulta contradictòria és la de “tradicció il·lustrada” pel que té d’incompatible amb el disseny primer del subjecte il·lustrat, que es vol alliberat de tot vincle amb el passat. Parlar de “tradicció il·lustrada” –i en política d’una equivalent “tradicció liberal”- només té sentit si s’entén que l’única tradició il·lustrada és la negació (i teològicament l’heretgia): ancorar en un passat manca de sentit racional, quan el món il·lustrat viu abocat a la categoria de “futur”. En el passat l’humà ha estat convertit en cosa per una societat estamental i ara es tracta d’alliberar-nos-en també a través de la sentimentalitat. Com a molt el passat és l’arxiu de les derrotes, dels malentesos i de les errades, que cal consignar per evitar-les. I de cap manera no pot constituir una guia per

al futur quan allò que ens explica la història és la sistemàtica derrota de qualsevol intent de racionalització en un món que per si mateix resulta irracional i incompreensible.

La Il·lustració afirma que no hi ha enlloc “Sentit” -amb lletres capitals-, ni al principi ni a l’hipotètic final de la història. En una concepció de la natura com a energia, i de la cultura com a forma refinada de l’instint, l’afirmació del “sentit”, té el risc de significar una recaiguda en el naturalisme. Enlloc no està escrit –més aviat al contrari- que la història hagi d’acabar bé. Més sovint el que hi trobem és la construcció, provisional i atzarosa, d’una munió de petits “sentits” sempre provisionals, sempre entossudits a creure’s el definitiu disseny i, finalment, desmentits per la força. La crítica implacable de qualsevol pretesa Arcàdia forma part, estructuralment, del destí de les Llum i del seu combat contra tota forma de superstició. L’única mena de tradició que permetrien les Llum seria aquella que propugni un moviment constant, un persistent esforç de revisió i de no donar mai res per definitivament sabut, ni per inevitablement guanyat.

La Il·lustració ha tingut entre les seves característiques més òbvies la de ser sempre “insuficient”: per la seva naturalesa de procés només pot ser pensada portant-la definitivament “plus ultra”, de manera que si es detura, o es considera com una conquesta “definitiva” deixaria de ser fidel al projecte inicial. Més que concepte (fred) la Il·lustració es pensa a si mateixa com a tasca i com a sentiment de la dignitat (ciutadania) humana i, per tant, és un procés de perfeccionament i d’autocrítica inacabable. Kant la defineix com a “gosàdia”: la d’atrevir-se a pensar en un món en què el poder detenta, estructuralment, el monopoli del que pot ser dit i descrit. El combat *de* les Llum és alhora –i inseparablement- el combat *per* les Llum; això no s’ha d’entendre com un dualisme en què s’enfronten dos principis universals, quimèrics i contradictoris, el del Bé i el del Mal (la Llum i l’Ombra) com en una mena de teologia racional sinó d’una manera molt més planera, entenent que la Il·lustració, si és alguna cosa, resulta inseparable del seu procés de creixement.

La Il·lustració mostra -més enllà de la ingenuïtat rousseauiana - que l’única manera com es pot assolir el bé és en la seva condició feble, de projecte inacabat, que lluita per anar més enllà d’ell mateix. Si Rousseau havia cregut que era possible recrear la història com a nova teologia racional, Diderot i Voltaire demostren que aquest

projecte de subjecte rousseunià, que avui anomenaríem comunitarista, constitueix la reparició sota noves formes dels vells déus negats; i són en bona manera els iniciadors d'una teoria del subjecte esquinçat, més existencial (i per això mateix més real). Per desenvolupar una nova imatge de l'home, individualista, contradictori i –malgrat Kant– més estètic que moral, la Il·lustració esdevé una formidable màquina de creació de llenguatge i de reassignació dels sentits. La pregunta diderotiana: *C'est bon? C'est méchant?*, només es pot respondre mostrant que el Bé i el Mal estan tan indistriablement units que la funció de la crítica és, estructuralment, inexhaurible. Si alguna cosa caracteritza l'ambigüitat del subjecte il·lustrat és el descobriment del llenguatge com a font de poder, sovint per la via de la ironia i de la denúncia de la buidor retòrica.

El combat per les Llums és el progrés de la capacitat de desxiframent i avaluació dels indicis; no hi ha una “via real” del pensament il·lustrat, tal com la concebien alguns positivistes ingenus: ni la invocació de l'universalisme moral es va fer al segle XVIII sense moltes precaucions, ni hi ha una defensa òbvia del progrés tecnològic (que les Llums no separen del progrés moral), ni la tria de la racionalitat deixa en cap cas de banda la força dels arguments emotivistes, sinó que els potencia. Més aviat, per contra, allò que ens mostra el progrés de la racionalitat il·lustrada és precisament –al revés del que s'havia volgut creure amb certa ingenuïtat – que el bé i el mal no són monolítics sinó ambigus, pastosos, contradictoris i intrínsecament implicats, de manera que la paradoxa i la contradicció constitueixen elements centrals de la mentalitat il·lustrada. Finalment, la llibertat de les Llums no és una bandera de progrés unilateral i alçat contra tot i contra tothom, sinó el reconeixement d'un camí fet ben sovint de renúncies, de pactes i –fins i tot– d'alguna conxorxa. Hem après així que –fora de l'inabastable món de les Idees– no existeix enlloc sinó una successió complexa d'acords insuficients i estratègics i de conceptes que s'impliquen sovint d'una manera irònica.

Potser l'element més innovador que ha ofert la investigació contemporània sobre el set-cents, un cop superada la polèmica del positivisme marxista i l'antihumanisme foucaultian, és el de la necessària implicació de l'element estètic en l'element ètic de les Llums. Potser algú encara pot argüir que les Llums són una proposta política –i que, de fet, postulen la primera política civil de la història, en la mesura que impliquen la construcció del subjecte com a ciutadà– però alhora és innegable que aquest subjecte

implica una estètica vital. En definitiva, fins i tot si s'accepta d'una manera reduccionista la hipòtesi política com a principi d'explicació del període, aquesta situació no es pot entendre sense una autoafirmació complementària del subjecte com a "ànima bella", sovint centrada en el camí que va de la *l'honnête homme* al ciutadà a través de la reivindicació voltairiana de l'"amor propi" com a principi de legislació.

La construcció del concepte de subjecte té com a eix central l'elaboració del concepte d'amor propi (*amour de soi*), com a fonament de l'autonomia personal. Malgrat que la crítica kantiana de l'amor propi l'hagi fet passar sovint a un segon pla conceptual, sense aquesta afirmació primària i gairebé visceral seria difícilment pensable la dignitat del subjecte de les Llums. L'amor propi és la proposta -o si es prefereix la reivindicació, convertida en imperatiu- per la qual es lluitarà aferrissadament contra tota mena de fideïsmes i que se situarà al centre d'un debat essencial de la modernitat, com és el de l'escepticisme. És la consciència joiosa de l'autonomia del subjecte la que dóna pas al descobriment del dubte i de la crítica. No seria possible el dubte escèptic sobre la pròpia coherència i sobre les coses en el món mental de l'autosuficiència cortesana propi de l'aristòcrata, que pretén fer passar la seva buidor per "gran estil". Ni tampoc en la limitada concepció del món propi com a usurpació dels drets del sagrat i que veu en l'afirmació del jo la negació de l'*amor dei*.

Aquest jo burgès té la curiosa capacitat de ser un jo irònic i, en conseqüència, adaptable. Afirmant l'amor propi es posen les bases de la dignitat moral i de l'autonomia pròpies del ciutadà; però seria un error creure que l'amor propi és, ell tot sol i sense més, tota la ciutadania, malgrat que en resulti una part inseparable i essencial. En el pas que va de *l'honnête homme* al ciutadà hi ha un augment de la diversitat -més que no pas de la complexitat. La ciutadania en sentit ple s'annexiona a l'amor propi il·lustrat però hi afegeix un element que sovint és aliè al món cultural del XVIII: la descoberta de l'altre, el pluralisme i una reivindicació de la solidaritat que les Llums -i amb elles la consciència postmoderna- haurien blasmat per abstracta.

Si la ciutadania significa l'existència d'un marc de legitimitat jurídica, en què el subjecte pot sentir-se definit i protegit per la llei, l'amor propi, en canvi, és l'autodefinició del subjecte en el moment previ a la legitimitat jurídica i l'afirmació d'un jo autònom (àdhuc respecte a la llei) en l'àmbit subjectiu de la societat civil.

L'amor propi significa un guany de diversitat en la mesura que és una afirmació de pluralisme i d'autonomia de la pròpia forma d'existència. Contra la defensa retòrica de la mediocritat, molt present en els moralistes del *Grand Siècle* en la forma més clàssica de l'*aurea mediocritas*, els il·lustrats són els qui primer parlen de l'emergència d'un jo i obren així el pas a l'autonomia. Aquest jo capaç d'alçar-se contra la natura, serà també la base del debat posterior sobre l'home tecnològic, prefigurat en l'home màquina.

.....

En proposar com a tema d'estudi el problema del subjecte som conscients del debat que aquesta qüestió ha suscitat i que té com a peces majors la *Dialèctica de la Il·lustració* d'Adorno i Horkheimer i el primer projecte arqueològic de Michel Foucault, i que recull l'herència remota de l'obra de Cassirer. Ens allunyem, del filòsof neo-kantià en no acceptar que les idees sorgides de l'àmbit il·lustrat es puguin instal·lar al nivell del transcendental. Desprovistes alhora de veritat substancial i de motivacions humanes les idees de la Il·lustració cassiriana semblen surar en una mena de *no-mans-land* constituït per formes pures i sistemes que són alhora arbitraris i figuratius.

Per la seva banda la Il·lustració llegida per Adorno i Horkheimer és, específicament, un concepte tràgic, que ha vist la seva negació en l'experiència de les guerres mundials i l'antisionisme. La seva identificació entre cultura i barbàries és, però, unilateral. Si només on hi ha perill hi ha salvació, les eines de superació d'una crisi cultural han de ser, per força, culturals. La creació d'un arquetipus il·lustrat per part d'Adorno i Horkheimer representa un esforç seriós per donar contingut concret al que en Cassirer era abstractiu i apriorístic. Però la concepció de la Il·lustració en l'escola de Frankfurt té el greu perill del psicologisme. Reduint la idea d'Il·lustració a un "estat d'ànim" o a una "prioritat afectiva" en l'estela de William James o –encara pitjor– a un "mite de substitució" de caire freudià, inevitablement es mal comprèn allò que hi ha d'optimisme i de transgressió de la raó en la proposta de l'autonomia del jo. Adorno i Horkheimer han tingut l'enorme mèrit de fer-nos adonar de la fosca que amaguen les Llums; els ha mancat, però, una concepció del mite més ajustada a la realitat. El problema de les Llums en relació a la modernitat no és que la Il·lustració pugi (o hagi) de se ser llegida com a mite fundacional. Per comptes de denunciar la substància mítica de les Llums (en nom, val a dir-ho, d'un concepte de científicitat prou discutible) hauria estat prou més útil preguntar-nos per què la humanitat necessita mites i, sobretot,

per què alguns d'aquests mites aconseguen, malgrat tot, identificar-se amb el millor de nosaltres mateixos i fer possible, sinó la llibertat, com a mínim un marge per a la llibertat humana.

Pel que fa al context foucaultà, per una banda ens ha estalviat la ingenuïtat i els miratges que produïa una lectura lineal de la història i ens ha permès sobretot comprendre que els sistemes del saber són en bona part autoreferencials –aspecte que al llarg d'aquestes planes espero poder glossar algun cop. Però ens sembla difícilment acceptable –i a l'extrem un símbol de nihilisme- convertit totes les idees en opinions i donar a qualsevol document estrictament el mateix valor en tant que símptoma o caixa d'eines⁴². Per al context il·lustrat les idees, lluny de ser només eines –en un reduccionisme inacceptable- tenen, per contra, alguna cosa a veure amb la veritat.

La nostra lectura de Diderot voldria recollir alhora la seriositat del projecte cassirià, la respectuosa actitud envers el fracàs d'un projecte tal com la testimonien Adorno i Horkheimer i la capacitat foucaultiana de llegir els documents a una llum impensada. Però és obvi que no ho aconseguirem. Ens quedem, doncs, només amb un Diderot que converteix la paradoxa i el pluralisme en una eina moral. La consciència de la feblesa d'una lectura, el saber que qualsevol obra de qualsevol gran autor està destinada a escolar-se'ns entre les màns també pot ser un –paradoxal- guany. Paradoxal i, així, diderotià.

⁴² Amb motiu de la mort de Michel Foucault, el filòsof Fernando Savater va publicar un article necrològic en que posava l'accent en algunes semblances entre Diderot i Foucault: *El lector de Jacques le fataliste nunca logra del todo conocer la historia de los amores de Jacques, quizás porque no está escrito en las estrellas que llegue a satisfacer definitivamente su alentada curiosidad, pero en cambio aprende mucho sobre otros amoríos y puede que eso le estimule a bucear en el mecanismo mismo del amor. El lector que practique la obra de Foucault jamás tropezará con la definición inapelable del Poder, ni siquiera con una fenomenología general de sus coacciones, vigilancias y tiranías, pero en cambio, escuchará historias, recibirá ejemplos, transformaciones de ciertos mecanismos taxonómicos, intuiciones genealógicas, que le permitirán, si no es demasiado lerdo, hacerse con su propia idea de aquello por lo que se inventaron las ideas. También esto lo dijo admirablemente Diderot: Un autor paradójico nunca debe exponer su idea, sino siempre sus pruebas: debe penetrar en el alma del lector furtivamente, no por la fuerza bruta. La lección de Foucault es la del más inolvidable merodeador del pensamiento contemporáneo.* (Fernando Savater: "Recordar Foucault", *El País*, 27.VI. 1984).

Quin Diderot? La qüestió biogràfica.

*Celui qui médite n'est pas peut-être un animal dépravé, mais je suis bien sûr
qu'il ne tardera pas à être un animal malsain.*
Carta a l'abbé Lemonier, 15 setembre 1755⁴³.

Denis Diderot, el fill del fabricant de ganivets de Langes, el jove teòleg relapse, el cul-de-cafè de París, el gran enciclopedista i polemista encès, el savi silenciós dels darrers anys, el viatger cansat i envellit que arriba a Sant Petesburg per discutir amb la zarina la modernització de Rússia (però que es nega a trobar-se amb el rei Frederic de Prússia i li dedica, finalment una invectiva furiosa: els *Principes de politique des souverains...*), és l'home que va esforçar-se en la feina, titànica però també impossible, de posar el món en un llibre de llibres... recollir en detall la biografia de Denís Diderot apareix una feina potser carregosa i finalment poc brillant en la mesura que ha estat feta, segurament amb molta més propietat que en cap altre cas de filòsofs il·lustrats, per la magna obra d'Arthur M. Wilson: *Diderot, sa vie et son oeuvre* (1982) que és certament definitiva⁴⁴.

No serà inútil, però, recordar alguns trets de la peripècia vital de Diderot en la mesura que dins la seva obra, la biografia ocupa un lloc que –si no és central– permet com a mínim clarificar per aproximació algunes de les seves grans opcions. S'ha dit (Venturi) que Diderot representa, amb Rousseau, l'irrupció del proletariat intel·lectual en la República de les lletres, fins aleshores dominada per grans senyors i clergues. De la mateixa manera podria defensar-se que la centralitat de l'*Encyclopédie* no es troba tant avui per a nosaltres en el gavadal d'informació que forneix com en el fet de

⁴³ El text porta implícita una referència malèvola a Rousseau, autor de la primera part de la frase, que pertany al *Discours sur l'origine de l'inégalité* (Edició Pléiade, t. III, p.138). A la carta hi ha una sàtira a les posicions rousseauianes. Malgrat que Diderot diu estar malalt: *je n'aime ni le gland, ni les tanières, ni les creux des chênes. Il me faudrait un carrosse, un appartement commode, du ligne fin, une fille parfumée, et je m'accommoderais volontiers de tout le reste des malédictions de notre état civilisé.* *Correspondence* – Edició Versini, p.51. Aquest tarannà vitalista i antitràgic és una constant en la biografia diderotiana.

⁴⁴ Una llarga cronologia comparada ocupa també les pp. XIV-XCIX de l'edició Versini, I. El mateix Laurent Versini ha publicat una biografia de Diderot: *Denis Diderot alias Frère Tonpla* Hachette, 1996. [“Tonpla”, per Plató, i alhora per referència a la tasca enciclopèdica (que vol divulgar el món de les idees en paraules planeres) era l'apel·latiu que usaven D'Alembert i Voltaire en les seves cartes per referir-se a Diderot].

l'aparició en escena de la *société de gens de lettres* com a protagonistes de l'obra i inici d'un nou moment –i d'un nou model- del coneixement humà. La primera afirmació difícilment es pot mantenir avui sense matisar –i més aviat sembla fruit de la dèria marxista per trobar antecedents a la seva cosmovisió. En tot cas el proletariat intel·lectual pertanyia a un món –el de la bohèmia intel·lectual- que tenia poc a veure amb el món dels obrers de la protoindustrialització. Pel que fa a al món de les fàbriques i dels obrers caldria també una esmena, si més no parcial, a la tesi repetida però errònia que accepta com un dogma la presència de treballadors manuals en la redacció d'alguns articles enciclopèdics. Ni Diderot no va conèixer de primera mà els establiments industrials i les tecnologies que esmenta (com hom va demostrar fa més de trenta anys l'anàlisi de l'article "Bas" de l'*Encyclopédie*)⁴⁵, ni ell per naixença no és estrictament un artesà, sinó el fruit d'una burgesia que, sense haver pogut disposar de grans rendes, com a mínim pogué aconseguir -a través dels estudis dels fills i de les oportunes connexions administratives- que tant Denís com el seu jove germà (que esdevindrà canonge per herència) es puguin alliberar del treball manual⁴⁶.

Pel que fa a la qüestió de l'*Encyclopédie* com a mostra de l'aparició d'una nova classe intel·lectual és obvi que, en tot cas, existia ja l'antecedent medieval dels treballs en col·laboració propis dels monjos copistes, que en certa manera constituïen també una subclasse dins les ordes monàstiques. L'enciclopèdia com a ideal de "dir-ho tot" no és, certament, una innovació de la modernitat sinó que poua els seus orígens remots en

⁴⁵ El text clàssic i indepassable sobre aquesta qüestió és el de Jacques Proust: "l'article*BAS de Diderot", ara inclòs a *Langue et langâges, de Leibniz à l'Encyclopédie*, (edició de M Duchet i M. Jaley), 10/18, 1997, pp. 245-271. El professor Proust va demostrar que el filòsof mai no va poder veure en funcionament aquest estri, malgrat que Diderot afirma haver seguit en l'anàlisi d'aquesta màquina un mètode quasi cartesià: *qui consiste à distribuer la machine entière en plusieurs assemblâges particuliers; représenter au dessus de chaque assemblâge les parties qu'on n'y aperçoit pas distinctement, [les] assembler successivement...* La qüestió de l'article "Bas" no representa cap anècdota sinó que està al nucli mateix del model filosòfic diderotià. És el propi Diderot qui afirma, recollint el missatge de Leibniz, que un filòsof és: *une machine à reflexion, comme le métier à bas est une machine à urdissâge*". Sobre aquest tema cal destacar el text de la professora Issa Dardano Basso: *Meccanicismo e linguaggio in Francia nell'età dei Lumi*. Bulzone Editore, Roma, 1998. El text de Dardano Basso té el mèrit de mostrar com Diderot tendeix a malfiar-se d'un "mecanisme" quan no va acompanyat de "sensibilitat", és a dir, quan no hi veu una capacitat d'acció i d'evolució.

⁴⁶ A la *Réfutation d'Helvétius* text que té molt d'autocrítica, dedica uns pocs paràgrafs a explicar la seva dèria matemàtica i explica algunes circumstàncies de la seva família: *Des parents qui n'étaient ni pauvres ni riches, avaient plusieurs enfants; ils faisaient cas de l'éducation, et pour assurer le succès de l'éducation de ces enfants, ils en étudiaient les dispositions naturelles... Et cela vous paraît fou? Ils crurent apercevoir dans l'aîné des deux garçons qu'il avait du goût pour la lecture et pour l'étude. Ils l'envoyèrent au collège de la province où se distingua; et de là à Paris dans les classes de l'université où ses maîtres ne purent jamais vaincre son dédain pour les frivolités de la scolastique*. El text continua explicant la seva inclinació per la matemàtica. Versini I, p.877.

Llull, en les *Etimologies* del visigot Isidor de Sevilla i, més enllà encara, en Plini. Si hi ha una innovació enciclopèdica en les Llums no està tant en l'intent de constituir una *summa* de coneixements, sinó que es troba, específicament, en el nivell de la laïcitat. Es tracta, certament, d'una nova classe intel·lectual laica: la *république des lettres*. L'enciclopedisme diderotian no ens sembla avui, doncs, original pel tema, ni tan sols pel mètode, sinó per l'actitud: hi ha, explícita, no només la intenció d'explicar el món sinó la de fer-ho d'una certa manera (no necessàriament des de la perspectiva de la irreligiositat com els blasmaran els jesuïtes i Pallisot). Diderot fa una opció que és la d'explicar el món des del punt de vista de la classificació, com un llenguatge que ja no expressa la glòria de Déu sinó la voluntat humana i la *nature des choses*, purament immanent. I és aquesta voluntat d'estil, no necessàriament acumulativa però si intencionadament ajustada a un projecte, la que salva l'obra.

Si hem volgut referir-nos a aquestes dues teories repetidament exposades sobre l'autor i l'obra és precisament per tal d'exemplificar que quan s'esmenta Diderot resulta quasi impossible prescindir de la polèmica. Diderot és, sobretot, l'home acompanyat del debat constant i de l'ambigüitat conceptual.

Hi ha quatre elements, com a mínim, que vinculen l'aspecte biogràfic i l'aspecte ideològic del personatge, assumint, però, que en Diderot les ideologies no convé analitzar-les a la manera hegeliana i marxista, com a formes de mala consciència, sinó que es tracta més aviat d'unes idees separades del seu *logos*, portades un xic més enllà de la raó del seu temps. Diderot no és tant un producte del seu moment o del seu ambient (llavors les seves idees serien simplement un símptoma) sinó un individu que reacciona al seu ambient cultural i que pren del seu àmbit un impuls per a pensar, subvertint els símbols. No és cap casualitat que Diderot per comptes d'aspirar a la gran obra individual faci ús obstinadament del comentari marginal i la crítica (de Hemsterhuis, Helvétius, Frederic de Prússia i altres tants). Les idees més importants de Diderot –les que ens podran servir en aquest recorregut– no són tant un producte de l'ambient sinó un exercici de pensament a la contra; una reacció astuta sovint i malfiada sempre, que tendeix a des-centrar i a allargar el diàleg.

Molt en resum els quatre elements biogràfics que reben una relectura en termes de concepte al llarg de l'obra diderotiana són:

- L’ambient religiós que ell poua al si de la seva família a Langres i el model jesuític d’educació.
- La vida bohèmia a París i l’ambient del primer proletariat intel·lectual de la vida a París, en el context de la *république des lettres*.
- El treball “de forçat” a l’ *Encyclopédie*, a mig camí entre treball industrial i manifest d’un grup social.
- La consciència crítica respecte a la seva pròpia obra que l’acompanya als darrers anys.

Cadascun d’aquests moments significa que la peripècia vital i la formalització de les idees, sovint contra ell mateix, s’impliquen d’una manera plena. Però Diderot es voldrà radicalment diferenciat també de cada influència biogràfica. Ell és—i se’n sap— un “original” però, alhora, assumeix que cada home que es vulgui sentir tal, també pot ser original i, més encara, ha de fer-se’n. A l’article “Génie” de l’*Encyclopédie* ho dirà, tot prenent partit per l’eclecticisme: *Selon moi, un original est un être bizarre qui tient sa façon singulière de voir, de sentir et de s’exprimer de son caractère. Si l’homme original n’était pas né, on est tenté de croire que ce qu’il a fait n’aurait jamais été fait, tant ses productions lui appartiennent. Mais en ce sens, me direz vous, tous les hommes sont des originaux. Car quel est l’homme qui puisse faire exactement ce qu’un autre fait?*⁴⁷. En definitiva, una biografia és una mena d’atzar que, malgrat tot, atorga a les casualitats quelcom de causalitat.

1.- L’ambient religiós de Langres.

Denis Diderot va néixer a Langres (regió de Champagne-Ardene) el 5 d’octubre de 1713, el mateix any que Lluís XIV havia signat el tractat d’Utrecht que posava fi a una exhauridora guerra de Successió d’Espanya. Però aquest context compta poc en una ciutat provinciana. Langres no serà un escenari polític—només va tenir un petit paper al segle XX com a lloc de pas dels exèrcits a la II Guerra mundial. Es tracta quasi d’un prototipus de la petita ciutat francesa, sòlida i anodina però, precisament per això, molt

⁴⁷ Aquest text ha estat analitzat, des del punt de vista estètic per Annie Ibrahim a l’article: “Diderot: forme, difforme, informe” dins el text col·lectiu que ella mateixa va coordinar: *Diderot et la question de la forme*. PUF, 1999, pags. 1-15.

treballada per un llarg costum històric. Per a Diderot, com per tants autors francesos de províncies de tots els temps que han fet nom i fortuna a París, Langres serà, sobretot, l'expressió d'un enyor; el mite local de l'arrelament. Diderot escriu sobre el seu tros nadiu, sobretot, als darrers anys, quan –ja triomfador- hi pot tornar amb una ben guanyada fama i l'ajuntament local compra una *Encyclopédie* i instal·la el bust del fill triomfador a l'ajuntament. Fins i tot el matrimoni d'Angelique Diderot, filla única del filòsof, amb Coroillon de Vendeuil, fill d'un notable local, representa, en bona part, l'exemplificació d'un ascens social que a la ciutat natal té més sentit que enlloc.

Langres era al XVIII –i encara ho és avui- una “ciutat pietosa”, per emprar el qualificatiu que li donà Wilson. La preeminència del culte catòlic resultava abassegadora i els jesuïtes, com en tantes altres ciutats franceses i d'arreu d'Europa, dominaven l'educació que devia ser prou estesa per a l'època, vist que Wilson parla d'un gruix entre cent seixanta i dos-cents alumnes al col·legi⁴⁸.

La família de Diderot és també, com tantes a l'època, una família extensa, arrecerada en el seguit de convencions socials de l'època. Grimm -amic de Diderot i editor de la *Correspondence littéraire*- ens parla d'una comunitat patriarcal, amb un pare que deixa als fills, més que no pas una posició social, *une fortune honnête pour son état et une réputation de vertu et de probité desirable en tout état*⁴⁹. Els Diderot, com era força corrent en aquell temps, tingueren un gavadal d'infants. El primer va néixer mort, el segon fou el nostre filòsof, vingueren després quatre germanes i finalment un altre germà, el futur canonge Didier-Pierre, el símbol de la religiositat intolerant que veurem aparèixer sovint en l'obra de Denis. Entre les germanes hi ha un cas especialment tràgic: Angelique que professà de molt jove al convent de les Ursulines i que, segons la versió familiar tramesa per la filla del filòsof, es va matar a còpia d'un

⁴⁸ Sobre el tema és important l'article de Georges Viard: “Maîtres et collégiens langrois au temps de la jeunesse de Diderot” *RDE*, II, p. 19 a 45, que defineix l'escola com: *un milieu relativement ouvert où pouvaient se rencontrer des jeunes gens issus d'horizons différents* (p.31). Amb tot Diderot, especialment a la *Réfutation d'Helvétius* va ser molt crític amb la institució escolar jesuítica. L'escola que podríem considerar equivalent entre nosaltres, el col·legi dels jesuïtes de Cordelles, a la Rambla, dita “dels Estudis”, de Barcelona tenia, segons el testimoni de Benítez, uns 30 alumnes. L'extensió de l'educació a França té, doncs, una història que va molt més enllà de Jules Ferry.

⁴⁹ Recollit per Anne-Marie Chouillet (ed.) dins D. Diderot: *Voyage à Langres et autres récits*. Aux Amateurs de Livres, 1989, p.22.

excés de mortificacions i penitències, amb vint-i-vuit anys. Sense entrar ara en una interpretació psicoanalítica, resulta temptador vincular l'anticlericalisme diderotí a aquesta experiència que hom pot veure també a contrallum en la novel·la *La religieuse*. Si per a Diderot, la religió és un mal a combatre és, de primer, perquè produeix homes tristos i perquè, com deia Epicur, no hi ha cap necessitat de viure segons la necessitat⁵⁰. Però Diderot no demostra en cap dels seus textos una tirada a la sublimació psicoanalítica de la infància. De fet no esmenta la seva mare més que quatre vegades al llarg de tota l'obra, sempre en cartes personals i ho fa d'una manera educada, en els termes sentimentals propis de l'època, però sense una especial intensitat. Res d'estrany en una època en que, vista la gran mortaldat infantil, fins i tot els llibres pietosos recomanaven a les mares *ne s'attacher aux enfants* perquè d'aquest amor en podien sortir dolors més grans⁵¹. Pel que sabem sobre la seva família, Diderot no pot ser considerat un producte de les classes populars, tot i que hi sigui sensible i les coneix bé. El seu pare no era estrictament un artesà i devia tenir rendes sobre propietats agràries d'un cert gruix, vist que la situació patrimonial és objecte de llarga correspondència entre els germans.

Diderot, més que no pas un producte del món artesanal, és la conseqüència de l'extensió d'una èlit intel·lectual urbana, educada pels jesuïtes. De fet, la seva emotivitat, sempre *larmoyante*, té molt a veure amb el model d'educació de la sentimentalitat barroca que donava la primacia a la "visió espiritual" sobre el concepte. L'element que sempre estarà vinculat a l'etapa langresa del filòsof és la qüestió de la religiositat. Als tretze anys va anunciar a la seva família la decisió d'esdevenir sacerdot i el 22 d'agost de 1726 el bisbe de Langres el va tonsurar. Aquest fet podria tenir també una explicació estratègica –a part del rampell religiós– en la necessitat de trobar un hereu per al benefici d'un oncle matern, Didier Vignéron, canonge a la catedral langresa. Però aquesta possibilitat s'esfondrà per la mort sobtada de l'oncle, tot i que

⁵⁰ Diderot coneixia Epicur, com tothom a l'època, sobretot a partir del *De natura deorum* de Lucreci que centra les seves primeres planes en la necessitat d'alliberar els homes de la por als déus, que és –també– una constant de les Llums.

⁵¹ Una bona part de la novetat de Rousseau a l'època es deu al fet que revolucionà, en els seus textos pedagògics, el model dominant de la sentimentalitat. El debat sobre si calia –o no– acaronar els infants s'endinsava en la cultura clàssica i al Renaixement fou reprès per Erasme, Vives i Sant Alfons de Liguori. El model de la nova sentimentalitat infantil no hauria estat possible, però, sense l'extensió de la vacunació dels infants, importada de Turquia per Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) i divulgada a França, entre d'altres, per Voltaire.

més tard el petit Didier-Pierre Diderot va recuperar el càrrec entre els petits embolics i misèries de la vida a la província.

Però la pietat del jove Denis Diderot, amb l'afegit de la teatralitat barroca jesuítica, no sembla cap fingiment. Quan més endavant denunciï l'entusiasme religiós, com a forma de mala consciència, sens dubte tindrà present l'experiència de l'adolescent que fou a Langres. És una experiència que coneix bé i que apareix a *Jacques le fataliste* quan fa esment dels nois i noies joves que: *ils prennent par la voix de Dieu qui les appelle à lui les premiers efforts d'un tempérament qui se développe*. Aquesta idea de la potència tremenda de la vida i la fascinació que li produeix el fet que la natura busqui expressar-se a través d'una ultravaloració dels sentiments és un fet biogràfic que Diderot copsa en els anys de Langres. Veurem, al llarg d'aquest treball, la centralitat del tema de la monstrositat en l'obra diderotiana que no es pot entendre sense el record –i el rampell- d'aquells anys de formació.

2.- La vida bohèmia a París.

La primavera de l'any 1728 –o potser a inicis del 1729- Diderot marxà a París a estudiar i possiblement també per tal d'ingressar a l'orde dels jesuïtes, intenció que òbviament mai no acomplí tot i que no es coneixen les causes exactes que el portaren a distanciar-se'n. El període que va del 1728 al 1732 és especialment conegut en la història religiosa pel fet dels que s'anomenen *convulsionnaires de Saint-Médard*, pel nom dels devots que, reunits en el cementiri de la parròquia parisina del mateix nom, patien convulsions –avui en diríem més aviat atacs d'histèria- i feien actes de profecia al voltant de la tomba d'un diaca jansenista anomenat Pâris. Saint-Médard, és un nom vinculat per a sempre a la història del jansenisme i constitueix un fenomen de religiositat popular d'un gran interès. Possiblement sigui el ressò d'aquest frenesí religiós, que Diderot conegué de molt primera mà –no endebades fou força anys veí de la parròquia- una de les causes que el portà a allunyar-se d'una religiositat malaltissa i, en qualsevol cas, ultrancera. És segur que Diderot, com tothom a l'època visqué plenament les lluites entre el partit jansenista i els jesuïtes, en què els primers tenien el

recolzament del poble i els segons disposaven d'abundoses connexions a la cort –moltes de les quals, per cert jugaran en el futur a favor dels enciclopedistes⁵².

Se sap ben poca cosa de Diderot entre els setze i els vint-i-nou anys, quan s'incorpora ja al món editorial. En tot cas, com a estudiant sorbonista, coneixia prou bé les tècniques de l'exegesi bíblica que s'exigien llavors a tot teòleg i que apareixen sovint en la tècnica emprada per tal de redactar els articles de l'*Encyclopédie*. És difícil, doncs, que pogués simpatitzar amb la religiositat primitiva i anàrquica dels convulsionaris, que de fet van ser molt més generalment bescantats pels il·lustrats que no pas els jesuïtes, membres, al cap i a la fi, d'un orde culte. Però l'important per a la biografia de Diderot en aquells anys foscos i desguitarrats és el fet que, malgrat tota mena d'entrebancs familiars, Diderot esdevingué un universitari amb una base cultural important. A més d'estudis teològics, que el convertiren en *maitre ès-arts* per la Sorbona, seguí també cursos de matemàtiques amb prou coneixement com per gosar corregir algun càlcul de Newton en les *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (1748) obra que el situa entre Euler i D'Alembert al món matemàtic de l'època.

Però Diderot és, sobretot, un intel·lectual sense recursos, un membre més de la bohèmia literària que s'entretenia pels cafès parisencs, mancat de recursos – especialment després de la inevitable baralla familiar que figura en la nòmina de qualsevol intel·lectual com cal a l'època (i fins i tot més tard) i que el deixà literalment desemparat dels recursos paterns. Per dir-ho com Wilson: *Diderot à l'âge de trente ans était un homme jeune, sans argent, sans réputation, sans moyens d'existence*⁵³.

⁵² Diderot, com la majoria dels enciclopedistes, sempre fou molt més contrari al jansenisme que al jesuïtisme. Aquest fet es pot explicar, potser, per la proximitat física del jansenisme, àmpliament majoritari en les capes populars parisencs. Així l'any 1745 a les *Pensées philosophiques* (53) trobem una descripció sintètica dels convulsionistes. *Un fabourg retentit d'acclamations: la cendre d'un prédestiné y fait en un jour plus de prodiges que Jésus-Christ n'en fit en toute sa vie. On y court; on s'y porte.; j'y suis la foule. J'arrive à peine, que j'entends crier: miracle! miracle! J'approche, je regarde et vois un petit boiteux qui se promène à l'aide de trois ou quatre personnes charitables qui le soutiennent; et le peuple qui s'en émerveille, de répéter: "Miracle! miracle!" Ou donc est le miracle peuple imbécile? Ne vois-tu pas que ce fourbe n'a fait que changer de béquilles?.* Edició Versini, I, p.37.

⁵³ Wilson, p. 40. S'estableix així un dels tòpics de l'intel·lectual burgès que intercanvia inseguretats material per llibertat intel·lectual. Com diria Wilson: *le prix de cette indépendance était l'insecurité et l'impécuniosité.*

Seria erroni, però, considerar que són només anys de bohèmia i d'estudis perquè en el període de formació parisenc hi ha un fet que serà determinant per a la vida futura del filòsof. Ens referim, com potser ja s'haurà endevinat, a l'aprenentatge de la llengua anglesa que li permeté de primer sobreviure fent traduccions però que a la llarga fou fonamental a l'hora de permetre que Diderot pogués triar els seus clàssics –més enllà de la referència llibertina obligada que era Spinoza- en la tradició anglesa que va de Tolland a Shaftesbury passant per Locke. L'anglès era una llengua relativament desconeguda entre els *philosophes*. Només Voltaire el parlava més o menys correctament, com a conseqüència dels anys d'exili a Londres i s'explica que quan Montesquieu viatjà a Londres i intentà fer-se entendre en anglès hi hagué qui li va respondre: “Ho lamento, Sire, però el vostre francès em sembla molt fosc”⁵⁴.

Conèixer l'anglès fou, doncs, un mitjà de subsistència però també una forma de connectar amb un món intel lectualment més lliure. La seva traducció de *An Inquiry concerning Virtue and Merit* de lord Shaftesbury (1745) publicada a Amsterdam sense el nom de l'autor ni el del traductor constitueix un element central per a la biografia de Diderot que, en certa manera, optant per aquesta obra a través d'un extens pròleg i un gavadal de notes a peu de plana, feia seva una opció intel lectual. La pista que se'ns dóna al *Discours préliminaire* del text és prou clara: *Je l'ai lu et relu; je me suis rampli de son esprit; et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la plume*. El *Journal des Sçavants* farà, però, una reserva al text que ens sembla clau: *S'il [l'autor] conduit la créature, comme il le dit, jusqu'à la porte de nos temples, il semble en même temps qu'il veuille la dispenser d'y entrer*. La idea shaftesburiana segons la qual la natura ha impregnat l'home de sentiment moral estarà present per sempre en la seva concepció filosòfica, tot i que aviat abandoni el deisme i que, com a mínim des de l'article “Beau” de l'*Encyclopédie* ja no assumeix la idea que la moralitat és un “sisè sentit”.

⁵⁴ La filla de Diderot explica en les seves memòries que el filòsof vivia d'expedients com ara el de cobrar cinquanta corones per cada un dels sis sermons (suposem en llatí) que va escriure a un missioner que marxava a les colònies portugueses del mar de la Xina. En aquestes circumstàncies, l'aprenentatge de l'anglès és un fet que s'explica per raons econòmiques i de pura supervivència més que per l'interès intel lectual que pogués tenir per a Diderot la lectura de les *Lettres anglaises* de Voltaire, que Wilson dóna com un fet fonamental en la vocació intel lectual de Diderot. Significativament, l'interès de Diderot per la llengua no es va estendre pas al model polític, fet explicable per la guerra dels Set Anys (1756-1763) però també per una certa malfiança envers un model que considerava paternalista.

El segon pas en aquest context de recerca d'una personalitat pròpia en el camp de la filosofia està també tutelat per l'ombra de Shaftesbury. L'obra que definitivament arrancarà Diderot de la fosca intel·lectual és, sens dubte, les *Pensées philosophiques* (1746) que constitueix el primer text original de l'autor entre traduccions científiques i històriques que, si bé el professionalitzaven com a autor, li treien un temps preciós per a l'obra pròpia. Per dir-ho com el Parlament de París quan va prohibir-la, l'obra: *présente aux esprits inquiets et téméraires le venin des opinions les plus criminelles et les plus absurdes dont la dépravation de la raison humaine soit capable; et par une incertitude affectée, place toutes les religions presque au même rang, pour finir par n'en reconnaître aucune*. Amb aquesta propaganda és obvi que el text estava destinat a tenir un ressò important, al menys entre els *esprits inquiets* de l'època, amb deu edicions, com a mínim, al llarg del segle XVIII. Més enllà del tema estricte de l'obra, (el debat entre les concepcions pròpies d'un cristià, un ateu i un deïsta), el text és important perquè marca dues idees-força que Diderot continuarà mantenint estrictament fins al final de la seva obra: *On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve* (*Pensée XXIX*) i, sobretot, la coneguda *Pensée XXXI* que es pot considerar com el primer esglaió de la seva epistemologia i de la seva filosofia moral: *Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité*.

En aquest món de bohèmia intel·lectual ambdues proposicions tenien la força d'una bandera. Però cal tenir present que la llengua anglesa no servia només per tal d'entrar en contacte amb una filosofia de l'acció. A més, li obrí també la porta als models literaris que van marcar tota la seva carrera de creació literària, i especialment la seva dramaturgia, com foren la *Clarisse* i la *Pamela* de Samuel Richardson, que si avui resulten difícilment llegibles, tingueren un èxit sense precedents al seu moment. Diderot al seu *Eloge de Richardson* arribarà dir que: *Le genie de Richardson a étouffé ce que je n'avais* i això no deixa de ser una confessió important també sobre els límits de la seva escriptura dramàtica⁵⁵. La prosa de Richardson, per ensopida que avui ens sembli i convertida en material per al pastitx literari, té un element d'interès, ultra la seva moralitat discutible. En totes dues obres, la virtut de les protagonistes femenines es posa en perill pel desig brutal i discordat dels homes i aquesta dialèctica del desig, en bona part sublimada, però ben present, no podia deixar d'interessar a un filòsof que

⁵⁵ DPV, XII, p.208.

situa el problema de l'Eros triomfant i de la carn al centre mateix de les seves preocupacions. L'art com a territori ambigu entre la moralitat i el desig apareix en l'erotisme de Richardson com una prefiguració del cosmos biològic que Diderot intentarà explorar en la seva obra de maduresa.

Finalment una tercera mostra de la centralitat de la petja de la cultura britànica en l'obra de Diderot la trobarem en la traducció d'obres històriques i, sobretot, científiques. Més enllà del fet de guanyar-se honestament la vida com a traductor “a tant el pam”, cal considerar la traducció dels tres volums *in-folio* del *A Medicinal Dictionary* de James com una obra que apunta per sobre del simple encàrrec. Deixant de banda el fet que la traducció fou possiblement el passaport que li permeté encarregar-se de la tasca d'organitzar l'*Encyclopédie*, tècnicament prou complexa, el fet és que aquesta traducció ha estat revaloritzada especialment per dos motius. Per una banda dona a Diderot l'instrumental que li permet justificar d'una manera adient –és a dir, amb respectabilitat científica- el seu materialisme biològic. Però, a més, cal destacar que es tracta d'una tasca compartida en què l'acompanya un personatge avui força oblidat, François-Vincent Toussant, autor de *Les Moeurs* (1748), un llibre que té la seva importància en la mesura que reivindica una moral natural, independent de tota creença religiosa i de tot culte públic. Aquesta companyia que és també una complicitat intel·lectual, és prou significativa: la bohèmia intel·lectual composta per petits escriptors sovint desconeguts havia pogut crear ja unes complicitats prou importants no només en el petit món dels cafès sinó també en la concepció global del món.

L'enciclopedisme no es podria entendre sense aquest sentit de “tasca comuna” en què, lluny de les universitats, en el treball quasi forçat de la traducció, es va forjant una visió nova de les relacions humanes. La famosa *société de gens de lettres* que prendrà la paraula amb l'*Encyclopédie* seria incomprendible sense la doble experiència d'un proletariat intel·lectual mal pagat però que, alhora, és el brou des del que es fa possible l'exercici fascinant de contemplar les vores mal sargides de la societat estamental. L'empresonament de Diderot el 24 de juliol de 1749 per haver escrit la *Lettre sur les aveugles* tanca aquest cicle biogràfic i en certa manera resumeix les seves ambigüitats⁵⁶.

⁵⁶ Wilson, p. 87-98. El pas pel *donjon* de Vincennes, deu quilòmetres a l'est de París, no fou –cal dir-ho- especialment heroic, tot i que hagi passat a la història per la famosa conversa que el presoner tingué amb

3.- El treball de l'Encyclopédie.

És difícil plantejar l'*Encyclopédie* sense Diderot –i viceversa- tot i que no sigui ell, sinó el cavaller Loius de Jaucourt, l'autor de més textos en l'obra⁵⁷. Ni de ben segur, tampoc Diderot no fou el col·laborador més erudit. Però el seu treball de direcció – primer amb D'Alembert i posteriorment en solitari- és tant el que li va permetre destacar entre el munt de petits intel·lectuals parisencs de l'època com el que, paradoxalment, ha enfosquit la importància de la seva obra posterior. Tot i que avui ja no sigui possible mantenir que la filosofia diderotiana està del tot implícita en l'obra enciclopèdica, és obvi que en ella trobem el marc i l'estadi d'elaboració en què, si més no, van poder conèixer-la els contemporanis. Tot i que, com saben prou bé les bibliotecàries, el millor lloc per amagar informació són els índex dels llibres i els catàlegs de les biblioteques, és segur que als darrers cinquanta anys els treballs d'erudició han convertit l'*Encyclopédie* en un llibre sense secrets, que avui es pot resseguir tant des del punt de vista de la seva gènesi com des de la seva influència⁵⁸.

Si hem definit la ideologia diderotiana com una reacció al *logos* dominant, és obvi que l'enciclopedisme il·lustrat significa una extensió de la ideologia gairebé

Jean-Jacques Rousseau, avui més llegendària que històrica. Diderot, esporuguit per les conseqüències del seu empresonament sobre la seva família i sobre el treball enciclopèdic tot just iniciat, no va tenir inconvenient a respondre totes les preguntes dels seus acusadors. Sobre les condicions del treball intel·lectual de l'època convé recordar que durant tot el període d'empresonament, Diderot no va cobrar res dels editors de l'*Encyclopédie*.

⁵⁷ Tots els estudis sobre l'*Encyclopédie* destaquen avui que l'autèntic "autor material" de l'obra, i qui veritablement picà pedra com un forçat, fou Loius de Jaucourt, metge protestant i autor de 17.395 articles, val a dir, del 28% de volums dels textos. Al darrer volum apareixen 1.809 articles de Jaucourt, mentre Diderot només en va fer set. El recompte erudit dels col·laboradors pot trobar-se al text de R.N. Schwab i W. Rex: *Inventory of Diderot's Encyclopédie*. SVEC, Oxford, 80, 83, 85, 91-93, 223, 1971-1978. Posteriorment Frank i Serena Kafker van emprendre la benemèrita tasca de dotar d'una biografia a tots i cadascun dels enciclopedistes. Només cinc estan, a dia d'avui, mancats de cap referència. Gràcies al fet que a la *Bibliothèque Royale* [avui *National*] de París es conserva el registre dels llibres deixats en préstec, resulta bastant plausible reconstruir fins i tots les fonts de cada article.

⁵⁸ Un bon resum d'idees és el text de Madeleine Pinault: *L'Encyclopédie*. PUF, 1993, que inclou la llista de col·laboradors de l'obra. Recollim d'aquesta autora el que ens sembla la teoria més generalment admesa en la historiografia actual, segons la qual la tasca enciclopèdica no pot ser explicada només des d'un únic punt de vista sinó que implica *la superposition de plusieurs courants: un philosophique, caractérisé par l'abandon de la rhétorique au profit d'une philosophie vivante reposant sur l'homme, un autre académique dominé par l'héritage de Colbert et des académies, enfin le dernier iconographique dans la tradition des recueils des patrons et des machines*. (p.11). Sobre el món enciclopèdic en general, l'obra de referència és Annie Becq (ed.): *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen 12-16 janvier 1987*, Aux Amateurs de Livres, 1991.

“capil lar”, per usar l’adjectiu foucaultià més obvi. L’*Encyclopédie* és, d’una manera molt especial l’obra d’un “partit” filosòfic i si avui la seva aportació ens pot semblar “instrumental”, tanmateix cal assumir que constitueix una tasca prou més complexa que el de ser una obra d’època, volgudament inserida en un seguit de combats que ara ens poden semblar tan llunyans com els de l’època medieval. Però el concepte de “partit” (que a l’època significava “opinió” i no organització) no ens ha de portar a pensar en una estructura específica a la recerca del poder. Jacques Proust va observar que Diderot no fou mai un autor específicament interessat en els fets polítics quotidians i que el seu pensament polític *ne deviendra tout à fait intéressante qu’après 1765* [és a dir, un cop enllestida la tasca enciclopèdica] *lorsqu’il aurait l’occasion, et le loisir.*⁵⁹

L’*Encyclopédie*, com a tal, no hauria pogut existir sense una estructura empresarial potent que va des de l’aliança d’un conjunt d’editors i la complicitat d’un seguit d’autors a la conxorxa d’una organització molt perfeccionada de distribuïdors sovint clandestins (*colporteurs*) sense els quals l’*Encyclopédie* no hauria esdevingut l’èxit comercial que fou. A més, òbviament, és el text programàtic d’un conjunt d’intel·lectuals que s’anomenen a si mateixos *philosophes* i que es defineixen no només per un determinat model d’exercici de la Raó sinó –i sobretot- per l’afany divulgatiu d’aquest nou model racional.

Aquesta doble significació de l’*Encyclopédie* fou especialment destacada en l’article “philosophe” de Diderot, que constitueix, de fet, el plagi, més o menys ben intencionat, d’un manuscrit clandestí, atribuït al gramàtic Dumarsais, llavors ja desaparegut, i que passava per ser un materialista secret de l’època de Lluís XIV. Per a Dumarsais-Diderot: *Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par la raison et qui joint à un esprit de reflexion et de justesse les moeurs et les qualités sociables.* Per al filòsof la societat dels homes és *pour ainsi dire, une divinité sur la terre* i, en definitiva, *l’esprit philosophique est donc un esprit d’observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes.* Com s’haurà vist pel text, la doble

⁵⁹ Jacques Proust: *Diderot et l’Encyclopédie*. Albin Michel, 1995 [edició original, 1962], p. 341. Proust destaca que Diderot no va tenir cap posició política radical –caldria matisar: pública- més enllà de l’època juvenil i que, especialment, va estar molt moderat en l’afer Calas. L’època de la seva reflexió política caldrà buscar-la als darreres vint anys. Però en l’obra de Diderot no hi ha tampoc, i això val també per l’època enciclopedista, cap esperança ingènua en un “gran dia” revolucionari. La idea que el bé i el mal estan sempre barrejats, i fins són indissociables, és una constant política i moral en Diderot.

implicació de l'esperit de reflexió i de les qualitats socials constitueix una situació bàsicament innovadora per a definir un ofici que, fins llavors, semblava al marge dels atzars seculars i que, fins i tot, resultava una mica suspecte per abstrús.

H. Dieckmann, el descobridor i comentarista del text de Dumarsais diu que, a través d'aquest model conceptual: *le philosophe, ainsi conçu, apparait comme un modèle, une norme idéale vers laquelle on tende, comme on s'efforçait au temps de la Renaissance d'être un uomo universale ou cortigiano, et au XIX siècle, un gentleman*. L'observació és adient, amb la condició de matisar els termes. "Cortigiano" és un individu que viu dins el sistema, ni que sigui d'una manera parasitària. El "Gentleman" de la societat civil victoriana recolza irònicament un determinat sistema. *Philosophe*, en canvi, duu implícit un sentit de crítica i que els altres conceptes esmentats no tenen. Implica també una determinada situació social –a frec de la marginació- i una referència llibresca. L'aportació a la sociologia literària dels *philosophes* es troba en la seva capacitat per tal de situar com a objecte de debat les noves pretensions d'un grup que, nascut de les tasques editorials més fosques, s'atribuirà, tanmateix, la capacitat de decidir sobre les qüestions intel·lectuals des d'un punt de vista alè al poder, fins llavors detentat, específicament en el nivell intel·lectual, per l'estament religiós. Els *philosophes* seran, i això no convé oblidar-ho en el marc d'una teoria de la funció intel·lectual, els hereus directes –tant com els primers subversors- de l'ordre clerical. Si per una banda és fàcil definir-se com a *philosophe*, en la mesura que no implica cap adhesió a una teoria, cal tenir present, però, que el gest suposa unes conseqüències socials importants⁶⁰.

L'*Encyclopédie*, més enllà del projecte inicial de ser una traducció de la *Cyclopaedia or Universal Dictionary of the Arts and Sciences* d'Ephraïm Chambers, obra que havia estat publicada per primer cop en dos volums l'any 1728, i que havia

⁶⁰ És ben fàcil establir aquí una analogia amb la situació dels filòsofs hel·lenístics i, més especialment, amb el concepte de *pharresia* o "llibertat de paraula", que donava al savi en l'estoïcisme i en el cinisme, un cert dret d'expressió a canvi, però, de no exercir una oposició política activa. La centralitat del "gest" tràgic en l'estoïcisme i en el cinisme, esdevé en els *philosophes* tant un model cultural com una necessitat de supervivència. Òbviament, però, a diferència dels moviments de caire senequista i neoestòic que havien proliferat barroc, la il·lustració trenca amb el context tràgic i pugna per establir un nou context civil des del qual sigui possible una altra gestió dels conflictes. Mai no s'insistirà en què l'enciclopedisme no és "la filosofia de la revolució francesa", sinó que –ben al contrari- la revolució és la conseqüència del fracàs de la filosofia.

assolint nombroses reimpressions, representa una quàdruple aventura intel·lectual. És, per una banda, un negoci editorial, sanejat i exitós, val a dir-ho, que significa des del punt de vista de l'estricta efecte empresarial una nova manera de gestionar l'ofici. Però resulta, a més, un manifest –amb totes les matisacions i estratègies que es vulgui aplicar– que enceta l'expressió d'un nou grup social: els intel·lectuals i la burocràcia d'Estat⁶¹. L'enciclopedisme converteix el pensament d'uns grups fins llavors marginals dins l'estructura de l'antic règim en el model de la nova *république des lettres* laica amb tot el que això té d'alternativa. En tercer lloc, l'*Encyclopédie* consolida, malgrat que ben sovint s'oblidi, la primacia d'un model de pensament que podríem anomenar “tecnològic” i que té la seva expressió plàstica en les famoses *Planches*, és a dir, els onze volums de gravats que acompanyaven l'edició fent-ne una mena de resum plàstic. El pensament tècnic rep amb l'*Encyclopédie* la seva primera justificació universal. Més enllà del fet que les *Planches* instauren un nou model de didàctica, centrat en la prioritat de la vista sobre la lletra en l'ordre pràctic, cal destacar el fet que l'enciclopedisme consolidi un pensament que es vincula a l'acció i a la tècnica (que passa a ocupar el lloc que fins aleshores havia estat privilegi d'un vell sentit comú matisat per la religió)⁶². Les conseqüències filosòfiques d'aquesta nova centralitat de la tècnica no poden passar-se fàcilment per alt⁶³. I finalment, en quart lloc, l'enciclopedisme significa un nou criteri de demarcació, en el sentit que fou capaç de crear una nova mentalitat i un nou criteri central de valoració del món. En resum, l'enciclopedisme com a moviment ha significat, més enllà de l'obra estricta, una nova ortodòxia que ben sovint va superar fins i tot els plantejaments que individualment representaven els enciclopedistes com a individus particulars. No es pot obviar el fet que el Diderot postenciclopèdic, un autor “secret” i

⁶¹ Cal tenir present que el gruix central dels compradors de l'*Encyclopédie* era la nova casta burocràtica, encara d'origen estamental, però cada cop més consolidada i autònoma. De fet, els estudis sobre l'univers dels compradors de l'*Encyclopédie* mostra que no es tractava d'individus de cap manera subversius, però que eren també persones d'un estatus ambigu. La barreja entre funcionaris que havien comprat el seu lloc a l'administració i la nombrosa capa de secretaris que es movien per estrictes interessos administratius domina el grup dels compradors de l'*Encyclopédie*.

⁶² A l'article “Anatomie” de l'*Encyclopédie* resultarà que: *...une science ou un art ne commence à être science ou art, que quand les connaissances acquises donnent lieu à lui faire une langue*. El que es pretén, doncs, és situar aquest vocabulari a partir del qual en resultaria l'expressió d'un món racionalitzat i, hipotèticament, virtuós.

⁶³ És un fet generalment acceptat que Diderot, als *Salons*, fou el primer a emprar el mot “tècnic” per referir-se a la tasca dels artistes, substituint així el vell nom de l'*ofici* (emprat llavors en el sentit d’“arts i oficis”). És fascinant que el procés d'industrialització tecnològica comenci en el camp de la praxi artística per a desembocar en la moderna tecnociència.

desconegut per a gairebé tots els seus contemporanis, s'ha de situar en relació (i algun cop per oposició) a l'obra que li havia donat un nom entre els seus contemporanis.

Més enllà de les penalitats de l'obra, que inclouen la prohibició del text i la seva continuació amb permís tàcit i, sobretot, més enllà de la censura interna exercida per Le Breton, que Diderot ignorava, l'*Encyclopédie* constitueix una metàfora del treball intel·lectual⁶⁴. Per a Diderot l'enciclopedisme significa la possibilitat de constituir una mena d'intel·lectual col·lectiu. L'enciclopedisme, com s'ha observat maintes vegades des de Burke fins als nostres dies, porta implícit una mena de rebuig instintiu a les consideracions de caire històric. No és d'estranyar, perquè no només es concep a si mateixa com un nou "principi racional" de la història sinó perquè oposa el mètode històric al mètode classificatori. El principi bàsic de l'enciclopedisme, que en aquest sentit és estrictament baconià, consisteix a afirmar que la realitat en el seu conjunt pot ser classificada, estrictament en forma d'un "arbre del saber" que, en tant que model, remet a l'arbre del coneixement lul·lià i escolàstic. Contra un principi històric –o genètic– d'explicació del món que, en última instància seria purament hipotètic i contingent, perquè la història podria haver succedut d'una altra manera, els enciclopedistes proposen l'ordre lògic de la classificació. Hipotèticament qualsevol saber estrictament ben classificat podria ser resseguit en l'arbre enciclopèdic de manera

⁶⁴ A les darreries de la seva vida, Diderot resumí per a Caterina de Rússia (*Mélanges pour Catherine II*) el que significava l'enciclopedisme. Tot i que el text accentua els nivells dramàtics –al cap i a la fi, Diderot buscava una pensió– ofereix una valoració sintètica tant de l'obra com de la consciència que en tenien els seus redactors: *J'ai travaillé près de trente ans à cet ouvrage. De toutes les persécutions qu'on peut imaginer, il n'est aucune que je n'aie essuyé. Je laisse là des libelles diffamatoires de toutes couleurs. J'ai été exposé à la perte de l'honneur, de la fortune et de la liberté. Mes manuscrits circulaient de dépôt en dépôt, recelés tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre. On a tenté plus d'une fois de les enlever. J'ai passé plusieurs nuits à ma fenêtre dans l'attente de l'exécution d'un ordre violent. L'ouvrage a été proscrit et ma personne menacée par différents édits du roi et par plusieurs arrêts du Parlement.(...) Lorsqu'on eut inutilement employé les moyens d'empêcher l'ouvrage on ne songea plus qu'à ralentir son exécution et à nuire à sa perfection. Nous avons souffert des suspensions de plusieurs années et des désertions de coopérateurs, et, pour comble de disgrâce, un infâme imprimeur, qui dépeçait mon ouvrage à mon insu pendant la nuit, a mutilé dix volumes et brûlé les manuscrits qu'il ne jugeait pas à propos d'employer.*

*On fit du nom d'encyclopédiste une étiquette odieuse qu'on attacha à tous ceux qu'on voulait montrer au roi comme des sujets dangereux, désigner au clergé comme ses ennemis, déférer au magistrat comme des gens à brûler et traduire à la nation comme de mauvais citoyens. Un encyclopédiste est encore aujourd'hui un homme de sac et de corde, sans qu'on sache quand cela finira; c'est ainsi qu'on nous peignait dans les cercles de la société et dans les chaires des églises, et l'on continue. Diderot, però, no pot estar-se de constatar que: *Cependant, au milieu de ce déchaînement général, tout le monde souscrivait. Ils voulaient avoir l'oeuvre et perdre les auteurs.* Versini, III, 362-363.*

tal que el conjunt del coneixement –totes les proposicions dotades de significat- podria retrobar-se en el conjunt⁶⁵.

No seria una exageració considerar que el llenguatge (que mostra l'harmonia i l'ordre dels coneixements) es pensa enciclopèdicament com una alternativa lògica a la història que seria l'expressió empírica del desordre i el conflicte. Història contingent s'oposa, doncs, a llenguatge necessari, com el present (racionalitzat o, com a mínim, racionalitzable) s'enfronta al passat caracteritzat per la manca de cap mena de *logos*, o per dir-ho amb un mot que avui també ens sembla molt d'època: *gothique*, val a dir, endarrerit i sotmès a la superstició. En qualsevol cas convé remarcar que la classificació enciclopèdica no és –a diferència de Bacon- un criteri tancat. Ben al contrari es tracta d'una classificació de caire estrictament utilitari i no d'una nova ontologia. L'ordre enciclopèdic no és el mirall d'un ordre diví sinó una proposta, que estrictament podria haver estat diferent, i que si ha estat preferida a d'altres és per la seva productivitat⁶⁶.

Diderot, que havia conegut la presó l'any 1749 i que s'hi va veure molt a prop l'any 1752 com a conseqüència del rebombori produït per l'aparició dels dos primers volums de l'*Encyclopédie*, tendeix a anar perdent, però, l'optimisme històric dels qui, com D'Alembert o Voltaire, creien que era possible una tasca de crítica que fos alguna cosa més que la substitució d'uns errors per uns altres de més nous. Els anys que s'escolen entre 1759 i 1765 –els que van des de la supressió de l'*Encyclopédie* a la seva finalització, amb el treball clandestí de redacció i de correcció de textos, mentre prepara els deu darrers volums de l'obra- seran, per a Diderot, una època de desenganys profunds. No seria del tot correcte dir que els darrers vint anys de la seva vida són una època en que Diderot fa l'autocrítica de la seva etapa enciclopedista, però és obvi que la consciència de l'atzar serà una forma d'agrupar la seva producció darrera, mentre que l'*Encyclopédie* havia estat –com a mínim en projecte fracassat- la consciència de la necessitat.

⁶⁵ És obvi, però que el sistema de reenviaments té també un ús més estratègic, en la mesura que serveix per tal d'ocultar a la censura les idees més radicals, sovint passades de contraban en articles menors. Són ben coneguts els exemples dels articles “Agnus Stilliucus”, contra el dogmatisme religiós, i “Aius Locutius” sobre el dret a la llibertat de pensament, a partir d'una obscura divinitat romana.

⁶⁶ Al *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, d'Alembert parlarà de *cet étude que nous faisons de la Nature, en partie par nécessité, en partie par amusement* (op.cit. p.24) L'enciclopedista pretén *d'amasser le plus de faits qu'il nous est possible et de les disposer dans l'ordre le plus naturel* (p.31) però això no significa que confongui l'ordre enciclopèdic amb el de la natura mateixa.

3.- La consciència crítica respecte a la seva obra.

En els darrers deu anys i, sobretot, com a conseqüència del descobriment que feu Larisa Albina d'un exemplar de l'*Encyclopédie* no censurat per l'editor Le Bretton, que venia a afegir-se a un petit gruix de proves d'impremta amb el *bon à tirer* de Diderot, localitzades entre els papers familiars del *fons Vandeul*, s'ha intentat relativitzar el paper de la tasca enciclopèdica diderotiana per tal de ressaltar el treball més creatiu del Diderot autor que, com ja hem dit, fou desconegut pels seus contemporanis. Seria, però, ingenu desconèixer que Diderot i l'enciclopedisme són inseparables per a la posteritat. El que és, però, també evident és que són els textos de la darrera època, els vint anys en què pràcticament no publica res, els que ens permeten donar una imatge no lineal de l'autor. L'*Encyclopédie* no li ha ensenyat només les limitacions tècniques d'un model de coneixement, perquè, de fet, el problema de l'enciclopedisme és el de la impossibilitat babèlica de "dir-ho tot". El que ha après és, fins a extrems sorprenents, la centralitat de la mistificació. Se li podrien aplicar la pregunta del seu relat *Est-il bon? Est-il méchant?*, i el títol del seu relat *Mystification*. Com dirà ell mateix: *C'est une chose bien bizarre que la variété de mes rôles dans ce monde*⁶⁷. Diderot ha esdevingut un personatge públic, però –ahora- treballa en secret una obra que vol tenir l'entitat que el treball mercenari, tot i que prestigiós, de l'*Encyclopédie* no li havia permès. Els conceptes centrals del seu materialisme s'elaboren llavors⁶⁸.

Hi ha un Diderot dels darrers anys, convertit ja en figura intel·lectual europea, que, en certa manera, se sap a si mateix existència tràgica, o autor devorat pel personatge. Des del punt de vista humà –i també conceptualment- és el més interessant i també el més esquinçat. Al penúltim paràgraf de les *Observations sur Hemsterhuis*, diu

⁶⁷ *Corr.* VIII, p.177-178. Es tracta d'una carta a Sophie Volland.

⁶⁸ Hom ha volgut veure una evolució entre el Diderot de la seva primera obra *Les pensées philosophiques* (1746) que comença amb les famoses paraules: *J'écris de Dieu* i el de *De l'interprétation* (1753) que a la primera línia proclama: *C'est de la nature que je vais écrire*. Més enllà de la petja spinozista que unificaria aquests dos textos, en una continuïtat més que no pas en un trencament, és obvi que Diderot aprofundirà aquesta investigació en les obres dels darrers vint anys. La continuïtat d'aquesta línia vindrà, també, pel desenvolupament de l'estètica. L'incipit dels *Essais sur la peinture* i la seva afirmació: *la nature ne fait rien d'incorrecte* (DPV, IV, 467) ens forneix una pista bàsica que intentarem resseguir més endavant. Sobre aquesta qüestió cf. Colas Duflo: "Forme artistique et forme naturelle chez Diderot", Annie Ibrahim (ed.): *Diderot et la question de la forme*. PUF, 199, pàgs. 61-86.

de si mateix: *Moi, je me suis sauvé par le ton ironique, le plus délié que j'ai pu trouver, les généralités, le laconisme et l'obscurité*⁶⁹. Però si alguna cosa buscarem debades en Diderot és una doble moral, com esperem mostrar en propers capítols. Diderot serà un materialista que no creu en un home abstracte (finalment l'home és una part més de la natura), ni en una veritat desarrelada. Si alguna cosa el diferencia, però, de la resta dels il·lustrats és l'interès pel problema de la sensibilitat. Fins a la seva darrera obra (*Éléments de physiologie*) el nucli de les conviccions diderotianes és clar: *La différence d'une âme sensitive à une âme raisonnable n'est qu'une affaire d'organisation, i que L'animal est tout un, et c'est peut-être cette unité qui constitue l'âme, le soi, la conscience à l'aide de la mémoire*⁷⁰. Però, alhora, hi ha una dificultat en aquest quadre; per la banda de l'estètica. La sensibilitat i l'organització sembla que hagin d'escapar-se d'aquest àmbit.

El lloc del debat *Le Neveu de Rameau* és, precisament, aquest: intentar mostrar la compatibilitat del materialisme i la sensibilitat individualitzadora. Una pregunta que es farà el darrer Diderot és si l'art: *qui veut quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage* (*De la poésie dramatique*, 1758) és la contradicció o, per contra la confirmació del seu materialisme. Per al darrer Diderot, el desordre i la profunda incapacitat de l'art per tal de subjectar-se a una moral freda és una prova del materialisme perquè mostra també que la matèria és creadora. El cosmos és una energia desordenada, un "foc", dirà emprant la metàfora heraclitana, que supera tota possibilitat de racionalització. El Diderot dels darrers anys planteja la possibilitat d'una ètica materialista en uns termes que fins llavors són inèdits i que representen un pas més en la línia que havien encetat Spinoza i Shaftesbury. El que és original és que l'argumentació d'una ètica materialista es fa des d'una convicció estètica. De la mateixa manera que l'art neix de l'element de desordre i de pluralitat monstruosa que és el món, també l'ètica té només sentit en la mesura que hom pugui copsar que el divers és també generador de sentit i que l'orde és només una de les disfresses de la pluralitat. L'ètica emotivista es troba amb el materialisme en la mesura que pensar la unitat i l'excessiu posa els homes en contacte

⁶⁹ Versini, I, p.770.

⁷⁰ Versini, I, p.1283. Convé destacar aquesta unitat profunda no tan sols de l'home (contra el dualisme cartesià) sinó de la vida en el seu conjunt perquè el fet que Diderot rebutgi escriure un tractat de l'home no pot ser considerat cap casualitat. L'home no és res diferent a la natura i, per tant, una ètica i una antropologia materialista no es poden separar d'aquesta unitat primordial que no està feta de reconciliació, sinó de lluita i de presència del monstruós.

amb la necessitat de buscar una explicació a ambdós conceptes (unitat i excés) sense sacrificar ni un ni altre element de la contradicció, ni buscar una síntesi que dissimuli els fets incompatibles.

El filòsof materialista ha assumit i, repensat, l'herència dels *Essais* de Montaigne, que de fet l'acompanyen com una ombra tot al llarg de la seva vida⁷¹. Ja a la *Lettre sur les Aveugles* havia recollit la pregunta montaigniana (*que sçais-je?*) com l'objectiu de la filosofia: ... *Quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car que savons-nous? Ce qu'est la matière? Nullement; ce qu'est l'esprit et la pensée? Encore moins, ce qu'est que le mouvement, l'espace et la durée? Point de tout; (...) nous ne savons presque rien, cependant combien d'écrivains dont les auteurs ont tous prétendu savoir quelque chose!*⁷². Montaigne és un mestre en l'escepticisme (arribarà a definir-lo com un cínic a la *Réfutation d'Helvétius*), però és també el filòsof que havia escrit quelcom que Diderot gairebé pot prendre com un programa: *Pour me sentir obligé à une forme, je n'y oblige pas le monde comme chacun fait, et crois et conçois mille contraires façons de vie; et en rebours du commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous. Je décharge tant qu'on veut un autre être de mes conditions et principes et je le considère simplement en lui-même sans relation, l'étoffant sur son propre modèle.*⁷³ Òbviament, Diderot escriu com a materialista, però la reflexió és la mateixa. Es tracta de pensar com explicar el singular i com fonamentar una moralitat per a individus en un context en què la mateixa noció d'individualitat només pot ser considerada com una extravagància. És a dir, afegiríem nosaltres, en les condicions de la modernitat.

⁷¹ Sophie Volland, amb qui Diderot compartí tants anys, li va deixar en herència una edició dels *Essais*, fet que no podem evitar de veure com un símbol i, alhora, com una profunda reflexió implícita.

⁷² Edició Versini, I, 184. Sobre aquesta influència, cf. Michèle Charnabon: "Présence de Montaigne dans la pensée ultime de Diderot". RDE, 21, 51-67, que estudia la continuïtat de la petja de Montaigne al darrer Diderot respecte a dos temes, un de conceptual i l'altre formal: el geni i l'estil. Més enllà del fet que Montaigne i Diderot coincideixen sobre el fet estilístic que ells són alhora els autors i el producte d'un llibre, hi ha el fet que Diderot ha recollit de Montaigne (sobre tot a l'*essai sur les règnes de Claude i Néron*, a la *Réfutation d'Helvétius* i als *Éléments de physiologie*) la idea de la relliscosa frontera entre la lògica i el desordre.

⁷³ M. de Montaigne: *Essais* (text establert per Michel Tournon), Imprimerie nationale, 1998, I, p.326.

Però el Diderot darrer també és un personatge simbòlic a un altre nivell: el de la representativitat política. “Tenir un Diderot” –parafraçant la coneguda expressió de Frederic el Gran sobre Voltaire- significava un aval polític i una tintura de modernitat per a les monarquies de l’època. En aquest sentit el darrer Diderot és inseparable del seu projecte foll, la modernització de Rússia, i de la seva dèria moralista, la prouja de desemascarar la política, falsament il·lustrada, de Frederic. Diderot tenia una considerable manca del que avui anomenaríem “olfacte” polític i no era gens capaç de distingir entre societat civil i Estat, sinó que més aviat tendia a veure continuïtat evolutiva entre ambdós nivells o millor un sistema d’inclusions semblant al de les nines russes. Per això a la seva política pràctica li falta –i ell tampoc no la vol- una consideració del “tempo” polític i una anàlisi del poder com a entitat separada de la moral.

Hi ha un debat, que potser als darrers anys s’ha anat apagant una mica en la mesura que la preponderància de la política s’ha anat difuminant, però que va ser important als anys post-68. ¿Per què Diderot, com a pensador polític i moral es nega a acceptar, d’una manera sorprenent, les conseqüències del hobbisme, si com a ontologia materialista li sembla, en canvi, inobjectable? Es poden donar diverses respostes a la qüestió i segurament totes disposarien de textos per tal de recolzar-les. Des de la suposada, però equívoca, teoria dels diversos Diderots, sempre a punt per a assumir la contradicció com un mètode, fins a la tesi –a parer nostre més seriosa- d’una inexistència real d’autonomia per a fer pensable la política. Sembla que per a Diderot el temps en què resulti possible pensar la política encara no ha nascut en la mesura que la política no ha trobat un ambient –o una estructura legal- que la facin possible amb autonomia i és encara expressió d’una barbàrie, massa biològica per a ser moral. Per a Diderot, com es feu evident en l’article enciclopèdic *Autorité politique*, que tant va tenir a veure amb la suspensió de l’obra, l’autoritat no constitueix un producte de la natura, ni se’n deriva (estatut que la moral com a mínim pot pretendre atorgar-se). A més, *la vraie et légitime puissance doit avoir des bornes*, mentre que la moral (al menys com a “moral de la sensibilitat”) en principi té un abast il·limitat. Per a Diderot, en definitiva, la política existeix “de fet” i inqüestionablement però no pot ser pensada racionalment, perquè no ha estat possible, encara un estat de moralitat que ens la pugui descobrir.

Més enllà de la tesi lockeana del pacte com a origen de l'Estat, l'observació diderotiana de la política es limita a constatar que hi ha una manca de govern precisament perquè hi ha també una manca de virtut. Fins aquí l'observació és banal – Erasme ja ho havia dit i, amb ell, tants *Reloxs de prínceps* o breviaris polítics barrocs més o menys senequistes i, sobretot, tacitistes. Però potser el que hi trobarem d'original és l'interès per articular un model polític de garanties com a complement d'una moralitat. Per a resumir-ho amb una frase de Jacques Proust: *Diderot rend à la liberté civile tout ce qu'il refuse à la liberté politique. Autant dire qu'il la souhaite totale*. La llibertat de premsa, l'abolició de les pràctiques monopolistes sobre el comerç i la difusió de la tolerància són debats que per a ell tenen un sentit –i una urgència– però el debat sobre la suposada naturalesa de l'Estat no deixa de constituir una abstracció o, en el pitjor dels casos, una forma de distracció. El fet que Diderot es negui a ser un pensador de l'Estat i que es plantegi la política des de la societat li dóna una sorprenent capacitat per a il·luminar també debats prou actuals⁷⁴.

La política del darrer Diderot es pot veure com un espai per a pensar un estadi de la humanitat estrictament encara inexistent i com un esforç per a posar les condicions que el facin possible. En aquest sentit les diverses propostes de reforma de Rússia escrites per a Caterina són significatives no pas pel que puguin tenir d'exòtiques o de significatives sobre l'endarreriment d'un determinat país, sinó –ben al contrari– perquè podrien ser també significatives i pensables en d'altres contextos, com a teories de la construcció simultània de política i moralitat. El mateix to de molts textos adreçats a Caterina no deixa de ser significatiu: *Je prends la liberté d'adresser ces rêveries à Sa Majesté Impériale*⁷⁵. Allò que proposa no és l'anàlisi de l'estat possible de la política russa, sinó de l'estat desitjable, la *rêverie*, tot i que potser no s'assolirà mai.

Al text contra Frederic II de Prússia se'ns donen algunes clarícies sobre la mena de política que interessa a Diderot. El tema de fons és la contraposició entre política i veritat. La política és l'espai del *mesonge* i tot l'esforç moral consistirà estrictament a interrogar-la sobre la seva “veritat” (mesurable en termes de benefici públic). *C'est que le mesonge ne peut avoir que des suites fâcheuses, en corrompant le jugement et la*

⁷⁴ J. Proust: “Diderot reformateur”, dins *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 498.

⁷⁵ Edició Venturi, III, p.227.

conduite; c'est que le mesonge est à l'origine de toutes nos calamités, c'est que le bien qu'il produit est passager et faible et que les suites en sont longues et toujours funestes; c'est qu'il n'y a aucun exemple que la vérité ait été nuisible ni pour le présent ni pour l'avenir⁷⁶. Si té algun sentit l'activitat política és, estrictament, el de deixar entreveure alguna possibilitat de veritat en un món construït des del maquiavelisme ordinari. El pastitx tacitista que Diderot presenta, prenent-se el treball de reduir a màximes els principis del despotisme de Frederic, duu implícit un horitzó polític que, sense ser encara el del liberalisme, apunta en aquesta direcció, òbviamment, irrealitzable en aquell moment històric –i per això mateix va restar inèdit fins l'edició Venturi del 1937. Frederic governava segons un principi econòmic bàsic i elemental que Diderot no es pot estar de sintetitzar en una frase (*Le besoin satisfait, la reste appartient au fisc*) i a partir d'una concepció militarista del poder. La concepció econòmica i política de Diderot es troba, òbviamment prou lluny d'aquesta hipòtesi de govern maquiavèlic⁷⁷.

El viatge de Diderot a Rússia (1773-1774), que ell sabia per endavant que havia de constituir un fracàs polític té, però, un sentit molt clar. Com diu Wilson: *L'ambition de Diderot était de convertir Catherine II à la philosophie des Lumières, ou au moins de renforcer ses convictions libérales*. És en definitiva l'intent de fer, una vegada més, la tasca de proselitisme que Plató havia intentat a Siracusa, i Descartes a Suècia, i que, des d'aleshores fins ara, ha fracassat per sistema un i altre cop⁷⁸. Caterina parlarà més endavant del “maldecap” que li produïa la xerrameca impetuosa d'un filòsof i Georges Benrekassa ha pogut dir que Diderot al llarg de les converses, passa: *de la pédagogie du*

⁷⁶ *Lettre de M. Denis Diderot sur l'Examen de l'Essai sur les Préjugés*. El text fa referència a la crítica que havia publicat Frederic, amb el títol de *Examen de l'Essai...*, d'un llibre de D'Holbach: *Essai sur les préjugés* (1770). He publicat la traducció al català d'aquest text de Frederic: *Sobre l'amor propi/Sobre els prejudicis*. El Llamp, Barcelona 1990. Remeto al pròleg d'aquest text per a exposar la peculiar visió que Frederic tenia sobre el fenomen de les Llums, fonamental per a copsar la formació del prussianisme polític com a fenomen central en la política europea dels dos segles posteriors. La pugna amb Frederic és un tret col·lectiu de les Llums que Diderot no deixa de constar interessadament en les *Mélanges pour Catherine II*, passant per alt el fet que un bon nombre de filòsofs il·lustrats (Héluvétius, D'Alembert, La Mettrie, Maupertuis...) no havien menyspreat la possibilitat de ser nomenats Acadèmics a Berlín: *Nous portons la plus belle haine au roi de Prusse, sur ce point la cour et les philosophes sont d'accord, mais leurs motifs sont bien différents, les philosophes le haïssent parce qu'ils le regardent comme un politique ambitieux, sans foi, pour qui il n'y a rien de sacré, un principe sacrifiant tout, même le bonheur de ses sujets à sa puissance actuelle, l'éternel bûche-feu de l'Europe; la cour, parce que c'est un grand homme qui peut-être croise ses vues présentes*. Venturi, III, 228.

⁷⁷ Com dirà a la darrera frase de la *Lettre sur l'Examen...*: *et que Dieu nous préserve d'un souverain qui ressemble à cette sorte de philosophe-ci*. Venturi, III, 172.

⁷⁸ Wilson, 526.

souverain (...) à la prise de la parole du député de la nation au nom de la collectivité. Hi ha fins i tot alguna paròdia de Diderot enfervorit i, alhora, ridiculitzat a la cort de Rússia⁷⁹ Diderot a Rússia és potser també un símbol. L'expressió del poder del dissens com a tasca (més senequista que socràtica) de la filosofia pren el seu sentit més ple en aquest viatge que a l'època era foll no tan sols per l'estat de les comunicacions sinó per la mateixa insensatesa del projecte, vist que la "conversió" filosòfica de la zarina hauria estat descartada per endavant només observant la política de la sobirana amb una mica d'objectivitat⁸⁰.

El viatge, si per una banda ens dóna opció a conèixer algunes de les interioritats del grup dels *philosophes*, a través de les *Observations sur Catherine II* i constitueix, a més, un observatori polític del despotisme, és una tasca filosòfica que aproximadament Diderot, convertit per Voltaire i D'Alembert en *frère-Platon*, o *Ton-pla*, veia, com un peculiar descens a la caverna per tal de compartir els coneixements adquirits a la llum. En aquest sentit dóna encara alguna pista sobre el que Diderot entenia per tasca pública de la filosofia, en la més estricta continuïtat amb una tradició que li venia de Plató i del darrer Descartes en terres de Suècia⁸¹. Si, com deia ell en una carta a propòsit de Caterina no és el mateix veure un tigre pintat que un tigre a la selva, és obvi que Diderot

⁷⁹ G. Benrekassa: "Scène politique, scène philosophique, scène privé" (1984), recollit per Gerhard Stenger: *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*. Universitas, 1994, p. 312. La sàtira d'un Diderot ridícul en una Rússia ortodoxa va arribar fins a la literatura popular. Léopold Sacher-Masoch, que ha passat a la història per altres raons, en va fer un petit conte publicat en castellà amb el títol de *Diderot y Catalina II: escenas de la corte de Rusia*. Cuadernos Anagrama, nº 22, Barcelona, 1971.

⁸⁰ A la seva amiga Mme. Necker –esposa del ministre- li havia escrit que Caterina: ... *permet qu'on l'interroge comme j'ai fait souvent, et qu'elle ne trouve pas mauvais qu'on l'interrompe, comme je n'ai fait parfois la sottise; que son âme est forte et douce; qu'elle aime la gloire passionnement et elle sait y renoncer lorsque le succès, plus facile ou plus prompt, en exige le sacrifice (...) en un mot que, simple particulière à Paris, elle y aurait aussi son Saint-Ouen où elle serait entourée de femmes aimables et d'hommes instruits*. *Correspondence* –edició Versini, 1252-1253. Però no és gens clar si això és el que en pensava o el que necessitava pensar en la mesura que valorava tant el viatge per ell mateix com, sobretot, la seva significació.

⁸¹ Des del punt de vista polític la visita tenia com a objectiu analitzar la modernització de Rússia, però en la pràctica Caterina no se sentí en absolut vinculada pels consells de Diderot. L'enquesta quasi sociològica que pretenia fer a Rússia va fracassar per manca de les estadístiques més elementals. Caterina sembla que considerava Diderot poc més que un curiós personatge mig foll i que hauria comentat a l'ambaixador francès que en segons quines coses Diderot tenia cent anys i per segons quines altres només en tenia deu. (Wilson, 532). Consta que les *Observations sur le Nakaz* [les "instruccions" jurídiques per als seus governadors escrites, en dèspota il lustrada, per la zarina russa i, òbviament, no executades], Caterina mai no va llegir-les en vida de Diderot. En una carta a Grimm, Caterina ho va deixar clar: *Cette pièce c'est un vrai babil dans lequel on ne trouve ni connaissance des choses, ni prudence, ni clairvoyance*. (Wilson, 541).

havia volgut veure el tigre amb els seus propis ulls. N'hi ha prou de dir que en data incerta als darrers anys va cremar amb tota cura els seus papers privats sobre Rússia.

Però el viatge es pot entendre també en el context de la llarga polèmica que Diderot menava amb Rousseau i amb Helvétius –la *Refutation* del qual escriu també llavors. Diderot s'interessa pel despotisme perquè hi veu una realització de la *hubris* política i perquè, alhora, hi troba la impossibilitat real –o si es prefereix, el límits- de qualsevol teoria del pacte social. Diderot que ha conegut allò que a l'època s'anomenava *l'amitié des Grands* potser no deixava de ser l'alumne dels jesuïtes que en les seves diades escolars havia sentit el recitat de les heròicitats dels missioners de l'orde.

Si per a Diderot la política té algun sentit és el de la construcció no pas d'un estat sinó d'una societat civil, que a la Rússia del moment li sembla un miratge impossible de realitzar. Ni l'abolició del servatge, ni la urgència de l'extensió de l'educació no formen part de les prioritats de la sobirana, però ell creu haver complert amb un deure filosòfic proposant-les a les *Observations sur le Nakaz*. El tema clàssic de la llibertat del savi –un tòpic ben propi dels cíncics i de la filosofia hel·lenística- quedava d'alguna manera constatat per la seva llibertat de paraula a la cort de Sant Petersburg. Per a la posteritat Diderot ha volgut mostrar que no té por al poder ni a la reputació, però òbviament l'alternativa no està dins els cercles del poder sinó, estrictament, en els marges.

No sabríem interpretar les dues darreres obres de Diderot, la pública confrontació amb l'herència de Rousseau, l'*Essai sur les regnes de Claude et Néron*, i la privada –per secreta- participació a la *Histoire des Deux-Indes* de Reynal sense l'atracció que Diderot sent per tot allò que li sembla excessiu i que és, com hem intentat mostrar en aquest esborrany de biografia, un motor de la seva obra. Tindrem més endavant ocasió de tornar sobre aquests temes, però ens sembla obvi que al darrer Diderot la figura de l'exòtic li sembla una personificació de la filosofia mateixa. Si el *philosophe* ha volgut construir el llenguatge de la modernitat, l'exòtic, el que estrictament no té un llenguatge que l'acrediti, li ha de semblar també una impugnació del projecte. Però l'exotisme podria ser viscut, a l'estil de Rousseau, com una còmoda excursió per boscos ajardinats. Diderot, escrivint un suplement al viatge de

Bougainville, plantejant-se la veritat del colonialisme amb Raynal o denunciant el “bonisme” d’opereta i la lírica rouseauniana, entén que està fent una operació filosòfica. El projecte de Diderot a Rússia havia mostrat que la filosofia no podia parlar el llenguatge del poder. La denúncia de la misèria real del colonialisme i de la misèria intel·lectual d’una filosofia falsament naturalista poden interpretar-se com l’altra cara de la mateixa moneda. L’alternativa no és la societat artificiosa de Versalles –o de Sant Petersburg- versus la societat “natural” del suposat bon salvatge. En tots dos casos la “natura” és massa present o, si es prefereix, són dues opcions massa òbvies. El que Diderot, amatent a l’altra cara de les Llums, proposarà en la seva col·laboració amb Raynal no és embellir la misèria, sinó fer-la òbvia, enfrontar-la i denunciar-la. Per a Diderot la natura no és ni un límit ni un ideal, sinó una circumstància que lluny de ser tancada en ella mateixa és productiva o, si es prefereix, constructiva. L’error del salvatge és exactament simètric al de l’home *policé*: tots dos depenen massa –estàticament- de les condicions presents; per així dir-ho, pertanyen massa al món d’un moment donat. Serien ideals d’un instant però no models universals o universalitzables del món futur. Si la nostra interpretació és correcta, la polèmica contra Rousseau i la col·laboració amb Raynal per tal de crear una primera consciència anticolonialista i antiesclavista té significació filosòfica en la mesura que significa apostar per la construcció d’un subjecte amb drets que encara no era possible albirar al seu temps però que entrava en la lògica de la modernitat. Les Llums no es poden limitar a un dualisme –de fet per a Diderot el dualisme és la marca de la falsedat d’una filosofia- i, en conseqüència la contraposició entre natura i civilització és, com demostra l’experiència del viatge de Bougainville, però també tot el darrer impuls diderotià a les teories anticolonialistes, l’experiència també d’una paradoxa profunda. Ni l’home de la natura és natural ni tampoc l’home de la societat no ha arribat encara a ser social: la moral que neix en el reconeixement de la necessitat no es limita a constatar aquesta mancança, sinó que busca en la construcció d’un subjecte universal –encara inexistent però del qual també formen part també els “exòtics” . L’última paraula de Diderot no és, doncs, una pura denúncia de la coerció que anihila l’energia natural o la desvia, sinó la proposició de la construcció d’una moralitat que assumeixi el contradictori, l’excessiu i el marginal també com a elements de la racionalitat.

.....

Hem seguit en aquest capítol que se'ns ha anat fent massa llarg un petit esborrany de la biografia de Diderot vista sota l'angle de la construcció d'un subjecte que és, també, la construcció d'un text literari, estètic i filosòfic tot alhora. Dèiem a l'inici que Diderot és ideològic en la mesura que reflexiona contra el *logos* del seu temps. Quan hauria estat senzill ser un bon petit burgès de Langres –o un canonge, beneficiari a la catedral- Diderot va triar París. Quan hauria estat sensat captenir-se com un intel·lectual amb títol de clerc, Diderot opta per la bohèmia. Quan hauria estat simplement adient confirmar per l'*Encyclopédie* els tòpics d'una època, Diderot opta per combatre'ls. Quan hauria estat possible actuar com el pare respectat d'un nou sentit comú, Diderot opta per desmentir-lo i per reivindicar els Tahitians i els exclosos sense trobar-los “bells” rousseaunianament, sinó precisament perquè els descobreix espantosament miserables. Si l'assenyat era ser mecanicista, Diderot opta per un model biologista. Si l'assenyat era assumir una estètica de cartró pedra, Diderot opta per reivindicar els drets de la passió. Si l'assenyat era assumir una moral del temps, Diderot opta per construir una moralitat materialista, impensada: sensual i alhora crítica. Construir una filosofia així, un materialisme poètic⁸², constitueix –possiblement- un projecte abocat al fracàs o la confusió babèlica dels nivells de discurs. Però és, també, una opció profundament arrelada en la tradició de la modernitat, que és la crítica

⁸² L'expressió “materialisme poètic” l'hem recollida del text de Jean Claude Bourdin: *Diderot, le materialisme*. PUF, 1998 i caldria concretar-la més, perquè tal com proposava Chouillet (*op.cit*), es tracta de tota una “poètica de l'energia”.

Per què Diderot? La qüestió de la interpretació.

La pregunta és inevitable: *per què Diderot* i no, per exemple, Rousseau, Voltaire o Montesquieu? Hi ha quelcom específicament diderotià, que pagui la pena recuperar, al cap dels anys, més enllà d'una perspectiva hagiogràfica o arqueològica? O, potser, l'únic que trobarem en la seva obra és el ressò d'altres autors i altres lectures, la llarga herència de Lucreci, Montaigne i els llibertins, la confirmació d'algunes velles savieses convertides en sentit comú; obvietats prescindibles, en definitiva, sense més problema. La pregunta és si Denis Diderot resulta avui encara un autor que permet plantejar qüestions de concepte al seu moment històric, o en la nostra modernitat desencantada. O si, per contra, en una societat posttecnològica no té res a dir-nos, quan el moviment de les Llums se'ns apareix com una afirmació lineal i "progressiva". Ens sembla, però, que respecte al seu temps, Diderot no tan sols diu les coses d'una altra manera, sinó que diu una altra cosa, prou llunyana al clàssic discurs materialista de l'època.

Respondre sobre l'especificitat de Diderot significa plantejar el sentit darrer del que s'entén per tradició il·lustrada i, sobretot, vol dir clarificar fins a quin punt l'obra diderotiana serveix per a il·luminar la modernitat. Heus aquí preguntes que els estudiosos de les Llums s'han fet sovint i que, repassant la historiografia, han estat respostes, a l'engròs, de tres maneres diferents, que ens porten malcomprendre el personatge i l'obra. Diderot s'ha trobat desenfocat per algunes lectures estructuralment prou diferents, però coincidents a minusvalorar-lo ni que sigui d'una manera subtil (i cal no oblidar que el desenfocament dels personatges és una tècnica molt diderotiana). Hi ha el discurs del "Diderot com antecedent", complementari al tòpic del "Diderot no-filòsof", acompanyat, de vegades pel "Diderot poeta", com si la poesia i la veritat no tinguessin un lligam profund. Resseguir aquests tres camins perdedors pot ser una manera d'accedir a un Diderot que, més enllà de la metàfora i el mite, ens doni encara alguna cosa per pensar.

.....

Per una banda hi ha els eterns partidaris de Diderot com a *precursor*. Diderot apareix sovint en aquesta línia historiogràfica com el qui "anuncia", revestit en profeta laic, l'arribada d'algú que haurà de redimir-lo de les seves suposades insuficiències (les

adherències burgeses que li retreia el marxisme ara s'han convertit en adherències racionalistes per a la postmodernitat). Que Lenin en fes un esment ritual a *Materialisme i empiriocriticisme* i que Marx l'anomeni de segona mà –i extraient la citació d'un text explícitament antiil·lustrat– ha estat suficient per a convertir-lo en objecte de debats que mai no hauria concebut en l'àmbit del materialisme⁸³. Com esperem mostrar, el tipus de materialisme diderotià no és ni tan sols mecanicista, sinó profundament biològic (ja no cal dir que està ben lluny de la dialèctica) i, per tant, els debats sobre la relació Diderot-Marx s'inicien en el profund malentès de situar Diderot com una mena d'apèndix de La Mettrie, en el seguici de l'home-màquina. Però per a Diderot l'home no és una màquina, sinó un organisme i, quan necessita comparar-lo a una eina, tria sense cap mena de dubte l'instrument musical, el clavecí-filòsof, és a dir, l'eina per a fer plaer, del tot inútil per al treball.

L'obra de Diderot no és, tampoc, una instrument per transformar el món. El procés històric li interessa poc com a conjunt de fets, tot i que expressa, això sí, una infinita pietat pels homes i per la complexitat del món, sempre més plural i més divers que qualsevol “idea al respecte” que ens en poguéssim fer. Sense poder proposar res millor, li resta, que no és poc, només, la constatació que l'home, lluny de ser un ésser progressiu i capaç de confiar en les (desconegudes) lleis de la història necessita la sensibilitat per a refer-se de la misèria que palesa el devenir històric⁸⁴. El marxisme s'interessava per Diderot buscant la confirmació de la teoria hegeliana de la llibertat com a reconeixement de la necessitat, però precisament la llibertat diderotiana no està en l'acceptació de la necessitat (tesi més aviat rousseauiana) sinó en el fet d'assumir que la natura no és ni un espai tancat ni un límit sinó la possibilitat d'un camp de

⁸³ Les referències de Marx a Diderot són extretes a la lletra, segons va demostrar Olivier-René Bloch (*La pensée*, maig 1977), del *Manuel de philosophie moderne* de Charles Renouvier (1842), filòsof nord-català que de cap manera es podria etiquetar de progressista. Sobre Marx i Diderot, cf. “De la difficulté d'être diderotien”, a A.M. Choulliet (ed.): *Les ennemis de Diderot*. Ed. Klincksieck, 1993.

⁸⁴ Així dirà als *Entretiens avec Catherine II*, constatant la radical insuficiència de la història, que la sensibilitat és necessària per tal de complementar l'amoralisme de la natura humana: *Et puis, je m'arrête pour considérer un moment par combien de vicissitudes nous avons été conduits au point où nous en sommes, ou plutôt où nous en étions, et par combien de vicissitudes nous aurions eu encore à passer pour arriver à quelque chose de bien, en continuant de nous abandonner aveuglément à ce mouvement obscur et sourd qui nous tiraille, qui nous tourmente et nous fait tourner et retourner, jusqu'à ce que nous ayons trouvé une position moins incommode, mouvement qui agite, un empire mal policé, comme il agite un malade! Mais nous avons perdu jusqu'à cette inquiétude automate. Nous ne nous sentons plus!*. Versini, III, p. 350. Ens sembla que la darrera frase, permet pensar en la complexitat històrica i moral, molt llunyana sinó al disseny, com a mínim a la praxi marxista.

provatures infinites que és –també– construcció de la llibertat no pas com a necessitat sinó com a diferència.

El segon moment d'aquesta interpretació tòpica de Diderot com a antecedent el trobarem en Michel Foucault que veu en *Le Neveu de Rameau*, ni més ni menys que: *un profil de bouffonnerie qui rappelle le Moyen Age, annonçant aussi les formes les plus modernes de la déraison, celles qui sont contemporaines de Nerval, de Nietzsche, et d'Antonin Artaud*. En definitiva, Diderot hauria descobert: *les grandes structures de la déraison, celles qui sommeillent dans la culture occidentale, un peu au-dessous du temps des historiens*. L'afirmació és tan hiperbòlica que es refuta sola. Ni Diderot vol mostrar les opinions d'un boig, ni el plantejament de la bogeria es pot copsar des d'un únic punt de vista (i menys encara literari), ni finalment el sentit del text diderotià es refereix a les “grans estructures” sinó a les petites vides d'uns homes qualsevol, prou capaç de distingir el discurs de la bogeria del discurs de la crítica⁸⁵. El triomf de Diderot a *Le Neveu* consisteix estrictament a mostrar que ni la follia ni la raó no són, de cap manera discursos autosuficients; ni tan sols estructures, sinó més aviat impulsos.

En qualsevol de les dues versions (marxista o postnietzschiana, per entendre'ns), Diderot no és pensat des per ell mateix, sinó en relació a algú que des del futur el complementa o que el clarifica (i finalment el traeix, en la mesura que li fa dir allò que no voldria). Diderot no té en aquest context ni la seva pròpia autonomia ni la seva pròpia veu. Està present només al fons: fa el paper de qui no entén prou (marxisme) o del qui sap massa i posseeix algun amagat secret (Foucault). En qualsevol de les dues lectures Diderot està sempre present, traient l'orella impertinent, negant-se a ser devorat per la història i convertit en tòtem cultural, però fent més el paper d'excusa que el de centre d'interès. Sempre és clar, la contrapartida consisteix en què algú li perdona la seva insuficiència, més o menys educadament, en nom de la superioritat del materialisme dialèctic o la seva retòrica. Ell mateix va anticipar quin és el trist destí dels qui es passen la vida fent de precursors: *Malheur à l'homme de génie qui franchit les barrières que l'usage et le temps ont prescrites aux productions des arts et qui foule aux pieds le protocole et ses formules. Il se passera de longues années après sa mort,*

⁸⁵Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Ed. Gallimard, 2ªed. 1972, p.365.

*avant que la justice qu'il mérite, lui soit rendue*⁸⁶. És exactament la descripció de la seva fortuna literària i de la seva posteritat cultural. Caldria ser prou respectuós per acceptar que no hi ha una bona i definitiva manera d'acostar-se a un clàssic i d'exhaurir el seu missatge i que qualsevol lectura està condemnada a ser deficient. Però Diderot, més que cap altre autor, acceptaria potser aquest retret i aquesta situació més minoritzada, que no menor. Ell no escriu cap obra "definitiva" i segurament donava per assumit, com a part inevitable de la seva tasca, el fet que, a la fi, tota filosofia va inevitablement lligada a la seva exegesi. Per circumstàncies editorials primer i després per opció estilística, la seva pròpia forma de treball és la glossa, el comentari marginal, el diàleg allargassat i infinit amb els seus antecedents culturals (de Sòcrates a Montaigne passant per Sèneca). El que escriu són *cartes*, lloc a propòsit per a qualsevol digressió⁸⁷, o *pensaments*, aforismes que no obliguen al sistema i que permeten l'extravagància en la mesura que cadascun replega sobre ell mateix⁸⁸ i, finalment, *diàlegs*, o crítiques artístiques o literàries que permeten la digressió, la paradoxa⁸⁹. Tot val per evitar una estàtica que deturaria el lliure curs del pensament. El dinamisme triomfa sobre el món tancat, l'imprevist trenca amb el previsible, l'esdeveniment trenca amb el costum i la matèria venç sobre la teoria que vol empresonar. L'obra de Diderot a partir de la reivindicació de l'energia com a propietat fonamental de la matèria, assumeix necessàriament la reivindicació de la diversitat com a origen i com a final de la filosofia.

Els partidaris d'un Diderot antisistemàtic, que és l'altre gran tendència hermenèutica, no pretenen necessàriament fer una opció d'apropiació ideològica o

⁸⁶ *Éloge de Richardson*. DPV. vol. V, p.131.

⁸⁷ Així, la *Lettre sur les aveugles* o la *Lettre sur les sourds et muets* i finalment les cartes a Sophie Volland, que no va publicar en vida però que comptava que serien publicades (va deixar-ne una còpia preparada en net, alhora que va destruir totes les que ella li havia enviat). La descoberta, ni que fos d'una carta de Sophie, si mai no arribés a produir-se, seria gairebé l'única sorpresa que ens pot deparar la seva biografia.

⁸⁸ Així les *Pensées philosophiques* i les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, llocs a propòsit per a la provatura materialista.

⁸⁹ Un bon nombre d'obres de Diderot fan referència a l'eterna conversa: *La promenade du sceptique*, *Entretiens entre D'Alembert et Diderot*, *Le rêve de D'Alembert*, *Suite de l'Entretien*, *Entretien d'un père avec ses enfants*, *Supplément au voyage de Bougainville*, *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ***, *La paradoxe du comédien*...Per a Diderot raonar és fer l'esforç de no restar en silenci. La veritat, precisament pel seu caire estantís no apareix en el discurs tancat. La passejada i la conversa són, més que no pas la universitat, els llocs adients per a la filosofia. El ressò de la passejada i la conversa clàssica (de Sòcrates a Aristòtil) és obvi, no només com a efecte retòric sinó com a recerca en comú de la veritat.

situar-lo com a “Antic testament” de cap nova aliança. En bona part són lectors fascinats pel paper de la sexualitat en l’obra diderotiana i per la presència abassegadora en la seva reflexió d’una mena de *collage* conceptual. Potser qui millor hagi expressat aquesta posició és Elisabeth de Fontenay que va arribar a Diderot a partir de la preparació d’un espectacle teatral que volia fascinant, una mena de gran castell de focs, i per a qui només en un segon moment el desig irracional esdevé teoria. *On parle de philosophie, de médecine, de morale et de physique, mais cela ne va jamais sans troubler, sans remuer doucement chez le lecteur quelque chose de l’ordre du désir (...)* *le souci de la vérité et celui de la justice ne sont jamais délaissés –ce pour quoi que Diderot est un philosophe mais toujours les idées sont émouvantes, elles ébauchent des mouvements du corps que le corps ne connaît pas encore*⁹⁰. Si Diderot li interessa com a filòsof és perquè se’l veu com antisistemàtic i, per usar un mot en circulació als anys seixantes i setantes, perquè és “lúdic”. El Diderot que es persegueix és el de la paradoxa, el que no està mai exactament allí on se l’espera i que extreu la seva originalitat de l’esforç per a ser nietzschianament “impensable”. Diderot dóna bones raons per a assumir una lectura d’aquesta mena i juga sovint a afirmar que no hi ha cap principi general que no pugui ser contradit pel geni literari, com ens recorda una frase dels *Entretiens sur le fils naturel*, que no té aplicació només a la literatura: *Et surtout, ressouvenez-vous qu’il n’y a point de principe général: je n’en connais aucun de ceux que je viens d’indiquer qu’un homme de génie ne puisse enfreindre avec succès*⁹¹. És el Diderot que retreu a Helvétius, que en fons comparteix una ontologia molt similar a la seva, el tancament i l’esperit sistemàtic del seu discurs, el caire pretesament formal, la globalitat i l’ exhaustivitat, mentre que l’autèntic coneixement és obert i el finit humà mai no podrà encerclar l’ infinit del món.

Per a Diderot, efectivament tota obra autènticament filosòfica és inacabada, oberta, i va sempre més lluny, àdhuc que qualsevol de les seves interpretacions possibles amb la pretensió que sigui finalment el lector qui la completi. Però això no

⁹⁰ E. De Fontenay, *Cahiers Renau-Barrault*, nº 98, 1979, p.49. Esmentat per Jean-Claude Bonnet: *Diderot: textos et debats*, Librairie Générale Française, 1984. Destaquem que el llibre de Bonnet constitueix una precisa introducció no només al personatge sinó a la historiografia diderotiana en els quinze anys que van del maig del 68 a la publicació de l’obra i que van ser crucials per a la relectura del personatge.

⁹¹ “Dorval et moi”, troisième entretien. *Entretiens sur Le Fils Naturel* Gallimard (Pléiade) Edició d’Andre Billy, p.1247.

significa que sigui un filòsof mancat de sistema com sovint se li ha retret. Més endavant intentarem mostrar que en la seva obra hi ha un nucli compacte d'idees, consistent per ell mateix, però caldria matisar què entenem per sistema, evitant que la comparació amb la matriu germànica ens faci caure en l'error d'un Diderot asistemàtic.

Quan s'entén per sistema una coherència i un fil de pensament que impedeix fer *hipòtesis ad-hoc* per salvar les inconseqüències, llavors Diderot és del tot coherent amb la filosofia sistemàtica. Però si s'entén per sistema filosòfic un conjunt de nocions lligades deductivament, que remetent les unes a les altres en el cercle, sense cap recurs a l'experiència ni al laboratori de la realitat, llavors Diderot no és sistemàtic, i possiblement a l'època el concepte d'un "sistema" tal només escauria a Rousseau. En el fons tota noció de sistema així entesa reposa sobre l'acceptació, més o menys explícita, d'una teoria de la reminiscència, una prenoció posada per algú (un Déu o la veu del pare mort, tant és) davant la qual no hi pot haver cap autonomia. En aquest sentit Diderot és no tan sols asistemàtic, sinó del tot antisistemàtic.

Però el concepte de sistema que Diderot defensa és tot un altre. No està basat, contra el model cartesià en les idees clares i distintes que són, al cap i a la fi, abstraccions i ni l'anàlisi ni la deducció no hi juguen un paper determinant, perquè l'anàlisi se li presenta com un procediment purament abstractiu i, per tant, impossible d'aplicar davant idees que són els fruits tardans de l'experiència. La deducció, per la seva banda, també té un nivell de proposta purament teòrica i resulta finalment un criteri impossible, per al judici, vist que la lògica viu en un món diferent al de l'experiència quotidiana.

Ser sistemàtic, per a Diderot significa assumir que hi ha un principi d'ordre en la natura, però no situat de cap manera un nivell apriorístic deductiu, sinó un ordre empíric, probabilístic⁹², basat en el model biològic: de la mateixa manera que un cos biològic creix i es transforma però no experimenta mutacions irracionals, també el desenvolupament de l'esperit és l'expressió del creixement, de la diversitat i de la força. El sistema d'encuny hegelianista seria per a Diderot només una patologia de l'esperit i ha de ser denunciat com una malaltia. L'ordre de les nostres idees no és lògic sinó bio-lògic,

⁹² Sobre el particular és clàssica l'anàlisi que en feu Lester G. Croker: *Diderot's chaotic order: approach to synthesis*. Princeton U. Press, 1974.

pulsional i, en darrera instància, ecològic, en la mesura que les passions formen part de l'equilibri de la natura. A la lògica de l'exclusió i al principi de terç exclòs, que només existeix en el terreny de les matemàtiques, Diderot li enfronta una lògica de les forces vitals que s'enfronten tant com s'equilibren. Si això recorda Nietzsche és perquè tots dos personatges pertanyen a la tradició vitalista que recorre el pensament occidental. Però, com es pot observar a la *Lettre sur les sourds et les muets*, Diderot no cauria en l'error de confondre la cosa i el llenguatge; aquest és precisament l'error que han comès els filòsofs sistemàtics i, potser també, el que va cometre Nietzsche.

Diderot és sistemàtic en la mesura que ho exigeix la seva proposició central: ser fidel a la natura, que és sempre una màquina constructiva, que no estableix diferències morals –sinó biològiques– i que substitueix el bé i el mal pel necessari i el monstruós. Si aquesta és també una intuïció nietzschiana, cal avisar, però, que per a Nietzsche la visió de la natura és, per ella mateix de caire moral i, en canvi, per a Diderot no té sentit transvalorar, ni situar-se més enllà del bé i del mal. Per a Nietzsche la filosofia és creació de valors, per a Diderot, ben al contrari, és *expressió de valor*. El clavecí-filòsof que és imatge de l'home diderotià no consisteix en un espai de trencament sinó que idees, judicis, raonaments –i sentiment– ressonen tots igualment, siguin correctes o no, d'una manera harmònica perquè només del contrast de les notes surt una música adient. Allí on Nietzsche veu la petja del Mal (en definitiva se sap hereu de la tradició protestant), Diderot només gosa veure l'expressió d'una natura que, finalment, s'expressa a si mateixa i no a una raó pura situada al món de les idees. Al *Salon de 1767*, Diderot encetà un atac en tota regla contra *l'esprit philosophique* del seu temps: *L'esprit philosophique (...) Il s'introduit par la raison, une exactitude, une précision, un méthode, pardonnez-moi, une sorte de pédanterie qui tue tout*⁹³. Si Diderot se sent culpable, al principi, de no seguir les regles de la tribu, ràpidament a l'*Eloge de Terence*, de la mateixa època, afirma que la filosofia té necessitat de la poesia per tal de no matar la vida i no confondre *une longue suite de squellettes secs et décharnés pour un animal vivant*⁹⁴. Per a Diderot la limitació de la filosofia consistirà sempre no pas en el fet que sigui o no sistemàtica, sinó en la seva unilateralitat. Per a ell, la natura, en definitiva, no només pot ser “descrita” en els termes de la ciència o de la filosofia

⁹³ DPV, XVI, p.215.

⁹⁴ DPV, XIII, 462.

sistemàtica, sinó que també pot ser “indicada” o “mostrada” en el seu desenvolupament constructiu. I és aquí on es necessita la poesia. Hi ha –i cal assumir-la sense embuts-, una naturalesa inaccessible a través del raonament filosòfic que només pot ser desvelada poèticament. Seria una mala filosofia la que no portés en ella mateixa les possibilitats de la seva crítica i, en aquest sentit, el pensament filosòfic diderotià inclou –cosa que no fa Nietzsche, posem per cas- un element de crítica interna en el que podríem dir-ne un metarelat poètic. Seria una mala filosofia sistemàtica aquella que no portés en ella mateixa un element de crítica (en aquest cas la crítica poètica) per evitar el perill intern a tot sistema de caure en un cert totalitarisme⁹⁵. Ser fidel a la natura significa també assumir que amb la mateixa raó d’una natura lògica n’hi ha una altra de monstruosa i d’assistemàtica, poètica i imprevisible, que cal – si no respectar- com a mínim assumir.

Però la historiografia filosòfica que insisteix a presentar un Diderot antisistemàtic i prenietzschian, es veu també recolzada en la centralitat que hom vol donar al text, com si aquesta instància fos del tot independent i autoreferencial. Es demana així a Diderot un altre impossible: convertir-lo en antecedent del surrealisme. Com a creador sap bé prou que el pensament i la paraula són inseparables i és conscient trobar-se amb un instrument imprescindible per al desvetllament d’una societat: *La langue me semble le thermomètre de l'état des esprits chez une nation. Si je revenais dans un siècle, pour savoir où ils en sont, je demanderais le dernier ouvrage de littérature imprimé*⁹⁶. Però que tot sigui expressable en llenguatge no significa que tot sigui llenguatge, a no ser que hom vulgui confondre el “termòmetre” amb el malalt. A *Mme. de la Carlière*, per exemple, el llenguatge no només no serveix per a la comunicació sinó que l’entorpeix: l’home presoner de les seves paraules seria, en definitiva, un individu que no ha comprés l’aspecte dinàmic de la realitat⁹⁷. El recurs,

⁹⁵ Jacques Proust al seu article: “Diderot et la philosophie du polype”, *Revue des sciences humaines* n°182, 1981 ha destacat la diferència entre la filosofia tradicional i el mode diderotià de fer-la: *Pour penser l'être, le philosophe traditionnel doit faire abstraction de tout ce qui n'est pas la généralité. Il ignore la modalité et la contingence: c'est pourquoi il s'impose l'ascèse du raisonnement déductif. Le philosophe selon Diderot fait exactement l'inverse. Ce qui l'intéresse a priori c'est l'accidentel, l'accessoire, le circonstantiel, en un mot tout ce qui qualifie la chose dans sa singularité. Son raisonnement ne saurait être déductif; il ne peut être qu'inductif et associatif.*

⁹⁶ Versini, III, p.265

⁹⁷ En el conte, *Mme. de La Carlière* demana, en públic al seu futur marit el cavaller Destouches una fidelitat i una dedicació total i absoluta. Una mínima sospita de infidelitat provoca la separació de la parella i un seguit de tragèdies familiars que s’haurien pogut perfectament evitar si la dama no s’hagués

ben diderotiana, al somni i a la paradoxa és una eina literària que té el perill d'enfosquir capacitat de lucidesa ben palesa, per exemple en la justificació que Diderot feu de la tolerància política en un moment en què calia fer-ho, davant Caterina de Rússia: *Pour cette fois, je rêve encore, mais en vérité je me crois éveillé*. Diderot només somia quan la realitat que se li oposa és tan brutal que no apareix altra forma de capir-la, però ni és un utòpic –sinó que tendeix a un possibilisme gairebé curt de mires- ni creu en cap capacitat del llenguatge per a dir coses per ell tot sol. El llenguatge per a Diderot mai no enfolleix; pot passar –com a *Mme. de la Carlière* o a *Mistification*- que ens arrossegui més enllà d'on volíem anar, però això no és un defecte del llenguatge sinó dels humans que no són conscients de la seducció de la paraula, reprenent així el tòpic de la sofística. La referència a la paradoxa és lluny de ser un recurs proper al surrealisme i es troba, més aviat, en l'estricta tradició que, d'Erasme ençà, afirma que l'única possibilitat per a comprendre un món boig és fer l'elogi de la seva follia. La paradoxa diderotiana no constitueix un recurs estètic sinó que té una incidència moral: és contrària a la veritat falsa i, per tant, certa.

Una altra proposta historiogràfica és la que situa l'anàlisi de l'estètica diderotiana com centre exclusiu i única clau explicativa de l'obra. Per a aquesta línia interpretativa els *Salons* i les *Planches* donen una coherència que el text pur i estricte de l'*Encyclopédie* no ens pot furnir. En un text que avui ja és clàssic, "Image, raison, déraison", Roland Barthes, va analitzar els gravats que acompanyaven l'*Encyclopédie*, tot considerant la presència de la màquina com una espècie de "signatura humana": *...dans le paysage encyclopédique, on n'est jamais seul; au plus fort des éléments, il y a toujours un produit fraternel de l'homme: l'object est la signature humaine du monde*⁹⁸. Creiem que la seva explicació és fèrtil també per a analitzar el que de vegades es presenta l'antihumanisme diderotiana. Diderot actua sovint com els anònims gravadors de les planxes de l'*Encyclopédie*. Com a la pintura holandesa del segle anterior, l'home no se situa al centre de la imatge però la domina ni que sigui des d'un racó. La figura humana apareix activa: mesura, contempla, toca. Tot i que l'instrument –i la seva descripció sovint minuciosa- ocupi l'escenari, ningú no pot oblidar que tot aquell

entestat en la seva paraula. El conte tant com una crítica de les aparences i del paper de les opinions, és una crítica a la radical insuficiència del llenguatge quan es parla de sentiments.

⁹⁸ Roland Barthes: "Imâge, raison, déraison", *L'univers de l'Encyclopédie*. Bibliothèque National, 1964, pp.11-12.

parament tècnic està en funció d'un humà que, quan no se'ns mostra directament, és representat pel signe d'unes màns. Les màquines que apareixen com a grans joguines, no s'han pogut alliberar encara de l'home, cosa que faran molt aviat, a l'inici del segle XIX; i els humans participen en la màquina que d'alguna manera continua essent una perllongació d'ells mateixos (n'estiren els fils, la mouen). Només el descobriment de l'electricitat (una energia que es representa com a autoproduïda) trencarà aquesta imatge que encara és de domini o, coma mínim, de control⁹⁹. Conseqüentment, el gravador, com va notar Barthes, té cura de representar l'home enciclopèdic, *habillée proprement en monsieur*, i no encara deixat o llardós com un obrer fabril. En definitiva, encara és un senyor, i té una relació de familiaritat i de propietat respecte a les coses que el fa sentir-se'n digne tot i que la seva font de domini sigui tecnològica i no ja feudal ni eclesiàstica. *L'Encyclopédie*, tal i com la interpreta Barthes, és *un monde sans peur*, l'home no s'aterroritza davant el món de la tècnica sinó que el domina i el fa seu.

Seria temptador comparar aquesta situació amb el paper del narrador en els contes i les novel·les diderotianes que, en definitiva, compleix la mateixa funció, absent però dominant, que l'home a les planxes enciclopèdiques. Contra els pretesos antihumanismes diderotians, el paper del narrador és estrictament el mateix: posar-se en un angle de l'escena, no tan lluny que la seva mirada deixi de presidir-la, ni tan a prop que la focalitzi. El narrador diderotià ni absol les faltes dels personatges, ni les augmenta; simplement pren nota de les coses i, com a molt, ironitza sobre la pretesa omnisciència dels personatges que, com en màquines enciclopèdiques, encara no poden ni saben alliberar-se del seu poder. El narrador usa els personatges com joguines de la mateixa manera que el personatge enciclopèdic empra la màquina més per al joc que per a la producció. No és que Diderot faci una tria deshumanitzadora en impedir que els seus personatges s'expressin lliurement; és simplement que el subjecte diderotià, que aparenta ser feble i en situació de mancança, se sap moralment fort, capaç de controlar la realitat i de posar-la a les seves mans, talment com les mans que prenen els objectes de les planxes. Ens sembla que en allò que una crítica postmoderna pot copsar com a antihumanisme hi ha, sobretot, el ressò de l'argumentació de caire físic newtonià.

⁹⁹ Contra el tòpic d'una *Encyclopédie* tecnològicament avançada cal recordar que la màquina de vapor – l'invent que més conseqüències tindrà en el segle – no hi apareix i que la informació sobre tecnologia Diderot la rep molt de segona mà. No es tracta d'una insuficiència en el coneixement sinó també d'una determinada opció de fons: la tecnologia enciclopèdica vol ser encara d'abast humà.

Conceptes com *atracció* o *simpatia*, que formaven part de l'obscuritat de la física escolàstica, havien estat reinterpretats després de Newton en un sentit físicomatemàtic diferent¹⁰⁰. El concepte cartesià d'espai absolut havia estat posat en crisi, per inverificable i intangible per als sentits. Ni ha un centre de gravetat del sistema còsmic que poguéssim establir, ni podem saber si aquest centre de l'univers és estàtic o dinàmic. Diderot tendeix a actuar com a narrador d'una manera que, analògicament, gosaríem anomenar "newtoniana", copsant el seu àmbit narratiu com un camp de forces..

El narrador és qui calcula i qui estableix l'ordre en el text quan la xerrameca dels personatges tendeix a desorganitzar-lo. El que no funciona en el model "irracionalista" de lectura diderotiana és, estrictament, el fet que els personatges diderotians lluny de ser desestructurats o il·lògics, actuen amb la contundència i la naturalitat del qui se sap posseïdor de les claus d'interp retació de la realitat en sentit fort. Més que voluntat de potència que doni raó a una vida mínima de caire biològic, el que hi ha en l'obra diderotiana –i això la fa filosòfica- és una profunda voluntat de significativitat. Comprendre és sentir d'una manera més plena i construir l'impensat com a expressió de forces que no dominem i que –de vegades- poden fer-nos mal. Però Diderot opta, simplement, per un model de racionalitat que no és de tipus emotivista primari, com el de Rousseau amb la llàgrima fàcil, sinó d'emotivisme secundari, reconcentrat, convertit en emoció després de la reflexió. Diderot, a diferència de Rousseau i dels romàntics, no confon la realitat amb el desig, sinó que assumeix la realitat des del punt de vista d'una física de la necessitat que s'oposa entre la realitat dura i el desig. Allò que d'una manera un xic maldestre s'anomena "paradoxa" en Diderot ve del descobriment, important des del punt de vista filosòfic, que el món no és ni homogenètat total ni absoluta heterogenètat, sinó l'estrany moment (més propi de l'energia que de la matèria) en què aquests dos elements, la tendència de l'ésser a restar en ell mateix i la del canvi a transformar-ho tot imparablement, es troben i pugnen amb l'inevitable victòria del moviment i la transformació. Com dirà ell mateix als *Éléments de physiologie* considerant què és la vida, finalment només ens queda la forma (que és la matèria posada en el concret) com element des del qual fa possible el coneixement:

¹⁰⁰ Cf.: Paolo Casini: *L'universo-macchina*, Laterza, Bari, 1969; [hi ha trad. castellana, *El universo máquina*. Ed. Martínez-Roca, Barcelona, 1971]. Vegi's especialment el capítol IV, dedicat a Samuel Clarke.

Qu'aperçois-je? Des formes, et quoi encore? Des formes. J'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous. Si je regarde l'arc-en-ciel tracé sur la nue, je le vois; pour celui qui regarde sous un autre angle, il n'y a rien. Una filosofia de la no-substantivitat no és, excepte si caiem en un escolasticisme tòpic, una filosofia irracionalista. El que Diderot pretén és trobar un sistema filosòfic dins el qual sigui possible una ontologia materialista però no mecanicista i una ètica pluralista però no relativista.

El seu projecte podria tal vegada resumir-se en el disseny que expressa als *Éléments de physiologie* d'una manera certament aforística: *Il n'y a qu'une vertu, la justice; qu'un devoir, de se rendre heureux; qu'un corollaire, de ne pas surfaire la vie, et de ne pas craindre la mort.* Un moralista ombrívol que va fer l'experiència del fracàs de la revolució, Joseph Joubert, que fou en la seva joventut possiblement secretari i copista del vell Diderot, podria dir l'any 1821 que Diderot no havia vist cap llum i només havia tingut enginyoses manies¹⁰¹. Però si l'enginyosa mania és la de buscar el camí de la llibertat en la diversitat i la felicitat en el materialisme, la recerca haurà pagat la pena.

¹⁰¹ Cf. Joséph Jouvert: *Pensamientos* (edició Carlos Pujol), Edhasa, 1995, Barcelona, p.91. La crítica anuncia l'afirmació de Barbey d'Aurebilly (a *Diderot et Goethe*) segons el qual: *Diderot était, lui, un talent essentiellement extérieur.*

Diderot sistemàtic? Quatre conceptes bàsics en la filosofia diderotiana i les seves implicacions.

Només cal repassar qualsevol de les històries de la filosofia d'ús més general per constatar que Denis Diderot no acostuma a ser esmentat com un autor individual amb pes específic. Generalment se'l situa en una mena de segon pla honorable, confós amb més o menys bona fortuna entre un grup de pensadors que decoren, complementen o aprofundeixen les intuïcions, considerades fonamentals, dels grans teòrics, entre els quals la tradició doxogràfica sempre ha triat –dins el catàleg dels il·lustrats– el pensament de Rousseau; sovint considerant-lo, però, tan sols com una mena d'antecedent emotivista de Kant. És el fet que tampoc no sovintegen els debats de fons sobre la història de la filosofia francesa al XVIII, i que molt sovint es dona per sabuda amb la referència més o menys rutinària a un petit nombre de conceptes i especialment el famós i tòpic “progrés”, concepte víctima d'una polisèmia quasi ferotge. Quan el corrent majoritari de la filosofia materialista al segle XX va necessitar uns antecedents “honorables” va anar a buscar-los en un materialisme il·lustrat que servia amb més o menys dificultat per a trobar unes arrels culturals i que, bàsicament, cobria la necessitat de justificar la simbiosi del camp de la ciència amb el de la moralitat. La tradició del progrés, per dir-ho paradoxalment, resultava un instrument moral de primer ordre en la mesura que permetia replantejar les relacions de l'home amb la societat i oferir un sentit no-sagrat, al menys en primera instància, a les relacions humanes. Resultaria significatiu veure com l'esperança marxista de trobar una aliança entre la moralitat i la ciència podia ser justificada per la referència al materialisme il·lustrat. És aquest marc general el que s'ha mantingut bàsicament intoccat i el que caldria avui revisar en profunditat no tan sols per una qüestió de coherència amb els textos, sinó també per anar a buscar en els clàssics la possibilitat d'una sortida a la crisi de la modernitat i de la raó instrumental.

Però en el camp de les humanitats i de la filosofia, i fent referència al que kuhnianament s'anomena “ciència normal”, hi ha alguns personatges destinats a no encaixar mai, precisament perquè no poden presentar una única i quasi màgica intuïció fonamental sobre la qual articular en un sistema l'esquema de la història. El pes de Diderot, D'Alembert, Helvétius... acostuma a passar-se per alt: són senzillament “successors de Voltaire” o “contemporanis de Rousseau”. Ni el cas de Hegel, lector de

Diderot a la *Fenomenologia de l'esperit*, no serveix per atreure la mirada dels lectors cap a l'obra original... i això que en la lectura hegeliana les limitacions reals o suposades desapareixen i es troben subsumides en una *concordia discors* en què els elements oposats tendeixen a la unitat! No és tan senzill trobar a l'obra diderotiana lloes al progrés en abstracte ni referències a un món conceptual en què totes les contradiccions pugui ser superades racionalment, però és precisament aquesta capacitat per copsar –en una via emotivista- les desraons i el mal encaix de la modernitat el que ens permet fer pensable Diderot.

És difícil pretendre, però, que la filosofia diderotiana tingui un caire unitari i sistemàtic sense traïr en profunditat el pensament d'un autor que fa de l'eclecticisme, la paradoxa i la contradicció el nucli mateix de l'actitud filosòfica¹⁰². Ell mateix era conscient de trobar-se: *empêtré par un diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver et mon coeur de desmentir*¹⁰³. Potser per això mateix, Diderot és un autor que mereix ser llegit des de la seva pròpia òptica i no com un reflex o només com a ressò d'un temps.

El *côté paradoxal* diderotià no ens ha de fer perdre de vista tampoc que hi ha uns quants elements sistemàtics, que apareixen reiteradament, un cop i altre en les seves obres i que constitueixen una música de fons, un *ritornello* sobre el qual s'assenta una reflexió sovint més ambigua i més compromesa. L'objectiu d'aquest capítol és presentar aquestes intuïcions de fons sobre les quals es pot presentar la teoria del subjecte i la

¹⁰² Diderot era anomenat per Voltaire –amb més o menys ironia- *frère Platon* i per D'Alembert *le Philosophe*, amb majúscules, no sempre d'una manera irònica. Però mai no va escriure la frase que sovint se li atribueix: *C'est une chose extraordinaire que toute la philosophie consiste dans ce trois mots: "Je m'en f..."*. Aquesta frase sovint repetida en almanacs, "citacions citables" i tradició oral pertany en realitat a les *Pensées* de Montesquieu (nº5), publicades pòstumament només a partir del 1805. Sobre el particular pot llegir-se amb interès el llibre de Jean Ehrard: *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*. Droz, Ginebra, 1998, p.227-293. Ehrard no recull, però, l'aparició de la famosa frase *Je m'en f...* en Diderot que es produeix a la carta a Falconet del 6 d'agost de 1766. Diderot expressa clarament, repetint l'expressió fins a tres cops, que *Je m'en f...* és la resposta que necessàriament ha de donar el gran artista a les circumstàncies socials i, àdhuc, morals qui li impedeixen fer la seva obra. L'home de geni (*Il faut commencer par avoir du génie, une grande âme, il est vrai*) és també l'individu capaç de crear la seva pròpia moral, autoexigint-se. *Correspondance* –edició Versini, 660-670. Però per a Diderot, com es veu a la mateixa carta, la posteritat no és cap argument en ell mateix. Només el treball constitueix la possibilitat d'una obra amb sentit. L'exemple d'Horaci, satisfet del seu treball, o de Virgili, exigint que es cremés l'Eneida a la seva mort, pot resultar sublim, però no humà.

¹⁰³ El context de la carta és, però, una defensa del monisme filosòfic i de la categoria de necessitat com a argument d'un text galant (finals de setembre, 1769). No és indiferent observar també que la carta anterior a la mateixa corresponal fa referència a l'educació moral de la filla de Diderot en termes naturalistes. *Correspondance* –edició Versini, p.979.

construcció d'una ètica. Diderot havia dit, a les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, amb una frase que pot recordar Wittgenstein, que el conjunt de les ciències era com *un grand terrain parsemé de places obscures et de places éclairées. Nos travaux doivent avoir pour but, ou d'étendre les limites des places éclairées ou de multiplier sur le terrain les centres de lumières*¹⁰⁴. En aquesta tasca d'ordenació del coneixement, si fos possible bastir un Diderot sistemàtic, caldria incloure com a pilars que sostenen l'edifici conceptual, quatre elements bàsics als quals l'autor mai no renuncià: el *materialisme* (cosmològic), el *transformisme* (biològic), el *monstre* com a conseqüència i concreció dels dos anteriors i l'*entusiasme* com a moral d'actituds que se'n desprèn.

1.- *El materialisme.*

Com a primer element de la tria cal assenyalar el *materialisme*, precisament perquè és un dels elements que més confusions ha provocat. “Materialisme” no és estrictament el nom d'una teoria filosòfica sinó d'una opció conceptual, a partir del qual resulten possibles jocs molt diversos i ben sovint contradictoris entre sí. El “materialisme” està inevitablement obligat a malcomprendre's quan se'l vol interpretar només com un pensament tancat: en realitat es tracta –com l'idealisme- d'una família de conceptes que tenen semblances però també profundes diferències entre si. Intentarem més tard concretar quin és el tipus de materialisme que va assumir Diderot; ara pretenem tan sols plantejar quins són els seus fonaments conceptuals mínims, perquè el pluralisme diderotiana no el podem considerar separat de la categoria d'*unitat*.

Enfrontat al dualisme d'arrel cartesiana des del principi, Diderot comença per assumir –i aquest punt de partida és acceptat sense estridències però sense defallença al llarg de tota la seva obra- que existeix una “matèria universal”, que de vegades anomena “matèria primera” i no hem sabut trobar cap text en què es plantegi el dualisme matèria-forma, sinó com una hipòtesi a superar. La forma és material i no constitueix el principi dels canvis, com en Aristòtil. El canvi és produeix –com en la concepció estoica i epicúria- a partir els àtoms, que ell sovint anomena “corpuscles” i que cap final de la seva vida esdevenen “molècules”, per més fidelitat al biologisme; però és important assenyalar que aquest corpuscles no tenen un moviment purament mecànic –contra el

¹⁰⁴ Versini, I, 566.

que succeeix per exemple en l'ontologia materialista d'un d'Holbach o d'un Helvétius, sinó que tenen com a primera característica el fet de la seva absoluta imprevisibilitat i interacció constant o, si es vol, en transformació, per causa de forces internes¹⁰⁵ o per un cop de daus com se suggereix la *Pensée philosophique*, n°21¹⁰⁶. Aquest fet –cal dir-ho d'entrada- tindrà importants conseqüències en el camp ètic, en la mesura que serviran a una peculiar teoria materialista de la llibertat.

Els corpuscles de la “matèria universal” són anomenats *nisus* que corresponen al *tonos* dels estoics grecs -i que constitueixen la seva traducció llatina. Aquesta noció apareix entre d'altres a l'article “Hobbisme” de l'*Encyclopédie* i Diderot l'empra més aviat en el sentit del *connatus* hobbesià¹⁰⁷. Això significa que en la matèria hi ha un moviment infinitament petit que succeeix en el mínim de l'espai i en el temps. Aquest moviment insensible, quasi similar al repòs constitueix una mena de “rellotge universal”. Si el món no sap ni pot estar en repòs és perquè aquest moviment imperceptible de les coses les constitueix ontològicament. No hi ha possibilitat de pensar la matèria que no sigui el moviment. L'esforç o la tensió connativa que provoca el moviment dels cossos físics que salta els obstacles i que destorba la tendència al repòs està en l'origen d'una concepció de la vida en què materialisme i canvi apareixen lligats des de l'origen. És obvi que Diderot dóna una versió com a mínim peculiar de Hobbes que, en realitat, no era atomista, sinó que se situava en la teoria de l'èter o del

¹⁰⁵ Això Diderot ho expressarà com a “fermentació general de la matèria” als *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*: ... je vois tout en action et réaction; tout se détruisant sous une forme, tout se recomposant sous une autre (...) qu'il existe une infinité d'éléments divers dans la nature (...) d'ou nait le mouvement ou plutôt la fermentation générale de l'univers. DPV, XVII, p. 16. A l'article “Chaos” de l'*Encyclopédie*, interpretarà el text sobre la creació de Gènesi I, I com : *une espèce de bourbier, dont la fermentation devait produire cet Univers avec le temps*.

¹⁰⁶ Tot i que les *Pensées philosophiques* són un text deïsta, a la n° 21 sota una forma retòrica (“*je m'en garderai bien de faire ce raisonnement à un athée*”) es presenta un argument ateu probabilístic que després reapareix algun cop la seva correspondència: el món podria ser la conseqüència d'un atzar i *la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets*. Versini, I, p. 25.

¹⁰⁷ Donem la traducció castellana del recull: *La Historia de la Filosofía en la Enciclopedia*, a cura de José Manuel Bermudo (Ed. Horsori, Barcelona, 1987): *La extensión de un cuerpo y su magnitud independiente de nuestro pensamiento, son la misma cosa (...) El movimiento de dos cuerpos iguales es igual cuando la velocidad considerada en toda la extensión de uno de ellos es igual a la extensión considerada en toda la extensión del otro. La cantidad de un movimiento considerada bajo este aspecto se llama también “fuerza” (...) El esfuerzo o nisus es un movimiento por un espacio y durante un tiempo menores que ninguno dado. El impetus o la cantidad de esfuerzo, es la velocidad misma considerada en el momento del arranque. La resistencia es la oposición de dos esfuerzos o nisus en el momento del contacto. La fuerza es el impetus multiplicado por sí mismo o por la magnitud del móvil. La magnitud y la duración del todo nos son siempre desconocidas. No hay vacío absoluto en el Universo.* (p.420-422). Ens sembla

“fluid subtil”, com de vegades se l’anomenava a l’època. Però aquesta no és la qüestió important, ni tampoc la menor deslleialtat a la lletra entre les que comet sovint Diderot quan llegeix la història de la filosofia.

2.- *El transformisme.*

El segon concepte que ens trobem present com una música de fons en l’obra de Diderot és el de *transformisme*¹⁰⁸, que no es pot interpretar com una impugnació del materialisme sinó com la seva expressió més profunda. Diderot sempre es mantindrà fidel al mateix principi, que podríem exemplificar amb una coneguda frase dels *Essais sur la peinture* (1766): *La nature ne fait rien d’incorrect. Toute forme belle ou laide a sa cause, et de tous les êtres qui existent, il n’y en a pas un qui ne soit comme il doit être*¹⁰⁹. En la profunda unitat de la matèria, tanmateix res no pot ser igual a si mateix perquè la llei del cosmos és el canvi, i el determinisme es barreja amb l’atzar¹¹⁰.

A l’article “Modification” de l’ *Encyclopédie*, Diderot planteja que: *Il n’y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l’action d’une infinité de causes diverses, il n’y a pas une de ces causes qui s’exerce de la même manière en deux points différents de l’espace: il n’y a donc pas deux atomes rigoureusement semblables dans la nature*¹¹¹. Aquest transformisme, que sovint s’ha volgut emparentar –anacrònicament- amb un principi darwinian prové en darrer terme de la monadologia leibniziana, que posa en

important destacar aquest resum dels *Principes élémentaires et générales* de Hobbes, que en l’original enciclopèdic té forma d’índex o d’esborrany de les idees principals, perquè aquí es fa present,

¹⁰⁸ Aquesta teoria la trobem pràcticament madura a les *Pensées sur l’interprétation de la nature*, (1753): *il semble que la nature se soit plu à varier le même mécanisme d’une infinité de manières différentes. Elle n’abandonne un genre de productions qu’après avoir multiplié les individus sur toutes les faces possibles* (DPV, IX, 36). Aquest transformisme inclou una idea profunda sobre la unitat de la natura. Per a Diderot és molt possible que les transformacions provinquin d’un protoanimal: *prototype de tous les animaux, dont la nature n’a fait qu’allonger, raccourcir, transformer, multiplier, oblitérer certains organes?* (*Op. cit.*, p.36).

¹⁰⁹ DPV, XIV, p.343.

¹¹⁰ Huguette Cohen a l’article: “Diderot’s Cosmic Games: Revisiting a Dilemma”, *DS.*, 16, Droz, Ginebra, 1995 intentà mostrar que Diderot, plantejant la contradicció entre ordre i caos, anticipava en dos segles diverses conclusions sobre el paper del desordre en el procés creador. Força altres tractadistes han intentat vincular-lo a físics com Priorgine. No ens sembla pas que aquest camí –pura recerca d’una posteritat que cau en hagiografia laica- ens serveixi de gaire i més aviat tendim a vincular Diderot a Lucreci i veure en el tema un dels rius profunds del pensament materialista.

¹¹¹ DPV, VIII, 33. Aquesta intuïció presidirà després el *Rêve de D’Alembert*.

qüestió l'existència d'individus en la natura. Estem aquí també en el camp conceptual concepte clàssic de la *cadena dels éssers*, concepte emprat per Maupertuis, manllevat dels estoics i reinterpretat monadològicament. Maupertuis havia cregut descobrir en el fenomen de les mutacions la causa general de la diversificació de les espècies¹¹². Si el transformisme té en origen una significació biològica, és obvi que per a Diderot pren amb el temps un significat ontològic: el Tot és el que dóna sentit a les parts i les mònades, i els éssers vius –en tant que agregats monàdics- no tenen sentit individual fora de la cadena. La llei universal del cosmos és la de la variabilitat indefinida dels cossos organitzats que s'expressa com a energia estrictament inexhaurible¹¹³. Només hi ha un gran ésser que és el Tot constituït per un nombre infinit d'àtoms imprevisibles i mòbils, dotats de la voluntat de crear vida i de diversificar-se¹¹⁴. Leibniz i Shaftesbury poden esmentar-se com a antecedents d'aquesta posició; però Diderot la radicalitza en afirmar que àtom i món són dos elements perfectament intercanviables: tot àtom és un món i tot món és un àtom.

En aquest sentit el materialisme diderotià ateny una considerable maduresa respecte a altres models materialistes que també reclamen com a reinterpretacions de la monadologia. Per a Leibniz, com va explicar el mateix Diderot a l'article que li va dedicar a *Encyclopédie* les coses no poden ser diferents del que són (hi ha, en definitiva una raó necessària); el materialisme diderotià, en canvi, no és determinista i això permet que escapi a una certa rigidesa conceptual: la matèria, sempre com a *Grand Tout* fora de

¹¹² Sobre el tema: Aram Vartanian: "Diderot et la technologie de la vie" dins A-M. Chouillet (ed.): *Actes du Colloque International Denis Diderot Aux amateurs de livres*, 1985, pp.-69-80. Vartanian considera el transformisme com a l'altra cara del mecanicisme diderotià. La natura actua d'una manera transformista de la mateixa manera que es produeixen modificacions en una màquina. La metàfora és interessant en la mesura que per a Diderot l'obra de la natura és vista com un demiurg platònic (i per tant personal) dedicat a reconstruir a través de les variacions de la substància única.

¹¹³ Per a la centralitat del concepte d'energia –i la diferenciació que Diderot fa entre energia cinètica i energia estàtica- vegis B. Lynne Dixon: *Diderot, philosopher of energy: the development of his concept of physical energy (1745-1769)*, SVEC, Oxford, 1988. Per a Dixon: *These observations confirm that, for Diderot, nature is no longer a programmed machine, but an active, autonomous entity* (p.44).

¹¹⁴ En aquest sentit Diderot es manté sempre fidel a un materialisme biològic, llunyà del materialisme estrictament mecanicista d'un La Mettrie a *L'homme machine*. L'animal no és tan sols una màquina sinó l'expressió concreta d'un "gran tot" de caire únic. Vartanian (*op. cit.*p.78), proposa que el model de la combinatòria universal diderotiana cal buscar-lo en l'àmbit de la química més que no pas en el de la física mecànica i ofereix com a argument el text de l'article *chimie de l'Encyclopédie* en aquesta es descriu com a *imitatrice et rivale de la nature*. Diderot havia seguit els cursos de química de Landois entre 1754 i 1757 que defensava un model de ciència relacional en què els diversos elements interactuen entre sí. També els orígens familiars de Diderot podien haver-lo acostumat a aquesta concepció del món: fill d'un fabricant d'eines de tall estava acostumat al funcionament de les forges.

la qual no hi ha res, pot tenir entre les característiques de la seva estructura l'heterogenietat i un cert indeterminisme. En moltes tradicions materialistes la condició de totalitat (“holística” o “orgànica”) implica la superació –de vegades dialèctica- dels elements atòmics subordinats. No és aquest el cas de Diderot per a qui allò còsmic i allò minúscul obeeixen a la mateixa llei i tenen el mateix valor¹¹⁵. Al fons de la polèmica sobre el transformisme convindria no oblidar el gran interès de Diderot per la química. Per a Diderot els fenòmens de la vida s'han d'entendre bàsicament a partir de la molècula. El gran Tot, la forma del món, és divers perquè tot es troba en un fluir perpetu –i perquè no hi ha una molècula que no s'assembli un instant a una altra molècula. La contingència serà així l'ordre del món i la base d'una ètica possible.

El món no és per a Diderot un gran rellotge perquè la metàfora del rellotge li resulta massa estàtica; un gran rellotge demanaria –a més- un primer motor o un gran rellotger diví que el posés en moviment i això resultaria incompatible amb el Tot diderotià, que exclou l'existència de res a extramurs d'ell mateix. La totalitat, com la cadena dels éssers, només concerneix els éssers materials que són els únics realment existents. Aquesta *cadena dels éssers* que és l'ordre del món es caracteritza precisament per la seva dinamicitat, testimonia que la matèria està dotada de la capacitat de transformar-se a partir de molècules sensibles envers els organismes vius. Així el creacionisme i el fixisme són eliminats i es produeix un progrés en què el caos resulta tant productiu com l'ordre. El progrés diderotià és no-lineal, no té un únic element que l'expliqui. Per això empra l'expressió *cadena dels éssers* per comptes de la més aristotèlica i determinista *d'escala dels éssers*. Es vol mostrar així que no hi ha un principi superador i constructiu que doni raó de la totalitat. Més aviat al contrari: destrucció i construcció, novetat i caos constitueixen elements que s'impliquen i es necessiten mútuament sense que sigui possible exigir-los cap caire de “necessitat interna”. Les partícules sensibles del cosmos poden esdevenir també partícules orgàniques –i viceversa- sense un pla o una harmonia preestablerta à la Leibniz, precisament perquè la destrucció és també una de les formes per fer que les coses progressin. El joc dels contraris, tan necessaris l'un com l'altre, és la llei interna de la totalitat i la possibilitat mateix del canvi.

¹¹⁵ Incidentalment, cal assenyalar que aquesta intuïció fonamental té un important sentit per a l'estètica i, més específicament per a comprendre l'interès diderotià per la forma de conte, sovint preferida a la novel·la. En definitiva, com diu un dels seus títols més coneguts: *Ceci c'est un conte* la vida es capta de la mateixa manera i amb la mateixa intensitat en el més mínim bri d'una cosa que en la seva totalitat.

3.- *El monstre.*

Hi ha, però, un tercer element en aquest recorregut per les característiques bàsiques del pensament diderotià. Podríem preguntar-nos si la natura fa alguna cosa malament o si, per contra, tot va perfectament en el millor dels móns possibles¹¹⁶. La resposta haurà de ser forçosament negativa. En la realitat podem trobar també “monstres” o, com de vegades diu, emprant irònicament un mot reservat a l’apologètica, *prodiges* que tot i la seva escassetat –i per això mateix- ens mostren alhora els camins perdedors de la natura i el seu poder abraonador. Hi ha –tant en el nivell físic com en el nivell moral- un plantejament desitjable que és el de la *mesura*, i que en l’estètica s’anomena *harmonia* i *proporció*, però el desitjable no és el que sovint esdevé real o possible, ni el que ben sovint ens ofereix la natura. Trencar la mesura en el nivell físic representa la catàstrofe, i en els éssers vius vol dir la malaltia i la mort.

La monstrositat representa aquest moment en què les *fineses de la main d’oeuvre* de la natura se’ns escapen. El filòsof haurà de diferenciar entre la natura desitjable que produeix ordre, i la natura real que –en canvi- ha d’admetre la possibilitat de la tragèdia. Recordem que en la perspectiva cristiana l’element tràgic de la natura és considerat com un fet incompreensible (és l’escàndol del mal en l’expressió de la teologia moral cristiana). Si Diderot només arribés fins a planejar aquestes dues cares de la natura, no hi hauria cap novetat, perquè en definitiva el que apareix darrera aquestes idees és el concepte malebranchià *d’amour de l’ordre* prou estès a l’època: l’ordre, com el gust, és per a Malebranche un instint de socialització que Déu ha imprès al nostre cor com una mena d’idea innata. Aquesta tendència o *rapport de perfection* existeix en els éssers per la participació que tenen a la perfecció absoluta de caire diví. El mal és només ignorància del pla diví i no quelcom intrínsec a la natura mateixa. Hi ha encara una altra lectura de l’ordre en termes de supervivència com a necessitat per una existència de pura subsistència en els mínims com la que, a l’article *Droi naturel*,

¹¹⁶ José Manuel Bermudo (*op. cit.* p.503) ja va notar que és sorprenent que els il·lustrats, amb Voltaire al capdavant, consideressin que la teoria de Leibniz és una forma d’optimisme, per comptes de posar èmfasi en el caire de *necessitat* que hi ha en el tot disseny de l’univers leibnizià. L’error, un cop més, és fecund: que el *Candide* voltairià hagi pogut néixer d’aquesta confusió conceptual disculpa la mala perspectiva. En tot cas, la diferència bàsica entre Leibniz i Diderot es troba en el nivell de la necessitat. Allí on Leibniz veu un principi còsmic determinista, Diderot opta per una ontologia no determinista que fa necessari, complementàriament, un treball ètic o una filosofia moral.

anomenarà *une existence pauvre, contentieuse, inquiète*¹¹⁷. Diderot no participa tampoc de la creença, tòpicament barroca i estoica, d'un món pobre que necessita la mort per generar la vida.

El que fascina Diderot, lector de Shaftesbury, és la perspectiva del trencament de l'ordre i la capacitat del desordre per atorgar sentit. La categoria que Diderot aplica per a descriure la ruptura de l'harmonia en el canvi és la de *monstruositat*. Mentre el Tot és d'ordre general, el monstre és de nivell contingent. Als *Eléments de physiologie*, Diderot presenta així la qüestió: *Qu'est-ce qu'un monstre? Un être, dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant. Mais l'ordre général change sans cesse. Les vices et les vertus de l'ordre précédent ont amené l'ordre qui est, et dont les vices et les vertus amèneront l'ordre qui suit, sans qu'on puisse dire que le tout s'amende ou se détériore*¹¹⁸.

La monstruositat és una categoria dels orígens. Diderot aplica la categoria de “monstre” a tots els éssers inadaptats a l'ordre existent, sigui el que sigui el seu lloc o el seu sentit. Vist que la natura no és ni lineal ni previsible, la monstruositat és una de les opcions possibles i pensables en l'ordre del real. La monstruositat, cal insistir-hi, no és primàriament un concepte moral, sinó biològic o encara millor “natural”, que s'estén a qualsevol ésser inadaptat (els cecs com el Saunderson de la *Lettre sur les aveugles* i els sord-muts serien així monstres) i, alhora, és capaç de generar el seu propi ordre. Allò que pensat en categories humanes resulta monstruós – el volcà, la gropada, el terratrèmol- esdevé perfectament possible i normal en l'ordre de la natura.

En el concepte del monstruós no hi ha cap referència ni al mal ni a la culpa; és, simplement, una circumstància que pot donar-se en la natura. El monstre fa palès que la naturalesa no renuncia mai a les provatures i, per tant, a la contínua expansió de la vida.

¹¹⁷ Article *Droit naturel*. Edició Pons de l'*Encyclopédie* (vol. I, p.333-339): *Nous existons d'une existence pauvre, contentieuse, inquiète. Nous avons des passions et de besoins. Nous voulons être heureux: et à tout moment l'homme injuste et passionné se sent porté à faire à autri ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit à lui-même. C'est un jugement qu'il prononce au fons de son âme.* El text ens sembla significatiu perquè se situa als antípodes de qualsevol ingenuïtat –i no cal dir de qualsevol hipòtesi rousseauiana- sobre l'home. L'home diderotià no és bo i potser ni tan sols aspira a ser-ho; d'aquí precisament la tasca de la il·lustració que no és altra que la tasca de reconeixement de l'artificialitat.

¹¹⁸ DPV, XVII, p. 444.

En definitiva, ens recorda que a l'univers hi ha ordre però no –de cap manera- un *únic* ordre, sinó un fluid incessant. Així, com assenyala Saunderson, a la *Lettre sur les aveugles* ens podríem preguntar quants móns monstruosos han desaparegut i potser així aprendríem també a relativitzar no només les nostres categories físiques sinó també les de caire moral¹¹⁹.

Podem arribar, però, a la monstruositat tant en el bé desproporcionat com en el mal imperdonable. “Monstruosos” poden ser els éssers –i les categories morals- que simplement formen part del passat i, en conseqüència, resulten estranys o retardataris respecte a les formes d'un moment històric i cultural concret. Però també, al contrari, pot ser monstruós l'ésser que s'avança a l'ordre nou i l'anuncia. No hi ha un judici moral que, estrictament parlant, pugui convenir al monstre precisament per la seva manca d'escala humana. Com veurem la monstruositat té també una virtualitat estètica (sublimitat)¹²⁰ i política (tirania). Ser monstre és un fet biològic, probabilístic, però al mateix temps implica que la mesura desitjable no necessàriament ha de triomfar.

En l'ordre biològic tota monstruositat és relativa. És l'expressió de *l'energia de la natura* i té sempre un sentit de circumstància poc assolida o de fet episòdic, en la mesura que es tracta tan sols d'un *nisus* que en contacte amb d'altres d'oposats s'eliminarà tot sol a la llarga. Però l'energia massa concentrada tendeix, en física, a l'explosió violenta i, per això mateix, cal evitar que es produeixi una concentració tal que a la llarga exploti¹²¹. Analitzarem al proper capítol el concepte d'energia de la

¹¹⁹ Saunderson es pregunta: *Combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mai où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer?* Versini, I, p.169.

¹²⁰ El sublim és la força que neix de la violència i de la crueltat però també una forma noble de l'entusiasme. Convé recordar que l'article “Beau” de l'*Encyclopédie* va ser divulgat pels editors de l'obra en un tiratge a part com a publicitat de l'obra. Així aquest text –diverses vegades reproduït tant en francès com en italià i alemany es va estendre per tota Europa fins arribar a ser conegut –i elogiat- per Kant que emprà la categoria de “sublim” mantes vegades en la *Crítica de la raó pràctica* i que la converteix pràcticament en la categoria central de la *Crítica del judici*. Per a evitar una lectura romàntica i reduccionista del tema del “sublim” caldria no oblidar que sublim no representa només l'aspecte exagerat del bé o del mal, sinó també la tendència necessària de totes les coses que tendeixen a expandir-se. Diderot se sent òbviament més fascinat pel “sublim” que pel “bell” purament analític. Però això no autoritza a oblidar que si el sublim existeix no és per designi de l'artífex, ni per alguna manera d'encaparrament subjectiu sinó perquè la sublimitat –com el monstruós- forma, estructuralment, part de la mateixa natura.

¹²¹ Al *Prospectus* de l'*Encyclopédie*, Diderot es fa una pregunta molt de l'època sobre la utilitat i se la respon d'una manera que engloba ètica i estètica: *Si on nous demande à quoi peut servir l'Histoire de la*

natura, tot seguint la interpretació que en fa Chouillet, però convindria recordar que per a Diderot “natura” no és cap espai idíl·lic amb uns pretesos salvatges gaudint de no ser sap quina pau irènica. L’estat natural no s’ha de buscar a Tahití sinó que tots el tenim a tocar: per a Diderot és, essencialment, la sexualitat, tal com es mostra a *La Religieuse*, a *Les bijoux indiscrets* i, molt particularment, *al Supplément au voyage de Bougainville*. L’energia que s’expandeix en totes les accions humanes té el seu punt de presència més obvi en aquest *nisus*, perfectament aleatori i alhora absolutament transcendent, que és la sexualitat humana¹²².

D’aquí que un “Bon salvatge” rousseaunià sigui, segons Diderot, també i abans que cap altra cosa, un monstre. Hi ha tres raons fonamentals que justifiquen el fet que el salvatge rousseaunià pugui ser considerat com a ésser monstruós: per una banda fa un judici moral (bo) d’allò que en si mateix no és ni pot ser moral (natura), d’altra banda institueix un –i només un- model de conducta universal (la bondat) sense adonar-se de la regla fonamental de la natura que és la diversitat i la inexistència de regles unívocues. I finalment, però no en darrer terme, constitueix una construcció perfectament anacrònica que imposa a altres cultures i altres temps els modes i les maneres d’una cultura que no els resulta ni adient ni comprensible. En tots tres casos l’energia ha estat malcompresa i ordenada d’una manera purament anacrònica.

La monstruositat té, òbviament, altres formes d’expressió social: el poder no limitat de l’església i del feudalisme, la monomania dinerària i la submissió de la beateria, entre d’altres, són algunes de les formes més obvies de monstruositat dins la

nature monstrueuse, nous répondrons: À passer des prodiges de ses écarts aux merveilles de l’art, à l’égarer encore ou à la remettre dans son chemin; et surtout à corriger la temerité des propositions générales, ut axiomatum corrigatur iniquitas. DPV, V, 106. Diderot en aquest text mostra els dos elements de la teoria dels monstres a la seva època. Per una banda, l’estudi del monstre –de l’excepció o de l’excepcional- ens clarifica la norma, de la mateixa manera que la frontera emmarca el territori. Però, alhora, el monstre és un avís per als qui –com molts materialistes il·lustrats- pensen leibnizianament que el món està ben fet. Mostrant que tota proposició general és “temerària”, s’obre el camp per a una teoria (estètica i/o ètica) de l’individual.

¹²² El paper de la malaltia histèrica, tan analitzada per Foucault i que constitueix el nucli mateix de la seva *Histoire de la sexualité*, és una expressió d’aquesta “energia” aplicada al cos de la dona. La “matriu revoltada” a què fa referència el nom d’*hystera* (en grec: matriu) és una forma d’expressió del monstruós que Diderot té sempre molt present. No és tan coneguda en el nostre àmbit la tesi doctoral de Jean-Louis Flandrin, publicada amb el títol de *Le sexe et l’Occident* Ed. du Seuil, 1981, tot i que va tenir una edició castellana, [Ed. Juan Granica, Buenos Aires-Barcelona, 1984]. Pel que fa a l’anàlisi de la sexualitat nosaltres creiem molt suggestiu la de Theodore Tarczylo: *Sexe et liberté au siècle des lumières*, Presses de la Renaissance, 1983, que intentarem reprendre més endavant en aquest mateix treball.

suposada prudència. Però l'element comú d'aquesta dialèctica entre monstrositat i prudència –enteses com a dues formes de gestió de l'energia- és la necessitat de l'aparença. El *puer robustus sed malus* que és l'home ha après, en contacte amb altres homes que la gestió de les relacions humanes obliga a assumir la màscara de l'aparença. Són monstres –àdhuc en la bondat- els qui no han arribat a capir la necessitat de l'aparença, i viuen, per tant, sota la pressió de quelcom que senten que els supera. La compassió envers aquests pobres malaguanyats prové del reconeixement que inevitablement constitueix la marca del filòsof, en el seu paper de *sage*; però això no farà el monstre menys dissortat. La tendència natural en l'home és l'acompliment del desig i l'expansió de l'energia i, per tant, l'amoralitat. D'aquí que la filosofia moral diderotiana tendeix a comprendre la tragèdia que hi ha en el monstre com a força amoral.. Comprendre no significa, però, assumir.

El monstre pot actuar de dues maneres, centrífugament i centrípeta. Quan el monstre actua cap enfora, quan es treu la mordassa –per emprar una expressió de *Jacques le Fataliste*- es veu el seu sentit patològic, entenent per tal quelcom que fins i tot pot tenir un sentit positiu des del punt de vista del progrés tècnic però que resulta profundament inhumà –com era inhumà el geni del músic Rameau vist pel seu nebot- i com ho és tot allò que porta la marca de l'excessiu. Podríem experimentar els seus efectes en aquesta necessitat de parlar fins i tot fora d'hores, perquè aquesta voluntat d'imposar-se que hi ha també en l'artista, no és menys patològica que la necessitat d'imposar-se que experimenta el militar violent i quartelari o el sacerdot fanatitzat que botzina des de la trona... És el cas del discutidor cul–de cafè que no discuteix per la veritat, sinó pel plaer de la xerrameca; tot i que aquest sigui un exemple benèvol. Endebades podem lamentar la monstrositat o la *hybris* que no són altra cosa que l'expressió de la natura humana. Tota expressió lliure tendeix a l'exageració, a la brutalitat, al trencament dels límits, per la pròpia naturalesa. L'ofegament de l'energia interior porta necessàriament a una certa “sobreactuació” en l'exterior, que Diderot considera encara més inevitable en les condicions de repressió política del seu moment històric. En qualsevol cas aquesta necessitat de ser també monstros forma part de la naturalesa humana i l'únic que podem fer és convertir-la en energia interior i en curiosa

anàlisi de l'home, procurant evitar prudentment que la monstrositat hagi de convertir-se inevitablement en l'única regla de la vida humana¹²³.

4.- *L'entusiasme*.

La darrera de les quatre categories que actuen com a fons de l'obra diderotiana és la d'*entusiasme*. Convé, però, anar amb compte quan s'analitza el camp semàntic d'aquest text en el moviment de les Llums. Per a Voltaire, "entusiasme" era un sinònim de religiositat fanàtica i el qualificatiu d'entusiasta l'aplica, per exemple, als jansenistes –començant pel seu propi germà¹²⁴. El que Diderot entén per "entusiasme" és tota una altra cosa. Al darrera del concepte es troba tota la seva cultura platonitzant, passada també per la lectura de Shaftesbury, autor que Diderot havia traduït i que és autor d'una *Carta sobre l'entusiasme* (1708) que òbviament coneixia a fons¹²⁵. L'entusiasme és considerat per Diderot d'una manera absolutament positiva. Sense entusiasme – expressió de l'energia de la natura– no existiria ni l'activitat creadora, ni la vida. "Entusiasme" és, en definitiva, el mot que millor descriu l'actitud del demiürg, creador del món; i en tota creació digna d'aquest nom resulta possible trobar-hi la seva petja. Pot semblar sorprenent però en els seus textos d'història de la filosofia per a l'*Encyclopédie*, Diderot situa l'entusiasme precisament a la banda dels escèptics i dels

¹²³ Convindria esbrinar si l'ordre és una propietat de la matèria o, com suposa Gerhard Stenger (*op.cit.* p.179) una propietat que vol imposar, o que necessita, el qui observa la matèria. Si tota regularitat és provisional, l'ordre en la matèria només és un miratge que ens creiem per la limitació de la nostra vida, de la mateixa manera que la mosca podria creure que sempre és estiu. Molt possiblement per a la respondre a aquesta qüestió calgui observar que "ordre" i "regularitat" per a Diderot no signifiquen necessàriament el mateix.

¹²⁴ He intentat remarcar en la meua edició catalana de les *Cartes filosòfiques* de Voltaire (ed. 62, Col Textos filosòfics nº70, Barcelona, 1994) el fet que per a Voltaire tot el moviment de les Llums és una contraposició amb l'entusiasme subjectiu. Només voldria recordar ara que Voltaire pren una opció teològica molt decidida: el deisme o religió "natural", suposadament mancada de prejudicis però, en definitiva, marcada a foc per la decisió de convertir en racional una expressió de l'humà que, per definició, és més terrible i fascinant que no pas racionalitzable. Diderot, en canvi, és ateu, i en conseqüència, ni creu ni espera en cap opció transmundana; d'aquesta manera més que actuar com a jutge ho fa com a observador de les passions.

¹²⁵ Del text hi ha una traducció castellana, a cura d'Agustín Andreu. Ed. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1997. Anthony Ashley Cooper, tercer comte de Shaftesbury (1671-1713) va tenir una gran influència en cercles del partit liberal (*whig*) fundat pel seu avi. La seva filosofia, a mig camí entre el liberalisme del seu preceptor Locke i la monadologia leibniziana, obre el camí al deisme anglès i té una importància central en Voltaire. Pel que fa a Diderot el ressò de les idees de Shaftesbury constitueix un primer pas, però només el primer, en la seva evolució intel·lectual. Sobre el particular vegi's: José Manuel Bermudo: *Diderot: el autor y su obra*. Ed. Barcanova, Barcelona, 1981, pp.33-52.

eclèctics, perquè –en definitiva- lluny de restar en silenci o de viure amagats gosen *hasarder*, fer provatures i jocs de pensament ¹²⁶. L'entusiasme és, en definitiva el principi que posa en relació els déus i les ànimes i en aquest sentit no s'ha de considerar com a una qüestió purament psicològica sinó que constitueix el món en profunditat.

L'entusiasme –tema que és possible retrobar des de les *Pensées philosophiques* fins a les darreres obres- implica també l'elogi de les passions. Marian Skrzypek recull dos textos en què Diderot provocadorament afirma: *J'aime les fanatiques*: l'article enciclopèdic “teosophes” i el *Salon de 1767*, en què fa referència als entusiasmes com a: *tous ces rares et divins insensés (qui) font de la poésie dans la vie, de là leur malheur*¹²⁷. L'entusiasta és l'individu quan esdevé profundament humà. No ens podem considerar a nosaltres mateixos si no es partir d'aquesta categoria en què les obres de l'home són explicades des de la necessitat de la passió. Quan l'entusiasme –com a forma mitigada de la monstrositat- és favorable als altres i crea felicitat i prosocialitat s'anomena “virtut”, quan esdevé negador podríem anomenar-lo “alienació” o “fanatisme”. L'energia de la monstrositat i del mal esdevé la força de la negació de l'humà, mentre que l'energia positiva de l'entusiasme porta els humans a l'autosuperació; però de fet no hi ha un dualisme perquè l'entusiasme no estableix diferència. Allò brutal –i fascinant- tant de l'entusiasme com de la monstrositat, és la seva ambigüïtat quasi zoològica. De la mateixa manera que allò on hi havia passió –i amb la mateixa força- pot néixer l'odi, l'entusiasme que ens capacita indistintament per al bé i per al mal ens obliga a pensar la construcció –sempre provisional- d'una ètica.

L'entusiasme s'acosta, també, a un concepte d'ètica dialògica, tant com vitalista. En el pensament diderotí la natura (el Tot) i l'home (que n'és una expressió), són policèntrics i polimòrfics. Com a conseqüència d'aquesta circumstància ontològicament

¹²⁶ Prenem de la traducció de Bermudo (*op. cit.* vol. I, p.88): *El eclecticismo que había constituido la filosofía de los hombres inteligentes desde el nacimiento del mundo no formó una escuela ni tuvo un nombre hasta finales del siglo segundo*. Després d'aquesta entrada sorprenent pel seu radicalisme, Diderot ho justifica considerant que el talent per a la ficció d'un poeta i l'esforç d'entusiasme del científic que fa noves descobertes no són possibles si hom no assumeix un paper de demiürg. Només quan es trenca amb els sistemes a priori i s'entra en l'escepticisme i l'eclecticisme –per un esforç entusiasta- és possible entrar en el camí del descobriment científic.

¹²⁷ Marian Skrzypek: “Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot”. RDE n°26, abril 1999 p.34. El text segueix fidelment les estructures del model interpretatiu encetat pel Jacques i Anne-Marie Chouillet.

constitutiva de la totalitat que és el cosmos, ni natura ni home no poden ser concebuts exclusivament des d'un sol angle o des d'un punt de vista i això obliga al diàleg que sempre serà quelcom estantís, complex i estratègic, donada la tendència universal al desordre i al caos que expressa la natura en tant que totalitat. Diderot, però, estaria ben lluny de creure amb alguns moderns que el nucli de l'ètica és l'actitud dialògica. Construir un subjecte moral no es fa des de la posició originària, neutral i finalment abstracta, d'uns homes que se senten vinculats a la veritat i que cerquen l'acord, sinó a través de la crisi i del dolor. Tant en l'entusiasme com en la monstruositat hi ha dolor però, d'acord amb una formulació clàssica, és un dolor que enriqueix l'home¹²⁸. En tant que pensador clàssic Diderot considera, a cor amb la seva època, que allò que constitueix l'ètica és la recerca i la justificació de la virtut, de manera tal que el diàleg (però no necessàriament l'acord) constitueix l'única forma possible d'humanitzar el monstre i de convertir l'entusiasme en una força constructiva, que per si mateix, lliurat al seu propi impuls, mai no seria. Malgrat que Diderot no deixa de ser un racionalista, és obvi que se sent ben lluny de la concepció mecanicista clàssica, com està als artípodes d'una confiança cega en la llei històrica del progrés, per l'estil de la que tenien Turgot o Condorcet. L'home pot ser "tant una cosa com l'altra" i, precisament l'astúcia de la filosofia consisteix a veure'l en tota la seva ambigüitat i a no privar-lo de cap manera dels elements de la diversitat que l'articulen. Ens trobem davant una filosofia pluralista i l'entusiasme hi té una funció prou clara: crea l'ocasió, permet explotar la circumstància i obliga a reconsiderar les categories mentals anteriors. Sense entusiasme, doncs, no hi hauria ni possibilitat de futur ni concreció de la moralitat. Per dir-ho en una altre registre, la seva essència consisteix a no tenir-ne i a actuar dins el constant canvi imposat pel Tot com a *nisus*. Si l'entusiasme mena al desordre no és menys cert que pot crear també un nou ordre i, en aquest sentit monstruositat i entusiasme representen alhora tant oportunitats com limitacions de la construcció moral.

.....

¹²⁸ En la tradició pedagògica jesuítica la centralitat de l'autosuperació s'expressava en les dues conegudes màximes: *Per aspera ad astra* i *Aut Caesar aut nihil* que tot alumne havia de glossar algun cop en els estudis de retòrica. És possible que al rerefons de la concepció diderotiana de l'entusiasme com autosuperació voluntarista i font de progrés hi hagi algun ressò d'aquestes velles dites. L'*incipit* de la *Lettre sur les aveugles* és un pastitx *Possunt nec posse videntur*, [*poden i no creuen poder*] sobre el vers 231 de l'*Eneida*, tan recomanat per la tradició voluntarista jesuítica: *Possunt quia posse videntur* [*poden perquè creuen que poden*]

Convindria afegir a aquests quatre elements metòdics, que són els punts de partida de la filosofia diderotiana, una observació estilística sobre el paper de l'adjectiu en l'obra diderotiana que prové de l'escola de Jacques Chouillet¹²⁹. Ens referim a l'observació segons la qual Diderot, seguint la teoria de Condillac a l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, considerava que l'adjectiu era previ genèticament al substantiu¹³⁰. Efectivament, a la *Lettre sur les sourds et les muets* se'n fa ressò sense acabar de comprometre's amb una tesi que trencava amb l'ordre lògic o "científic" de la frase, per incidir sobre l'ordre que ell considera "natural" de les idees. La qualitat (adjectiu) prima sobre la cosa (substantiu) perquè ens permet determinar-la i portar-la en el concret.

Així a la *Lettre* esmentada, Diderot escriu: *Les adjectifs, représentant pour l'ordinaire les qualités sensibles, son les premiers dans l'ordre naturel des idées; mais pour un philosophe, ou plutôt pour bien des philosophes qui se sont accoutumés à regarder les substantifs abstraits comme des êtres réels, ces substantifs marchent les premiers dans l'ordre scientifique*. Per exemple, la "monstruositat" seria més fàcil de capir que el monstre, com la "blavor" més fàcil d'explicar que el blau. Aquesta contradicció entre ordre natural (el de la vida) i ordre lògic o científic (el de la filosofia i el de la vida) té importants conseqüències per a la comprensió del nucli sistemàtic de Diderot, de la mateixa manera que permet establir una frontera entre l'activitat del poeta, lligada a l'adjectiu, i la del filòsof, vinculat al substantiu. Si ens prenem seriosament la distinció serà possible entendre que per a Diderot el sistema filosòfic s'ha de considerar sempre com *una* –però no necessàriament *la*- manera d'acostar-se a la realitat. El que ens pot donar el sistema filosòfic són els substantius, les grans columnes de la realitat; però el que realment costa d'explicar i sovint pot expressar-se només d'una manera analògica és el camp del canvi i de la transformació que pertany a

¹²⁹ J. Chouillet: *La formation des idées esthétiques de Diderot*. A. Colin, 1973, p.16.

¹³⁰ Per a Condillac: *Lorsque les hommes commencèrent à remarquer les différentes qualités des objets, ils ne les virent pas toutes seules; mais ils les aperçurent comme quelque chose dont un sujet était revêtu. Les noms qu'ils leur donnèrent, durent, par conséquent, emporter quelque idée de ce sujet: tels sont les mots grand, vigilant, etc. Dans la suite, on repassa sur les notions qu'on s'était faites, et l'on fut obligé de les décomposer, afin de pouvoir exprimer plus commodément de nouvelles pensées: c'est alors qu'on distingua les qualités de leur sujet, et qu'on fit les substantifs de grandeur, vigilance, etc. Si nous pouvions remonter à tous les noms primitifs, nous reconnaitrions qu'il n'y a point de substantif abstrait qui ne dérive de quelque adjectif ou de quelque verbe*. Condillac: *Essai sur l'origine de connaissances humaines*, in *Oeuvres philosophiques*, PUF, 1947-1948, I, p.10-11.

l'adjectiu. Ens permetem ara només insinuar que la filosofia moral de Diderot tindrà molt a veure amb aquesta primacia de l'adjectiu –i per tant del canvi. Construir un subjecte moral no és per a Diderot veure'l tot d'una peça –essent la profunda incapacitat per al canvi una característica de la monstruositat- sinó observar-lo en la seva realitat transformadora.

.....

Hem vist fins ara quatre elements nuclears –i una addenda- que intentarem anar desplegant al llarg d'aquest treball a la recerca del concepte de subjecte i de les implicacions d'una filosofia moral de les Llums en el món d'avui. Ens interessava bàsicament superar la temptació habitual de presentar un Diderot asistemàtic i desballestat, que sovint es confon amb el cul-de cafè- protagonista de *Le Neveu de Rameau*. Tota l'ètica –i l'estètica- de Diderot dependrà de la seva profunda creença en la necessitat d'expressió d'aquesta energia de la natura de la qual home i món participen en una pregon unitat.

Sobre la caracterització del materialisme en Diderot.

Un dels debats que estan destinats a restar oberts en la filosofia del XVIII i amb difícil possibilitat d'arxiu és el que fa referència a la caracterització del que Diderot entén per materialisme. Sobre el particular existeixen, com veurem, opinions molt diverses i contraposades. Si hi ha un camp semàntic complex al XVIII, i més particularment en l'obra diderotiana és, tal vegada, el que fa referència a aquesta paraula que ha estat considerada sovint en la història de la filosofia més com un mot màgic que com la descripció acurada d'un conjunt de fets o d'un teoria. El mateix Diderot era conscient de no haver fet en cap dels seus textos una exposició global del materialisme com a totalitat, però alhora va escampar aquí i allí una munió de petits detalls que permeten plantejar la qüestió d'una manera relativament clara. Avui ja no seria possible construir un Diderot exclusivament estètic a la manera com es va intentar al segle XIX, de Hegel a Víctor Cousin i Charles Renouvier, ni confondre el seu materialisme amb el de d'Holbach, Helvétius o La Mettrie, autors per als qual la matèria és un límit estàtic, mentre que per a Diderot –al cap i a la fi vitalista- representa una possibilitat d'apertura al pluralisme, des d'on construir una nova sociabilitat.

Sembla prou clar, ara com ara, que el materialisme diderotianà presenta uns trets que li són propis –especialment en la consideració de la sensibilitat com a qualitat de la matèria- i que no han de confondre's amb el d'altres autors de l'època, ni per origen, ni per destí. Diderot propugna un materialisme que no prové del mecanicisme cartesiana¹³¹, ni del moralisme de *Grand Siècle*, ni de l'anticlericalisme il·lustrat. Aquestes tres grans fonts del materialisme del XVIII és possible trobar-les tangencialment a l'obra diderotiana, però ell no és mecanicista, sinó biologista, ni moralista de caire estoic, sinó vitalista i se sent -a més- prou llunyà amb la religió com per a no preocupar-se excessivament sobre el tema del clericalisme, més enllà dels retrets tòpics de l'època¹³².

¹³¹ No insistirem amb la distància immensa que hi ha entre Descartes i Diderot, que potser quedarà millor reflectida amb aquest fragment de la *Réfutation d'Helvétius*: *Descartes avait dit: "Je pense, donc j'existe (...). J'aime mieux Hobbes qui prétend que pour tirer une conséquence qui menât à quelque chose, il fallait dire: "Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi, peut sentir, penser et juger"*. Versini, I, 797.

¹³² Diderot fou educat a París pels jesuïtes possiblement al col·legi de Louis -le-Grand –el mateix centre en què va estudiar Voltaire- però Wilson dubta que aquesta fos la seva única escola i dona com a possible que els seus estudis el portessin al col·legi d'Harcourt, de caire jansenista. Aquesta qüestió no és banal en absolut des d'una perspectiva de la història de les idees perquè l'acusació pública i indiscriminada

Però la comprensió més profunda del materialisme diderotíà exigeix, per la mateixa extensió dels tòpics que han anat creixent al seu voltant, fer una marrada sobre les tesis centrals del que fou anomenada la *coterie holbachique* (en expressió de Rousseau) o la *sinagoga de la Rue Royale* (nom que li atorgava Grimm, amic de Diderot i editor d'una revista manuscrita *La Correspondance littéraire*, que informava a les corts estrangeres sobre les novetats de París)¹³³. Encara avui sembla necessari revisar el gruix d'idees d'aquest nucli d'intel·lectuals que sovint ha estat vist com a centre d'expressió i difusió del materialisme de les Llums. Al llarg de gairebé cent cinquanta anys ha estat un tòpic resseguit per una munió d'autors, l'afirmació segons la qual "tot" el materialisme francès ve a ser una mena d'estranya conspiració menada per no se sap prou bé quins interessos des del domicili i el saló d'Holbach. Un conegut text de Barruel, a l'inici de les *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797), ha estat repetit o parafrasejat mantes vegades malgrat la seva nul·la solvència historiogràfica i la mínima capacitat de perspicàcia intel·lectual, com si un text d'exili, escrit en el frec-a-frec de la lluita política, tingués gairebé el valor d'una declaració científica i objectiva, ens descobrís un secret conspiratiu d'alçada¹³⁴.

d'ateisme començà a generalitzar-se pels volts de 1760 al voltant de les polèmiques jansenistes. El partit jesuític comença a considerar "ateus" els jansenistes en la mesura que negaven la llibertat de l'home. "Ateu" i "determinista" tenen al XVIII si no el mateix camp semàntic, si almenys un camp molt proper. Jean Sgard, a l'article "Diderot vu par les *Nouvelles ecclésiastiques*" RDE, nº25, octubre 1998, p. 11-19, dóna una abundosa bibliografia sobre el tema. Amb tot, el *philosophe* més blasmat pel full dels jansenistes no fou Diderot, sinó Voltaire i, sobretot, D'Alembert –arran de la seva publicació *Sur la destruction des jésuites* (1769) que malgrat el títol dedica més de tres quartes parts al jansenisme, amb l'esperança que el poder els anorrèicom ha fet amb l'or de rival.

¹³³ Els subscriptors exclusius de la *Correspondance* eren la princesa de Saxe-Gotha, l'emperadriu de Rússia, el rei de Suècia, la princesa hereditària de Hesse-Darmstadt, l'arxiduc d'Àustria, el príncep Enric de Prússia (en nom del seu germà Frederic) i el margrave de Bayreuth. Com que el text és manuscrit, les diverses edicions personalitzades sovint no coincideixen. Diderot, a més d'un bon nombre de textos curts, hi divulgà *La Religieuse*, *Jacques le fataliste* i tots els *Salons*.

¹³⁴ Vegi's, Alain Charles Kors: *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*. Princeton U.P. 1976. Com a dada curiosa el grup d'holbachíà era anomenat la *boulangerie* ("panaderia") per haver publicat, òbviament amb peu d'impremta holandès, les obres de l'"esperit fort", Nicolas Antoine Boulanger ["panader"], un dels iniciadors de l'antropologia comparada. Segons Morellet: *Le Baron d'Holbach avait régulièrement deux dîners par semaine, le dimanche et le jeudi: là se rassemblaient, sans préjudice de quelques autres jours, dix, douze, et jusqu'à quinze et vingt hommes de lettres, et gens du monde ou étrangers, qui aimaient et cultivaient même les arts de l'esprit. Une grosse chère, mais bonne, d'excellent café, beaucoup de disputes, jamais de querelles; la simplicité des manières, qui sied à des hommes raisonnables et instruits, mais qui ne dégènerait point en grossièreté; une gaieté vraie, sans être folle. Enfin, une société vraiment attachante, ce qu'on pouvait reconnaître à ce seul symptôme, qu'arrivés à deux heures, c'était l'usage de ce temps-là, nous y étions souvent encore presque tous à sept ou huit heures du soir.* (Mémoires inédites, I, 133).

Reduir el materialisme (afirmatiu) a anticlericalisme (negatiu) és una forma òbvia de malcomprendre'l. I òbviamment continuar parlant a hores d'ara d'una suposada "conspiració materialista" resulta forassenyat. De fet, enlloc ningú no ha convertit mai ningú que no estigués ja prèviament decidit a convertir-se i el materialisme il lustrat no constitueix cap excepció a aquesta regla. El cenacle de d' Holbach no deixà mai de ser un grup limitat en extensió i sense especial interès per créixer, que potser hauria passat molt més desapercebut de no ser mitificat pels seus enemics, sempre disposats a imaginar-ne qui-sap-lo, sobretot per la frenètica capacitat de publicació del grup. El seu principal estudiós, Alan Charles Kors, ha mostrat de forma prou palesa que la *coterie* mai no va ser un grup homogeni i fins i tot un dels principals impugnadors del *Système de la nature*, l'abbé Bergier, sovintejava el saló on era ben rebut. Lluny de ser cap centre conspiratiu amb un programa polític establert el grup de d'Holbach era un simple nucli d'intel lectuals, més o menys crítics i potser un laboratori d'idees. Estaven units per una curiositat comú, però mancats de qualsevol ideologia política i no tenien cap mena d'interès per estendre's o per fer propaganda organitzadament més enllà de les parets de la casa i del ressò que hom pogués assolir en una opinió pública que, en realitat, no era llavors, encara, més que un petitíssim grup de burgesos parisencs. Òbviamment el grup tenia coneixement dels manuscrits clandestins i n'editaven força, però això no significa que mai hagués existit cap mena d'estratègia concertada¹³⁵ 3. Segons Frank A. Kafker, només vint-i-vuit dels 139 col laboradors coneguts de l'*Encyclopédie* poden relacionar-se poc o molt amb el grup de d'Holbach⁴. I la relació de Diderot amb el saló, tal com pot resseguir-se a la correspondència amb Sophie Vollant no deixa de ser molt sovint distant.

Més enllà de l'anècdota caldria anar a la categoria, que en cas del materialisme il lustrat és força més significativa. Certament el materialisme no fou mai una filosofia

¹³⁵ Frank A. Kafker: "L'*Encyclopédie* et le cercle du Baron D'Holbach": RDE, n° 3, octubre 1987, pp. 118-121. Kafker, que ha fet un treball d'importància excepcional en el camp de l'erudició en donar una biografia de tots els col laboradors de l'*Encyclopédie*, tendeix a considerar que la relació de Diderot amb el cercle d'amics de D'Holbach era deguda a la necessitat d'estar connectat amb un grup d'intel lectuals àgils i innovadors. Per al nostre treball és important remarcar que l'autor de l'article anònim "Instinct" (Le Roy) que nega la teoria cartesiana de l'animal-màquina pertany a la *coterie*, cosa que mostra una certa afinitat amb el biologisme.

que es divulgues fora de petits cercles aristocratitzants o de grans burgesos, i els dos autors amb més requesta popular dins les Llums, Voltaire i Rousseau, li eren explícitament adversos, àdhuc amb violència. Tampoc no pot considerar-se el materialisme com una filosofia sistemàtica, a excepció d'algunes intuïcions comunes, sovint extretes de la doctrina epicúria –al menys tal com l'epicureisme era conegut al XVIII, és a dir, llatinitzat, passat per Lucreci, i barrejat amb les doctrines provinents de Vanini, Bruno... I tanmateix, sota una imatge un tant fantasmàtica, ser materialista acabà per confondre's amb ser *philosophe* o *esprit fort* d'una manera indestriable.

Per als filòsofs de les Llums, el materialisme no apareix com “una filosofia més” que fa competència a les altres, sinó com una forma d'impugnació. Tot i que per als seus adversaris tingui un significat d'acusació –i que, per tant, habitualment es faci necessari usar en les publicacions unes determinades armes en forma de polèmica- el materialisme no té el caire especulatiu o unitari dels sistemes filosòfics establerts. Com diu Jean-Claude Bourdin a la presentació de la seva antologia: *Les matérialistes au XVIIIè siècle: ...le matérialisme, pour ses promoteurs, n'est pas une philosophie particulière, une doctrine à coté des autres, une secte nouvelle, mais bien l'expression de la raison une fois écartés les préjugés populaires et savants qui l'ont longtemps obscurcie*¹³⁶. Els materialistes no són, pràcticament mai, filòsofs de formació acadèmica, sinó científics, fonamentalment metges o personatges vinculats a l'administració reial –el que avui anomenaríem grans funcionaris o economistes de gran prestigi- que han arribat a concretar un filosofia a partir de la reflexió sobre la seva pràctica i, per això mateix, tendeixen a situar-se en un altre espai: el de la psicologia (La Mettrie, Helvétius), el de la física (d'Holbach) o el del problema de la sensibilitat (eix del materialisme més complex de Diderot).

La qüestió que ocupa els materialistes no és tant substituir una moral pública –i cristiana- per un altre model, com reivindicar que el model tradicional de moralitat cristiana s'ha fet ja del tot incompatible amb el que sabem i el que esperem de les

¹³⁶ Jean Pierre Bourdin (ed.): *Les matérialistes au XVIIIè siècle*. Ed. Payot, 1996. A destacar també la recent aparició (1998) de la revista *La lettre clandestine* de la mà d'Olivier Bloch i el seu grup de recerca, dedicat al complex tema dels manuscrits clandestins i de la seva edició, que està destinat a donar-nos una versió molt més aprofundida del materialisme il·lustrat. A Internet l'adreça: www.c18.org, mantinguda per la universitat de Turin-Vercelli permet accedir gratuïtament a un bon nombre de textos de caire materialista i clandestí.

ciències. El “continent filosofia”, per així dir-ne, pertany al nivell de la descripció científica –necessària- i no al de la contingència històrica i moral, per tant ha de menester la mateixa fonamentació objectivista que tenen les ciències i no pot dependre de concepcions del món que, com les platòniques o aristotèliques han envellit definitivament. Al “Discours préliminaire” de l’*L’homme machine*, La Mettrie ho exposarà d’una manera prou clara: *La morale de la nature, ou de la philosophie, est donc ausi différente de celle de la religion et de la politique, mère de l’une et de l’autre, que la nature est de l’art. Diamétralement opposées, jusqu’à se tourner le dos, qu’en faut-il conclure....sinon que la philosophie est absolument inconciliable avec la morale, la religion et la politique, rivales triomphantes dans la société, honteusement humiliées dans la solitude du cabinet et au flambeau de la raison, humiliées surtout par les vains efforts mêmes que tant d’habiles gens on fait pour les accorder ensamble?*¹³⁷. Seria absurd pensar que el materialisme francès tenia cap mena d’intenció subversiva de caire polític –al cap i a la fi vivien de la societat que criticaven. Allò subversiu, en sentit estricte, està en la seva lògica i, específicament, en la seva reconsideració del concepte de causalitat, que l’ateisme replanteja d’una manera radical, sovint en debat amb el deisme de Voltaire més que en oposició a la tradició cristiana i, en el cas diderotià, en la substitució d’un model físic –estàtic- a un model biològic i dinàmic.

La marca de l’ateisme es troba també en la crítica de tota mena de fideisme i en la negació d’un sentit de la matèria aliè a la matèria mateixa, vist que el món no necessita per a una explicació científica cap mena de causa eficient. El materialisme de les Llums tan sols es limita a constatar que la creença en Déu ha esdevingut inútil: consideren que el món podria funcionar –exactament igual- sense la divinitat, però d’aquest fet no se n’extreu cap conseqüència política necessària¹³⁸.

¹³⁷ La Mettrie: “Discours préliminaire” *L’homme-machine*, dins *Oeuvres philosophiques* Ed. Fayard, Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française, 1987, ed. Francine Markovits (vol.I). El mateix “Discours” és obvi en la seva reivindicació d’un camp propi per la filosofia: *Le peuple ne vit point avec les philosophes, il ne lit point de livres philosophiques. Si par hasard il en tombe un entre ses mains, ou il n’y comprend rien ou, s’il y conçoit quelque chose, il n’en croit pas un mot; et traitant sans façon de fous les philosophes comme les poètes, il les trouve également dignes des Petites-Maisons*. No cal ni dir que Diderot se situa als antípodes de l’immoralisme de La Mettrie, a qui dedicà una *Refutation*. Per a Diderot és precisament el materialisme l’únic que ens pot fer comprendre la moral, perquè és també l’únic principi filosòfic que clarifica el concepte de “necessitat”.

¹³⁸ En aquest sentit, la bibliografia més coneguda sobre la temàtica (Chouillet, Lynne Dixon..) esmenta el final de l’article “Chaos” de l’*Encyclopédie* a propòsit de la física de Moïses comparada amb la física moderna. L’enciclopedista explica així, sense necessitat de dir-ho, que la religió és un pur mite superat per la ciència.

En aquests sentit el plantejament ateu no s'enfronta tant als grups religiosos de l'època, que difícilment són considerats des del punts de vista argumentatiu, com a Voltaire i la seva teoria de la religió natural. Per a Voltaire l'existència de Déu era necessària tant per donar sentit al principi de causalitat com per una qüestió d'ordre purament fàctic: si els humans són, en definitiva, com infants, l'existència de Déu –i una certa gestió maquiavèlica de la por en la divinitat – poden ser eines necessàries per a l'educació del gènere humà. El Déu voltairià és, en definitiva la garantia última del principi d'autoritat així a la terra com a dalt dels cels, i qualsevol que pretengui impugnar-lo es trobarà ràpidament arrossegat per la via d'aigua que ell mateix haurà obert, perquè un cop trencada la creença en la divinitat, necessàriament s'estimbarà tot seguit l'autoritat del poder civil amb què està indèstrialment barrejada, segons un arguments que quasi recorda avui l'anomenada tòpicament “filosofia de la sospita”. A més la creença en una divinitat purificada d'elements clarament mitològics i reduïda a lliçó de moralitat tenia la virtualitat de tranquil litzar també els individus des d'un punt de vista metafísic. Si al moviment de les Llums trobem algun autèntic creient és, certament, Voltaire, tot i que el seu model de creença sigui certament massa utilitarista i potser incompatible amb formes més autoexigents d'experiències religioses¹³⁹. L'argument voltairià estava destinat a tenir una àmplia posteritat (fou, per exemple, el de Shopenhauer) però òbviament xocava de manera frontal amb d'Holbach i els seus amics per als qui l'ateisme podia ser una font de moralitat tan explicatiu com el deisme voltairià, i encara més exigent en la mesura que obligava els humans a posar-se davant els fets mateixos sense caure en el que per a ells era una mena d'escapisme transcendentalista i, en definitiva, una claudicació de la raó humana.

El materialisme només esdevé un programa transformador en la mesura que reclama una educació; tesi aquesta que, per cert, Diderot, poc afeccionat a la pedagogia, mai no va voler assumir. Allí on Helvétius proclama: *l'éducation peut tout*, (*De l'homme*, secció X, capítol X) Diderot serà força més escèptic respecte a la virtualitat d'aquest plantejament: el nebot de Rameau no ha nascut tan sensible a l'educació moral

¹³⁹ El text essencial sobre el tema continua essent, René Pomeau: *La religion de Voltaire*. Ed. Nizet, 1956 (tesi doctoral presentada el 1954). Hi ha edició actual a Slatkine Reprints, Ginebra, 1987. Sobre la figura i el grup de deixebles articulats al voltant de Pomeau, vegi's: Ch. Mervaud –S. Menant: *Le siècle de Voltaire: Hommage à René Pomeau*, (dos vols.). The Voltaire Foundation. Oxford, 1987

com a la música, art matemàtic tot i que de cap manera pràctic. L'única educació que sembla interessar a Diderot és la dels sentiments –tema que sovint es reflecteix als *Salons*- però no l'educació bàsica. Però el problema pedagògic resulta perfectament secundari a l'època, fins que Rousseau no el situà al centre del debat. Sembla, en canvi, més important considerar el que Bourdin anomena “tesis positives” del materialisme per copsar així el nivell del trencament il·lustrat respecte a la filosofia racionalista anterior.

Per una banda tots els filòsofs materialistes són clarament *monistes* resseguint la línia que va dels estoics i els epicuris a Spinoza. Però dins aquest corrent general, caldria establir una diferència bàsica: hi ha autors, especialment d'Holbach que tendeixen a un fatalisme d'arrel mecanicista, la matèria és quelcom inert i, per tant, qualsevol intent d'enfrontar-se a l'esdevenir global i concret de les coses està destinat al fracàs més obvi. Altres, especialment Diderot, tendeixen a un voluntarisme d'arrel atomista, com hem vist al capítol anterior. Contra la representació geomètrica del món, Diderot reivindicarà d'una manera explícita un monisme indeterminista, d'arrel química i biològica –més que no pas matemàtica-, i un pluralisme epistèmic i moral. Diderot defensa una concepció de l'univers com a energia que no té lloc en la concepció estrictament matemàtico-cartesiana del racionalisme perquè aquest no pot explicar el moviment intern de la natura.

La representació més esquemàtica del materialisme monista de Diderot la trobem en la seva carta a l'advocat i enciclopedista Paul Landois del 29 de juny de 1756, sobre la necessitat universal. A la carta trobem un primer estadi del materialisme diderotià que no deixa, però, cap mena de dubte sobre el menyspreu que llavors –i– sempre– experimentà pels qui volien reduir el materialisme per un sensualisme que s'atribueix “sensibilitat moral” per a dissimular el seu nihilisme. La unitat de la matèria és reivindicada d'una manera explícita: *Il n'y a qu'une sorte de causes à proprement parler: ce sont les causes physiques*. Per a Diderot una teoria materialista ha de ser, abans que cap altra cosa, una negació de dualismes que, per l'estil de la contraposició matèria/sentiment, o bé/mal, fan eixorcir qualsevol pensament crític. Un pensament que no comenci per rebutjar els dualismes li sembla condemnat a caure en tota mena de paranys conceptuals. El materialisme monista té una forta virtualitat moral perquè ens obliga a reconèixer allò que de miserable hi ha en les –suposades- virtuts, com allò de contingència que hi ha en la necessitat. La pregunta de Diderot en l'esmentada carta –i

sobretot la resposta- ens recorden Nietzsche: *Qu'est-ce qu'un homme vertueux? C'est un homme vain de cette espece de vaniteux, et rien de plus.* Aquest Diderot posarà per escrit una afirmació que intentarà mantenir al llarg de tota la seva vida: *La liberté est un mot vide de sens.* Una afirmació tan estricta i tallant –que mantindrà fins al final de la seva vida en les *Observations sur Hemsterhuis*¹⁴⁰ no s'ha d'entendre només en polèmica amb els espiritualistes, tals com ambdós autors esmentats, sinó que té sentit per ella mateixa. En la matèria no hi ha llibertat sinó necessitat. L'error dels materialistes de les Llums, com La Mettrie o Helvétius serà creure que aquesta necessitat és estàtica i eterna, per comptes d'adonar-se del seu caire aleatori –al fi i al cap, finalment la vida té per a Diderot les característiques dels fluids químics. Però el nivell d'acord en el determinisme és total. La vida no és altra cosa que una determinació formal de la matèria. Per això mateix, una ètica materialista no podria ser ni un retret a la vida ni una reivindicació abstracta del sentiment sinó que obre la possibilitat de l'acceptació creadora: *Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien, voila les premiers pas vers la sagesse*¹⁴¹.

El segon element del materialisme, i potser el més difícil d'acceptar en una perspectiva del racionalisme clàssic és el del *psicologisme*.¹⁴² En definitiva, els diversos materialistes estan d'acord a afirmar que la matèria és susceptible de pensament. El que Locke havia avançat com una hipòtesi, serà per a les Llums un programa d'investigació¹⁴³. Situar amb precisió aquest moment en què la matèria es fa pensant demana, òbviament, la col·laboració de la ciència mèdica; el paper de Boerhaave en La Mettrie i el de Bordeau i l'escola de Montpellier en Diderot resulten obvis i han estat

¹⁴⁰ En aquest text, del 1773, Diderot escriu: *L'homme libre est un être abstrait, un ressort isolé. Restituez-le de cet état d'abstraction dans le monde et sa prétendue liberté s'évanouit.* Versini, I, p. 721.

¹⁴¹ Lettre à Landois. *Correspondance*. Versini, pp. 53-58. És obvi l'espinozisme de la darrera frase que recorda el disseny de l'ètica del filòsof jueu que no volia ni riure ni plorar, sinó comprendre.

¹⁴² El mot fa referència en la nostra tesi al context de la polèmica empirista sobre l'origen del coneixement, però no podem oblidar que Freud, al seu *Esquema de la psicoanàlisi* (1938) havia situat Diderot en el context dels antecessors de la seva teoria. Freud es refereix a un fragment de *Le Neveu de Rameau*, potser no tan circumstancial com hauria volgut alguna crítica, on Diderot diu textualment que si el salvatge unís la seva “escassa raó” d'infant, la força de l'home de trenta anys, escanyaria el seu pare i es gitaria amb la seva mare. La teoria psicoanalítica tendeix a considerar que aquest fragment és “una paraula anticipadora”. Paul-Laurent Assoun: *Freud, la filosofia y los filósofos*. Ed. Paidós, Barcelona, 1982, p.145. El psicologisme diderotià, si bé no necessàriament cal situar-lo en el context freudià, té òbviament un fort contingut de “sospita”, respecte al paper del desig.

¹⁴³ Locke: *An essay concerning the human understanding*, llibre IV, capítol III, paràgraf 6. Curiosament en l'original l'argument lockeà tendeix a salvar l'omnipotència divina.

prou destacats¹⁴⁴. La idea que la matèria pot sentir –tal com serà desenvolupada a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* i a sobretot a *Le rêve de d'Alembert*– constitueix un nucli del pensament diderotià. Per a Diderot, la sensibilitat de la matèria ve a ser el complement necessari de la seva unitat: *L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout; et sans idée de tout, plus de philosophie* –dirà a les *Pensées* (XI).

Aquesta unitat se'ns apareix en forma de diversitat i és això el que ens fa necessari filosofar. *Il semble que la nature se soit plu à varier le même mécanisme d'une infinité de manières différentes. Elle n'abandonne un genre de productions qu'après en avoir multiplié les individus sous toutes les faces possibles.* El moviment i el canvi –no pas la llibertat– s'expliquen pel fet que la natura actua fent provatures. I entre les provatures, la més reeixida –o almenys la que ens permet conèixer-nos– és, òbviamment la sensibilitat com a propietat general de la matèria: ... *Car il est évident que la nature n'a pu conserver tant de ressemblance dans les parties et affecter tant de variété dans les formes, sans avoir souvent rendu sensible dans un être organisé ce qu'elle a dérobé dans un autre. C'est une femme qui aime à se travestir* (XII)¹⁴⁵.

Per resumir l'especificitat del materialisme diderotià respecte a D'Holbach, Helvétius i La Mettrie, no cal anar necessàriament només a Spinoza, com va fer Paul Vernière en un text que va marcar època¹⁴⁶. Ni Diderot, ni tampoc el cec Saunderson, el protagonista de la *Lettre sur les aveugles* i el més spinozista dels personatges diderotians, no divinitzen la natura. Recórrer a la Natura per resoldre la manca d'una

¹⁴⁴ Diderot havia traduït a la dècada del 1740, abans d'iniciar la tasca enciclopèdica, el diccionari de medicina de James, tasca que realitza en paral·lel a la redacció de les *Pensées philosophiques*. La tasca d'aquesta traducció, que l'ocupà gairebé tres anys, serví com a aval de la seva capacitat per emprendre feines més ambicioses, però també li forní els elements bàsics a partir dels quals justificar científicament la seva filosofia. Wilson pp.46-47.

¹⁴⁵ Versini, I, pp. 564-565. L'error de l'espiritualisme –i la crítica s'adreça tant a Voltaire com a Rousseau– sempre serà el mateix per a Diderot: *Mais par malheur il est plus facile et plus court de se consulter à soi qu'à la nature* (X). Una ètica de la subjectivitat només seria una psicologia moral. El que Diderot pretén no és tant mostrar una teoria dels sentiments morals, al cap i a la fi això ja ho havien fet els empiristes anglesos, com mostrar la compatibilitat entre un materialisme biològic i una teoria de la diversitat del món que inclou entre els seus elements una filosofia moral construïda des de l'acceptació d'un món que no es confon amb el nostre desig.

¹⁴⁶ P. Vernière: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. (v.II) PUF, 1954. En polèmica amb les posicions defensades per Vernière fa mig segle, la crítica textual d'avui tendeix més aviat a vincular el vitalisme de Diderot a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* de Maupertuis (*Venus physique*, 1745) i a Buffon (*Histoire générale des animaux* t. II, 1749).

divinitat significa només fer mala filosofia. En aquesta obra primerenca, Diderot ens dóna ja el to del que haurà de ser la natura per a ell al llarg de la seva obra: un “ordre momentani”: *Qu’est-ce que le monde, Mr. Holmes?* –diu Sunderson en un moment central del seu discurs- *Un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction; une succession rapide d’êtres qui s’entre-suivent, se poussent et disparaissent: une symétrie passagère, un ordre momentanée.* Aquesta concepció dinàmica de la natura el diferencia ben clarament de la resta de materialistes de les Llums per als quals la natura constitueix un principi fix i un condicionant absolut. Per a Diderot, en canvi, la natura és un mirall dels canvis i això fa possible un model d’home –i de moralitat- que es caracteritza pel seu dinamisme. La unitat i la diversitat coexisteixen en la natura de la mateixa manera que, segons la imatge manllevada a Lucreci, un vaixell pot estar alhora en moviment i en repòs. A diferència del model materialista tancat de les Llums, el model diderotià assumeix com a principi, àdhuc en l’obra més “ordenada”, l’*Encyclopédie*, el fet que: *Une Encyclopédie ne s’ordonne point. C’est un travail qui veut plutôt être suivi avec opiniâtreté, que commencé avec chaleur;* i de la mateixa manera, l’univers -com l’obra- admet: *... une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté, et le nombre des systèmes possibles de la connaissance humaine est aussi grand que celui de ces points de vue*¹⁴⁷.

Per això si ens preguntem per l’especificitat de l’home en el plantejament materialista diderotià, trobarem que l’home diderotià no es representa per un rellotge¹⁴⁸ sinó per un clavecí; la famosa hipòtesi diderotiana del *clavecí filòsof* no només s’oposa al tema bíblic –i pascalià- de la canya que fa soroll moguda pel vent. Es tracta, ben al contrari, d’un instrument complex, capaç de matisar el só i d’autoorganitzar-se d’una manera sorprenent. El tema del *clavecí filòsof* diderotià, i bona part del plantejament de d’Holbach, fa referència clarament a aquesta capacitat d’autoorganització en la complexitat, que copsa com a central en la matèria i que és la clau per a trencar amb

¹⁴⁷ *Encyclopédie*, edició Pons, v. II, p.45-46.

¹⁴⁸ Jacques Chouillet en el seu clàssic *Diderot poète de l’énergie* PUF, 1984 (pp.58-599) dóna un llistat dels textos en què apareix la metàfora del rellotge en Diderot, comparant-los amb la mateixa metàfora en *Le Philosophe* atribuït a Dumarsais i mostra que, tot i que Diderot emprava sovint la metàfora –al cap i a la fi tradicional en el materialisme francès- ho fa en sentit vitalista: *Le terme “mécaniste” ne leur convient donc qu’à moitié, puisque c’est un type de machine qu’il estime impossible de concevoir autrement que sous la forme d’une relation originale, unique, autorégulée et autoconsciente, qui s’appelle l’homme.* (p.59).

l'esquema dualista cartesiana, vinculant atzar i necessitat. La unitat de totes les coses implica també la unitat de matèria i pensament. L'home, com el clavecí, és capaç alhora de l'harmonia més meravellosa i del só més esquerdat. L'important quan s'assumeix que no hi ha dualisme i que la matèria és, alhora i inseparablement, capaç del més sublim i del més ridícul, és trobar una imatge que pugui recollir aquesta ambigüitat que Diderot creu copsar en el clavecí.

El tema de l'home-clavecí ha estat resseguit, tant per Jaques Chouillet, com per Élisabeth de Fontenay i ha tingut una excel·lent explicació de síntesi en un bell article de Françoise Dion-Sigoda, publicat en el text col·lectiu: *Éclecticisme et cohérence des Lumières; mélanges offerts à Jean Ehrard*¹⁴⁹. Diderot és un pensador que podríem considerar "formalista" en la mesura que està acostumat a articular el seu pensament a través d'imatges i metàfores més que pas en conceptes, i aquesta metàfora li serveix reiteradament per a expressar com actua el cervell i com la matèria pot arribar a esdevenir pensament.

L'origen de la metàfora es troba en una frase de Shaftesbury a l'*Inquiry concerning virtue*, traduït per Diderot amb el títol d' *Essai sur le mérite et la vertu: ...on peut dire que les affections sont, dans la constitution animale ce qui sont les cordes sur un instrument de musique*. La idea reapareix a la *Lettre sur les sourds et muets* (1751) en una temptativa de síntesi entre fisiologia, teoria del coneixement i música: *la mémoire actuelle, celle dont nous avons besoin pour juger et pour discourir, consiste dans la résonance du timbre, le jugement dans la formation des accords, et le discours dans leur succession; que ce n'est pas sans raison qu'on dit de certains cerveaux qu'ils sont mal timbrés*¹⁵⁰. Podria semblar que en aquesta primera formulació ens trobem encara amb una metàfora mecanicista: el clavecí està situat al cervell, però Diderot no s'atura aquí i aplica la metàfora de l'harmonia també a la vida social: *La nature s'est amusée à mettre deux timbres l'un à la quinte et l'autre à la tierce d'un troisième (...)* *Parmi les Scythes, vous dirais-je, une tête était mal timbrée si le son principal qu'elle*

¹⁴⁹ Els textos més significatius són: Françoise Dion-Sigoda: "L'homme clavecin": *évolution d'une image*, dins Jean-Louis Jam (ed.): *Éclecticisme et cohérence des Lumières: mélanges offerts à Jean Ehrard*, Librairie Nizan, 1992. pp. 221-223, més els capítols: *Le clavecin-philosophe* del llibre ja esmentat de J. Chouillet: pp. 245-278 i *La merveilleuse machine* del text ja esmentat de E. de Fontenay, pp.196-204.

¹⁵⁰ LEW, 2, p.541-542.

*rendaint n'avait dans la société aucune harmonique: trois amis formaient l'accord parfait; un quatrième ami surajouté, ou n'eût été que la réplique d'un des trois autres ou bien il eût rendu l'accord dissonant*¹⁵¹. L'harmonia no és, en aquest estadi, una qüestió pròpiament individual que es produeix al cervell de cadascú, sinó que fa referència a la totalitat i només en aquest conjunt pot ser copsada d'una manera adient, igual que el *basso continuo* i la tonalitat donen unitat a un text musical. En definitiva, l'harmonia musical permet explicar com en un món atomista poden coexistir alhora la llibertat i el determinisme: serà qüestió de bastir un món relacional, basat en l'anàlisi de proporcions, a imatge del que ens dóna la música, que és al mateix temps art matemàtic i expressió de la més alta sensibilitat¹⁵².

Més endavant aquesta imatge reapareixerà en la trilogia dedicada a D'Alembert: *l'Entretien entre D'Alembert et Diderot*, *el Reve de D'Alembert* i *la Suite de l'entretien* expressió pràcticament definitiva de la teoria materialista diderotiana. La metàfora més madura apareix en un text que, en bona part, és de trencament amb un dels seus amics més íntims, i amb qui havia recorregut bona part del camí intel·lectual i de l'aventura enciclopèdica, cosa que caldria no oblidar vist que la sensibilitat i matèria són dos elements que el pensament diderotià més madur no destrua mai. Si s'observa el text en el que té d'escenificació de la ruptura d'una amistat filosòfica, serà fàcil veure com la metàfora del clavecí li serveix per distanciar-se de dos perills que sotgen la seva teoria materialista: cal dir no a un dualisme cartesià, reconeixent que músic i instrument no són dues coses separades i, alhora, cal afirmar que la matèria pot i ha de ser necessàriament sensible, és a dir, no purament degradada a càlcul i previsibilitat¹⁵³.

¹⁵¹ LEW, 2, p.543.

¹⁵² Jacques Chouillet, *op. cit.* p. 249, recorda aquí la teoria de Rameau, tal com s'exposa a l'obra *Génération harmonique* (1737), basada en la qüestió de la proporció. Dissortament, després de Rousseau la qüestió de la proporció deixà de ser una preocupació de la música.

¹⁵³ Al segle XVIII, dins la teoria materialista coexistiren –a grans trets– dues explicacions possibles sobre el significat de l'ànima. D'una banda el que podríem anomenar *paradigma epicuri*, recollit de Lucreci i rehabilitat per Gassendi i els seus deixebles al XVII, considera el món en termes d' "ànima còsmica" i s'acosta a les teories del pansiquisme universal renaixentista. De l'altra hi ha un *paradigma cartesià* que llegeix l'ànima en termes de producte material i extensió de la *res cogitans* al món psíquic. Vindria a ser una lectura "d'esquerres" del *Traité de l'homme* i de les *Passions de l'âme*, que els cartesians desvinculen del context dualista. Aquesta segona concepció, fisio-psicològica de l'ànima es va imposant lentament en la mesura que pot presentar, entre d'altres raons, un criteri més proper al del context mèdic dins el qual el debat podia tenir alguna eficàcia. Des de Malebranche la tradició més clarament cartesiana tendeix a veure l'ànima com un organisme físic, organitzat segons les seves lleis pròpies. L'ànima és materialitzada com l'estructura biopsicològica, en què es concreta l'activitat pròpia del cervell. Per bé que molts dels

Un error típic de la teoria materialista –que no se separa en aquest camp de l’homiliètica catòlica- és la de considerar que l’home alhora com a “tot i res” alhora. Si per a la predicació tradicional l’home ho pot ser tot al món a condició de no ser res davant de Déu, posició típicament jansenista (que insistia en la grandesa de l’home davant Déu i la seva misèria lluny de Déu), també per al materialisme militant l’home era aquesta complexa barreja entre omnipotència i contingència de la matèria: l’element que permet a Diderot escapar al dualisme era el fet de la sensibilitat. L’energia del món no és un qüestió que es pugui limitar a una posició dualista. Com a la teoria que desenvolupa Simmies al *Fedó* el combat entre els dits del músic i l’instrument formen indistriablement el tot de l’expressió. L’harmonia no consisteix en la separació dels contraris sinó en la seva mútua implicació en un tot indistriable, en què el músic esdevé música i el poeta es converteix en poesia. Per dir-ho com Diderot: *L’instrument philosophique est sensible: il est en même temps le musicien et l’instrument. Comme sensible, il a de la conscience momentanée du son qui rend; comme animal, il en a de la mémoire (...) Nous sommes des instruments doués de la sensibilité et de mémoire. Nos sens ont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes* (Entretien... p.880, ed. Pléiade). Així el tema del materialisme passa a ser el de l’organització.

Si podem escapar a una teoria materialista de tipus clarament determinista és perquè l’energia no existeix pas desestructurada sinó organitzada i només del conjunt pot néixer un sentit que altrament ens menaria al fatalisme: *Mais les cordes vibrants ont encore une autre propriété, c’est d’en faire frémir unes autres; et c’est ainsi qu’une première idée en rappelle une seconde; ces deux-la une troisième; toutes les trois une quatrième, et ainsi de suite, sans qu’on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchaînes du philosophe qui médite ou qui s’écoute dans le silence et l’obscurité. Cet instrument a des sauts étonnants; et une idée réveillée va faire quelquefois frémir une harmonique qui en est à un intervalle incompréhensible.*(LEW, VI, 437).

autors del període no són explícitament conscients de la contradicció que s’estableix entre tots dos paradigmes, la contradicció conceptual és palesa a partir del moment en què La Mettrie opta pel model cartesià i l’home màquina apareix com l’hereu natural de la hipòtesi de l’animal-màquina. Si l’ànima no és altra cosa que el moviment del cervell i de la intel·ligència i les idees són una funció del cervell, i la memòria és una operació mecànica, llavors el materialisme hauria d’explicar d’una manera coherent el problema de l’abstracció. O existeix un món que imposa el contingut del coneixement per via

Un materialisme d'arrel diderotiana ha de ser necessàriament sensible a l'establiment de la diferència i l'organització, com a principis estrictament complementaris i indestriables. No hi ha cap principi d'independència possible de l'esperit per respecte al cos del qual forma part indestriable i unitària, en la mesura que l'ànima no és res diferent del cos, com el clavecí no és diferent a la música que interpreta. Per dir-ho més simplement el principi d'individuació juga un paper secundari en aquesta ontologia materialista. Hi ha òbviamment diferències perceptives, que a l'article "Affection" de l'*Encyclopédie* són francament minimitzades afirmant que: *c'est dans le mécanisme du corps qu'il faut chercher la cause de la différence de sensibilité dans différents hommes à l'ocasion de même objet*. Veurem més endavant que aquesta diferència és la que constitueix el gran home i, en paral·lel, l'obra d'art. Però, com ja analitzàvem al capítol anterior, no qualsevol diferència, en tant que tal, és desitjable perquè arreu sotja l'ombra del monstre. L'autoregulació i la implicació cal fer-les a partir de la sensibilitat.

Lluny, doncs, de l'home-màquina, el clavecí filòsof, expressió d'una energia *bien accordée*, va més enllà de la distinció cartesiana entre un ànima que executa i un cos que actua coma instrument. Si per a Descartes a *Les passions de l'âme* judici i moviment actuen a dos nivells diferents, en canvi, per a Diderot la metàfora estrictament materialista del clavecí sensible mostra que ens trobem en un estadi en què sensibilitat i enteniment no poden ser considerats com a contraris, ni tan sols –ja com a complementaris sinó que formen indestriablement la mateixa cosa. El gran Tot que constitueix el cosmos actua amb una sublim ironia...

La qüestió de l'ànima en el materialisme diderotiana quedarà així resolta en una teoria monista. Mentre La Mettrie i els materialistes de la generació anterior veurien un lligam purament funcional entre l'ànima i el seu "instrument", tot posant en paral·lel la relació entre l'ànima i la matèria amb la de les busques en relació al rellotge, Diderot, en canvi, tendeix a prescindir directament del concepte d'ànima: hi ha una energia comú a la música i a l'instrument amb què s'interpreta i d'una manera indissoluble aquest principi únic inclou al seu si, superant-lo, qualsevol dualisme. De La Mettrie i del

d'experiència o, pel contrari, la màquina humana és capaç de segregar ella mateixa les idees. Tot l'esforç de Diderot en la metàfora del clavecí-filòsof està centrada a superar aquesta antinòmia.

materialisme anterior ha après el principi de la coexistència espacio-temporal de les dues substàncies, però hi ha, encara, un segon element que caldrà tenir present si hom vol arribar a una teoria materialista conseqüent: cal que més enllà de qualsevol dualisme es plantegi la unitat còsmica de totes les coses. El filòsof és, precisament, aquell que haurà sabut parar l'orella a la identitat de totes les coses sense la qual no hi pot haver ni concepció de la diferència, ni cap autèntic principi de saviesa.

Materialisme i escepticisme.

El materialisme diderotià ha rebut i rep encara de vegades el retret de ser *escèptic*, o de menar indefectiblement cap a posicions properes a l'escepticisme. I això en determinants contextos filosòfics equival a una condemna inapel·lable i gairebé sense remissió. Tot i que en les filosofies de la ciència més solvents inevitablement l'escepticisme sigui considerat com un dels moments necessaris del mètode científic, cal encara discutir sovint sobre el seu valor com a mitjà de prova i el seu significat com a finalitat del coneixement en epistemologia. La polèmica és tan inevitable com condemnada a acabar en pura "qüestió de noms": allò que volguéssim veure a l'obra diderotiana dependrà en bona part de la nostra manera de mirar. Si es tracta de bastir un Diderot moralitzant, la referència a l'escepticisme consisteix sovint en la manera elegant de posar fi a unes quantes generalitzacions morals basades en l'observació de la disparitat dels costums. Així acceptar l'escepticisme significaria poc menys que constatar el fet del pluralisme, sense gosar afirmar res més enllà de l'hipotètic. Si, per contra la pretensió és la de defensar un Diderot sistemàtic i materialista fins al final, hom intentarà reduir els elements d'escepticisme al mínim, per a evitar que l'esquema ben lligat entri necessàriament en crisi. L'escepticisme seria així un mètode però no un final. Ambdues posicions tenen en comú el fet de considerar la qüestió des d'un punt de vista que, tot i poder ser justificat a través dels textos, limita l'impacte de l'escepticisme o sobrevalora el del mecanicisme com si tots dos elements poguessin destriar-se. No han entès en definitiva el missatge de la metàfora del clavecí filosòfic per al qual la unitat en el Tot s'expressa com a diversitat en el registre musical.

La resolució d'aquest conflicte només pot fer-se a partir de la comprensió del context en què Diderot es planteja el problema del coneixement, al sí de la perspectiva materialista i transformista. Cal no oblidar que, en la perspectiva diderotiana, l'energia pot ser també cruel i creadora de monstres: hi ha també camins perdedors en la filosofia com hi ha camins inviàbles en l'organització de la matèria. L'escepticisme és, per la seva pròpia naturalesa, el monstre de la filosofia racionalista: si fos cert inevitablement la filosofia mancaria de sentit i la constatació d'una pluralitat sense cap ordre intern ens hauria de menar directament a la indiferenciació. Però si resultés fals, si l'escepticisme

no ajudés a la recerca, no hi hauria tampoc cap mena de progrés, vist que només hi ha progrés a partir del qüestionament del que existeix.

Posat davant l'antinòmia clàssica de l'escepticisme, Diderot com a materialista assumeix el repte: l'escepticisme diderotià té un paper constructiu en la mesura que obre el camí a la interrogació sobre el món. El filòsof és aquell que, en definitiva sap posar les preguntes que menen al camí perdedor i assumir aquesta tasca és l'inevitable marca –més cínica que socràtica– de tota filosofia. *La Maréchale de **** li preguntarà: *C'est vous qui ne croyez rien?* I la resposta de Diderot serà òbvia: *Moi même*¹⁵⁴. Actuar en escèptic resulta imprescindible tant davant de la tradició com davant d'un racionalisme apriorista i dogmàtic, precisament per salvar la filosofia. Però si acceptem que la funció de la filosofia és la de posar qüestions contra el conformisme de la intel·ligència, en canvi l'escepticisme no pot ser el final del camí de la filosofia. I en aquest sentit, com veurem, Diderot és exactament el contrari d'un filòsof escèptic.

El transformisme químic-biològic que constitueix el punt de partida del sistema diderotià pot ajudar-nos en gran manera a l'anàlisi de l'escepticisme. Intentarem mostrar, en les planes a venir, que la filosofia experimental, tal i com l'entén Diderot – és a dir, oposada a la filosofia racional- demana, estructuralment l'escepticisme¹⁵⁵; i encara més, exigeix un escepticisme *actitudinal*, tot i que Diderot no pugui ser considerat un escèptic si s'entén per tal una posició més o menys vinculada al pirronisme, que constituïa una moda dels moralistes de l'època.

¹⁵⁴ El text és l'entrada de l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (1771) que continua:

La Maréchale: *Cependant votre morale est d'un croyant.*

Diderot: *Pourquoi non, si il est honnête homme.*

La Maréchale: *Et cette morale-là, vous la pratiquez?*

Diderot: *De mon mieux.*

Per a Diderot l'escepticisme no només no constitueix cap impediment per a la moralitat sinó que n'és la condició necessària per tal d'evitar el dogmatisme. Versini, I, p.929.

¹⁵⁵ Un fragment de les *Pensées sur l'interprétation de la nature* pot ajudar-nos a comprendre el que entén Diderot per actitud escèptica en filosofia experimental: *La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce que ne lui viendra de son travail; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. Elle dit hardiment: on ne peut décomposer la lumière. La philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers; puis tout à coup elle montre le prisme, et dit: la lumière se décompose* (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, (23), Versini, p.568).

En la mesura que vol ser *interpretació de la natura* –concepte de serrada estirp baconiana- la filosofia diderotiana es presenta com una “filosofia experimental” i, per tant, es troba immensa en una doble polèmica: per una banda pretén apartar-se del model matematitzant d’explicació de la naturalesa –el que va, per entendre’ns de d’Holbach a D’Alembert- i per a l’altre s’oposa també al racionalisme apriorista, una posició que tendeix al reduccionisme i subestima la riquesa i la diversitat dels fets, sobretot quan són contradictoris amb el seu esquema conceptual.

L’error d’ambdues posicions és coincident: volen reduir el moviment indeterminista de la matèria al determinisme del càlcul o de l’apriorisme racional. En definitiva comparteixen una mateixa incapacitat per a copsar la diversitat i el moviment. Al mateix moment en què la ciència experimental està aportant conceptes nous basats en l’experiència (magnetisme, electricitat, embrilogia...) i que el paper productiu de les hipòtesis queda cada cop més justificat experimentalment, Diderot es manté fidel a un mètode observacional en què l’escepticisme té bàsicament un paper d’incitació a la recerca. Si hom considera que el transformisme és la hipòtesi central en l’explicació de la relació entre el Tot còsmic i la diversitat individual, l’escepticisme esdevé la “forma de mirar” aquest transformisme universal, però de cap manera pot ser considerat com el final del coneixement.

A les hipòtesis que neguen el fet del progrés científic sempre serà possible oposar-hi els fets nous, descoberts experimentalment. I de la mateixa manera als qui creuen en una hipotètica fi de la història (tot i que en aquest cas es tracti de la història natural que per a Diderot tampoc no és un tema absolutament separat de la història política), sempre serà possible justificar-los que el transformisme, com a llei de la diversitat i de la creació de l’energia, obliga a una actitud oberta i d’investigació interminable¹⁵⁶.

No és l’escepticisme, sinó el realisme –que inclou l’acceptació de la diversitat física i de la diferència moral- el que ens obliga a estar amatents a la diversitat i al

¹⁵⁶ Com diu a les *Pensées...*: *Ce que nous prenons par l’histoire de la nature n’est que l’histoire très incomplète d’un instant. Je demande donc si tous les métaux ont toujours tels qu’ils sont; si les animaux ont toujours été et seront toujours tels qu’ils sont, etc. après avoir médité profondément sur certains phénomènes, on doute qu’on vous paronnerait peut-être, ô sceptiques, ce n’est pas si le monde ait été, mais qu’il soit tel qu’il a été et qu’il sera.* (58.1), Versini, p.597.

pluralisme. De la mateixa manera, Diderot assumeix el nominalisme com una exigència del procés d'investigació científica però nega la seva virtualitat quan es tracta de creure que tota la ciència mena tan sols a la classificació. Certament la conjectura científica implica l'ús, la crítica i, si cal, la creació del llenguatge, però això no significa acceptar el convencionalisme lingüístic ni el relativisme. No és el mateix la consciència lingüística, que Diderot té prou afinada ni que sigui per una pura necessitat derivada del projecte enciclopèdic al què dedicà la seva vida, que un relativisme lingüístic que no entra dins la consciència de les Llums. Rera els mots hi ha fets que no poden ser ni fingits ni alterats i que tenen la seva pròpia virtualitat i que s'expressen com a tal; la perspectiva realista està en tota la filosofia diderotiana.

Si per a un escèptic rera el mot no hi ha la cosa, sinó el signe, en canvi per a Diderot les paraules són una necessitat que sorgeix del mateix procés d'investigació i classificació científica. Però la cosa, el Tot que es manifesta en la diferència, existeix i es manifesta més enllà del concepte. De fet, el nominalisme sempre serà considerat per Diderot com el carreró sense sortida d'un racionalisme que intenta modificar l'ésser a partir del concepte, per comptes de canviar el concepte quan l'experiment el torna obsolet. La filosofia experimental té una altra forma de fer nominalisme, molt més activa i que posseeix la virtualitat d'ajudar al progrés científic: haurà de proposar conceptes nous que podran –o no– servir en la perspectiva del treball científic. La creació de llenguatge constitueix un fet demiúrgic; convertir una massa d'observacions en un concepte, expressar en un vocabulari nou un conjunt d'hipòtesis és la forma que té la filosofia de fer un nominalisme eficaç i a l'alçada de les necessitats científiques. Així una conjectura pot ser “sentiment”, “inspiració” o fins i tot extravagància, però té el disseny de ser al mateix temps una eina útil en el coneixement¹⁵⁷.

La construcció de llenguatge no és ni arbitrària ni escèptica, sinó la base que permet, a través de la crítica lingüística, fer progressar les ciències. Ens trobem, com molt sovint en Diderot, davant una opció per la moderació, l'escepticisme actua com a

¹⁵⁷ Així Diderot proposa a la *Promenade de l'sceptique* el concepte de “fenomen central” en què es pretén unificar la pesadesa, l'elasticitat, l'atracció i el magnetisme dels cossos. El concepte de “fenomen central” constitueix, en definitiva, l'intent d'aplicar al mètode científic la categoria metafísica de totalitat, base del sistema diderotiana: *Il y a peut-être un phénomène central qui jeterait des rayons non seulement à ceux qu'on a, mais encore à tous ceux que le temps ferait découvrir, qui les unirait et qui en formerait un système* (*Pensées*, (45), Versini, p.585).

critèri de prudència i com a construcció de sentit a través de la crítica i al mateix temps desautoritza qualsevol intent de dir una “última paraula” en una racionalitat que precisament per tenir consciència de la productivitat del llenguatge, sap que malgrat els possibles nous desenvolupament del concepte, l’última paraula mai no podrà ser dita. Aquest escepticisme controlat obra el camí del coneixement que, per ell mateix, sempre resulta conjectura. Així, en el text potser més clar de les *Pensées...*, Diderot afirma: *Je dis extravagances; car quel autre nom donner à cet enchaînement de conjectures fondées sur des oppositions ou des ressemblances si éloignées, si imperceptibles, que les rêves d’un malade ne paraissent ni plus bizarres, ni plus décousus? Il n’y a quelque fois pas une proposition qui ne puisse être contredite, soit en elle même, soit dans les suppositions et dans les conséquences, qu’on a souvent dédaigné de faire ou les observations ou les expériences qu’on en concluait.* (Pensées...31, p.571)

El món en què nosaltres estem quotidianament submergits no és altre que el de la facticitat i la confusió de les dades. L’escepticisme tindrà, doncs, un paper de crítica i d’obertura al pluralisme i a la transformació que regeixen el món. En un conjunt purament factual i heterogeni, en què la natura és el resultat actual de les successives combinacions d’elements- i en què, per tant, el real i el conjectural s’impliquen com la metàfora del clavecí- l’escepticisme servirà també per a desmuntar el palau de les hipòtesis. Si se’ns pot exigir que busquem la veritat –dirà- no se’ns pot exigir que la trobéssim. En paraules de Bermudo: *Escéptico es el filósofo que tras dudar de cuanto cree, pasa a creer sólo en lo que el uso legítimo de su razón y de sus sentidos le muestran como verdadero. Creemos que, para Diderot, el escepticismo es una buena higiene y la fase necesaria –casi metodológica- en el camino de la verdad. “Dudar” era una buena consigna, para comenzar. Pero sólo como una fase. “El semiescepticismo es la marca de un espíritu débil”, el sello de un razonamiento pusilánime que se para ante las consecuencias. Hay que dudar hasta el fondo para poder pensar desde el fondo*¹⁵⁸. Així, doncs, l’escepticisme té un paper en tant que eina que ens permet acostar-nos al món, però també constitueix, per així dir-ho, un element prudencial en la investigació. Ni l’home és una màquina, vist que existeix una activitat psíquica -orgànica- i una capacitat combinatòria que la màquina no té, ni existeix tampoc una llibertat absoluta vist que res no pot existir fora del tot que és la matèria:

serà l'escèptic el personatge que millor pugui copsar l'impossibilitat fàctica d'aquesta antinòmia en la qual queda presonera bona part de la filosofia racionalista.

El camí de l'escepticisme és, doncs, el de l'aproximació a la veritat. A la *Promenade du Sceptique*, Diderot ho exemplifica amb la metàfora dels tres camins. Hi ha primer *l'allée des épines* que és la dels fanàtics, cecs a tota experiència que pugui contradir la seva fe i postuladors d'una unitat que és purament arbitrària (i en aquest grup cal incloure tant els devots com els cartesians). Al seu costat, *l'allée des fleurs* representa el conformisme estetitzant del qui, copsant per l'experiència la bellesa, es limita a un conformisme cec i a la recerca del plaer. Finalment, *l'allée des marronniers* és el camí ombrívol del filòsof que sap, per una banda, que no hi ha ni veritat última ni paraula definitiva a dir sobre el món, per que és alhora prou capaç d'assumir que el món no és ni tal com voldríem ni del tot incompreensible. El plaer lligat a la investigació i, alhora, la penombra del camí són indestriables. Hom ha volgut representar aquests tres camins, de vegades, com una superació dialèctica, més o menys hegeliana. Però seria un error creure que aquests tres recorreguts intel·lectuals poden ser fressats successivament o impliquen un progrés moral. Són, per contra, possibilitats que es donen simultàniament a la consciència i que cadascú de nosaltres pot recórrer indistintament. Si el camí de la filosofia se simbolitza en *l'alle des marronniers*, no es deu al fet que aquest sigui quelcom superior, sinó a que, per contra, assumeix millor el caire de necessitat que s'expressa en les coses, més enllà del voluntarisme. Una opció materialista conseqüent passa, simplement, per no voler assumir una reconciliació aparent entre les coses per deixar perpètuament entreoberta aquesta possibilitat que tenen les coses de no ser exactament tal com nosaltres creiem que mereixerien ser. Descobrir també que les coses tenen un caire de necessitat i que l'escepticisme implica la crítica d'un voluntarisme subjectiu, sense anular tanmateix la voluntat, tindrà, però, conseqüències morals importants: és difícil assumir en una consciència moral que el mal pot ser tan necessari –i sobre tot, tan natural- com el bé.

Fontenelle al *Traité de la liberté*, estudiat per Carmelo Romeo, havia analitzat ja la profunda ambigüïtat que constitueix l'antinòmia de l'escepticisme, al mateix temps necessari i impossible, i havia adoptat una posició deïsta contemporitzadora, precisament per a evitar el problema del mal, que podria trobar-se justificat a partir del

¹⁵⁸ José Manuel Bermudo. *Diderot, el autor y su obra*, Ed. Barcanova, Barcelona, 1981, p.52.

moment en què l'escepticisme "naturalitza" totes les opcions morals¹⁵⁹. En el tractat de Fontenelle la llibertat no existeix i el determinisme del cervell i l'home no pot ni determinar ni preveure les conseqüències de la seva tria moral. És la necessitat –una categoria moral central al *Gran Siècle*- l'únic que pot explicar el moviment i les accions humanes i, en conseqüència, deriva de l'escepticisme al fatalisme. Si el text de Fontenelle obre una via a la tolerància és perquè l'escèptic, en no poder reconèixer una causa final o un contingut final del coneixement, queda presoner de la l'indiferenciació entre el bé i el mal. Però el text de Fontenelle era un "escrit esotèric", destinant només a ser divulgat com a manuscrit clandestí, en la mesura que per al protoil lustrat aquest descobriment era perillós, vist que la conseqüència moral a què necessàriament ens aboca significava justificar la necessitat del mal vist que l'ànima és determinada necessàriament a voler allò que vol. Per a Fontenelle la qüestió de l'escepticisme aboca necessàriament a l'indiferenciació moral; però, com, veurem no és aquesta la lectura que en fa Diderot. Ben al contrari, l'escepticisme materialista no és un final de camí sinó una eina per a continuar la investigació.

La limitació del nostre poder de conèixer i, en conseqüència, també del valor dels nostres judicis morals, és el que ens pot aportar de constructiu l'escepticisme en allò que té de realisme. Hi ha òbviament una dificultat important quan es vol passar d'un escepticisme de bona fe, el de les *Pensées*... per exemple, a un escepticisme de sistema que inevitablement haurà de ser burleta i que, com tot allò que no té límit, acabarà caient en la categoria de monstruosos. És veritat, pensa Diderot, que es pot estendre el dubte racional més enllà de tot límit i forçar el llenguatge –que, com hem vist, és el camp de batalla de la qüestió escèptica- més enllà de qualsevol limitació. La mateixa estructura dualista de la parla (bé/mal, vici/virtut, veritable/fals) dona un extens camp de joc a l'escepticisme moral alhora que constitueix un parany per al filòsof moral que no estigui atent al joc de l'energia i el canvi com a lleis de la natura. És veritat, també, que una concepció del diàleg com a inacabat i inacabable pot acabar per imposar la paradoxa en el seu sentit més destructiu. Una característica mateixa del moviment del

¹⁵⁹ C. Romeo: "Matérialisme et déterminisme dans le *Traité de la liberté* de Fontenelle", dins Olivier Bloch (ed.): *Le matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*. Ed. Vrin, París, 1982, p. 101-107. Per al professor Romeo, Diderot tenia, *sans doute* (sic) el *Traité de la liberté* de Fontenelle a sobre de la taula quan escrivia el 1756 la famosa *lettre à M. Landois* (*Correspondence*, (ed. Roth), t. II, p.207 i edició Versini, p.53-58). Tot i que aquesta atribució ens sembla més possible que probable és obvi que la difusió del text de Fontenelle sembla estar a l'origen de bona part dels debats sobre el materialisme –i sobre les seves conseqüències morals- en la II lustració.

món és, precisament, la seva pròpia imprevisibilitat i, en conseqüència, mai cap diàleg està de veritat tancat ni cap coneixement està del tot exhaurit. El sentit “instructiu” de l’escepticisme està precisament en aquesta capacitat d’obertura a l’imprevist.

Quan s’arriba a l’escepticisme de sistema, la forma més aguda de l’escepticisme, que per al Diderot enciclopedista és la filosofia de Berkeley, i que, en definitiva, li sembla irrefutable, malgrat alguns esforços materialistes¹⁶⁰, no té altra sortida que considerar-lo com una qüestió patològica (aquí reapareix la categoria diderotiana de monstrositat) i, en conseqüència ha de ser acceptat –cosa que no vol dir assumit– com una manifestació més de la diversitat de l’humà. L’escèptic radical és gairebé per a Diderot un ésser patològic, que per exigir una demostració universal, és a dir, situada més enllà de la mesura humana, s’aparta de tota experiència comuna i de tota discussió.

Diderotianament caldrà diferenciar per una banda l'*escepticisme metodològic*, que inclou la crítica respecte a l’ús del llenguatge i al paper de la definició i, per l’altra, un *escepticisme sistemàtic* que condueix al carreró sense sortida de l’idealisme, entès no com superioritat d’un principi subjectiu, que en definitiva resulta inútil a l’hora d’explicar la realitat, i com a màxim, acaba en l’obligació de suspendre el judici. Si l’escepticisme metodològic és una temptació inevitable de tot pensament que vulgui anar més enllà d’ell mateix i convé coma auxiliar en l’anàlisi crítica, en canvi l’escepticisme sistemàtic no passa de ser una postura purament subjectivista, que finalment com mostra el cas de Berkeley, ve a parar en un fideisme extrem.

L’escepticisme berkelià és la conseqüència del subjectivisme, però el món està en una altra part o, per seguir amb la metàfora diderotiana, no hi ha clavecins solitaris i és la música comuna aquella que finalment té sentit d’interpretar i de conèixer. Com a primer pas envers la veritat l’escepticisme metodològic obre un camí, però com a instal·lació en la subjectivitat l’escepticisme sistemàtic el tanca. A més l’escepticisme sistemàtic tendeix a presentar una totalitat estàtica: ni permet el progrés de la

¹⁶⁰ Refutar Berkeley era el disseny de la primera part del *Système de la nature* del baró d’Holbach. Per a fer-ho, la proposta era invertir el procés del coneixement. Si el filòsof anglès pretenia partir d’ell mateix i preguntar-se com era possible el coneixement de quelcom extern i quina relació tenia el món de les representacions amb el món intern de l’home, d’Holbach es proposava, al contrari, mostrar que el procés de coneixement anava de l’exterior a l’interior. Així més que una teoria del coneixement, l’element principal era una cosmologia o una psicologia racional de caire prudencial. (ed. Fayard, col. Corpus, 1990, pp.186-187).

consciència, en la mesura que l'únic que fa es desplaçar les preguntes i les respostes envers l'infinit, ni té present que la matèria del dubte és també quelcom restants. En definitiva els arguments d'Aristòtil contra els pirrònics continuen essent vàlids dins una epistemologia que, per monista, ha de situar-se necessàriament més enllà de qualsevol aristotelisme.

Per a refutar aquest escepticisme sistemàtic hi ha dos camins. Per una banda els sabers positius, els seus mètodes i els seus llenguatges són una forma d'argumentació prou forta, en la mesura que s'imposen per sí mateixos sobre un escepticisme purament teòretic. L'estudi de la medicina, de la química i de les ciències biològiques en el seu conjunt sovint apareixen recomanats per Diderot fins al punt que gairebé sembla un pre-positivista. A la *Réfutation d'Helvétius* –que té molt d'autocrítica– Diderot diu, per exemple: *C'est qu'il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin*¹⁶¹. L'escepticisme seria, per al Diderot més madur, un intent de “córrer massa” a la recerca d'un sentit final que, com a tal, no és possible copsar en el món. Potser ens obliga a reformular hipòtesis i a intentar fer-les congruents amb les hipòtesis científiques, però la tendència inevitable envers l'especulació cal aprendre a limitar-la per evitar trobar-nos del tot desemparats.

El segon camí no implica lluita amb l'escepticisme, sinó que aprofita de les seves pròpies conclusions i les mena més enllà. L'escepticisme s'associa al materialisme en la mesura que no ha pogut refutar –o, al revés, li serveix per a confirmar– un cert nombre de proposicions que la filosofia de la il·lustració considera definitivament assolides. Per una banda l'argument escèptic desfà l'intel·ligibilitat de l'existència divina o de qualsevol ésser immaterial. Per l'altra el seu rebuig de la causa final i de les idees d'ordre i de sentit teleològic en els éssers naturals, donen coherència i significativitat a una actitud d'investigació constant i de recerca, alhora que permeten justificar un tema tan ambigu com és el de la monstruositat. Finalment l'escepticisme ens porta a assumir el peculiar historicisme il·lustrat: el criteri de reconeixement de la

¹⁶¹ Wilson, *Op. cit.* p.582, recull un fragment d'un text significatiu d'aquest Diderot quasi positivista, *Sur l'Histoire de la chirurgie par M. Peyrilhe: Les philosophes spéculatifs auraient marché d'un pas plus rapide et plus assuré dans la recherche de la vérité, s'ils eussent puisé dans l'étude de la médecine la connaissance des faits qui ne deviennent point et peuvent seuls confirmer ou détruire les raisonnements métaphysiques. Combien de singularités ces philosophes ignorent sur la nature de l'âme, s'ils ne son instruits de ce que les médecins ont dit de la nature du corps*”.

veritat haurà de ser necessàriament el del progrés històric, però no com a història dels fets –perquè els fets són sempre contingents i, a més, sempre i arreu hi haurà opressió i monstrositat- sinó com a creença en la capacitat de creixement de la raó humana. L'escepticisme significa així un guany d'imaginació i de pensament: haurem après que la nostra raó i els nostres sentits corporals no necessàriament concorden i que, en conseqüència l'obertura al temps és la condició mateixa de la racionalitat.

L'escepticisme, en tant que sofisme de l'efímer que es vol creure a si mateix absolut, té, a més una altra utilitat, en la mesura que obliga a dissenyar un mètode analític i d'aquesta manera ens ensenya a pensar amb ordre. L'ordre enciclopèdic, que per ell sol seria un nominalisme, ens ofereix també una forma de defensar-nos de la temptació escèptica¹⁶². Aprendre a pensar en termes de procés serà el guany principal de l'aventura escèptica.

I tanmateix... l'ombra de l'escepticisme serà sempre una de les vores mal sargides de l'edifici materialista. Finalment hi ha un malentès profund que l'escepticisme ens ha revelat en fer-nos conscients del llenguatge: és l'experiència profunda del malentès que sempre sotja la comunicació humana. Si el materialisme és el punt de partida respectuós amb la realitat del tot, l'escepticisme serà la sospita de la profunda dificultat que implica tot acte de comunicació humana. A la fi del *Rêve de D'Alembert*, en acabar un llarg diàleg amb Julie, el doctor Bordeu respon a la següent pregunta: *Docteur, est-ce qu'on s'entend? Est-ce qu'on est entendu?* considerant que *Presque toutes les conversations sont des comptes faits (...) on n'y a aucune idée présente à l'esprit...Et par la seule raison qu'aucun homme ne ressemble parfaitement à un autre, nous n'entendons jamais précisément, nous ne sommes jamais précisément*

¹⁶² L'ordre enciclopèdic és una qüestió de gran complexitat conceptual –i finalment destinada al fracàs per la seva mateixa estructura orgànica. Massa vinculat al model medieval (i Lul lià) d'"arbre del saber", l'enciclopedisme dubta entre una forma organitzativa de caire orgànic (arborescent) i una formulació analítica més racionalista. En tot cas l'ordre enciclopèdic continua mantenint molt a fons un element d'escepticisme: es guarda bé prou de definir la naturalesa última dels elements que analitza i substitueix aquesta presa de partit més compromesa per una estratègia nominalista, que consisteix a distingir diversos punts d'estudi en els elements. Un disseny típic d'article enciclopèdic de caire més o menys tecnològic podria ser el següent: matèria emprada, lloc on es troba, la seva preparació, les seves qualitats (bones o dolentes), els usos principals, les màquines emprades per a bastir-lo, les operacions i els operaris implicats en la producció i el vocabulari, que acostuma a ser el darrer punt de la llista.

entendus: il y a toujours du plus et du moins en tout; notre discours est toujours en deçà ou au-delà de la sensation ¹⁶³.

Precisament per assumir conseqüentment aquesta ombra persistent que és l'escepticisme, Diderot no escriurà mai un sistema, ni tampoc no acceptarà mai que el coneixement tingui un caire lineal. El que la filosofia materialista ens ha donat és l'arrelament del coneixement en un hipòtesi que pot suportar la hipòtesi de l'escepticisme, i fins i tot usar-lo per propulsar la investigació en la mesura que descarta aquelles teories que no poden passar la prova del qüestionament escèptic. Però qualsevol intent de dir una paraula última està destinat a caure també presoner del qüestionament escèptic. Per això mateix l'escepticisme obre el camí a una tercera manera de fer filosofia. Al costat d'una filosofia racional, presonera dels dualismes, i d'una filosofia experimental, destinada a caure sota l'escepticisme, Diderot intentarà obrir una nova via. El model diderotiana del filosofar serà el d'un materialisme basat en la sensació, en l'anàlisi materialista de les sensacions, per dir-ho més estrictament, que tingui present també les dades que en aporten les formes de la sensació que el racionalisme abandonaria per no considerar-les clares i distintes (a la novel·la *Le Neveu de Rameau*) i del món que en definitiva prové del desig, mostren una altra cara de la racionalitat. Aquest món potser ingenu, no sistemàtic, situat entre la ciència i el somni, serà sempre preferit a l'anàlisi sistemàtic de l'escepticisme.

Resta a demostrar que l'escepticisme no significa la ruïna de la filosofia moral, com sens dubte afirmaria una ànima creient. Però, en aquest cas la resposta diderotiana, en el debat amb la *Maréchale*, o quan raona sobre principis morals a partir dels tahitians de Bougainville, és clara. Només una filosofia moral que incorpori la possibilitat de l'error pot ser coherent i assumible perquè només així es fa possible una vida humana a través del camí de la recerca. Orou, el tahitià, descobreix aviat que el dogmatisme moral és la font de totes les hipocresies i que: *la société dont votre chef vous vante le bel ordre, ne sera qu'un ramas d'hypocrites, qui foulent secretement aux pieds les lois; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice, en se soumettant; ou d'imbéciles, en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature; ou d'êtres mal organisés, en qui la nature ne réclame pas ses droits. L'home artificiel et moral, és a dir fals, és aquell que estrictament no ha dubtat mai i s'ha volgut situar en l'absolut*

¹⁶³ Vegi's DPV, XVII, pp.192-193.

sense adonar-se de les seves limitacions. La natura constitueix el mirall de la diversitat i l'escepticisme moral constitueix una forma de retre comptes d'aquesta diversitat. Per a fer homes dissortats, talment l'*aumonier* de Bougainville, només cal *que l'homme natural soit toujours enchaîné sous les pieds de l'homme moral (...)* *Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre*. Només l'escèptic pot ser, doncs, subjecte moral en la mesura que només ell podrà construir sense dogmatitzar.

Esperit i materialisme.

Queda encara un altre apartat que cal destriar en aquesta ràpida consideració del compromís materialista de Diderot: la relació entre pensament i matèria al sí del gran Tot que constitueix el cosmos. Dins un pensament que es vol estrictament monista, argumentar la qüestió del dualisme o, com a mínim, oferir un nou angle des del qual poder reflexionar sobre el tema, és una exigència per a la coherència interna de la seva proposta teòrica. Cal recordar aquí que la superació del dualisme, central per a la teoria cartesiana, és la qüestió sobre la qual reposa tant una ontologia materialista com una possible i recuperada *teoria de les passions*, en el sentit que el concepte té al segle de les Llums, quan no només fa referència a una teoria de la subjectivitat sinó al conjunt de relacions que estableixen els homes en societat.

Diderot recull, en origen, la crítica al dualisme cartesià del context empirista, a partir de la tradició de Shaftesbury i, sobretot, de Locke, que fou segurament –Bacon a part- el filòsof empirista que millor coneixia i l'únic publicat *in extenso* (donat que totes les seves obres, àdhuc les de caire pedagògic estaven traduïdes al francès). Locke ja havia encetat el camí de la crítica al dualisme en l'*Assaig filosòfic sobre l'enteniment humà*, traduït al francès per l'hugonot Pierre Coste i que sabem que havia arribat a mans de Diderot en una edició feta a Holanda l'any 1755¹⁶⁴. Per un d'aquells jocs que Diderot

¹⁶⁴ La presència de Locke al XVIII francès és una constant ben assumida per tot el món cultural del moment. El *Journal des Sçavants*, màxim òrgan intel·lectual de l'època, ja advertia a propòsit del *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* sobre el perill d'una lectura materialista de Locke: *Mais nous sommes obligés d'avertir que cet ouvrage a des défauts (...) L'auteur suppose que les sensations sont la seule origine des idées (...) Le système de Locke est dangereux pour la religion, mais on n'a rien à dire, quand ceux qui l'admettent n'en tirent point de mauvaises conséquences; M. d'Alembert est de ce nombre, il reconnoît discrettement la spiritualité de l'Âme et l'existence de Dieu, mais il est si court sur l'un et sur l'autre de ces articles, sur lesquels il avait tant de choses à dire et ils est si étendu sur d'autres, que le lecteur est en droit de demander la raison de la différence (...) On pourrait soupçonner dans cette Préface un laconisme affecté sur ce qui regarde de la religion.* (Esmetat per Wilson, p.130). El text mostra prou clarament que una "segona intenció" en el pensament lockeà era prou donada per suposat a l'època. A l'article "Locke" de l'*Encyclopédie* llegim: *Locke avait dit dans son Essai sur l'entendement humain qu'il ne voyait aucune impossibilité à ce que la matière pensât. Des hommes pusillanimes s'effrayeront de cette assertion* (DPV, VII, 714). Cal no oblidar, però que hi ha encara una segona font d'aquesta intuïció fonamental; ens referim a Leibniz o –per ser més exactes- al Leibniz llegit a través de Jacob Brucker, l'autor de la *Histoire critica philosophiae* (1744) que és la font òbvia de la informació enciclopèdica en història de la filosofia. En aquesta lectura: *Il (Leibniz) regardair la matière comme une simple étendue indifférente au mouvement et au repos, et il en était venu à croire que pour découvrir l'essence de la matière, il fallait y concevoir une force particulière qui ne peut guère se rendre que par ces mots* (DPV, VII, 683). En aquest mateix text després d'esmentar Brucker en llatí se'ns diu, explícitament, que: *le voilà tout voisin (...) de la sensibilité, propriété générale de la matière.* La reconversió materialista de Locke i Leibniz obria el camí a una nova ontologia, dins la qual podria tenir sentit una ciència positiva, entesa –com es deia a l'època- "en tant que metafísica racional".

acostuma a fer, saltant sobre el significat literal del text i adaptant-lo, reconsiderat, a les seves pròpies necessitats, un text clarament espiritualista li obrí la possibilitat d'una relectura materialista. Allò que Diderot creu haver trobat a l'*Assaig*...és fonamentalment una sospita que comparteix en profunditat amb l'autor empirista: *Potser no seriem mai capaços de conèixer si un ésser material pensa o no, per la raó que ens és impossible de descobrir a través de la contemplació de les nostres pròpies idees, sense revelació, si Déu no hagués donat d'alguna manera a alguns pilons de matèria, disposats com si estiguessin a propòsit, la potència de percebre i de pensar o si no hagués donat i unit a la matèria, així disposada, una substància immaterial que pensa.* Aquesta idea del “piló de matèria” que esdevé pensament per força havia de ressonar en Diderot, tot i que en un context molt diferent.

No seria exagerat afirmar que bona part del materialisme diderotià arranca precisament de la convicció, extreta paradoxalment de la lectura d'un idealista ferm, segons la qual hi ha en la matèria, efectivament, “una substància –material, ara- que pensa”¹⁶⁵. Aquesta tesi era àmpliament discutida tant en l'ontologia de les Llums com en el més estricte cercle enciclopèdic i es recull a l'article “Locke” de l'*Encyclopédie*. Assumir-la o negar-la significa situar-se en un camp molt concret, amb conseqüències que ultrapassen de llarg el camp epistemològic. Recordem que Rousseau, a la *Profession de foi du vicaire savoyard*, esmenta Locke i imagina un filòsof que digués coses com ara “els arbres senten” o “Les roques pensen” per concloure que es tracta, necessàriament, d'un *sophiste de mauvaise foi*. ¿Qui era aquest sofista: Locke o, potser, Diderot que ben possiblement havia esmentat el text més d'un cop en les discussions entre tots dos?¹⁶⁶. En qualsevol cas la recepció d'aquest text –o de concepcions similars- no és una qüestió indiferent, ni un detall a l'interior d'un sistema d'idees més o menys arbitrari. Rousseau continuarà essent al llarg de tota la vida un dualista, encara en l'estela del cartesianisme, i òbviament es decanta cap a un idealisme en què l'emotivisme s'autojustifica per raons de caire psicològic, mentre que Diderot assumeix

¹⁶⁵ El *locus* tradicional d'aquest text és la carta de Diderot a Duclos del 10 d'Octubre del 1765 (Roth, II, nº451): *Si j'ai dit (...) que la pensée ne pouvait résulter de la transposition des molécules, c'est que la pensée est le résultat de la sensibilité, et que, selon moi, la sensibilité est une propriété universelle de la matière; propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle; propriété rendue active dans les mêmes corps par leur assimilation avec une substance animale vivante.*

¹⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Oeuvres complètes*. Gallimard (Pléiade), 1969, t. IV, pp.584-585.

que hi ha una única substància i que aquest sol principi té la virtualitat d'explicar la unitat profunda dels éssers.

La qüestió del dualisme serà resolta en la concepció materialista de Diderot, fent referència a una propietat de la matèria que tindrà un paper central en tota la seva filosofia moral: la *sensibilitat*, estrictament vinculada a un altre concepte clau –el de “posteritat”, entès com l'únic “judici final” possible, en clau moral, per a la sensibilitat. Però cal entendre que aquesta sensibilitat no és de cap manera un principi subjectiu o espiritualitzat sinó conseqüència obligada del fet que per a Diderot “la matèria pensa”.

Mentre que per a Locke –com més tard i més exageradament en Berkeley- el judici intervé en la sensació i es troba ja des del principi en la matèria, és a dir, tota matèria està en certa manera espiritualitzada a partir d'una primera decisió de caire diví; en canvi per a Diderot la dificultat central es troba a l'hora de desespiritualitzar la matèria i de mostrar que els fenòmens psicològics no tenen explicació autònoma possible, sense la base material. Una matèria desespiritualitzada no tindria necessàriament conseqüències pràctiques de caire pràctic o sociològic, però a Diderot no se li escapa a que constituïria un trasbals metafísic o de primera magnitud en la mesura que permetria una anàlisi de la sensibilitat –i, en conseqüència de la moralitat- perfectament diferent. A l'article “Locke” ho diu d'una manera bastant clara: *Quant la sensibilité serait la germe premier de la pensée, quand elle serait une propriété générale de la matière, quand inégalement distribuée entre toutes les productions de la nature, elle exercerait avec plus o moins d'énergie selon la variété de l'organisation, quelle conséquence fâcheuse en pourrait-on tirer? Aucune. L'homme serait toujours ce qu'il est, jugé par le bon et par le mauvais usage de ses facultés* (DPV, VII, 714-715).

Caldria també anar amb molt de compte a l'hora de parlar d'un sensualisme diderotí, perquè en Diderot no hi ha cap mena d'ànima sensible, específica del poeta o d'algun individu privilegiat. A la *Lettre sur les aveugles* aquest és un tema nuclear, que sovint ha estat poc destacat pels comentaristes¹⁶⁷; l'ànima sensible no és mai quelcom aliè al cos, i el fenomen de la percepció no té res d'espiritual o d'immaterial, sinó que és- com

¹⁶⁷ Fem excepció de Gerhardt Stenger que en un article dedicat a comparar les epistemologies de Condillac, Berkeley i Diderot ha posat l'accent, precisament, en la qüestió del Diderot no-sensualista. Vegi's G. Stenger: “La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles*. RDE., n°26, 1999, pp.109-111.

a l'article de "Locke" l'energia distribuïda a la natura. La qüestió no està en saber com adquirim les nostres idees –problema empirista per excel·lència-, sinó en determinar com ens informen les nostres idees sobre la realitat existent, és a dir sobre la realitat del Tot. El problema del cec no es pot resoldre per referència a la imatge externa sobre les coses (purament factual, tot i que pretengui ser l'única possible). Cal comprendre que per a Sunderson, el matemàtic cec, la realitat del món és quelcom plural, que es pot captar a partir d'una munió d'indicis i de signes diferents –i, per tant, no és necessàriament sensible. Si no anem errats en la nostra interpretació, el cec Sunderson només és tal cec *per als qui veuen*, però per a ell mateix és autosuficient. És a dir, per als qui resten en la superfície de les coses, i no s'adonen del fet de la pluralitat de sentits, el polimorfisme de la matèria, de caire autoexplicatiu, resulta incompreensible, perquè estan lligats a la suposició segons la qual hi ha una manera correcta –*la manera*- de percebre. En canvi per a Sunderson la percepció és un fet plural, construït a partir d'una munió d'indicis diferents i que es pot organitzar de formes prou diverses. El sensualisme diderotià fa referència a un món que s'autoregula segons lleis no deterministes, sinó atzaroses i probabilístiques. Ni la matemàtica, ni la percepció sensible no exhausteixen la pluralitat de sentits ni són suficients per a copsar el món tal com és. La natura, en tant que principi polimorf, s'expressa en els vidents a través dels sentits corporals, en el cec a través de la intuïció matemàtica i del tacte i, potser, en altres éssers, en formes inesperades. Reduir el món al veure i al mirar seria considerar la matèria només en dues de les seves infinites formes de possibilitat.

Però la formulació més madura del rebuig diderotià al dualisme podem trobar-la a l'article "Âme" de l'*Encyclopédie*, en forma d'annex al text, bastant convencional, que havia redactat l'*abbé* Yvon –un dels tres eclesiàstics incorporats per Diderot a l'empresa enciclopèdica. Wilson (p.127) nota que, en anglès, el problema de l'ànima hagués estat solucionat per la distinció entre *soul* (ànima immortal) i *mind* (esperit, comprensió), que en francès es confonen en un sol mot; però més enllà d'una qüestió semàntica, el que es planteja és una qüestió conceptual prou important. A l'article Diderot vol plantejar la qüestió de la no separabilitat de les dues substàncies i oferir, com a alternativa el fet que la sensibilitat és una propietat de la matèria.

Després de resseguir les infructuoses recerques del "lloc" de l'ànima en el cos, des de la glàndula pineal cartesiana, passant pel "centre oval" de Vieussens, fins al cos

callós de Lancisi i de La Peyronie, Diderot deixa prou clar el seu criteri: *Il a beau faire, l'expérience ne lui laisse aucun doute sur la connexion des fonctions de l'Âme, avec l'état et l'organisation du corps; il faut qu'il convienne que l'impression inconsidérée de la sage-femme suffisait pour faire un sot, de Corneille, lorsque la boîte osseuse qui renferme le cerveau et le cervelet, était molle comme de la pâte*¹⁶⁸. Per a Diderot l'alimentació influeix sobre l'ànima, igual com les primeres impressions dels infants: hi ha una retroacció necessària, la mateixa que es produeix al clavecí filosòfic –entre el corporal i l'espiritual, fins que cal considerar-los de manera indiferenciada, units pel vincle de la sensibilitat.

Els exemples que posa Diderot d'aquesta retroacció mereixen ser analitzats amb cura, el primer és el de la seva pròpia germana monja, morta jove per un excés de mortificació al convent, tot i que, per raons òbvies no és identificada. El que ens explica Diderot sobre aquesta noia jove, la seva malaltia psicossomàtica i la seva curació, té un aire de conte moral, molt en l'estil de l'autor i mereix ser resseguit per mostrar fins a quin punt en la concepció diderotiana pensament i matèria formen un tot indiscutible. Tenim primer una jove víctima de la seva educació o de la seva pròpia estructura psicològica (*Une jeune fille que ses dispositions naturelles ou la sévérité de l'éducation, avait jetée dans une dévotion outrée, tomba dans une espèce de mélancolie religieuse*). Aquest primer element ja és significatiu: hi ha un determinisme psicològic o social en la malaltia de la jove, que respon a una pressió social (*La crainte mal raisonnée qu'on lui avait inspirée du souverain être, avait rampli son esprit d'idées noires; et la suppression de ses règles fut une suite de la terreur et des alarmes habituelles dans lesquelles elle vivait*) La malaltia té, doncs causes perfectament descriptible i el remei psicològic també és purament de caire pràctic (*...elle eut le bonheur de faire connaissance avec un ecclésiastique d'un caractère doux et liant, et d'un esprit raisonnable, qui, partie par la douceur de sa conversation, partie par la force de ses raisons, vint à bout de bannir les frayeurs dont elle était obsédée, à la réconcilier avec la vie, et a lui donner des idées plus saines de la divinité*) La conseqüència serà òbvia: la curació, almenys provisional, del problema psicològic implica la recuperació de la salut somàtica (*...et à peine l'esprit fut-il guéri, que la suppression cessa, que l'embonpoint revint et que la malade jouit d'une tres bonne santé, quoique sa manière de vivre fut exactement la même dans les deux états opposés*).

¹⁶⁸ *Encyclopédie*, edició Pons, pp. 236-238

El significat de la qüestió és prou clar: *l'esprit n'est moins sujet à des rechutes que le corps*. Òbviament no podia dir que, en definitiva, matèria i esperit eren la mateixa cosa, però el tema quedava plantejat i era fàcilment comprensible a partir d'aquest apòleg moral.

Una segona història introdueix, en l'article "Âme", la paraula clau: sensibilitat. Si hi ha unitat entre les dues substàncies és, directament, perquè la matèria és sensible. Mentre que a l'anterior apòleg moral, "sensibilitat" s'identifica amb morbidesa i, en definitiva, amb decadència, amb decadència de la vida, ara la sensibilitat apareixerà com a forma artística i com a salvadora. Al final de l'article, Diderot ens parla d'un cèlebre compositor que cau al setè dia de malaltia, en un deliri violent, acompanyat de crits, llàgrimes i tota mena de terrors. Tot d'una els qui en tenen cura conceben l'idea de fer escoltar al músic, en la seva cambra, un petit concert amb obres de Bernier alhora que li donen herbes remeieres. Des dels primers acords el músic retroba la serenitat, s'aturen les convulsions i li revé el color a la cara. Llavors: *il versa des larmes de plaisir, et eut alors pour la musique une sensibilité qu'il n'avait jamais éprouvée et qu'il n'éprouva point depuis*. Al llarg del concert s'atura la febre i deu dies de música curen del tot el malalt. Diderot afegeix un comentari que caldrà posar en paral·lel al del clavecí filòsof: *Il est assez curieux de voir comment dans un homme dont la musique était pour ainsi dire, devenue l'âme par une longue et continuelle habitude, les concerts ont rendu peu à peu aux esprits leur cours naturel*¹⁶⁹. La qüestió està plantejada pràcticament en els termes definitius. De la mateixa manera que hi ha moltes formes de la matèria hi ha moltes sensibilitats i pot existir perfectament l'ànima musical com l'ànima religiosa en la mesura que la matèria és sensible.

Aquesta darrera afirmació només s'arriba a fer d'una manera estricta a l'article "Animal", en debat amb Buffon, defensant contra el principi classificatori del comte, una mena de "cadena dels éssers" –però no "escala" en la mesura que difícilment s'establiria un nivell superior o una finalitat de la vida¹⁷⁰. Al final del text la posició de

¹⁶⁹ El text sencer es troba a DPV, V, 352-353.

¹⁷⁰ Per a Diderot el principi de unitat de la matèria és quelcom indiscutible (*tout animal est plus ou moins homme, tout minéral est plus ou moins plante toute plante est plus ou moins animal*), i potser sigui l'article "Animal" un dels que millor exemplifiquen la seva posició: *Cette différence entre les animaux et*

rebuig a Buffon és clara –i provocada per la necessitat de superar el dualisme: *En fin, le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres est une propriété physique de la matière* (DPV, V, 400), Entre les diverses formes de l'organització de la matèria, s'estableix, un ordre en que, pel context, sembla com si fins i tot al nivell més baix de la sensibilitat hi hagués alguna mena de forma latent de pensament.

Si anem ara a l'article "Leibnizianisme" veurem com aquesta superació del dualisme és possible gràcies a l'ús d'un terme eminentment leibnizià: "espermàtic". *L'âme et l'animal ont le même origine que le monde, et ne finiront qu'avec lui. Les âmes spermatiques des animaux raisonnables passent de l'état d'âme sensible à celui plus parfait d'âme raisonnable.* (DPV, VII, 700). Tenim així explicat el pas de matèria a pensament: Cal ara explicar, però, com aquesta ànima que és una "propietat de la matèria" pot arribar a ser immortal. Resoldre la qüestió ens obliga a fer una llarga marrada per les planes de l'*Encyclopédie*. Ni l'article "Materialisme" (*nous ignorons ce que sont au fond ces deux sortes de substances*), ni l'article "Espiritualitat" (*cette qualité* (de l'ànima) *qui nous est inconnue et qui la distingue essentiellement de la matière*) no ens aporten res. Cal anar a l'article *Immortalité, immortel* per trobar la pista que ens sembla definitiva per copsar quina és la veritable vida de l'esperit: *L'immortalité se prend encore pour cette espèce de vie que nous acquérons dans la mémoire des hommes; ce sentiment qui nous porte quelquefois aux plus grandes actions est la marque la plus forte du prix que nous attachons à l'estime de nos semblables.* (DPV, VII, 502). Aquest "record del futur" que és per als humans l'immortalitzat constitueix l'autèntic sentit del que per a Diderot és l'ànima. En les seves pròpies paraules: *Nous sacrifions notre vie, nous cessons d'exister réellement pour vivre en leur souvenir* (*ibid*).

És aquesta una manera de pensar impròpia d'un materialista conseqüent? Hom podria retreure que la sortida del dualisme per la via de la posteritat és una fugida d'estudi o un plantejament certament inconseqüent i que entra del tot en el camí de l'imaginari. Però si consultem l'article "Imaginaire" de l'*Encyclopédie*, veurem que

les végétaux n'est pas générale, elle n'est pas même bien décidée. Mais il n'y a-t'il que ceux deux manières de sentir, ou se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, ou apercevoir et comparer des perceptions? Pons, 243. Serà l'alimentació molt especialment un dels elements que l'ajudin a plantejar quin és el procés de transformisme, dins la unitat fonamental de tots els processos dels éssers vius.

aquesta distinció entre “real” i “imaginari” no té sentit per a Diderot. ...*un bonheur imaginaire est un bonheur réel, une peine imaginaire est une peine réelle. Que la chose soit ou ne soit pas comme je l'imagine, je souffre ou je suis heurieux* (DPV, VII, 499). Aquest text ens sembla especialment significatiu. Si la realitat està en el nivell de la sensació, tota sensació, pel fet que algú l'experimenta, és estrictament “real”. Diderot, en definitiva, no és un positivista, en el sentit que ni creu en una ciència objectivadora que pugui conciliar les contradiccions, ni creu tampoc que la realitat de la ciència pugui ser de caire transcendent. L'organització de la matèria en tant que concreció de l'energia pot donar-se en tantes i tant diverses formes com ens poguéssim imaginar. El malalt imaginari està veritablement malalt: *d'esprit au moins sinon de corps* (íbid).

Per a la nostra lectura de l'ètica i l'antropologia diderotianes ens sembla bàsic, però, insistir en aquest fet, perquè planteja l'enjòlit del materialisme diderotian. Acostumat a pensar el materialisme en clau científica i positivista se'ns fa difícil d'acceptar que per a un materialista el dubte pugui tenir un sentit (i hagi d'estar inscrit en la característica de la variabilitat i la transformació de la matèria). Passa el mateix amb la qüestió de la immortalitat, vista com a superació d'una posició dualista. En debat amb els idealistes, Diderot –dins l'ambigüitat de la redacció enciclopèdica-, potser no ha dit realment tot el que volia dir, però ens sembla que ha deixat prou pistes per a que sigui possible una comprensió mínima del seu materialisme, ple de conseqüències morals. Si hi ha alguna cosa d'estrictament pròpia en Diderot, més enllà de la seva aportació al moviment global de les Llums és, precisament el fet que el Tot i el moviment de les coses dins el tot impliquen necessàriament l'entusiasme. Si les coses no poden ser compreses en elles mateixes sinó a través de la transformació és perquè el cosmos no és estàtic sinó un moviment i una transformació, propera a l'hilozoisme dels presocràtics grecs. Així en la superació del dualisme Diderot no hi veu la destrucció del principi espiritual sinó, més estrictament, l'acompliment i l'extensió d'aquest principi que, en arribar al nivell humà dins l'ordre dels éssers s'estableix com a desig d'immortalitat i d'autoafirmació de l'humà.

Jean Fabre en un bell article que porta per títol “Le chemin de Diderot”, recollit a *Lumières et romantisme*¹⁷¹, ho diu d'una manera admirable: ...*la fièvre ne quittera*

¹⁷¹ Jean Fabre: *Lumières et romantisme: énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*. Ed. Klincksieck, (2^aed.), 1989, pp.85 -100.

*jamais Diderot et elle a bien pour nom "enthousiasme", vocable religieux que Shaftesbury a laïcisé et que Diderot s'approprie au grand dépit de Voltaire qui ne verra jamais en l'enthousiasme qu'une présomption de fanatisme. Seulement l'exaltation naît en Diderot non d'un acte de foi, mais d'une intuition encore à demi poétique; celle de l'unité de la nature. (...) Fort de cette assurance, il s'engage dans une découverte progressive, prémuni une fois pour toutes contre le vertige et le chaos. Així el materialisme diderotianà intenta cercar una via intermèdia entre dues opcions. Ni el materialisme desesperançat i reduccionista d'Helvétius o La Mettrie, ni l'espiritualisme, que es presenta vergonyant en Rousseau i assumit conscientment en Voltaire. El materialisme en la seva lectura diderotiana no és ni la conseqüència d'una insuficiència de l'esperit, ni una hipòtesi en sentit estrictament científic, sinó, com diu Fabre: *l'expérience sans cesse fortifiée d'une sorte de communion entre un homme qui est son propre artisan et un univers en travail* (p.90). Si per a Diderot la immortalitat està vinculada a la superació del dualisme, tal com nosaltres proposem llegir el text, es deu principalment a què la natura continua construint (i construint) imparablement i inevitable. L'home que treballa associa així, a través del seu geni, la seva acció a la continuïtat i a l'inevitable desenvolupament de la natura. En la metodologia de l'enciclopedisme diderotianà: *l'utile circonscrit tout*, com recorda Fabre, i la forma de ser útil és, per a Diderot, no deixar-se atrapar per una matèria inert ni per un subjectivisme espiritualista. Als dos límits de la cadena, l'àtom i l'home, un filosofar materialista hi veu el mateix principi (l'energia) i un mateix esforç (l'organització, el que a nivell humà anomenem treball). Sense aquest "entusiasme de la natura", el sistema diderotianà quedaria presoner de les antinòmies tradicionals del materialisme i veuria els homes com formigues, situant-se a un nivell de menyspreu olímpic per cada un dels humans en concret. Diderot, però, pretén fer una filosofia de la naturalesa en què es sigui respectuós de la diversitat de cada ens, precisament perquè l'home, la formiga i el planeta tenen tant de comú que hi ha el perill de veure'ls indiferenciats. A la *Interprétation de la nature* ho dirà amb claredat: *Il n'y a peut-être jamais et il n'y aura peut-être jamais dans la nature deux vrins d'herbe absolument du même vert*. El materialisme diderotianà vol recollir amb tota la força tant el principi de la unitat com afirmació concreta de la diversitat. Si l'energia continua estenent-se i manifestant-se en totes les formes i en tota la pluralitat de la vida, llavors tot allò serial, tot el que converteix els homes en ramat ha de ser necessàriament denunciat, des d'un punt de vista materialista, com expressió d'una incomprensió del procés natural que,*

transformant els éssers, crea diversitat. Si el procés de creixement és també el procés de la diferenciació, llavors una teoria materialista ha d'estar oberta a assumir la diferència. La "posteritat" dirà si l'energia ha creat monstres o si, per contra, ha aportat quelcom a l'expansió d'una vida creativa.

Natura i evolució: un context cultural.

Per a un pensament materialista, la natura constitueix el marc indepassable de la consciència. Natura és el Tot i, alhora, la condició de la seva pròpia comprensió en tant que totalitat. Però, com hem intentat mostrar als capítols anteriors, Diderot considera que el materialisme ha d'estar obert a l'escepticisme (metodològic, si més no), i ha d'assumir que l'energia és creadora de diversitat i no finalista. Sense aquestes tres condicions ens trobaríem en un materialisme mecànic, científicista, que difícilment podria respondre les antinòmies plantejades pel dualisme racionalista. Si als capítols anteriors hem procurat copsar l'especificitat del materialisme diderotí en tant que epistemologia i ontologia materialista, cal ara aprofundir sobre el significat del concepte "natura", central en el plantejament d'un autor que veu la natura com a horitzó en què es planteja la vida humana, però que al mateix temps tendeix a pensar- i no només per la seva oposició a Rousseau- que la natura tal com la comprenem sempre tindrà un component purament cultural.

L'home diderotí no és de cap manera un "home natural", lluitant amb l'artificialitat cultural. Contra el parer de Claude Lévi-Strauss que, llegint el *Supplément au voyage de Bougainville* creia, erròniament, que Diderot propugnava una lluita entre home natural i home cultural artificiosos creiem que al llarg d'aquestes planes hem anat mostrant que "natura" i "artifici" no es poden contraposar perquè al si d'un pensament relacional i d'un materialisme biològic també l'artificialitat és una creació de la mare natura o del Gran Tot; però l'home no té una relació de caire lineal amb la natura, concepte polimorf que cal situar en tota la varietat dels seus diversos significats.

En la lectura que Claude Lévi-Strauss fa de Diderot resultarà que: *Pour lui [Diderot] l'histoire abrégée de l'humanité se résumait de la façon suivante: "il existait un homme naturel"; on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel; et des qu'il est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie. Cette conception est absurde. Qui dit homme dit langage et qui dit langage dit société. Les Polynésiens de Bougainville (en supplément au voyage duquel il propose cette théorie) ne vivaient pas en société moins que nous. À prétendre autre chose, on marche à l'encontre de l'analyse ethnographique et non dans le sens qu'elle nous incite à*

*explorer*¹⁷². El que ens interessa mostrar aquí és precisament que en Diderot aquest suposat dualisme i aquesta pretesa lluita denunciada per Lévi-Strauss no existeixen. L'home artificial és també (i sobretot) “natural”. O, en altres paraules, en una teoria materialista, que assumeix també el monstruós com a natural, no té sentit un intent de presentar la natura en rosa, a l'estil de Rousseau, ni es fa cap esforç per amagar que és un espai de lluita, de contradicció i d'ambigüitat.

Per a Diderot tota teoria que tendeixi a “naturalitzar” l'humà només pot ser dues coses: o una obvietat, exigència mateixa de l'ontologia materialista, o un somni que idealitza- es a dir, falsifica – la natura. Com diu als textos preparatoris dels seus *Entretiens avec Catherine II*, la llegenda dels orígens naturals i bondadosos de l'home no tan sols no ens resol el problema, sinó que, més aviat el contrari, contribueix a embullar-lo absurdament: *On a imaginé bien des origines à la société: beau texte pour cette sorte d'oiseaux qui engraisserent dans le brouillard et qu'on appelle métaphysiciens (...)* *Puisque chacun rêve à sa manière sur ce sujet, il me sera bien permis de rêver aussi...*¹⁷³

S'ha dit per a Diderot només hi ha estrictament un element natural: la sexualitat, mentre que tota la resta és, inevitablement, cultural¹⁷⁴. El *Supplément au voyage de Bougainville* porta un subtítol molt sovint passat per alt: *sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à des actions physiques qui n'en comportent pas*. La natura és, doncs, el que és, l'espai de la necessitat, la primera concreció del tot, l'espai de la pura potencialitat. No representa ni simbolitza el mirall de res, ni de ningú, i molt menys encara ens indica camins de moralitat a seguir. L'home, en la perspectiva general del materialisme, no és tant “ natura “ com, inevitablement, “educació”; i a través d'aquesta porta acabarà per ésser considerat “història”. La natura no pot, doncs, llegir-se com a llibre moral, perquè a l'extrem tan “natural” resulta la virtut com el vici.

¹⁷² Claude Lévi-Strauss: *Tristes Tropiques*, ed. Plon, 1956, p.421 (capítol XXVIII: “Un petit verre de rhum”).

¹⁷³ Diderot: “Entretiens avec Catherine II”, *Oeuvres politiques*, ed. Paul Vernière, Garnier, p.304.

¹⁷⁴ Dec aquesta idea a Georges Filloux, que va esbossar-la al seu article: “De la difficulté d'être “diderotien”, dins Anne-Marie Chouillet (ed.): *Les ennemis de Diderot*. Ed.Klincksieck, París, 1993, pp.253-266.

Per seguir amb el text del *Entretiens avec Catherine II* que ens semblen una síntesi del seu pensament sobre el tema: *Si l'homme trouve en naissant un ennemi et un ennemi redoutable (...) cet ennemi est la nature et la lutte de l'homme contra la nature est le premier principe de la société. La nature l'assaille par les besoins qu'elle lui a donnés et par les dangers auxquels il l'a exposé; il a à combattre l'inclémence des saisons, les disettes, les maladies, les animaux. Si la natura ha arribat a semblar-nos "bona" (singular malentès) només és perquè encara hi ha una cosa pitjor, que és la bèstia humana. Com dirà també a la Caterina II: *L'homme isolé n'avait qu'un adversaire: la nature. L'homme réunit en a deux: l'homme et la nature.* Veurem més endavant com es planteja aquesta qüestió i les seves conseqüències en el camp de la filosofia moral, que –anticipem-ho ara- no signifiquen cap mena de pessimisme de la voluntat, tot i que impliquin el pessimisme de la intel·ligència en profit de la sensibilitat estètica.*

Però per a comprendre l'artificialitat de la natura és imprescindible fer marrada pel context de la història cultural del XVIII i copsar l'evolució del concepte "natura", ambigu com pocs, que la Il·lustració francesa veu, fonamentalment, a partir de la concepció del comte de Buffon per a qui la natura s'identifica amb la diversitat. Mentre que la natura a la primera meitat del segle fou considerada a partir d'un model matemàtic i classificatori, en canvi a partir de la segona meitat es retornà, per una banda, a algunes formes d'espiritualisme precartesià i, alhora, aparegué el problema de la insuficiència del criteri classificador que multiplica les diferències fins al més mínim element però, resulta incapaç de donar raó sobre el sentit últim d'aquestes diferències.

Linné, el model de la ciència taxonòmica i classificatòria considerava que ciència, natura i mètode estaven unides per un llaç íntim i inseparable: *La Méthode, âme de la science, désigne à première vue n'importe quel cos de la natura(...)si bien que dans l'extrême confusion apparente des choses se découvre l'ordre souverain de la Nature.* La natura apareix així com l'expressió de l'ordre i de la bellesa còsmica¹⁷⁵. En

¹⁷⁵ Això explica perquè Linné no va ser considerat de cap manera perillós per a la religió i, per contra, va ser presentat com un exemple de la convergència entre ciència i fe. La popularitat de Linné al llarg del XVIII és un fet sorprenent. La segona botiga més antiga existent encara avui a Barcelona i que s'ha mantingut al mateix lloc (Plaça Reial) des de finals dels primers anys del segle XIX és l'anomenada: "Herbolari del Rei", pel nom de l'estàtua (un bust sobre peana) que es troba al centre de l'establiment i

canvi per a Buffon, que encapçala la reacció contra Linné, la qüestió de la classificació és un camí perdedor o, el que es pitjor, una forma de voler situar regularitat allí on, estrictament, el que resulta atractiu per a l'home de ciència és, precisament, la diferència: *Une suite de faits semblables, ou si l'on veut une répétition fréquente, et une succession non interrompue des mêmes événements, fait l'essence de la vérité physique; ce qu'on appelle vérité physique, n'est donc qu'une probabilité, mais une probabilité si grande qu'elle équivaut à une certitude. En mathématique on suppose, en physique on pose et on établit; là ce sont des définitions, ici sont des faits; on va de définitions dans les sciences abstraites, on marche d'observations dans les sciences réelles, dans les premières on arrive à l'évidence, dans les dernières à la certitude*¹⁷⁶. Si una concepció matematitzant de la realitat ens mena directament a un plantejament racionalista i classificatori, la ciència de la segona meitat del XVIII tendirà a veure en el mètode linneà un principi d'arbitrarietat. Per a la concepció de Buffon i Diderot el caire inexhaurible i constantment creador de la natura fa impossible intentar comprimir-la en una concepció taxonòmica que, en última instància, consideren poc més que un artifici lingüístic. El que Linné ens hauria donat és el llenguatge de la ciència, més que la ciència mateixa, en la mesura que no ha pogut mostrar un principi orgànic i intern de la matèria.

Roselyne Rey, en un bell article d'ortodòxia materialista quasi excessiva, recorda que per a Diderot, com per a Buffon, en la naturalesa només existeix l'individual i, en conseqüència, tendeix a creure que hi ha això que anomenen "natura" només per un procés d'abstracció¹⁷⁷. Així recull la introducció de l'article "Bois" en què

que, òbviament, no representa cap rei sinó el naturalista suec. Pel que fa a Diderot, òbviament la seva amistat amb Buffon el porta a ironitzar sobre Linné, com en aquest text: *L'homme, dit Linnaeus n'est ni une pierre, ni une plante; c'est, donc, un animal. Il n'a point de nâgeoires, ce n'est donc pas un poisson. Ce n'est pas un oiseau, puisqu'il n'a point de plumes. Qu'est donc que l'homme? Il a la bouche de quadrupède. Il a quatre pieds, les deux de devant lui servent à l'attouchement, les deux de derrière au marcher. C'est, donc, un quadrupède. Pensées sur l'interprétation de la nature.* Versini, I, 586-587.

¹⁷⁶ Buffon: *De la manière de traiter et d'étudier l'Histoire Naturelle* (1749), p.29. Esmentat per Jean Ehrard al seu clàssic: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIè siècle*. Ed. Albin Michel (2ªed.)1994, pp.183 -184. La publicació d'aquest text el 1964 va significar un trencament radical amb la concepció llavors predominant del materialisme il·lustrat. Ehrard va demostrar que si a la primera meitat del XVIII el model de ciència era de caire matemàtic, es produeix progressivament en la segona meitat del segle una translació envers el model biològic que Diderot recull –i resumeix– plenament.

¹⁷⁷ Si considerem que l'ortodòxia materialista de l'article és excessiva, és perquè Roselyne Rey (1952-1995), en el seu text d'una erudició realment impressionant, passa per alt un problema que ens sembla decisiu. Sembla contradictori que en la natura, segons els textos diderotians, només existeixi l'individual, mentre que en societat tota individualitat és sospitosa, i de fet, només existeix el col·lectiu. Per a resoldre

Diderot afirma: *..la nature a ses lois, qui ne nous paraissent peut être si générales, et s'étendre uniformément à un si grand nombre d'êtres que parce que nous n'avons pas la patience ou la sagacité de connaître la conduite qu'elle tient dans la production et la conservation de chaque individu* (Enc.,II,297^a). En definiti va, la qüestió diderotiana de la natura podria plantejar-se, simplificada, com la necessitat de triar entre Buffon i Bacon¹⁷⁸. Buffon reivindica un mètode analític, més centrat en la versemblança i la probabilitat i, en conseqüència – comprèn la natura com a cadena dels éssers amb un caire no finalista. Bacon (que està en l'origen de l'epistemologia de Linné) podria ser entès, en canvi, com el símbol dels qui consideren la natura com quelcom finalista (i, en última instància, utilitari) i es limiten a una classificació que, tot i creure's a si mateixa objectiva i a priorística en realitat no és prou amatent al canvi com a llei general de la natura.

Si assumim el principi de Buffon, el món es vist com a totalitat i complexitat, i per copsar-lo d'una manera adient necessitarem donar raó d'aquesta complexitat. Tota generalització ha de ser denunciada com a mètode en la mesura que l'existència primària i real és la de l'individu amb la seva diferència específica. Si assumim, en canvi, l'inductivisme baconià, la complexitat apareix com a dificultat que pot ser obviada a través de la simplificació metodològica que representa la regla d'inducció, que fa referència a la materia comuna. Els dos monuments del mètode baconià, la generalització i la inducció, semblen, però, excessivament abstractes en l'epistemologia més madura de la il·lustració, sobretot, després de la crisi de la teoria de Leeuwenhoek i de les noves descobertes en el camp de l'electricitat que constitueixen el marc empíric a partir del què pensa l'epistemologia il·lustrada¹⁷⁹.

aquesta antinòmia caldria veure que el materialisme diderotià s'aparta del model mecànic i dóna un espai a la subjectivitat en tant que expressió de la diversitat natural. Pel demés, Diderot tendeix a valorar la felicitat en termes (epicuris) de privacitat, mentre que el poder no és el lloc de la felicitat sinó – inevitablement- el del poder i el de la tensió de drets. Rosalyne Rey: "Dynamique des formes et interprétation de la nature", RDE, n°11, 1991, pp.49-62.

¹⁷⁸ Wilson, *op.cit.* p. 157-159 analitza les *Pensées détachées sur l'interprétation de la nature* des de la perspectiva baconiana. No creiem que, més enllà, d'un comú convenciment sobre la importància del progrés, hi hagi gaire en comú entre ambdós pensadors. La *Instauratio magna* baconiana era adreçada *Ad Filios* i el text diderotià s'adreça als joves amb la invocació *Prensis et lis*. Però el sentit de l'obra, malgrat la lectura que en feu el seu contemporani Grimm, és francament antiinductivista i molt llunyà de la concepció baconiana sobre el paper de les hipòtesis.

¹⁷⁹ Leeuwenhoek, un dels inventors del microscopi, havia defensat la teoria de l'*homunculus* segons la qual en l'inici de l'ésser ja hi havia la seva totalitat. Diderot coneixia la teoria i en més d'un moment sembla estar-hi d'acord, sobretot quan defensa que en la matèria hi ha ja implícita una capacitat

La lectura crítica que els materialistes fan de Bacon-Linné i de l'inductivisme - és a dir, de la teoria científica dominant a l'època i, en ella mateixa, matriu primera del model enciclopèdic- els porta a afirmar que, certament, hom pot assumir un concepte de “natura”, però que aquest concepte només tindrà un caire de ficció útil, purament probabilística: serà una inducció feta per abstracció a partir dels éssers concrets, els únics amb existència real. En l'univers intel·lectual de l'*Encyclopédie* el naturalisme no està fomentat per una concepció matemàtica determinista sinó que, a través del model biològic i qualitatiu, llisca cap a plantejaments materialistes i ateu. Si fins i tot les matemàtiques resulten inexactes quan s'apliquen a la vida, fet que sovint retreu Diderot a d'Alembert, és perquè en les matemàtiques: *les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles*¹⁸⁰.

Només qui està amatent a la diversitat i al pluralisme de la realitat pot copsar que la matemàtica té únicament un caire aproximatiu –avui potser diríem “estadístic”- però que de cap manera no exhaureix la realitat natural. En la inducció baconiana l'extracció d'axiomes a partir de l'experiència que permet la invenció de formes, és objecte de la “metafísica”, en el sentit baconià del terme, tal com apareix al *Valerius Terminus*; mentre que la física té per objecte la causa eficient i la matèria. Però la concepció baconiana encara està massa presonera de la forma aristotèlica com a element primari o com a constant en la definició de la matèria. Els il·lustrats recuperaran, en certa manera l'idea platònica, oposada a la forma aristotèlica. En definitiva, la forma no exhaureix el fet, que és l'únic que ens pot donar la natura com a tal.

Per a Bacon (*Novum Organum*. II, 4) la natura té una forma, pròpia d'ella mateixa –comprentent el concepte “forma” en el sentit més purament escolàstic, com a principi d'individuació- i si la captem correctament captem la realitat del món. Diderot

determinada de pensament. Però els nous descobriments elèctrics, i la difícil explicació de la transmissió del corrent elèctric quan no hi ha contacte material, provoquen la crisi del model inductivista, considerat excessivament lineal a l'hora d'explicar la unitat d'una natura que lentament els il·lustrats van descobrint més complexa i menys possible de reduir a fórmules.

¹⁸⁰ *Pensée* II, (DPV, IX, 29). Que Diderot defensi la necessitat de la ciència matemàtica no significa de cap manera que no sigui conscient de les limitacions de la matemàtica. Cal recordar que estem en un moment en què el qualitatiu té encara un paper en la definició dels objectes, paper que només perdrà definitivament amb el positivisme. L'ambigüitat de la natura, el que potser avui anomenaríem el seu caire *fuzzie*, és una constatació que no només Diderot, sinó en general el moviment de les Llums tendeix a tenir sempre present

i, en general, les Llums (amb l'excepció de Rousseau), tendeix a tenir una concepció molt més complexa de la natura. Si per una banda cerquen efectivament la “forma” universal i es preocupen de fer experiments científics sobre la qüestió de la partogènesi i altres enigmes de la natura¹⁸¹, per l'altra tendeixen a dubtar que sigui possible aplicar a la natura (com a l'individu, per altra part) un concepte purament unitari.

És important copsar, per les conseqüències ètiques i estètiques que aquesta posició diderotiana haurà de tenir més endavant, que per a Diderot, no hi ha forma (singular) en la natura, sinó formes (plurals) que se substitueixen insensiblement les unes a les altres i que l'artista podrà desxifrar igual que el naturalista. Aquesta *Poetics of Science* per dir-ho com Suzanne L. Pucci, marca profundament les intuïcions no només metafísiques, sinó ètiques i estètiques del nostre autor¹⁸². Per això mateix la manera d'acostar-se i de comprendre la natura per a Diderot no és la inducció ni la matematització sinó, en un sentit més precís, la conjectura, que no proposa generalitzacions sinó que demana una capacitat d'assumir hipòtesis, àdhuc folles o frívols, per anar provant sempre amb plena consciència de la provisionalitat la tria¹⁸³. Mentre que en una física mecànica podria dir convençut allò de *Hipotesis non fingo*, la concepció de la natura diderotiana afirma estrictament al contrari que no hi ha al món cap teologia sinó una pluralitat de significacions, que fan necessària la sensibilitat (de l'artista o del científic, indistintament) a l'hora de copsar la pluralitat¹⁸⁴. Suposar

¹⁸¹ Un dels problemes que més interessaven els naturalistes del XVIII és el d'experimentar amb animals suposadament capaços de regenerar-se, com és el cas dels pòlips, les meduses... Vist que de la secció d'un pòlip en resulta un altre, llavors: ¿què significa “individu” en la natura?. Si com havia dit Buffon, l'individu és un tot, (una totalitat de funcions i de parts interdependents entre elles) llavors cal plantejar-se quins són els principis de continuïtat i de diferència que constitueixen els éssers naturals.

¹⁸² S.L. Pucci: *Diderot and a Poetics of Science*. Ed. Lang, New York-Berne, 1986. Pucci és l'autora que més ha destacat la diferència radical entre el que Diderot diu que fa –seguir Bacon- i el que realment fa: mostrar-ne els límits.

¹⁸³ Ernst Cassirer a *Philosophie der Aufklärung* (1932) en la seva clàssica anàlisi de les *Pensées détachées sur l'interprétation de la nature* [trad. cast., *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic-Madrid, 3ªed. 1975, p.93-100] va observar que Diderot, a les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, especialment, havia copsat molt bé l'exhauriment d'un model matemàtic –forma estàtica de comprensió del real- per contraposició a una nova concepció dinàmica que s'anà imposant fins arribar a Goethe.

¹⁸⁴ Convindria no oblidar un element molt més instrumental de la polèmica amb el baconisme, que és l'ús dels conceptes teològics en l'apologètica. Un dels arguments preferits de la predicació contra els il·lustrats és l'argument de la causa final i de la unitat de la natura que fa necessari el famós “Déu rellotger” de Malebranche i de Voltaire. La uniformitat de les causes i de les conseqüències, pel postulat d'unitat de la matèria, havia estat llegit en clau apologètica com la continuïtat en l'ordre físic de la vella “lei natural”, en el seu sentit més normatiu. El sistema de les lleis físiques constitueix un ordre que, en

hipòtesi és la forma de fer avançar la ciència i ,ahora, de fer comprensible la diversitat de la natura.

La natura mostra com a criteri fonamental de comprensió del món no pas un ordre formal sinó el de la evolució biològica. Déu no és ni mecànic ni arquitecte; contra un ordre estable, concebut per una mena de divinitat sàvia, el de Linné i també el de Voltaire, els materialismes de les Llums reivindiquen la diversitat d'un món cada cop vist més en una perspectiva de moviment i canvi constant que, si no és encara evolucionista, dóna com a mínim elements per a situar-lo en un principi transformista.

No hi ha, doncs, cap traça en Diderot, com tampoc en La Mettrie o d'Holbach, del concepte d'"ordre natural", tan crucial en Voltaire com per al cristianisme. Mentre que els cristians i Voltaire necessiten analitzar el passat per a veure en ell les raons que expliquen el futur, en canvi per a Diderot el passat no explica res, perquè en una naturalesa que s'està construint constantment a si mateixa, no hi ha continuïtat ni harmonia. El que caldrà fer amb la idea de natura no és altra cosa que usar-la com a hipòtesi. Sense harmonia ni constitució natural de les coses, el guany que ens ofereix el coneixement de la natura és el que es deriva de l'anàlisi de la seva fecunditat com a creadora de noves hipòtesis.

En un text de 1746, Voltaire afirma: *Rien de tout ce que végète et ce qui est animé n'a changé; toutes les espèces sont demeurées invariablement les mêmes: il serait bien étrange que la graine de millet conservât éternellement sa nature et que le globe entier variât la sienne*. Aquesta tesi resumeix, precisament el que Diderot (amb La Mettrie i d'Holbach al seu costat) vol negar explícitament¹⁸⁵. L'alternativa és tal

definitiva, és de caire diví. El sistema de les lleis físiques constituiria, àdhuc en una perspectiva newtoniana, una mena de gran pla diví teològic. Per oposició, els il·lustrats, continuant així l'afirmació dels llibertins del *Grand Siècle*, tendeixen a negar que el món físic sigui reduïble a una sola llei de caire físic i l'hi oposen el concepte, molt més genèric, d'evolució no causal, ni vinculada a consideracions finalistes.

¹⁸⁵ *Dissertation envoyée par l'auteur, en italien, à l'Academie de Bologne et traduite per lui-même en français sur les changements arrivées dans notre globe et sur des petrifications qu'on prétend encore en être le témoignage*, 1746 (edició Molland, XXIII, p.228). Esmentat per Ehrard, op. cit., p.199. El text voltairià resultava històricament anacrònic en la mesura que feia ja dos anys que Buffon havia acabat la redacció de la seva *Histoire et Théorie de la Terre*, publicada al 1749. Cal recordar que la geologia és, precisament una de les ciències en que la perspectiva fixista i les teories transformistes es plantegen un combat més directe. Rousseau, per exemple, donava per fet l'*Essai sur l'origine des langues* que un canvi en l'eix de la terra havia esta decisiu en el pas de l'estat de natura a l'estat social. Aquesta hipòtesi ha

com Diderot la presenta a les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, un món més proper al sistema monadològic leibnizià que a Spinoza, que explica el pensament per l'organització i no l'organització pel pensament. El món en la concepció diderotiana consisteix en una sola substància universal que produeix la diversitat concreta dels éssers.

Al mateix temps que Buffon, l'altre argument d'autoritat científica que exhibeix Diderot és l'obra de Maupertuis que justifica el pas de l'epigènesi al transformisme¹⁸⁶. L'any 1744, Maupertuis s'havia trobat amb un fenomen sorprenent: el cas d'un “negre-blanc”, el fill blanc nascut a París d'una parella de pares negres. Les dues explicacions tradicionals, bíblica una (la maledicció de Cam) i ambientalista l'altra (la teoria dels climes), semblen del tot insuficient al nostre científic. Ell proposa explicar el fet per una raó més profunda: hi ha una unitat de les races humanes¹⁸⁷, per sobre de les varietats, que no essencialment diferent de la unitat que troba el botànic en les plantes tot i poder hibridar-les. El plantejament il·lustrat diderotiana recull, pràcticament a la lletra, l'explicació que Maupertuis dóna del fet negre-blanc i en treu totes les seves conseqüències radicals. Si les espècies animals i vegetals es transformen això és perquè la natura consisteix necessàriament en un principi de transformació. A la *Dissertation sur l'origine des noirs*, Maupertuis havia afirmat:...*la nature contient le fonds de toutes*

estat comentada recentment encara per Jaques Derrida a *De la Gramatologie* (1968). Al XVIII aquesta hipòtesi (que Rousseau dóna com a fet) tenia l'avantatge de situar-se com a complementària a la doctrina bíblica d'un diluvi universal. Jean Starobinski ha explicat en un article com l'obra de Buffon obliga a trencar amb la hipòtesi del diluvi i a assumir que el diluvi no ha existit mai o és anterior, de molt, a l'aparició de la vida. La teoria del canvi de l'eix de la terra presentava, per als il·lustrats, una conseqüència summament negativa, en la mesura que convertia la història humana en un epifenòmen de la història natural, fet que els il·lustrats necessitaven negar en la mesura que volien resguardar l'especificitat humana. El providencialisme, disfressat de geologia o d'acció del dir diví movent l'eix de la terra, tenia, a més, la possibilitat de vincular història i utopia d'una manera nova i fer així possible el disseny rousseauià de l'aliança entre cristians tolerants i il·lustrats moderats. Cf. J. Starobinski: “Rousseau et l'axe de monde”. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Ginebra, nº89, 1989.

¹⁸⁶ Maupertuis, que coneixia l'ús que Diderot feia de les seves observacions i en temia les conseqüències, va redactar, potser a instigació de Frederic II de Prússia, una *Reponse aux objections de Mr. Diderot* (dins *Ouvres*, 1756, t.II, p.176). Al text, esmentat per Ehrard, *op.cit.* p.227, Maupertuis reivindica el concepte de *cadena del éssers*, però nega que cap intel·ligència (*esprit*) humana pugui situar-se en estat de comprendre el cosmos com a totalitat (cosa que Diderot mai no havia afirmat!) i que aquesta teoria pugui resultar perillosa per a la religió.

¹⁸⁷ Per als interessats en antropologia recreativa, l'explicació de Maupertuis sobre el negre-blanc no deixa de ser curiosa. Segons ell el fet de que neixin infants blancs de pares negres, però no negres de pares blancs, es deu al fet que les *premiers parents du genre humain étaient blancs*. Així la “blancor” primitiva tendria a reaparèixer, una mica com els atavismes en les plantes!. La teoria del negre-blanc no deixa de tenir interès per a mostrar com, en epistemologia, elements progressius i retardataris des del punt de vista sociològic estan indistriablement barrejats.

ces variétés, mais le hasard ou l'art les met en oeuvre. Aquest és, ni més ni menys, el paper de la natura per a Diderot: l'espai de la possibilitat i no el de la necessitat. Aquesta natura, inconscient de les seves pròpies finalitats, que actua per assaigs múltiples i cada cop més complexos, i que, per tant, també pot equivocar-se i produir monstres, ens mostra, també, un paradoxal caire moral. La natura no ens obliga a res -ni molt menys "té veu" com diria Rousseau. Simplement ens obre a la consciència (humana) de la diversitat (còsmica). El fet que a la natura tot estigui lligat amb tot, obliga a un pensar dinàmic, que no descansa en la contemplació. En definitiva, com diu Ernst Cassirer, no hi pot haver per a Diderot res més perillós que el *sophisme de l'éphémère*, que és la creença de que el món ha de ser sempre i eternament tal com és ara. El desig moral de fer el món millor no podrà disposar del "mirall" de la natura, per emprar una metàfora més típica del manierisme que del Barroc. Precisament si el paper de la filosofia té alguna importància, com anàlisi del món és perquè pot exhibir un camp autònom, tan lluny del naturalisme com de la justificació teòrica. Si Bacon havia dit que a la natura se la governava obeint-la, Diderot podria objectar que el coneixement de la natura no ens allibera del veritablement important: bastir una natura diferent; cosa que no vol dir situar-se més enllà de la natura (perquè un "més enllà" d'aquesta mena no existeix) sinó procurar la construcció d'un món més obert a partir d'una diferent organització dels materials que tenim. Allò que la biologia i l'estudi de la natura han mostrat a Diderot es podria resumir, doncs, en un doble model: per una banda queda clar que la natura forneix els materials -si convé monstruosos- de l'acció moral. Per altra banda resulta clar que l'organització de la natura no és de cap manera teleològica. Ser humà és formar part d'una determinada forma d'organització; però aquesta forma d'organització no és ni l'única pensable ni l'única existent. En conseqüència, la moralitat haurà d'aprofundir en la intuïció bàsica de la natura. No hi ha una sola moralitat pensable (hipòtesi que finalment ens menaria a una consciència religiosa, perquè la sola moralitat pensable tindria alguna cosa de sagrat). Allò moral no es troba en la recepció del suposat missatge de la natura, sinó en l'acceptació joiosa de la possibilitat de construir alguna cosa diferent -i potser impensada- a través de la combinació diferent dels materials que la natura ens forneix.

Vitalisme i materialisme.

Al llarg d'aquests darrers capítols hem anat fent una presentació global del materialisme diderotà en contacte amb altres materialismes de l'època, i també en debat amb el racionalisme, que apareix com l'antic paradigma a superar en la nova perspectiva. Hi ha, però, dos conceptes que en sembla necessari acabar de concretar en la mesura que jugaran un paper fonamental en la filosofia moral diderotiana. Ens referim als conceptes de "moviment" i "sentiment" que venen a ser els eixos en què es dibuixa el peculiar materialisme diderotà i, per extensió, la seva concepció moral.

Fins ara hem volgut destacar que per a Diderot no existeix cap ordre preestablert a la natura i que en la seva peculiar cosmologia materialista les molècules (o àtoms) de la matèria, eternament en moviment, han format i continuaran formant atzarosament una infinitat de combinacions, viables unes i monstruoses les altres. Fins aquí, però, aquesta hipòtesi no necessàriament hauria d'estar validada per la ciència de l'època. Com ja van advertir els primers crítics de les Llums, el programa sobre la diversitat dels éssers vius podria no ser altra cosa que la transposició de la filosofia epicúria- i particularment de Lucreci –sense necessitat de fer cap esment al transformisme biològic.

Les dues tesis bàsiques del transformisme, val a dir, que les formes vivents han sortit unes de les altres i que aquesta filiació va sempre del més simple al més complex, només tenen presència en Diderot després de la *Lettre sur les aveugles* i només assoleixen la seva presentació més madura en la dècada de 1750 quan, en paral·lel a la redacció del volum III de l'*Encyclopédie*, Diderot es planteja més en profunditat l'estudi de la química i de la biologia, fins arribar a presentar-se als *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770) ni més ni menys que *physicien et chimiste* per oposició als metafísics¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Jacques Rouger: *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* Albin Michel, 1993, (3^a ed.) pp.593 -597, dóna al seu text monumental un resum sobre la historiografia vigent al voltant del tema per intentar demostrar que Diderot no fou mai un transformista. Però ell mateix fa la llista de les semblances entre el pensament diderotà i el de Buffon a la *Lettre sur les aveugles*. Quan Diderot minimitza el paper del cervell, quan assenyala els perills de l'abstracció geomètrica, quan –malgrat ell mateix- s'acosta a Berkeley, quan parla dels errors de la vista... Diderot està en la mateixa perspectiva que Buffon.

Però en el context general de l'època hi ha una relació molt fluïda entre el transformisme buffonià i el materialisme de Diderot. Diderot no acaba de ser un transformista convençut, però, tot i no abandonar-lo mai definitivament, sempre mantindrà una posició ambigua. Si els seus estudis filosòfics podien haver fet que Diderot deixés de banda tota teoria de les causes finals en la primera joventut i la seva anàlisi de la religió podia portar-lo a ironitzar sobre un déu-artesà a la manera de Voltaire, ens sembla, però, que el rebuig a la teoria de la preexistència, el paper de la monstruositat en la natura, etc. necessàriament provenen de Buffon i han de ser compresos en el context de les aportacions de la seva història natural.

Ben certament, el projecte diderotià no coincideix amb el del comte, donat que per a Diderot l'ús de la biologia és instrumental: allò que ell cerca és, més aviat, un punt arquimèdic que permeti mostrar la "naturalització" de la moralitat. Buffon, en el moment central de la formulació del materialisme diderotià, és usat i aprofitat, no per un projecte biològic, sinó per a la fonamentació d'una ontologia que ha de menar-nos a una nova filosofia moral. Jacques Roger té raó quan diu que: *là où Buffon cherchait d'abord à reconnaître un ordre, Diderot affirmait sans crainte l'instabilité perpétuelle*¹⁸⁹. Però el naixement espontani de la vida està en tots dos autors, per bé que Buffon tingui molta cura a ressaltar la distància infinita que separa l'home i l'animal; distància que Diderot –finalment no *savant* sinó *homme de lettres*- tendeix a menysvalorar. Buffon i Diderot tenen, tots dos, una mateixa necessitat: mostrar que no és necessària cap suposada teleologia natural, ni cap déu-artesà, ni cap causa eficient. Per contra l'explicació de la vida es pot fer a través de l'atzar, la combinació i la primacia de la forma sobre la matèria.

És obvi que Diderot no és un biòleg, sinó que usa la biologia per fer alçaprem d'un pensament materialista. La biologia actua com a forma de crítica d'una ontologia filosòfica que es considera purament teòrica i, en conseqüència, inútil per a explicar la diversitat de la vida. Sabem que, empresonat a Vincennes, Diderot llegia Buffon, alhora que traduïa - o millor "versionava"- l'*Apologia de Sòcrates* platònica. Ens sembla que aquest doble nivell de lectures simbolitza d'una manera prou clara el doble signat del pensament diderotià en què el vitalisme- en la seva formulació set-centista-, apareix

¹⁸⁹ Op. cit. p. 598

tocat de complexitat moral. Una ontologia materialista ha de recolzar-se en la ciència, sense ser necessàriament científica, perquè el seu paper més propi és en el camp de la hipòtesi. I a més ha d'estar en situació de plantejar a la ciència preguntes que siguin realment significatives.

Franco Venturi ha mostrat que Diderot al llarg de la seva vida va distingir molt malament entre “sistema” i “hipòtesi”¹⁹⁰. Però és què, per la seva mateixa concepció del què és la filosofia, el paper que ell considera que ha de fer el filòsof no es troba en el nivell de l'observació, sinó en el de la interpretació i, per tant, assumeix que tota interpretació és hipotètica. Una de les principals diferències entre l'observador i l'interpret de la natura es troba, precisament, en el paper dels sentits. Un científic ha de ser necessàriament empirista i abandonar l'anàlisi quan manca la possibilitat d'experiència o l'instrumental per fer-la. En canvi, el filòsof comença exactament en aquest punt: la funció de la filosofia és la de la conjectura, potser en origen atzarosa però que acabarà per esdevenir racional; en conseqüència, no hi ha en la filosofia ni submissió al fet brut, ni abdicació de la filosofia davant el fenomen.

En paraules de Jacques Roger: *C'est qu'il [Diderot] voit dans la science un moyen et non une fin en soi, c'est qu'il lui demande une connaissance réelle de la nature, et non un point de vue relatif à l'homme et à son action sur les choses. L'utilité pratique de la science apparaît ici comme une nécessité à laquelle Diderot se résigne sans joie*¹⁹¹. La interpretació que fa Roger del pensament científic diderotià en relació al

¹⁹⁰ Franco Venturi: *Giovenezza di Diderot (1713-1753)*. Ed. Salerno, Palermo, 1998, especialment el cap. 3 en què atribueix a la persistència d'un element religiós, la necessitat de fonamentació absoluta, que perdura àdhuc en el Diderot ateu. Conceptes com “entusiasme” formarien part d'aquesta nova fe en què sistema i hipòtesi no tenen marges clars. Vegi's del mateix autor: *Los orígenes de la Enciclopedia*. Ed. Crítica, 1980, pp.122-135. A parer nostre, Venturi, un dels renovadors dels estudis diderotians de preguerra, accentua excessivament la importància de Bacon en Diderot i és la font de sobrevaloració de l'element baconià que fa J. Roger, justament corregida per Ehrard. Convé recordar que el concepte de *methode*, en la seva significació de “classificació objectiva” sempre té un caire pejoratiu en Diderot que empra més aviat el mot “conjectura”, especialment a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754).

¹⁹¹ *Op. cit.* pp.606-607. Creiem que aquí Roger fa una interpretació abusiva de la *Pensée* nº XVII derivada d'una confusió entre el significat de la filosofia avui, situada en el camp de la humanística, i el significat de la *philosophie* al s. XVIII. Quan Diderot afirma què la ciència ha de treballar: *à la recherche et à la perfection des arts, qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie*, cal entendre que *philosophie* és una manera de designar el conjunt del camp del saber i, per tant, també el de la ciència. Una cosa és que Diderot encara estigui lluny de valorar la ciència per ella mateixa i per la significativitat dels problemes que planteja i una altra, prou diferent, es que Diderot menyspreï el seu caràcter autònom, que reconeix plenament. El que, certament, cal anotar és que per a Diderot la ciència és també un element vinculat a la felicitat- i més concretament a la felicitat pública- i realitza així un element central del programa baconià.

seu ús social és francament equívoca. No és que Diderot cregui que el poble copsa només l'aspecte pràctic de la ciència, mentre que una classe d'intel·lectuals està en disposició de penetrar en els arcans més abstractes i conceptuals. Més aviat al contrari, si Diderot es sent lluny d'un model matemàtic i estable del cosmos és, també, perquè no veu una utilitat pràctica a l'especulació matemàtica, mentre que les ciències de la vida li ofereixen un marc conceptual des del qual pot ser pensable el canvi. Si és cert que per a Diderot, tal com diu a la *Pensée XIX: L'entendement est souvent éclairé par ce qui nuit et obscurci par ce qui sert* no creiem que això tingui necessàriament relació amb la prouja d'un aristocratism intel·lectual sinó, més aviat al contrari, cal posar-ho en relació a la vida. Contra un utilitarisme de curta volada, Diderot té més aviat tendència a pensar la vida com a aprofitament de la diversitat. Allò que, en definitiva, tendeix a interessar-li és la vida i la ciència funciona com a eina de comprensió d'aquesta vida, que és alhora unitat i diferència, necessitat i atzar. Molt sovint Diderot juga el mateix joc intel·lectual: la funció del filòsof és la de situar-se davant la vida amb una mena de visió vaga, la filosofia apareix una mena d'enteniment desenfocat, ambigu, i que per la seva mateixa forma de copsar les coses permet adonar-se de la diversitat i de la utilitat del que, a primera vista, podria semblar inútil o atzarós a l'home de ciència.

Al *Rêve d'Alembert*, Diderot insisteix en la seva posició materialista i vitalista, concretant que entre els éssers vius no només hi ha contigüitat sinó continuïtat. La manera de visualitzar aquest fet que per a ell és fonamental no podia ser encara la divisió cel·lular, desconeguda a l'època i per això emprava la metàfora de l'eixam d'abelles. La primera visió de l'eixam compacte ens faria considerar-lo com una unitat i no com un agregat. Però si ens imaginem cada abella unida realment al conjunt i l'eixam com si es tractés d'una massa gelatinosa en què totes les abelles treballen a una, entendrem millor com hi poden haver, a la natura, cèl·lules i organismes sencers que són unitats en elles mateixes i que, alhora, són parts orgàniques i integrants d'un Tot¹⁹².

¹⁹² La metàfora de l'eixam apareix també a l'*Encyclopédie* a l'article "Observation" degut al metge montpellerí Ménéuret: *Un médecin célèbre (M. De Bordeaux) - el metge que apareix al Rêve de d'Alembert- et un illustre physicien (M. De Maupertuis) se sont accordées à comparer l'homme envisagé sous ce point de vue lumineux et philosophique à un groupe d'abeilles qui font leurs efforts pour s'attacher à une branche d'arbre, on les voit se presser, se soutenir mutuellement et former une espèce de tout, dans lequel chaque partie vivante à sa manière, contribue par la correspondance et la direction de ses mouvements à entretenir cette espèce de vie de tout le corps, si l'on peut appeler ainsi une simple liaison des actions.* (Article "Observation", *Encyclopédie*, XI, 318, B). Esmentat per Roger, *op. cit.* p. 633.

L'analogia de l'eixam d'abelles és fonamental en la perspectiva del Diderot materialista i sensualista alhora. L'article "Sensibilité", de l'*Encyclopédie*, obra del metge montpellerí Fouquet, ho expressa amb claredat: *chaque organe a sa vie, ses goûts et ses passions*. La sensibilitat actua en una doble direcció: per una banda permet percebre les impressions externes i per altra fa possible que ens adonem de les qüestions de grau, d'organització i de moviment. Veiem, doncs, un altre cop la constant que estem revisant al llarg del capítol: sentiment i moviment estan implicades indistriablement en una teoria materialista, com dos elements d'un coneixement indistriable de la sensibilitat.

En la lectura que fa Diderot de la metàfora de l'eixam hi podem copsar dos elements importants: per una banda la sensibilitat no és una possessió d'algun o alguns elements del conjunt, tots i tothom tenen la seva tot i que el geni (com el monstre) la manifesta d'una manera més brutal. Cada element és, per una banda autosuficient i per l'altra connectat monadològicament al conjunt, de manera que en aquesta mena de cosmologia de l'eixam trobem expressada una de les característiques del que serà també la societat en la perspectiva de les Llums: per una banda, la més perfecta autosuficiència individual, per l'altra la coordinació que no prové només del pur viure junts (contigüïtat) sinó de la continuïtat d'uns elements respecte als altres en un procés de complexitat creixent. L'eixam permet també explicar un element que serà fonamental en la teoria social i en l'estètica diderotiana: el món està constituït de tal manera que no només hi ha una causalitat externa (un poder polític, un clima...) sinó que hi ha també un espai intern d'autoorganització on finalment trobaríem els elements d'improbabilitat que permeten a l'home sensible escapar al determinisme.

Però no només la sensibilitat és una característica de la natura entesa com a: *une femme qui anime à se travestir*¹⁹³, la metàfora de l'eixam també ens dona un altre element important: el moviment. Sentiment i moviment formen una unitat que resulta indistriable. Per això mateix, i encara un cop més, Diderot no és gaire partidari de la metàfora de la màquina. Una màquina pot produir treball en forma de moviment però no pot produir sensibilitat. A més la categoria de totalitat dona les úniques eines aptes per a

¹⁹³ *De l'interprétation de la nature*, (XII) Versini, I, p.188.

comprendre la vida i, per a Diderot, és obvi que la megamàquina com a metàfora passa per alt els elements qualitatius. La vida entesa com xarxa d'interrelacions és quelcom massa complex i canviant per a poder exhaurir-se en la metàfora de la mecànica.

Una teoria biològica transformista li ofereix, a més, millor que una teoria de la màquina, l'oportunitat de mostrar que aquests dos elements (sensibilitat i moviment) estan indestriablement vinculats en la matèria. La màquina podria ser una bona imatge de la complexitat (en la mesura en que cada peça està vinculada a una altra i que el seu funcionament implica una estructura de conjunt) però és una metàfora inútil quan es planteja la qüestió de la sensibilitat que és una relació entre l'interior i l'exterior d'un cos. A més una teoria de model biològica permet integrar positivament la característica de l'atzar que, dins de la metàfora de la màquina, només podria ser entesa com a desestructuradora del sistema. Contra la metàfora de la màquina Diderot proposa la metàfora de la trajectòria, és a dir, l'expressió alhora sensible (com a cadena dels éssers) i conceptual (com a organització atòmica) d'un món en què cada punt no és només expressió de si mateix sinó element d'un moviment. Veure el moviment de la vida com a trajectòria de la transformació de la matèria, permetia encara, finalment, posar al menys un element d'ordre en l'atzar. En definitiva serà l'ordre biològic, l'organització, l'element que permet pensar l'atzar. Així podrà dir a Sophie Volland (15 d'octubre de 1759) que *le sentiment et la vie sont éternels* perquè lluny d'exhaurir-se en un moment formen part d'una trajectòria infinita¹⁹⁴.

L'atzar, odiós per a Voltaire, i poc elegant en una filosofia racional, pot ser presentat, en canvi, d'una manera coherent en una teoria transformista en la mesura que queda integrat en una visió del món que gaudeix de la cobertura científica. Podríem preguntar-nos si, des de una perspectiva sistèmica, per exemple, no es dona en la metàfora transformista una confusió entre organització i organisme; però per a Diderot

¹⁹⁴ El text va força més enllà de la carta amorosa i constitueix tota una declaració sobre el paper de la sensibilitat i l'atzar en la matèria: *Le sentiment et la vie sont éternels. Ce qui a toujours vécu vivra, et vivra sans fin. La seule différence –continue Diderot ara epicuri- que je connais entre la mort et la vie, c'est qu'à présent vous vivez en masse, et que dissous, épars en molécules, dans vingt ans d'ici, vous vivrez en détail (...) Ceux qui se sont aimés pendant leur vie et qui se font inhumer l'un à côté de l'autre ne sont pas si fous qu'on pense. Peut-être leurs cendres se pressent, se mêlent, s'unissent. Que sais-je? Peut-être n'ont-elles pas perdu tout sentiment, toute mémoire de leur premier état? Peut-être ont elles un reste de chaleur et de vie dont elles jouissent à leur manière au fond de l'urne froide qui les renferme.*

és obvi que l'organització (entesa no només internament sinó en interacció amb el medi) és la materialitat de l'organisme.

L'atzar, així considerat, *no té sentit, però en pren un*. El doble sentit intern i extern de l'organisme substitueix així el dualisme però té l'avantatge de fer-ho en un sentit que no és ni causal ni determinista, sinó integrat. La sensibilitat, que l'escola mèdica materialista de Montpellier vincula als nervis, i a la seva irritabilitat, és l'exemple més clar d'aquest no finalisme i de la capacitat de construir el món i l'home des de la diferenciació. Aquesta descompensació entre l'extern i l'intern que es manifesta en la crisi nerviosa nocturna de d'Alembert a l'*Entretien*, en la morbidesa de *La Religieuse* o en els desenganys de Mme. de La Carlière, no és altra cosa que la situació normal de la sensibilitat que apareix, en una forma més o menys aguda, en cadascun dels individus. En última instància el missatge heraclità del perpetu fluir de totes les coses es complementa amb la concepció biologista. En el gran laboratori de la natura, la teoria dels nervis, tal com la plantegen els metges de Montpellier, juga un paper fonamental en la mesura que ens serveix per a plantejar que la sensibilitat és no només possible, sinó imprescindible en el procés d'animació de la matèria¹⁹⁵.

Això no significa que la medicalització de la filosofia, tingui una necessària significació política, ni que sigui només comprensible en el sentit que li donava Michel Foucault, estudiant la sexualitat d'una manera excessivament reduccionista, com si només pogués plantejar-se des de la perspectiva del poder. Més aviat al contrari, si la nostra lectura de Diderot és correcta i fonamentada en els textos, la medicina i la biologia ofereixen un nou sentit a l'anàlisi del cos i dels plaers que no és primàriament de caire polític sinó que neix de fonts molt més conceptuals i teòriques. Si per a Foucault, el XVIII és el segle del descobriment de la privacitat i de les sexualitats perifèriques, l'anàlisi dels conceptes de sensibilitat i de moviment que hem fet en aquest capítol ens mostra que la qüestió no és ni molt menys tan simple: hi ha en la medicina de l'època -i Diderot n'és testimoni i partícip alhora- tot un corrent de caire vitalista i transformista que va en la direcció de veure que el món és, en ell mateix, energia i que, en conseqüència, aquesta capacitat d'energia i d'autoorganització tendeixen a expandir-se i a plantejar d'una manera àmplia el problema de la sensibilitat vital. L'amor, la felicitat o

¹⁹⁵ El tema apareix, a més de al *Rêve...* a la carta a Duclos (10 d'octubre de 1765): *La pensée est le résultat de la sensibilité et selon moi, la sensibilité est une propriété universelle de la matière.*

la generositat...no són imperatius aliens a la vida biològica, sinó impulsos presents en la unitat de la matèria i desenvolupats en la diversitat del vivent, sense necessitat però, també, sense limitacions.

Imatge de filòsof.

És sabut que la divisa de Descartes era *Larvatus prodeo*, però si d'algú correspondria dir que avança emmascarat –i amb bons motius- és realment de Diderot quan busca en les figures dels filòsofs clàssics- i especialment en la dels autors grecoromans- una forma d'emascarar el seu propi pensament. Per etimologia, tota “persona” és màscara però en Diderot l'ús de la màscara filosòfica (de Sòcrates o de Sèneca, de cínic o d'epicuri) és una estratègia tan continuada que sovint no queda més remei que preguntar-se fins a quin punt personatge i màscara constitueixen una unitat. No se sap si la màscara és l'home o viceversa. Per estil o per estratègia, Diderot tendeix a aparèixer sempre conversant, posant notes a peu de plana o perllongant les intuïcions d'algú altre, sigui el filòsof Montaigne, el metge Bordeu, o l'explorador Bougainville. És realment difícil separar el que hi ha de pensament propi, de construcció intel·lectual a la contra o de glossa dels pensaments dels altres (Maupertuis, La Mettrie, d'Holbach...) en la seva filosofia. Si Schopenhauer a la *Dialèctica erística* afirmava que els humans no discuteixen per honorar la veritat, sinó per ganes de tenir raó, sempre serà possible sospitar que en el debat, i especialment quan Diderot s'enfronta a Rousseau hi ha en la màscara del filòsof, un punt de mala consciència o de joc intel·lectual.

Aquest combat des de la màscara té, òbviament, moltes interpretacions possibles que van de l'ús de la disfressa com a estratègia literària o política artificiosa -al cap i a la fi, el XVIII és un segle que menysprea el natural, alhora que crea la naturalitat per a estalviar-se la natura- fins a l'explicació més pedestre, que no busca raons estètiques, sinó que atribueix l'ús de la màscara a la por de Diderot després del seu empresonament a Vincennes el 1749¹⁹⁶. Potser el que avui ens sembla un signe de modernitat de l'autor (perquè al cap i a la fi la novel·la i l'estètica de la modernitat han assumit el joc de la pluralitat de veus i l'emascarament), no fos acceptat al seu moment sinó com a mostra de pedanteria o com a expressió de manca fonamentació i de compromís seriós amb el propi pensament.

¹⁹⁶ Aquesta és la hipòtesi d'un dels millors coneixedors de Diderot, Yvon Belaval, en un article desmitificador, en què reivindica provocadorament la superioritat de Rousseau sobre Diderot. Y. Belaval: “Un philosophe?”. RDE, nº I, 1986, pp. 13-17. *Peut-être simplement, a-t-il eu peur, et il y avait de quoi. Cela fait moins spiritualiste que les “scrupules”*.

Al cap i a la fi, podem preguntar-nos també si aquesta tendència que el porta a presentar-se emmascarat i a estar a tot arreu i enlloc alhora (o a estar sense ser, per fer un joc de paraules) no és un tret global i distintiu de la filosofia de les Llums; un moment en què, com va demostrar Norbert Elias al seu magnífic llibre sobre *La societat cortesana*, la categoria que millor explica aquell món és la de *representació*. Si Diderot entén la filosofia com a comprensió del procés d'energia i de diversitat del món, llavors en bona part la seva pròpia imatge com a filòsof ha d'estar emmarcada en aquesta pluralitat de les representacions, que converteix la màscara i l'aparença en una peculiar representació de la veritat profunda.

En bona part, tota la filosofia del XVIII té un component de joc d'imatges: el mateix concepte de “filòsof”, va canviant imperceptiblement al llarg del XVIII; deixa de ser l'apel·latiu de l'home de sistema per convertir-se en quelcom molt més “tou”, més proper a la retòrica i a la representació que a la substancialitat. En definitiva *philosophe* ve a substituir el concepte, més propi de *Grand Siècle d'honnête homme*. La *philosophie* deixa de ser estrictament un saber més o menys soterològic per esdevenir un estil, un tarannà poc o molt tocat d'estoïcisme i d'observació entre la curiositat i el desengany. El filòsof del model il·lustrat és l'home que ha llegit alhora els dos llibres, el de la teoria i el que Descartes anomenava “el gran llibre del món” i, a més, ha fet una opció per la virtut moral que sovint implica una certa distància respecte al poder (temporal i -sobretot espiritual). Precisament perquè per a esdevenir filòsof no n'hi ha prou a ser “home de llibre”, en el sentit religiós de la paraula, sinó que cal copsar la vida en la seva diversitat, la mateixa paraula “filosofia” encobrirà moltes significacions diferents: l'escèptic, el deïsta, l'ateu, l'epicuri, el filòsof racional i empirista, malgrat, les seves contradiccions aparents, poden oferir-nos lectures valuoses (en la mesura en què estan sincerament extretes del gran llibre del món). L'obra del *philosophe*, en tant que *honnête homme*, necessàriament haurà de ser eclèctica, si vol recollir el pols de la vida mateixa. Perquè, en definitiva l'eclèctic és: *...un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universal, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même*¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Article “Éclectisme” (Pons, V.II, p.7). Al text hi ha alguna consideració bàsica sobre el model de filosofia (o potser millor, de filòsof) a què aspira Diderot. El filòsof escèptic lluny de voler dogmatitzar només aspira a una “filosofia particular i domèstica”: *je dis une philosophie particulière et domestique parce que l'ambition de l'éclectique est moins d'être le précepteur du genre humain, que son disciple; de réformer les autres, que de se réformer lui-même, d'enseigner la vérité que de la connaître. Ce n'est*

El gramàtic César Chesneu, sieur du Marsais [o Dumarsais], en un text que a l'època corria com a manuscrit clandestí i que Diderot va incloure, parcialment i retocat, en l'article "Philosophe" de l'*Encyclopédie*, ja avisava que l'anomenada de filòsof estava vinculada a una vida fosca i retirada i a una mica de lectures variades, de forma i manera que consistia més en una forma de ser considerat pel món que no pas en una qüestió de sistema¹⁹⁸. Diderot mateix lloarà en el filòsof aquesta capacitat de: *subodorar* (sic.) *pour ainsi dire, des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés*¹⁹⁹. És segur que aquesta comprensió de la filosofia, mitjancera entre la retòrica i la ciència, defineix l'estil del segle i que Diderot pot ser acusat de retòrica, i si cal fins i tot d'abús de la dramaturgia. Però és obvi, també, que té l'instint del comentari i la capacitat per desmuntar amb ritme epigramàtic qualsevol tòpic de l'època i enfocar-lo, si més no, en una nova llum.

En el pensament diderotià hi ha dues màscares fonamentals, en la mesura que es tracta d'identificacions polèmiques: Sòcrates i Sèneca. No convé veure'ls tant com arquetipus conceptuals construïts amb un propòsit polèmic (el Crist de les Llums, *versus* el Funcionari del Dèspota) sinó com a formulacions globals, a partir de les quals resulta

point un homme qui plante ou qui sème, c'est un homme qui recueille et qui crible. La identificació de l'eclecticisme amb la filosofia -vist que són eclèctics segons el text Demòcrit, Aristòtil i Bacon-, i el seu inevitable progrés només pot ser impedit per la manca de maduració intel·lectual del gènere humà (que s'estima més entretenir-se amb l'erudició, les antiguitats o les belles-arts) i per la degradació moral que porten implícites les diferents formes de superstició, fanatisme i misèria humanes.

¹⁹⁸ He analitzat anteriorment el concepte de filòsof al meu llibre *La filosofia de la Il·lustració*, Ed. Barcanova, Barcelona, 1992. Recullo un paràgraf que em continua semblant significatiu sobre la imatge del *philosophe* al XVIII: *Ser "filòsof" no implica participar de cap escola, ni de cap concepte; es tracta més aviat d'un tarannà crític i enfrontat a la tradició.* Humans abans de cristians, diu l'article "Raó" de l'*Encyclopédie* (...) *La identificació entre filosofia i crítica i entre filosofia i impietat, venia de lluny. A finals del XVII, el Diccionari de l'Acadèmia francesa, a més de definir filòsof en sentit intel·lectual i en sentit ètic ja avisava que aquesta paraula: "es diu d'un home que per llibertinatge d'esperit passa per damunt dels deures i les obligacions de la vida civil cristiana. És un home que no es refusa res, que no es limita en res".*

¹⁹⁹ Aquesta capacitat de la filosofia per a "ensumar" el problema, més que per a proposar la resposta és central per a Diderot. Si en les planes anteriors hem presentat correctament el problema del materialisme i la filosofia, ja s'haurà vist que aquesta necessitat de demanar filosofia a la medicina, necessàriament ha d'anar acompanyada pel fet de demanar, en paral·lel, medicina a la filosofia, recollint una fèrtil intuïció d'Epicur al respecte. La presència de Sòcrates en Diderot i dels grecs en el París de la il·lustració necessàriament està embolicada en la mateixa metàfora (epicúria) sobre la filosofia i la malaltia. Per als epicuris, i en bona part també per als cíncics, el món pateix una malaltia i la funció de la filosofia no és tant de guarir l'angoixa (al fons del fons incurable, perquè té el seu origen en el llenguatge) com la de proposar una higiene, des de la qual la malaltia sigui evitable. El *philosophe* serà així un exemple de salut intel·lectual en la mesura que ha après a situar-se davant el món amb la distància justa per a no ser atacat per l'epidèmia.

possible identificar-se amb el sentit i la formulació última de l'empresa filosòfica. Les dues màscares corresponen a dos períodes biogràfics diferents, que sovint s'anomenen amb bona dosi d'arbitrarietat "l'època de l'energia", és a dir, els anys centrals de l'*Encyclopédie* i l' "època de la prudència", els últims deu o vint anys de la vida del filòsof. Però seria inexacte veure les dues imatges filosòfiques en una oposició radical, perquè també hi ha prudència en Sòcrates, que en definitiva està buscant al llarg de tota la seva vida la definició i el sentit de *sofrosine*, i –s'assumeix o no – Sèneca és també una altra forma de comprendre l'energia, més adient potser a l'hora de copsar l'element moral en el que té de col·lectiu i de possible en una sociabilitat complexa²⁰⁰.

Diderot tenia una certa tendència a identificar-se amb Sòcrates, especialment a partir del moment en què l'empresonament a Vincennes, i la llegenda que acompanya aquest fet, el va convertir per a l'opinió pública gairebé en un màrtir de la filosofia. La seva pròpia filla ens explica que a la presó va traduir l'*Apologia* i la tradició hagiogràfica afirma- en fals- que ho va fer amb una ploma d'oca i destil·lant ell mateix la tinta. És segur que a l'article "Socratique, philosophie" de l'*Encyclopédie* ha de ser llegit com una mena d'autoretrat idealitzat del propi Diderot que, si no era allò que aspirava a ser, com a mínim posava sobre el paper el que els psicoanalistes anomenarien un ideal de l'ego i un resum del que hipotèticament seria la imatge ideal del filòsof que arriba a ser filosofia: *D'ailleurs cet homme d'une prudence et d'une expérience consommés, qui avait tant écouté, tant lu, tant médité, s'était aisément aperçu que la vérité est comme un fil qui part d'une extrémité des ténèbres et se perd de l'autre dans les ténèbres; et que dans toute question, la lumière s'accroît par degrés jusqu'à un certain terme placé sur la longueur du fil délié, au-delà duquel elle s'affaiblit peu à peu et s'éteint. Le philosophe est celui qui sait s'arrêter juste; le sophiste imprudent marche*

²⁰⁰ Centrar la nostra anàlisi del paper del filòsof en aquestes dues màscares no significa, però, que oblidéssim altres imatges, que tenen un paper essencial en l'expressió del *nissus* d'energia que és l'expressió del cosmos. Convé tenir present que Diderot, com molts altres filòsofs de les Llums, creia que tota filosofia grega era atea, en la mesura que per a ells el que es pot trobar en els grecs és una cosmologia autosuficient i identifiquen la divinitat com a principi de creació del cosmos. En conseqüència si no hi ha divinitat creadora, llavors la hipòtesi divina és baldera. Per tant, el tòpic (originat en Erasme de Rotterdam) del Sòcrates cristià, pot ser interessant com a proposta moral però ha de ser com a mínim relativitzat a partir de l'afirmació d'un cosmos autosuficient. Podríem analitzar d'altres figures gregues, seguint l'*Encyclopédie*, especialment Demòcrit i l'epicureisme de Lucreci, que ens permeten fonamentar el concepte de Tot com a matèria sotmesa al canvi, però només Sòcrates permet, entre les diverses màscares diderotianes, establir el pas de la matèria física a la matèria moral.

*toujours, et s'égaré lui-même et les autres*²⁰¹. Sabem que el text d'aquest article va ser abusivament manipulat per Le Breton, l'editor de l'*Encyclopédie*, temorós d'una nova ensopegada amb la censura i que l'article ha de ser llegit també a partir de la peculiar història de rancúnies diderotianes, de manera que el retrat malvolent de Timon, el misantrop deixeble de Sòcrates, deixa traslluir prou a les clares l'opinió que Diderot tenia de Rousseau. En un dels textos censurats, conservats en un exemplar únic del *bon à tirer* de Diderot, actualment a Sant Petersburg, trobem també un dels elements bàsics d'aquesta identificació entre Sòcrates i Diderot, el judici de la posterioritat: *L'ignominie qui est retombée sur ceux qui l'ont condamné, doit encourager tout philosophe à dire hardiment la vérité, rendre les gens du monde qui prononcent si légèrement sur leur conduite, et qui blâment en nous ce qu'ils admirent en Socrate, plus conséquents et plus circonspects...*²⁰². D'alguna manera, Sòcrates hauria estat a Atenes el que Diderot i el moviment il·lustrat pretenen representar a París (incloent-hi, per què no, una certa mundanització de la filosofia); l'apel·lació a la posterioritat és la mostra més ingènua, però també la més sentida, de la consciència que el grup intel·lectual té d'estar representant un paper que és, d'arrel clàssica, però també fonamental en la modernitat; el de la provocació a la crítica i el de gosar pensar com a activitat que se situa (al menys a un nivell estètic) més enllà dels límits. En definitiva la tria simbolitzada per la mort de Sòcrates entre filosofia i tirania és un referent inevitable.

El gest socràtic, la coherència que ens sobta, és justament allò que Diderot està buscant en una filosofia emmascarada. Com diu Roger Lewinter, Sòcrates és una "realitat d'absència"²⁰³. El poder que pugui tenir encara la figura socràtica per colpir-nos, Diderot se'l vol atribuir ni que sigui com una forma de consolació psicològica, més o menys carregada de referències culturals. La venjança sobre la posteritat que ha

²⁰¹ Pons, V. II, p.320.

²⁰² Wilson, p.395.

²⁰³ Roger Lewinter: *Diderot ou les mots de l'absence*. Ed. Champ Libre, París, 1976, p. 9, p. 15. *Diderot, dans sa vie, par son oeuvre, se veut sage: Socrate, modèle du héros, réalité d'absence, se rêve fou*. L'autor, que usa el mètode psicoanalític lacanià, ho analitza en termes d'escissió. No creiem però, que aquesta sigui una clau interpretativa vàlida: l'escissió entre desig i realitat i la construcció d'ideals intel·lectuals no sembla necessàriament una clau neuròtica; fins i tot si tots els escriptors fossin neuròtics això no explica per què no tots els neuròtics són escriptors. Convertir el matrimoni entre Sòcrates i Xantipa en la contrainitació de Diderot i Antoinette Champion, per a presentar Grimm com Alcibiades i Sophie Volland com a Diotima, no resol l'específic de la relació Diderot-Sòcrates, que no es planteja com un cas de semblances biogràfiques –si no es vol forçar fins l'impossible el model de les vides paral·leles– sinó una màscara amb conseqüències morals i polítiques que no tenen rerefons psicoanalític.

aconseguit Sòcrates és, precisament, la que vol també merèixer Diderot. El soliloqui del filòsof (com el del nebot de Rameau) ocupa la plaça del *daimon* socràtic i quan aquest *daimon* resta en silenci, Diderot deixa de publicar²⁰⁴. Si considerem Sòcrates com la màscara de Plató, l'ús del símbol socràtic en la filosofia diderotiana (màscara de màscara) ens pot fer entendre moltes de les paradoxes només aparents del pensament diderotiana.

Tant li fa que, al fons del fons, Diderot havia de saber necessàriament que ell no era Sòcrates i que un entrebanc amb la policia -i un arrestament en condicions increïblement millors a les que tenien el comú dels presoners, àdhuc en una presó relativament còmoda- no podia ni tan sols comparar-se amb l'acarament definitiu i radical de Sòcrates. Tampoc no es pot dir que Diderot hagués tingut ni de lluny l'enteresa moral de Sòcrates davant els seus jutges. La contradicció entre el desig socràtic i la realitat de la xerrameca sofística omple l'obra diderotiana com si es volgués indicar, d'aquesta manera, la contradicció entre el desig d'harmonia i de plenitud crítica i la realitat prou menys agradable²⁰⁵. En Sòcrates òbviament no es veu allò que el filòsof és, sinó el que hauria de ser: l'home de moralitat exemplar, el màrtir de la veritat i la víctima de la intolerància, del fanatisme i de la ignorància.

Diderot creu saber-se d'alguna manera, també sacerdot d'una nova religió (religió herètica respecte a la ciutat, igual com Sòcrates acusat de trasbalsar la pacífica creença en la tradició i introduir nous cultes), en la mesura que l'ordre enciclopèdic és també un trencament, una irreverència cínica adreçada contra els convencionalismes; i com un nou Diògenes, la reivindicació de la figura socràtica té la virtualitat d'emmarcar un camp. Si *l'habit de Cynique était, autrefois notre habit monastique*, com diu a *Le*

²⁰⁴ Mihaly Szívós: “Le rôle des motifs socratiques et Platoniciens dans la structure et la genèse de *Neveu de Rameau* de Diderot”. RDE. pp.39-55 fa una llarga i complexa descripció del significat del socratisme en aquesta novel·la, que tindrem ocasió de recuperar més endavant. És obvi que per a Diderot identificar-se amb el Sòcrates platònic no actuava només com a “ideologia de consolació”, es a dir com a instrument de caire psicològic, sinó que trobava en bona part el personatge de Sòcrates platònic, elements de contraposició amb la seva pròpia filosofia i, sobretot en la pràctica de l'escriptura. El diàleg interior diderotiana és en bona part producte del diàleg de Sòcrates amb el seu *daimon* i la negació com a mètode davant l'època ultrapassa el problema de l'estètica per entrar en consideracions sobre la moral de l'escriptura.

²⁰⁵ Quan l'any 1758 Helvétius es veu obligat (per tres cops) a desautoritzar alguns passatges del *De l'Esprit*, ho va fer ben senzillament, justificant que “si és d'interès públic conèixer la veritat, no sempre és l'interès particular el dir-la”. Diderot va considerar que el fet era una vergonya i va defensar en carta a

Neveu de Rameau (DPV, XII, p. 192), és obvi que el cinisme diderotià, en tant que hereu d'una escola socràtica que practica la ironia sense maièutica, necessita inspirar-se tant en el Sòcrates provocador com també en l'home equilibrat i capaç de convertir tota la seva vida en exercici d'interrogació. Els temps diderotians , però, no són socràtics. La seva època no es caracteritza, a diferència de l'ideal grec de *sofrosine*, ni per la tranquil·litat d'esperit, ni per la recerca serena d'una autosuficiència intel·lectual, sinó per la necessitat de l'acció, davant la qual un excés de socratisme (el de Rousseau bescantat a *L'Essai sur les règnes de Claude et Néron*) no només seria contraproductiu sinó perfectament inútil. La suposada virtut "atrabiliària" de l'home corromput per la vida solitària és exactament antisocràtica perquè ha perdut allò que caracteritzava el socratisme: l'energia en la recerca.

La figura del filòsof als darrers anys de la vida de Diderot ja no serà, però, Sòcrates sinó Sèneca, i aquest canvi només en aparença semblaria una autocrítica. És obvi que, en estricta clau biogràfica, el Diderot dels darrers anys era un autor frustrat, perquè finalment, en el judici de l'època havia quedat només com l'home de l'*Encyclopédie*, i com el protegit de Caterina de Rússia, és a dir, com el savi que havia pactat amb el poder –potser al preu de perdre l'ànima- mentre Rousseau podia representar el paper de la puresa intel·lectual malcompresa pel segle i sempre més sublim en la mesura que no havia necessitat el pacte. Per altra banda hi havia una constatació empírica i evident: mentre Rousseau tenia una obra escrita, universalment coneguda, Diderot només podia presentar esborranys sense una orientació fixa i textos que mostraven el dubte i l'evolució d'un pensament més que no pas una síntesi intel·lectualment acabada.

No és difícil veure en aquesta situació un paral·lèlisme amb el que modernament anomenen la pugna entre "ètiques de la convicció" i "ètiques de responsabilitat". Si el problema que se li presenta és la relació amb el poder (i no amb qualsevol poder, sinó amb el despòtic), llavors Diderot no necessita la puresa sinó la coherència última d'unes finalitats que necessàriament han de pactar amb uns mitjans que, ell ho sap prou bé, difícilment poden ser compresos per la posteritat que no estarà en el secret del frec-a-frec polític quotidià i, en conseqüència, tampoc no tindrà les eines per a comprendre el

Mme. de Maux que calia dir la veritat davant els conciutadans, davant els jutges i davant la posteritat, àdhuc al preu de la vida, justificant-ho amb el model socràtic. *Cor.* Roth, IX, pp.112-116

sentit últim de moltes preses de posició, purament tàctiques, episòdiques i menors. Si Diderot assumeix com a última màscara la de Sèneca és perquè biogràficament, té por que la posteritat el converteixi tan sols en caricatura de si mateix. En definitiva, Sèneca li permet pensar la figura del filòsof no pas en una puresa enquistada, sinó com a ciutadà. A l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron*, ho dirà d'una manera clara: fins i tot quan és impossible de parlar, el filòsof ha de buscar la manera de *faire son métier*. Sòcrates –i amb ell Diògenes– representen la puresa, Sèneca la realitat, impura però realment existent. Si Sòcrates representa el desig últim de la filosofia –la recerca inacabable, la conversa infinita–, Sèneca és la possibilitat real de la llibertat perquè al cap i a la fi, en la societat de l'aparença –que per paradoxa és l'única societat real-tothom té un amo i del que es tracta d'assumir la cadena del deure per trencar amb les altres²⁰⁶.

Però hi ha encara una segona raó: Sèneca és també el representant d'una altra manera de comprendre l'energia, que Diderot s'ha anat plantejant lentament als anys en què ja era possible fer balanç de l'empresa enciclopèdica. En Sèneca troba ja no l'expressió de la crítica descarnada –que, com sempre en una lectura cínica, pot ser superada simplement per algú que posi més èmfasi en la retòrica o més força en el gest– sinó que l'específicament senequista és la força del gest polític. A diferència de la màscara socràtica que recull tant un destí moral com un individu històric concret, la màscara senequista és, estrictament, política i cívica. La lliçó de la tolerància pot ser expressada millor per l'home disposat a pactar que per l'inflexible i llunyà socratismes, tan perfecte en el camp dels principis com inaplicable per purament teòric. El descobriment d'aquesta segona màscara no és tant que política i moralitat estan estrictament lligades, cosa que sabia bé prou per experiència des de Vincennes, com el de l'impossible separació entre felicitat privada (la de Sòcrates reflexionant) i felicitat del ciutadà (la de Sèneca influït d'una manera menys explícita però efectiva al voltant de Neró). Si la característica típica de tots els governs despòtics és la de promoure una “filosofia privada”, la recerca d'un *hortus conclusus* íntim i una moral subjectiva de

²⁰⁶ No és aquest el moment de realitzar una reconstrucció de l'element senequista pel que fa a la construcció del poder. La llibertat senequista no és un “poder fer” això o allò sinó un “estar alliberat” per una vida plena: *si uis saluus esse, si securus, si beatus, denique si uis esse, quod est maximum, liter...* (*Epistolae*, 37,3). La idea de la saviesa com alliberament és un tema que passa de Sèneca a Diderot i que ambdós vinculen a la seva lluita política, tot i que –òbviament– Diderot com a vitalista mai no podria acceptar la idea senequista de l'alliberament definitiu en la mort. Per a una bella introducció a Sèneca,

caire idealitzador, a canvi d'obviar qualsevol anàlisi del món públic, Sèneca –i Diderot amb ell- creuen haver fet compatible alhora la recerca del benestar individual i la del benestar general.

Si Sòcrates podia ser una màscara útil és perquè rera la seva mort hi ha un gest, que desemmascara el poder com a tirania. Però rera Sèneca hi ha una pràctica, molt més útil que el gest puntual, per sublim que resulti. Sèneca acabarà per ser l'última màscara del filòsof en la mesura que és més útil, a l'hora de cercar una fonamentació moral, buscar un principi que no depengui de la sublimitat, sinó de la pràctica possible. En un vocabulari més proper a nosaltres podríem dir que allò que ens planteja Sèneca té a veure amb el possible i l'universalitzable de la moral, mentre que Sòcrates pertany a l'àmbit d'un sublim tan magnífic com inabastable. El pas de la màscara-Sòcrates a la màscara-Sèneca no pot separar-se de la qüestió de la fonamentació de la moralitat. Si Sòcrates implica una moral pensada a la contra, basada en la demostració de l'inevitable contradicció entre els parers diversos i de l'impossible acord entre els exemples i els contraexemples, Sèneca intenta aprofitar el vent i construir, potser desesperançadament, però des de la consciència certa que el fragment pot tenir més valor que l'escena. La màscara socràtica és la de la construcció, mentre la puresa socràtica resulta estèril. Sòcrates mai no aconseguí una maièutica col·lectiva, Sèneca, en canvi, potser algun cop va aturar el cop d'un tirà. Contra la falsa sublimitat del deure vist a l'engròs –que és el deure fanàtic de Rousseau- el que proposarà Diderot és una teoria de les virtuts petites que no posi el deure en el gest pur sinó en l'eficàcia d'aquest gest.

Diderot i Rousseau.

La complicada història de la relació entre Diderot i Rousseau, els que Jean Fabre anomenava “dos germans enemics”, donaria ella sola per a escriure un llibre farcit d’anècdotes, però també -i sobretot- hauria d’aportar pistes bàsiques per a resseguir alguns dels debats intel·lectuals més virulents de les Llums, que en bona part són els mateixos que ocupen encara la nostra modernitat²⁰⁷. Història personal i polèmica sociocultural, a mig camí entre l’anècdota i la categoria, estan inseparablement unides en aquesta relació ambigua, que s’ha volgut presentar des de molts punts de vista, però que sempre deixa un gust agredolç. Com si, tant l’amistat dels primers temps com la baralla final, mai no pogués donar-se per acabada i exigís una constant relectura.

No és només que Diderot i Rousseau encapçalin dues maneres radicalment diferents d’entendre la missió i el significat de les Llums, i que les expressin massa sovint amb una ferotgia cega. L’important és que la significació de les polèmiques que els enfronten (sobre el progrés, el materialisme, la política i el poder, la sensibilitat...) continua viva avui al cap dels segles. Ni les consideracions psicològiques, ni les de caire intel·lectual o moral no són suficients, elles soles, per a copsar els estires i arronses d’una relació intel·lectual plena de matisos, en què les dèries personals es confonen amb argumentacions de caire racional i en què, sovint els arguments són conceptualment menys poderosos que els homes que els defensen. Diderot i Rousseau tenen plena consciència, sobretot mentre avança la dècada del 1750, que ells no només “són”, sinó que sobretot “representen” tarannàs molt diferents i opcions teòriques irreconciliables; i aquest aspecte simbòlic de la seva personalitat i de les seves opcions és el que manté viva una significativitat intel·lectual, més enllà de les anècdotes biogràfiques. L’interès de la baralla neix, precisament, del fet que cadascun d’ells és, també, símbol i cap d’un partit intel·lectual que actua quasi com una església (heretge, òbviament) i que ha significat una determinada “ortodòxia de les Llums”, amb conseqüències històriques posteriors prou conegudes²⁰⁸.

²⁰⁷ Esmementem com a estudis clàssics Jean Fabre: “ Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques”, *Diderot Studies*, III, 1961 pp.155-213, reimprès a *Lumières et romantisme*. Ed. Klincksieck, 1980 pp. 19-65, i Jaques Proust: “ Diderot, Rousseau et la politique “. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, n° 85, 1989, pp.65-73.

²⁰⁸ Cal recordar que al llarg de la revolució francesa es va produir una lectura interessada de l’enciclopèdisme que identificava Danton amb Diderot i Robespierre amb Rousseau. Robespierre, que es

El mètode de les “vides paral·leles” té avui poc aval científic i no explica gaire la diversitat de parers, però emprar-lo és quasi inevitable quan el que es pretén copsar són els elements d’unitat i les diferències conceptuals més que proposar dos miralls biogràfics, en què les diferències es reflecteixin i s’exagerin fins a l’infinit. Hi ha òbviamment uns textos per a la curiositat biogràfica –i per a la baralla conceptual- que cal recordar ni que sigui molt per sobre: les *Confessions* rousseanians i l’*Essai sur les regnes de Claude et Néron* de Diderot, permeten fixar algunes dades bàsiques i situar un enfrontament que va articulant-se en una sèrie de posicions teòriques però, també, de problemes personals.

Diderot i Rousseau representen el que en podríem dir dues “sensibilitats”²⁰⁹ i sobre aquest terreny, potser més a l’abast del psicòleg que del filòsof, el seu *daimon* els allunya cada cop més. Rousseau busca un pensament de la reconciliació, Diderot –en canvi- assumeix l’atzar com a condició del pensar. Allí on Diderot instaura el materialisme, Rousseau necessita una hipòtesi teològica per mantenir el sistema. Allí on Diderot defensa l’atomisme i la capacitat de pensar de la matèria, Rousseau la nega tot considerant-la una hipòtesi absurda. Allí on Diderot es nega a buscar en la història l’argument o els arguments que expliquin el present, Rousseau necessita una fonamentació que, sinó resulta estrictament històrica, com a mínim té la força del mite. Si Diderot manté la primacia dels fets en brut, Rousseau exigeix prescindir-ne (*Écartons tous les faits*, comença el *Discours sur les Arts*, per a escàndol d’empiristes) per a elaborar finalment una mena de gran novel·la dels orígens.

tenia per fidel lector de Rousseau, insistí reiteradament en què la revolució no provenia de l’herència enciclopedista, que considerava servil, sinó de Rousseau a qui veia humiliat pel poder i per la pedanteria de les Llum. Frank A. Kafker al seu article: “Les encyclopédistes et le Paris du dix-huitième siècle”. RDE, nº 10, 1991, pp. 113-121, ha demostrat que, entre els cinquanta-un enciclopedistes que restaven vius a l’inici de la revolució només un, Allut d’Uzès Deleyre, va estar amb els jacobins fins al final (i fou executat el juny de 1794) i només cinc o sis més hi van tenir alguna relació indirecta. Grimm, el col·laborador més directe de Diderot, entre els qui restaven vius, va exiliar-se i els seus bens foren incautats. Per les estranyes voltes que dona la història els papers de Grimm, amb els inèdits diderotians, van anar a parar a la biblioteca de Weimar, on els va llegir Goethe. Entre els enciclopedistes que van tenir una participació indirecta en la revolució, el metge Antoin Louis Guillotin (1723-1792) ha passat a la història com inventor de la guillotina.

²⁰⁹ Com diu B. Lynne Dixon (*op. cit.*, p. 172): *By sensibilité Diderot actually means the autonomus mode of reactivity that is peculiar to living systems, and the consistency proposes to explain its emergence quite mechanistically proposes in terms of physicochemical factors.* Convé no oblidar que Diderot defensa una teoria materialista de la sensibilitat.

Yvon Belaval –en polèmica erudita amb la línia interpretativa dels qui, tot seguint Chouillet, interpreten Diderot al voltant del concepte d'energia- ha dit, comparant Rousseau i Diderot que: *Ce ne sont pas les idées qui manquent à Diderot, mais l'idée directrice, l'idée-mère, l'esprit organisateur qui compose le tout d'une vraie doctrine*²¹⁰. Diderot tindrà sempre les de perdre en aquest peculiar debat conceptual perquè la seva obra és infinitament més difícil de reduir a fórmula i perquè, finalment, no creu que la història tingui un sentit conclusiu. Una filosofia que no proposa una reconciliació final i que, per contra, vol estar atenta al fet del canvi interminable, sempre serà –a més- poc capaç de reduir a fórmula la seva proposta. En definitiva, Diderot no és un filòsof apte per a bastir una ideologia de consolació ni per a proposar els humans cap “sentit amagat” i teleològic. Però si prescindim d'una valoració de la història com a judici final, si no creiem en definitiva que la funció de la filosofia sigui concordar les diferències, sinó posar-les de manifest, llavors de la pugna entre els “germans enemics” en podrem treure alguns avisos importants per al mateix destí mateix de les Llums.

No té sentit tampoc plantejar la relació com un petit joc d'enveges personals ni situar el tema en la suposada puresa revolucionària de Rousseau. Franco Venturi, a *Jeunesse de Diderot*, ja va explicar als anys d'avantguerra que aquest enfrontament, tot i que larvat, es produeix molt aviat en la biografia de tots dos autors, des del principi mateix dels anys 1750 i que, a més, és la posició de Diderot la que ha de ser considerada estrictament revolucionària. De fet, com mostra Venturi, és a les planes de l'*Encyclopédie* on es fa el pas de la categoria de “revolució” entesa com un fet còsmic (un moviment dels cicles naturals) a la revolució entesa com a transformació de les condicions socials, i en conseqüència apareixen, com a l'article “Encyclopédie”, integrades en el procés històric: *Esse (les revolucions) si schematizzano cosi un poco, acquistando però una denominazione consona a tutto il significato cosmico che Diderot*

²¹⁰ Y. Belaval : “Un philosophe?”, RDE.nº I, p.16. 1986. Bona part del nostre treball intenta mostrar que Diderot no és el personatge de les intuïcions desencarnades, sinó un filòsof que, a partir d'una lectura del concepte d'energia i del materialisme de l'època intenta una formulació de l'ètica i de l'antropologia que, lluny de situar-se en l'apriorisme naturalista, vol analitzar l'ètica des del realisme més estricte. Òbviament, però Diderot no és un moralista de model barroc, en la mesura que el moralista té una visió desencantada de l'home –pensat exclusivament des de la “circumstància- i sap de l'inevitable fracàs dels seus consells en la mesura que la natura humana li sembla quelcom tan etern com impossible de transformar. Per a Diderot, en canvi, si la matèria és eterna, les seves formes són infinites i sempre transformadores.

*esse attribuiva*²¹¹. Revolució i ordre són conceptes encara prou “tous” abans de 1789 i el pas d’un concepte físic a un concepte polític s’explica molt millor en l’esquema de la continuïtat que Diderot copsa entre el cosmos i l’home que en el trencament entre estat de natura i estat social.

L’any 1742 Jean-Jacques Rousseau arriba a París, amb ganes de donar a conèixer un sistema de notació musical que havia inventat i entra en relació amb Diderot, que hi residia des de feia quinze anys. Sabem que la primera relació entre ambdós fou de complicitat: jugaven als escacs (Rousseau guanyava sempre) i compartien el mateix interès per la música. Quan a finals de 1745 Rousseau s’instal·la a París, després d’una desagradable experiència com a secretari d’ambaixada a Venècia, Rousseau i Diderot passen una època de complicitat personal (*Il avait une Nanette ainsi que j’avais une Thérèse; c’était entre nous une conformité de plus*). L’engarjolament de Diderot, el 24 de juliol de 1749, un estiu que Rousseau recorda com de calor excessiva, implicarà, entre altres conseqüències, el moment més dramàtic en la relació entre tots dos amics i el descobriment de la vocació literària de Rousseau; fent a peu el camí de París a Vincennes per anar a veure l’amic empresonat, Rousseau té la famosa “il·luminació” que transformarà la seva vida i el convertirà, quasi malgrat ell mateix, de músic en filòsof: *Je pris un jour le Mercure de France et tout en marchant et le parcourant, je tombai sur cette question proposée par l’Académie de Dijon: Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs. À l’instant de cette lecture, je vis un autre univers, et je devins un autre homme (...) arrivant a Vincennes, j’étais dans une agitation qui tenait du delire. Diderot l’aperçut, je lui en dis la cause (...) Il m’exhorta de donner l’essor à mes idées, et de concourir au prix*²¹².

²¹¹ Franco Venturi: *Giovinetza di Diderot (1731-1753)*. Ed. Sellerio, Palermo, 1988, p.163,-edició revisada sobre la de 1939.

²¹² J.J. Rousseau, *Confessions*, in *Oeuvres II*, (edició Pléiade). Al cap dels anys Diderot -o més exactament la *coterie* de d’Holbach-, afirmarà que fou ell qui proposà a Rousseau seguir l’opinió negativa en la qüestió proposada per l’Acadèmia sobre el tema de progrés de les ciències i les arts. La versió que dona Diderot ja vell a l’*Essai sur les Règnes de Claude et Néron* és molt més matisada. *Lorsque le programme de l’Académie de Dijon parut, il vint me consulter sur le parti qu’il prendrait: -Le parti que vous prendrez, lui dis-je, c’est celui que personne ne prendra- Vous avez raison, me répliqua-t’il*. En el relat és fàcil veure que Diderot, al cap dels anys reconstrueix l’opinió del seu examic com la d’un “original”, un membre més de la bohèmia literària, però no la d’un filòsof consciencios. Entre les diverses respostes presentades al premi, com a mínim dues més defensaven també una opinió negativa sobre el tema del progrés.

S'ha de llegir el text amb atenció, perquè Rousseau empra les paraules “agitació” i “deliri”, i aquí hi ha una de les claus que més clarament expliquen la separació entre tots dos homes. Per a Diderot el deliri (ombra del monstre) és perfectament legítim i àdhuc pot ser una forma paradoxal de coneixement, però només pot ser assumit en tant que hipòtesi. Sobre el deliri potser algú pot fonamentar la seva pròpia vida, però no es pot universalitzar de cap manera, a no ser que ens trobéssim amb la voluntat d'un dèspota, que és, precisament, el qui confon el propi deliri amb la realitat i vol menar els humans pel camí de la seva pròpia subjectivitat, convertida en valor absolut. Quan l'home s'arriba a creure els seus fantasmes i els assumeix, entrem en el camp perillós de la confusió entre realitat i desig, en un món on la diferència -element que Diderot sempre vol salvar- esdevé quelcom inútil i en què, per tant, no és possible bastir res, perquè sense diferència, no hi ha vida.

Rousseau, fins i tot per estil literari, tendeix inevitablement a universalitzar posicions d'una forma dogmàtica. Un lector atent s'adona que la primera frase de qualsevol dels seus llibres sovint és d'una gran afirmació abstracta que només s'aguanta per la vehemència amb què s'expressa: *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégenère entre les mains des hommes (Emile)* o, encara, *L'homme est né libre et partout il est dans les fers (Contrat social)*. Diderot, en canvi, defuig per principi universalitzar o dogmatitzar i tendeix a començar les seves obres en clau menor, gairebé com historietes morals, per anar avançant al llarg del text i lluny de donar una pista interpretativa, deixa que sigui el lector el qui la vagi elaborant o construïnt a través d'un seguit de pistes.

L'èxit primer de Rousseau fou acompanyat també per la campanya de premsa a favor de l'òpera italiana, la *querelle des Buffons*, entusiàsticament secundada pel *parti philosophique* i per Diderot a través d'una sèrie de pamflets que tenien per objecte defensar el model italià d'òpera dramàtica contra la tradició francesa, i especialment Lully; tot i que secundàriament qui acabà rebent fou Rameau, el considerat llavors millor compositor francès²¹³. Hi ha, però també, una observació a fer pel que toca al

²¹³ Jean Philippe Rameau va respondre d'una manera prou agra a través de tres textos en què mostrava les insuficiències de Rousseau en el pla de l'orquestració: *Erreurs sur la musique de l'Encyclopédie* (1755), *Suite des erreurs...* (1756) i *Réponse de Monsieur Rameau à Messieurs les Editeurs de l'Encyclopédie* (1757) que Rousseau va considerar sempre dictats per l'enveja que havia provocat en el vell mestre l'èxit

tema musical a l'hora de diferenciar les estètiques d'ambdós autors. Per a Diderot la música és, abans que cap altre cosa, una tècnica i una fórmula matemàtica, mentre que Rousseau es preocupa poc pels aspectes tècnics i pels problemes d'orquestració: l'important per a Rousseau és l'expressió del sentiment i la tècnica vindrà després com un afegit. Però el sentiment, en la lectura que Diderot en fa a l'època, no és quelcom que es pugui agafar pel boc gros. L'expressió sentimental necessita, sobretot, una tècnica capaç de donar-li consistència. Per dir-ho esquemàticament, Rousseau arranca del sentiment com a dada primària que construeix el text, mentre que per a Diderot el sentiment és la conseqüència última a què s'arriba a través del text. Els sentiments que per a Rousseau existeixen innatament, demanen -en canvi- per a Diderot, una construcció a partir de la tècnica. Els "germans enemics" es reconeixen en una mateixa temàtica –i àdhuc en un mateix vocabulari- però no en el procediment, ni en el mateix ús del llenguatge.

Trobem encara un tercer moment decisiu en el desacord profund entre tots dos homes, en el pròleg de la comèdia *Narcisse* (1752) de Rousseau quan aquest planteja els primers dubtes pel que fa al sentit de la filosofia de les Llums. Per a Rousseau, ja considerat com a músic i com a nova revelació de la filosofia, en aquell moment és bastant sobrer l'ajuda del nucli d'amics que l'han situat en el món cultural, i, a més, li sembla obvi que la crítica dels *philosophes* mena a un camp que ell de cap manera no vol traspasar: el de la crítica individualista al que avui potser anomenaríem "comunitarisme". *Le goût de la philosophie relache tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société (...) Bientôt il [el filòsof] réunit en sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblantes: son mépris por les autres tourne au profit de son orgueil: son amour-propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens: il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe.* Tot i que Diderot feu com si no hagués llegit el text, resulta obvi que en aquest paràgraf hi ha un dels elements fonamentals de la crítica de les Llums; Hegel el reprendrà a les *Lliçons sobre història de la filosofia* i, d'aleshores ençà, s'ha repetit sovint.

de l'òpera *Le devin du village*, estrenada a Versalles, però per la qual ell mai no va acceptar cap pensió del rei. Diderot, per la seva banda tenia una posició més favorable a Rameau i no va entendre el rebuig de Rousseau a una pensió reial com a músic que hauria estat, indirectament, un aval per a l'enciclopedisme.

La filosofia, tal com la concebem els il·lustrats és, necessàriament, expressió de l'individualisme i, sobretot, *amour-propre*. Rousseau, en canvi, creu en la supervivència de les comunitats naturals i en les formes de democràcia directe de caire rural i patriarcal. El problema es planteja quan les institucions es descobreixen només com a “mots”, és a dir, perden la seva substancialitat. La crítica de Rousseau a les Llums és, en primera instància, de caire teològic²¹⁴. Si les Llums són un esforç de trencament amb el sagrat, llavors –en la peculiar ideació religiosa de Rousseau- queda trencat el vincle (sublim) que permet l'existència de l'art com a expressió d'un món transcendent.

El que Rousseau rebutjarà sempre en la *philosophie* és allò que Hegel anomenaria més tard: “entusiasme subjectiu”. La línia més subversiva de les Llums, en canvi, és la que descobreix en aquesta subjectivitat l'energia que, fins aleshores, semblava exclusivament dipositada en la tradició o en la natura, entesa com a món de l'intocat. El que per a Rousseau és *le grand complot* (*Confessions*, VII) és el descobriment d'una instància moral –materialista- que trenca els límits de conformisme i de mediocritat a què ens obliga l'existència en comunitat: en definitiva, el “gran complot” és l'individualisme. Rousseau hauria volgut una filosofia que justificés la comunitat –en definitiva, com li retreia Voltaire, una versió racionalitzada del cristianisme- el que trobava, en canvi, eren uns *philosophes modernes*, que : *Au lieu de lever mes doutes et de fixer mes irresolutions, ils avaient ébranlé toutes les certitudes que je croyois avoir sur les points qu'il m'importait le plus de connaitre*²¹⁵. L'opció rousseauiana, tal com ell mateix l'explica al llibre IV de l'*Emile* ha estat buscar el criteri de *la lumière intérieure*, mentre que la de Diderot ha estat cercar la sociabilitat²¹⁶.

²¹⁴ Ernst Cassirer: “L'unité chez Rousseau” (1932), in G. Genette – Tz. Todorov (eds.): *Pensée de Rousseau*. Ed. Seuil, 1986 pp. 41-65, mostra com la finalitat del *Contrat social* és la religió civil: *La religion elle-même, civilisée et socialisée* (p.44). Rousseau tem, estrictament, que entre els homes no s'aprèn a ser home i és aquesta paradoxa tràgica la que marca la seva antropologia i la necessitat de construir una novel·la dels orígens. Que l'home necessiti una instància exterior a ell mateix -l'Estat o la religió- o que sigui necessari acudir a la història passada per explicar el futur, són tesis incompatibles amb la crítica il·lustrada que, estrictament, és una crítica de la necessitat de fonamentació. Per a Rousseau l'espinozisme de les Llums porta a creure erròniament que: *la suprême intelligence qui regit ce monde c'est le monde même*, l'error dels *philosophes* hauria estat usar la raó per conèixer la raó –construint així un raonament en cercle. *Emile*, llibre IV, (Pléiade, IV), p.593.

²¹⁵ Rousseau: *Rêveries Oeuvres complètes*.(Pléiade), I, p.1015.

²¹⁶ Al text, Rousseau diu que: *Je compris encore que, loin de me délivrer de mes doutes inutiles, les philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et je n'en resoldrais aucun. Je pris, donc une autre guide, et je me dis: consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins qu'ils ne*

L' "home civil" de les Llums, i en conseqüència, la moral laica, impliquen l'existència d'una individualitat forta; però això implica, per a Rousseau, l'estroncament de qualsevol possibilitat d'art que, en la seva concepció, està indestriablement vinculat a una transcendència rera la qual no és difícil oir la veu del sagrat. El trencament definitiu entre tots dos homes, quan Rousseau es distancia radicalment –i fins a l'exageració– del projecte enciclopèdic, a partir de les repercussions de l'article "Gènève" i de la publicació de la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, no fa així més que confirmar una llarga sèrie de trencaments conceptuals. La tesi de fons, l'impossibilitat de ser virtuós sense ser religiós, és simplement un atac directe a la línia de pensament il·lustrada.

Jean Fabre ha posat també de manifest una discrepància de fons entre Diderot i Rousseau pel que fa a l'ús d'un mot que avui sabem profundament ideològic: "natura": *Pour Diderot la nature est principe d'exaltation; pour Rousseau d'apaisement et, quand il souhaite de se fondre en elle, c'est pour se réfugier en son sein*. Entrem aquí en un debat fonamental sobre el problema de l'energia. Per a Diderot la natura no és cap "punt d'arribada" de l'home, entre d'altres raons perquè, en ella mateixa constitueix el Tot indepassable; no podríem mai, ni volent, deixar d'ésser "naturals". La natura rousseauniana, en canvi, està profundament humanitzada, de fet constitueix l'espai de projecció del desig. La natura és, a més, eterna i per això mateix pot ser el mirall de la moralitat.

Per a Diderot, per contra, l'home és un accident de la natura, un producte concret de la seva energia i un moment més del moviment còsmic, per ell mateix abocat al canvi i a la transformació. En el plantejament rousseaunià la natura, dotada de perfecció pel que fa a la seva personalitat moral, exerceix com a educadora: sentir la seva veu i obeir-la és el que dignifica els humans. Diderot, per contra és molt escèptic sobre la qüestió de l'educació i, encara més, sobre el seu caire de "naturalitat", per a ell la naturalitat caracteritza tant el crim com la virtut i no constitueix un principi suficient per a comprendre la diferència: l'home és imperfecte però perfectible, exclusivament en la

m'égarent, ou du moins mon erreur sera le mien et je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions, qu'en me livrant à leurs mensonges. (Emile, llibre IV), *Oeuvres complètes*, edició Pléiade, IV, p.569.

mesura que és animal social. Per a Diderot, l'organització, l'educació en certa manera i l'atzar o la cadena dels éssers són suficients per a explicar el món sense necessitat de suposar ni la llibertat ni una natura que no deixa de ser l'expressió dels nostres desigs i, per tant, de la nostra insuficiència.

A partir d'aquí el trencament entre Rousseau i Diderot és inevitable. Rousseau denunciarà a les *Rêveries*, el perill de: *cette morale sans racine et sans fruit qu'ils [els il lustrats] étalent pompeusement dans les livres o dans quelque action d'éclat sur le théâtre*, mentre que al fons *practiquent cette autre morale secrète et cruelle, doctrine intérieur de tous leurs initiés, à laquelle l'autre ne sert que de masque*²¹⁷. La “veritat”, sempre ritualment esmentada per tots dos homes no pot servir per a reconciliar-los perquè entenen el concepte de dues maneres profundament diferents. Per a Rousseau la veritat és, essencialment, la sinceritat envers un mateix, entenen per tal escoltar una veu que prové del límit del món o de la fondària existencial que trobem en nosaltres mateixos. “Veritat” és, en clau rousseauiana, una recerca d'un mateix entre el soroll del món –quasi una “cura de l'ànima”- i una franquesa, entesa com a manca de respecte per les convencions humanes. La veritat rousseauiana està vinculada al que Grimm anomenà, per criticar-lo, *le rôle de la singularité*²¹⁸. La veritat diderotiana, en canvi, no sabria escriure's en lletres capitals, i fa referència, no pas a una recerca interior, perquè l'home que es busca està cercant quelcom que no existeix, sinó a una operació de l'esperit molt propera al que convencionalment anomenem felicitat -i la tradició anomena “hedonisme”.

Christian Jacquet al seu clàssic: *La pensée religieuse de Jean Jacques Rousseau* va proposar que: *Dans la philosophie rousseauiste, le mal naît en fin de compte dans la rencontre d'autrui; la “dénaturation” de l'homme coïncide avec son passage de l'”être-solitaire” à l'”être regardé”. En établissant ce divorce entre l'être et le parêtre, le regard d'autrui brise notre unité et devient pour nous source d'aliénation; il nous*

²¹⁷ J.J. Rousseau: *Rêveries* (troisième promenade) *Oeuvres complètes*. (ed. Pléide), III p. 1022. El text ha servit de base per a la teoria de la conspiració il lustrada, tradicional en àmbits conservadors.

²¹⁸ Frederic Melchior Grimm: *Lettres des Lumières (1753-1773)*. Edició a cura de Verena von der Heyden-Rynsch, Ed. Mercure de France, 2001, p. 49. Grimm, analitzant el ressò de l'obra rousseauiana resumeix la crítica del partit filosòfic. En definitiva: *M. Rousseau a été malheureux à peu près toute sa vie* i hauria volgut fer una filosofia de la dissort. Per oposició, la filosofia de les Llums copsa el món com a diàleg públic i extern, no com a monòleg interior.

rend étrangers à nous mêmes. Aquesta intuïció sobre l'origen del mal, segons la qual el mal estaria en el fet que és la mirada de l'altre, sempre interessada, la que ens constitueix, resulta del tot aliena a la convicció il·lustrada –i ben específicament diderotiana– segons la qual el món és un “comerç”, una continuada negociació en què totes les subjectivitats –i també la pròpia– poden ser alhora sublims i miserables. Quan es prescindeix de la mirada de l'altre, o se l'assumeix només com una forma d'alienació, es fa del tot impossible la sociabilitat i, en conseqüència, es priva els humans del dret a la felicitat que els hauria de ser deguda.²¹⁹

La recerca existencial i dolorosa de Rousseau només pot ser per a Diderot una ficció, un teatre existencialista o l'expressió d'una consciència de la culpa de l'home que se sap *seul avec lui même* i, encara, .. *obligé de s'avouer des indignités [et] de se détester* com un pària social²²⁰. En definitiva per a Diderot resulta absurd buscar la natura, perquè tot àdhuc la cultura és – ja des de sempre– natural. Com a única “veritat” en Diderot hi ha el trobar-se bé amb un mateix, i per això mateix no hi pot haver “veritat” en el poder que és per definició inestable. No hi pot haver, tampoc, cap veritat en la solitud perquè necessàriament la veritat és un cert nivell de convencionalisme que els homes estableixen en comú. El filòsof diderotian no se sent “a l'exili al món”, sinó que el considera el seu hàbitat i la seva única possibilitat de supervivència. El desarrelament de filòsof respecte al seu àmbit natural, que no és cap comunitat primària idealitzada, sinó la ciutat plena de tensions i problemàtica, Diderot el veu com una inevitable traïció respecte a la filosofia.

París, la ciutat que per a Rousseau era *ville célèbre, ville de bruit, de fumée et de boue...* (com diu al final del llibre IV de l'*Emile*) i objecte d'*un secret dégoût*

²¹⁹ Christian Jacquet: *La pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau*. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain, XII, Lovaina, 1975, pp. 148-149. El text ens sembla especialment interessant en la mesura que supera –per la via d'una anàlisi existencialista– la tradicional oposició entre Rousseau i els Enciclopedistes sobre la qüestió del progrés, que és més aviat conseqüència que no pas causa de diferències molt més antropològiques que no pas socials.

²²⁰ La referència és extreta de la carta de Diderot a Falconet (6 setembre de 1768), quan Rousseau ja s'ha barallat públicament amb Hume. Diderot explica a l'escultor –llavors a Sant Petersburg– la seva estratègia literària davant el qui considera *le plus dangereux par son éloquence, le plus adroit dans ses vengeances, le plus redoutable par la multitude des enthousiastes*, però també *le plus ancien de mes amis*, cosa que el fa encara més temible: *J'ai été attaqué dans ma famille, dans mes moeurs, dans mes liaisons, dans mes amis, dans mes ouvrages. Qu'ai-je fait? Je me suis tu. (...) J'ai gardé. Qu'en est-il arrivé? Il [Rousseau] a perdu tous nos amis communs. Je les ai tous conservés. Il me révère, malgré lui. Il ne peut même s'en taire.* Correspondance- Versini, pp. 848-849.

(*Confessions*, llibre IV) és, en canvi per a Diderot, el lloc de la convivencialitat perquè el diàleg filosòfic, com prou sabia Sòcrates, no es fa amb els arbres, ni amb els boscos sinó entre els homes de la ciutat. Per a Diderot el que està fent Rousseau és simplement substituir la tensió de la realitat per una imaginària subjectivitat i, per tant, per un acord arbitrari. L'oci suposat dels boscos no deixa de ser una convenció literària per a qui, com Diderot, no creu en el miserabilisme com a marca del filòsof, sinó en la feina quotidiana, tan convencional com calgui però socialment necessària. Encara als darrers temps de la seva vida, en les *Mélanges pour Catherine II* parla de *composer cette belle machine qu'on appelle société* (XXVIII) com d'una tasca inevitablement més complexa i més real que la simplificació de l'estat natural.

Diderot no acceptarà, per totalitària, la hipòtesi (hobbesiana i rousseauiana alhora) del gran legislador clarivident. La necessitat de la legislació està vinculada necessàriament al mal, instància que apareix tant en la natura com en la cultura, i per tant suposar l'existència d'un gran legislador no faria altra cosa que degradar la capacitat de diàleg de l'home. L'alternativa a aquesta figura paterna és la disparitat d'opinions i d'interessos que s'articulen en la ciutat. Així s'entén que per a Diderot la capital d'un Estat sigui, estrictament, el lloc alhora de la tensió i de la resolució dels problemes. La ciutat- i no la natura- permeten la convivència perquè possibiliten alhora discussió i el pacte sobre objectius reals. Diderot no idealitza mai la ciutat però assumeix que en aquesta contradicció universal hi ha també una clau per a la resolució dels problemes: *Elle est vorace. Si elle dévore trop, elle amaigrit totes les autres. Si elle n'est pas assez nourrie, elle est faible et toutes les autres languissent (...) c'est le lieu de la grand consommation.* Més que el legislador, serà el mercat qui posi les bases de la superació de la pugna de tots contra tots. Si la lluita amb la natura que ens humilia provoca l'origen de la societat (*la nature l'assaille [a l'home] par les besoins qu'elle lui a donnés et par les dangers auxquels elle l'a exposé*), la pugna entre els humans i la creativitat que neix del conflicte és l'instrument del progrés social, més que no cap obra del legislador que, en tot cas, apareixerà a posteriori. El que no ha tingut en compte la hipòtesi rousseauiana és, estrictament, el guany que significa la complexitat de la ciutat dels homes davant la suposada unitat orgànica de la natura. Diderot troba abstracta la hipòtesi d'una voluntat general, resultat d'una agregació de voluntats múltiples associades lliurement, i la contraposa al que és real: la ciutat humana sorollosa i viva. El que ordena l'aparent desordre cívic no és la voluntat legisladora ni un consens que

sempre seria hipotètic, sinó el fet que és en la ciutat on millor s'articula l'home en tant que gènere. La ciutat és un espai del coneixement, en un sentit profund, més que no pas la natura perquè, a diferència del que pensa Rousseau, no tan sols és el lloc on impera un individualisme radical sinó que per la pura necessitat de supervivència es poden veure –ahora- tota l'àmplia gamma de les conductes humanes en l'espectacle de la diferència i la necessitat.

La ciutat, fins i tot en el que té d'espectacle, és per a Diderot l'escenari real de la comèdia humana vist que la vida té un sentit teatral i molt de farsa (*Que ce monde serait une bonne comédie, si l'on n'y faisait pas de rôle*, escriu a Sophie Volland)²²¹, Rousseau per la seva banda tendeix a considerar-lo una tragèdia. La tragèdia rousseauiana, com l'existencialista, és una profunda reflexió sobre la incapacitat de la comunicació. Per a Diderot no hi ha en Rousseau altra cosa que l'egoisme del geni i l'autocomplaença del que no pot resistir el bullider de crítica que és la ciutat.

Al final de la seva vida, Diderot tendirà a matisar l'opinió sobre Rousseau. Podríem dir que sobre Rousseau entén el “què”, però no participa en absolut del “com”. En la perspectiva d'una valoració global de les Llums, Diderot vol quedar en paus amb l'home, tot i que es baralli amb les seves idees. En la *Réfutation d'Helvétius* vol fer constar que *Quelle que soit la révolution qui se fasse dans les esprits, jamais Rousseau ne tombera dans la classe des auteurs méprisés. Il sera parmi les littérateurs ce qui sont les peintres, les mauvais dessinateurs, grands coloristes*²²². Potser allò que ha provat la tradició rousseauiana amb més èxit que no pas la tradició que arranca de Diderot és precisament el “colorisme” del sentiment. En el darrer Diderot el comunitarisme rousseauianà mereixeria una matisació important –en la mesura que la comunitat mai no pot ser obligatòria- però no seria del tot impugnat.

En la *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Monsieur Grimm*, fa, en aquest sentit, una declaració sorprenent: *Pourquoi Jean-Jacques est-il éloquent et Linguet n'est-il qu'un déclamateur? C'est que, conséquent à des principes, je sens que le premier est vrai, même quand il ne dit vrai. Rousseau ne ment qu'à la première ligne jusqu'à la*

²²¹ Roth, IV, 55.(18 juliol 1762)

²²² Versini, I p.887.

*dernière, Linguet est un menteur*²²³. Aproximadament el mateix dirà en la *Refutation d'Helvétius*, un text que té molt d'autorefutació del propi Diderot: *La grande différence qu'il y a entre vous [Helvétius] et Rousseau c'est que ses principes son faux et ses conséquences vraies: au lieu que vos principes sont vrais et vos conséquences fausses. Les disciples de Rousseau, en exagerant ses principes, ne seront que des fous; et les vôtres, en tempérant vos conséquences, seront des sages*. La resposta és evident: Rousseau ha posat bones preguntes, tot i que hagi donat males respostes i aquesta capacitat d'interrogació ha de ser preservada. El que s'ha de combatre no és, de cap manera, el sentit de la recerca, sinó el seu to dogmàtic. Si l'objectiu de Rousseau era bo, les conseqüències han esta nefastes en la mesura que han bastit una nova ideologia de consolació en la natura per comptes d'assumir el principi de llibertat i d'imprevisibilitat de la natura. La moralitat no es pot fonamentar ni en l'ordre –així sigui pretesament “natural”- ni en la necessitat; Diderot decidirà plantejar-la a partir de l'energia i de la ciutat. Els dos camins de la modernitat quedaven potser simbòlicament oberts.

²²³ *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Monsieur Grimm* (1781). Versini, III pp.767-768. Recordem que Diderot és l'autor material –tot i que inconfessat- d'una bona part del text de Raynal, especialment de les reflexions morals.

El problema de la fonamentació moral al segle de les Llums.

En debats generalistes sobre la filosofia de les Llums, sovint és retreu als il·lustrats una tendència a l'arbitrarietat moral o a la fonamentació de la moral en la pura i simple subjectivitat relativista. Però quan analitzem estrictament els textos es fa difícil trobar enlloc la justificació del relativisme o del subjectivisme en la tradició il·lustrada, excepte, òbviament, si consideréssim Sade dins el paradigma de les Llums, al qual pertany difícilment tant per cronologia com pel sentit global del seu projecte. Ben al contrari, una dèria persistent de la filosofia moral de les Llums és la de voler presentar-se i ser avaluada dins els paràmetres de la filosofia clàssica; en aquest sentit els il·lustrats reivindiquen la fonamentació de la moral i de la virtut per elles mateixes com a criteris civils, en una natura canviant i en construcció. La tradició de les Llums proclama que cal pensar la fonamentació de la filosofia moral prescindint de qualsevol justificació a través de principis aliens, com la fe o la tradició, i àdhuc sotmetent a crítica algunes concepcions massa estàtiques de la natura. Però serà Diderot qui vagi més lluny que el seu segle, trencant amb el naturalisme moral i afirmant que no hi ha ni bé ni mal en la natura, de la mateixa manera que els monstres són un producte tant natural com l'ordre. De fet, intentar una justificació de la moralitat en un concepte estàtic de natura significaria una traïció a l'element fonamental d'ella mateixa que és l'energia.

Els il·lustrats consideren que la seva moral és més perfecta perquè els permet argumentar sobre la necessitat de la virtut a partir de criteris biològicament arrelats, més universals i més objectius que els dels seus adversaris ideològics, siguin eclesiàstics amb un model a priori, o rousseauians que identifiquen natura i moral sense fer-se conscient del paper trencador –val a dir monstruós– que significa la irrupció de l'home en la natura:... l'autonomia moral no vol aparèixer com una simple expressió de la subjectivitat, que al cap i a la fi no seria sinó una variant del que Diderot anomenava *sophisme de l'éphémère*²²⁴, sinó com una proposta objectivadora i de valor universal²²⁵.

²²⁴ El sofisme de l'efímer, tal com apareix al *Rêve de d'Alembert* és l'error de considerar que un ésser que per naturalesa és efímer (val a dir l'home) creu saber que la natura o la moralitat són immortals i eterns. Una moral com la de Rousseau hi cau de totes, totes. La pregunta per aquest sofisma apareix en boca de Mademoiselle de Lespinasse en conversa amb el metge materialista Bordeu:

...Docteur, qu'est-ce que c'est que le sophisme de l'éphémère?
Bordeu: C'est celui d'un être passager qui croit à l'immutabilité des choses?

Per tal que Diderot pugui assumir la relació natura – moral caldrà fer un seguit de matisacions al concepte de matèria que, poc o molt, hem anat seguint en planes anteriors.

Il lustrats i apologistes de la religió mantenen fins al XVIII un acord pràcticament total sobre un fet: la moral no es pot aguantar sobre els núvols sinó que necessita fonamentació i arrelament. Aquesta fonamentació és clara i comunament acceptada: *la moral ha de tenir per fonament la virtut*, entesa en un sentit ampli que va de l'aristotelisme a la moral estoica i epicúria. S'entén per virtut un conjunt d'habilitats pràctiques –i de vegades de caire emotiu-, més que no pas de principis teòrics, i que permeten no només la convivència sinó el perfeccionament. Virtut és, en principi, allò que s'oposa a vici –tot i que, com veurem, Diderot té una altra història per contar i en la seva obra virtut més aviat s'oposa a dolor- de la mateixa manera que ordre s'oposa a desordre. El deure no es considera encara –estem en un moment prekantià- com una hipòtesi contrària a la virtut –ni tans sols en tensió amb ella- sinó com la seva millor confirmació; i potser una mirada postmoderna diria que aquí trobem un punt d'ingenuïtat en les Llums. El deure és simplement el dret que tenim (heterònomament) a exigir dels altres una actitud adient (*convenable*) no pas per una raó de consciència sinó de utilitat pràctica.

Mlle. de Lespinasse: La rose de Fontenelle qui disait que de mémoire de rose on n'avait vu mourir un jardinier?

Bordeau: Précisément; cela est léger et profond. (Versini, I, p. 633).

²²⁵ Léo Strauss a *Derecho natural e historia* acusa el moviment il lustrat d'haver provocat una crisi en el concepte de "lleï natural" en la mesura que, a parer seu, els il lustrats fa alhora dues afirmacions contradictòries: per una banda creuen en una natura humana racional immutable i dotada de drets universals, per l'altra defensen també la perfectibilitat de la racionalitat i la seva historització. Tot i que el retret va adreçat fonamentalment a Rousseau, és obvi que ateny a tot el període. O es rebutja la història i s'opta per una naturalització o, per contra, s'assumeix amb totes les seves conseqüències el fet que l'home és un ésser cultural, i només així perfectible. Deixant de banda el fet (demostrable per l'anàlisi de textos) que Diderot, D'Holbach, La Mettrie, etc. no usen la hipòtesi de l'estat de natura, com a lloc de repòs o d'harmonia universal, el fet és que els il lustrats tenen un concepte de natura que, contra el sembla creure de Strauss, no és estàtic. Buscar la naturalesa de la moral no equival per a ells de cap manera a creure que natura i història són fets separats o contradictoris. Allò que el moviment de les Llums vol posar de manifest és que la moral té una naturalesa i un fonament, conseqüència de les relacions intrínseques que s'estableixen (també historificades) en les relacions dels homes entre ells. Si hi pot haver –i necessàriament cal que hi hagi- fonamentació de la moral és perquè es necessita explicar que les relacions humanes no són de caire arbitrari, i no per un finalisme naturalista o per la creença en cap mena de teleologia històrica que, òbviament, és del tot aliena al pensament diderotí. La virtut moral no és per a Diderot de caire passiu (no consisteix a conformar-se amb cap lleï de la natura) sinó activa. I de la mateixa manera una societat diderotiana no seria " tancada ", com la que propugna Rousseau, sinó (ben al contrari) oberta i sotmesa al canvi.

La pregunta i el debat obert apareixen quan es tracta de precisar quina mena de virtut i si hi ha alguna virtut intrínsecament millor. Com es justificaria, cas d'existir? O encara: qui pot garantir-la i practicar-la millor? Allò que es discutirà en l'àmbit de les Llums, i sovint amb urc, no és la necessitat de fonamentació moral *bien policée*, ni la superioritat intrínseca de la vida virtuosa sobre la vida dissipada, sinó el mateix sentit del concepte "virtut" quan es desplaça de l'àmbit de la natura canviant al de la societat i del nivell del públic al de la consciència.

La necessitat de fonamentació de la moral és central per als Il·lustrats en la mesura que els cal argumentar, com a mínim, enfront tres menes de crítiques diferents però complementàries: per una banda han de demostrar que l'autonomia de la raó fa possible també explicar (igual o millor que l'heteronomia religiosa) el caràcter necessari de la moralitat humana en societat. Això significa, en última instància, fer palès el caire constructiu de la raó i ha estat la tasca del formidable exercici que és l'*Encyclopédie*. Per altra banda, els cal reivindicar la fonamentació de la moral per a evitar l'acusació de pirronisme o escepticisme, considerats com a formes dissolvents de socialització. Finalment l'esforç per fonamentar un nou criteri de virtut permet buscar què o quina sigui la "veritable moral" (si cosa tal existeix) o, encara millor, l'"ordre moral natural" avaluat a partir de la pràctica, per desemascarar d'aquesta manera les formes de tartufisme moral que volen passar per virtuoses. En tots tres casos cal presentar batalla a la justificació transcendent de la vida i a l'emotivisme rousseauià, que al llarg del segle aniran descobrint cada cop més un camp comú.

La fonamentació de la moral constitueix, així una necessitat conceptual i una estratègia civil, sinó directament política. És una necessitat conceptual mostrar l'ordre racional dels raonaments morals en una societat globalment bastida sobre el concepte d'ordre. Però es també una estratègia, el fet de mostrar que la filosofia moral de les Llums resulta capaç de copsar el fonament ètic, contra l'arbitrarietat de dogmàtics i escèptics que pretenen forçar la realitat del món fàctic i substituir-la per una abstracció conceptual, convertint, de pas, l'anàlisi de la moral en un seguit de receptes beatífiques.

Cal fer esment que al segle XVIII el concepte d'ordre (òbviament central a les planes del *Encyclopédie*, tot i que l'ordre enciclopèdic no sigui natural sinó racionalitzat) sovint s'implica amb el concepte de "natura" fins a formar una unitat. Natura i fonament

de la moral són per als il·lustrats les dues cares del mateix problema, que en definitiva consisteix a trobar un espai propi per a una moralitat bastit a escala humana, ni tan curt que porti al pessimisme nihilista, ni tan extens que acabi en una mena d'immoralisme sota l'ombra sadiana. És obvi que aquí es plantejarà per a Diderot un problema conceptual important. Si, com hem vist, l'estructura mateixa de l'univers és el desordre: ¿com es pot buscar un ordre moral al sí d'un caos d'àtoms que ens constitueixen? ¿Com fonamentar, en definitiva, una moral sobre l'atzar?

Per als il·lustrats fonamentar la moral (i fer-ho en una forma civil) no representa només lluitar contra una comprensió religiosa del món; significa també plantejar la qüestió relliscosa dels límits del poder i de la trobada entre el racional i l'irracional. Mostrant que les seves opcions morals són extrems del que *l'abbé* Plouche anomenava "l'espectacle de la natura", els il·lustrats buscaven, per una banda, una validació de les seves posicions i, per l'altra, optaven per un nou llenguatge de l'ordre, el més fàcil de copsar en el seu context cultural. En una societat de solidaritat orgànica, el subjectivisme moral purament funcional resultaria incompreensible i inevitablement contradictori amb el propòsit racionalitzador i humanitzador de les Llums, que té entre els seus objectius la reformulació de la comunitat moral sense permetre's l'emotivisme rousseaunià.

La pretensió de la II Il·lustració no és ni el maquiavelisme ni la submissió a la tradició (que constitueixen els dos perills –o les formes monstruoses– de l'individualisme i del comunitarisme respectivament), sinó el descobriment de caire necessari de la moralitat en l'arrelament social. La proposta ètica dels il·lustrats no pot consistir en la pura simple afirmació del caràcter necessari d'allò que ens passa com a dada en brut; la II Il·lustració necessita fonamentació també per una raó de coherència amb el món que l'ha vist néixer: sense fonamentació ni el concepte de Bé ni el de Mal no tindrien cap altre coherència possible que el judici de gust. Un Bé (o un Mal) sense fonamentació, com un amor propi o una sensibilitat purament desfermades, resulten incompatibles amb la sociabilitat i, finalment, monstruosos.

Aquesta exigència de fonamentar universalment l'edifici de la moral (sigui en el principi del sentiment o en el de l'interès) està implícita en la pròpia necessitat de fer una filosofia útil, vinculada a les transformacions socials. Els retrets de relativisme i

immoralisme són, quan s'adrecen a la moral il·lustrada, unes crítiques abusives que només poden provenir del fet que el camp dels creients, enquistats en un absolutisme tant antinatural, ni s'adona de la seva pròpia niciesia. Les Llums creuen haver mostrat que precisament si hi ha un immoralisme cal buscar-lo en les guerres de religió, en les inquisicions i en la baralla entre jesuïtes i jansenistes. L'acusació d'autèntic relativisme i immoralisme, els filòsofs de les Llums més aviat la giren contra els seus crítics: aquestes són dues característiques que els il·lustrats consideren vinculades a la societat estamental i a la sensibilitat religiosa que rebutgen, i que critiquen tot considerant-la tan més profundament escèptica en la realitat com més es vol autojustificar a partir d'argumentacions morals purament retòriques, per no viscudes.

Els il·lustrats consideren que la virtut no és quelcom que s'hagi de comprendre només com a teoria sinó que constitueix una pràctica, raó per la qual l'escepticisme autèntic no és quelcom que es pugui retreure a la il·lustració sinó que cal posar-lo al compte dels seus crítics, que confonen la pràctica de la retòrica amb l'art de la virtut. Com diu l'article “Pyrrhonienne ou sceptique, philosophie”, després de fer un elogi de Bayle: *Il suit de ce qui précède que les premiers sceptiques ne s'élevèrent contre la raison que pour mortifier l'orgueil des dogmatiques, qu'entre les sceptiques modernes, les uns ont cherché à decrier la philosophie pour donner de l'autorité à la révélation; les autres pour l'attaquer plus sûrement, en ruinant la solidité de la base sur laquelle il faut l'établir, et qu'entre les sceptiques anciens et modernes, il y en a quelques uns qui ont douté de bonne foi, parce qu'ils n'apercevaient dans la plupart des questions que des motifs d'incertitude.* Per a Diderot, com per a tots els il·lustrats, no hi hauria, doncs, escèptics si no hi hagués dogmàtics que forcen la demostració fins a límits que la raó no pot suportar. L'escepticisme no només no resulta cap motiu per a evitar la necessària fonamentació de la moralitat sinó que en realitat dona una raó de més per a la tasca d'investigació moral.

L'escepticisme tindria, certament, una possible “bona” raó: es justifica només com una forma d'evitar la comprensió dogmàtica de l'activitat moral. Però superar el dubte escèptic i procurar un fonament significa trobar el punt arquimèdic que eviti tant l'argumentació dogmàtica com la ironia o el silenci pirrònic. Com diu el mateix article enciclopèdic: *Lorsque de conséquences en conséquences, j'aurai conduit un homme à quelque proposition évidente, je cesserai de disputer. Je n'écouterai plus celui qui nierait*

*l'existence des corps, les règles de la logique, le témoignage des sens, la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du plaisir et de la peine, du vice et de la vertu, du décent et de l'indécent, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête. Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière, sur celle de l'entendement, de la substance, de la pensée, et d'autres sujets qui n'ont ni rive ni fond*²²⁶. Cal tenir present aquesta denúncia de l'escepticisme com a ús erroni o abusiu del llenguatge està present al llarg de tota la filosofia il·lustrada i també, molt particularment en Diderot.

Contra l'escepticisme, la fonamentació de la virtut com a criteri universal presenta l'avantatge de constituir una mena de *cogito* de la moral que pot resistir les crítiques lingüístiques. Quan Diderot diu -un cop i no més- a les *Pensées détachées* que: *la morale est une science* el que vol dir és, en la tradició platònica més clàssica, que no es tracta de cap opinió. No s'hi val tot, perquè, en tal cas, seria com si no valgués res. I si es ciència necessitarà estar justificada i fonamentada en un argument de caire universal.

Proposar la virtut com a principi moral no és suficient si no se'ns diu també per què cal ser virtuós i si la resposta no se'ns justifica d'una forma que, més enllà de consideracions pragmàtiques, pugui valer de forma universal. No és suficient ser virtuós perquè, al cap i a la fi, molta gent ho és sense més ni més; l'important és saber *per què* cal ser virtuós i establir així els fonaments teòrics, és a dir, filosòfics d'una relació pràctica. Així, a la *Nouvelle Héloïse*, Rousseau fa dir a Julie en la carta en què anuncia a Saint-Preux el trencament de la seva relació sentimental: *Ce n'est pas assez, croyez-moi, que la vertu soit la base de votre conduite, si vous n'établissez cette base même sur un fondement inébranlable*. Aquestes darreres paraules tenen un innegable regust de mètode cartesiana: sembla com si Rousseau no pogués pensar en altres termes que els de fonament i busqués un "cogito" moral al llarg de tota la seva obra. Però el problema del fonament de la moral no és només una necessitat de Rousseau. També Diderot, a l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, critica el seu antic company de bohèmia La Mettrie -d'una manera prou injusta, tot cal dir-ho - perquè és: *un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale*. L'immoralisme seria així un tort

²²⁶ "Pyrrhonienne ou sceptique", *Encyclopédie*, Pons, p. 288-289.

i un error que la filosofia de les Llums, en els seus diversos bàndols, considera greu, en la mesura que l'absència de fonament constitueix un símptoma de feblesa²²⁷.

L'immoralisme constitueix gairebé un insult per al filòsof de les Llums i, en aquest sentit algunes figures simbòliques, com la de l'*ateu virtuós* prenen tota la seva significació. La qüestió de l'*ateu virtuós* havia estat desenvolupada per Bayle que, acusant als cristians de viure: *dans les plus énormes dérèglements du vice* i afirmant alhora que: *il n'est nullement impossible qu'un athée ait de la conscience*, obre, com ha dit Jaques Domenech, el problema moral per a tot un segle²²⁸. Virtut i "ateisme virtuós", és a dir, reivindicació per la moral en ella mateixa, estableixen un cercle conceptual molt important al segle de les Llums en la mesura que finalment l'*ateu virtuós* acabarà apareixent com el més perfecte creient, perquè és precisament el que actua sense esperar cap premi ni sanció, mogut per allò que en un altre context Kant anomenarà "pura forma de llei"²²⁹.

Cal anar, però, amb molta atenció a l'hora de separar la necessitat de fonamentar la moral del combat antireligiós. La religió seria falsa àdhuc si pogués trobar un fonament perquè aquest fonament resultaria (com les normes morals del "sermó de la muntanya") mil vegades impugnat per la pràctica. Per a l'últim Diderot, el de la *Histoire des Deux Indes*, (i sobretot per a Rousseau) seria possible en hipòtesi una religió i uns sacerdots actuant conforme les normes d'una moral universal: no per això la religió esdevindrà moralitat. La moralitat il·lustrada té un caire d'objectivitat -i d'arrelament en

²²⁷ Vegi's respectivament, J-J.Rousseau: *Nouvelle Héloïse* (ed. Guyon-Colet), *Oeuvres Complètes*, (ed. Pléiade), vol.III, p.376, i Diderot: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron...* LEW, vol XIII, p.463.

²²⁸ Els textos de Bayle pertanyen a les *Pensées diverses sur la comète*. Ed.Sociales, París, 1971, p.78. Volem reconèixer el nostre deute amb l'obra de Jacques Domenech: *L'éthique des lumières* Ed.Vrin, 1989, autèntica pedrera de textos originals de filosofia moral, dissortadament no sempre contextualitzats. Però ens sembla necessari fer una matisació important pel que fa a Bayle. El tema de l'*ateu virtuós* en Bayle implicava, encara, una negativitat: era l'*ateu* qui havia de demostrar la seva excel·lència moral, malgrat el *libertinage d'esprit*. És obvi, però, que amb l'*Encyclopédie*, la càrrega de la prova s'inverteix i serà la religió qui haurà de demostrar no ser contradictòria amb la humanitat.

²²⁹ Pel que fa al tema de l'*ateu virtuós* no deixa de ser important el canvi de signe en l'apreciació de la filosofia clàssica per part dels guardians de l'ortodòxia catòlica. Una de les estratègies polítiques que va reivindicar el pensament de les Llums i que tenia també per objecte insistir en la concordància entre les Llums i la moral natural, era insistir en la seva continuïtat –conceptual, al menys- amb el món grecollatí. Els treballs de Montesquieu sobre Roma, la lectura de Tàcit que hi ha rera les obres polítiques de Voltaire i Montesquieu, l'ús de la màscara socràtica en Diderot... faran que progressivament hi hagi una crítica dels pensadors cristians contra el món del paganisme, que –com argumenten tot seguint l'opinió clàssica de Sant Agustí- s'hauria enfonsat per manca d'una autèntica fonamentació que, òbviament, només pot ser trobada en la divinitat.

el canvi la naturalesa de les coses- que cap forma religiosa, finalment estàtica, no pot tenir. Per això, perquè la fe és una forma de subjectivitat, no resulta possible ni desitjable recomanar al creient que abandoni la fe; simplement cal fer-li veure que la és quelcom purament subjectiu i, per tant, queda fora de les possibilitats de fonamentació de la moral. Si Diderot acusa la religió d'immoralisme i si carrega les tintes en la crítica de les conseqüències de la religiositat beata és precisament perquè considera que a la religió, que irònicament demana un principi universal a les Llums, se li pot fer l'estricta retret de ser una pura teoria de la subjectivitat desfermada que, a més, ha causat un dolor immens.

Per a Diderot el fonament de la moralitat es troba en la identitat d'organització comuna a tots els homes i és -no cal dir-ho- absolutament laica. Per a justificar la necessitat de la virtut com a principi, res millor que un argument *a contrario*: què succeiria si fos el vici (o l'opinió del dèspota, com a amor propi sense contrapesos) el que dictés l'organització social? La resposta és òbvia i, per tant, la necessitat d'una moral és universal: els mateixos plaers, els mateixos desigs, les mateixes paüres i les mateixes passions es troben arreu els homes, necessiten, doncs, un fonament universal.

.....

El problema de la fonamentació de la moral és també una resta del cartesianisme de les Llums. De la mateixa manera que els il·lustrats creien en un Descartes secretament ateu i ho justificaven a través d'una lectura del *Discours* que posa el "jo" per davant del descobriment de Déu, també plantejaven un problema de lectura fonamental que posava en qüestió la coherència del raonament cartesià sobre la qüestió moral. En la imatge que se'n fan els il·lustrats, Descartes és un autor que intenta (per raons més estratègiques que conceptuals) fer compatibles tres diferents models de fonamentació moral, que estrictament no poden ser compatibilitzats: hi ha, per una banda, una primera apel·lació general cartesiana a la prudència, una mena de tacitisme molt de l'època que impregna l'obra globalment. Fins i tot el mateix signi cartesià de revisió del coneixement està amarat d'aquesta necessitat de vincular veritat i bé moral en la perspectiva clàssica de la vida moderada. Hi ha per altra banda la ben coneguda "moral provisional" que té un doble paper, tant de caire epistèmic, propedèutica del *cogito*, com de caire estrictament ètic. La moral provisional, tot ensenyant-nos a

subordinar els nostres desigs a la necessitat té un primer sentit de prudència, però, finalment, vincula el mètode a la moralitat propugnant una peculiar moral del científic que subordina la necessitat d'expansió individual al coneixement universal.

Hi ha, finalment, una tercera aproximació a la moral, la de la justificació empírica dels fonaments ètics, que (com es mostra en la carta a Chanut del 15 de Juny del 1646) fou en algun moment “el principal estudi” de Descartes. És aquesta “tercera moral”, que els il·lustrats veuran com un llibertinatge d'esperit, la que l'associa al projecte de les Llums. Per a l'últim Descartes, la resolució de la problemàtica moral és inseparable de les seves recerques científiques i, especialment, el primer deure moral està vinculat amb la salut en el sentit mèdic -com a bona vida- i no teològic del mot. Aquest cartesianisme més trencador ressona com un música de fons en la recerca il·lustrada d'un fonament moral.

Descartes havia fet, potser sense adonar-se'n, una aportació fonamental a l'anàlisi moral il·lustrat que se sentia hereva i recollia el senti global del *Discours*: per primera vegada es volia fer possible la fonamentació laica de la moralitat. La moralitat, considerada com a funció vinculada a la vida -i de vegades també com instrument de sociabilitat, no necessita ja una fonamentació transcendent de caire diví. Potser estarà condemnada d'ara endavant a ser una “idea innata” (així la considerarà sempre Rousseau) però certament s'alliberava de qualsevol transcendentalisme religiós. Que la moral sigui laica tindrà, encara, una segona conseqüència radical: podrà ser arrencada de les mans del clergat per a situar-se necessàriament en l'àmbit de la jurisprudència. D'una banda quan presentem aquí la moral cartesiana i il·lustrada com a laica, no volem pas dir que no sigui possible trobar un bon grapat d'*abbés* postcartesians interessats en qüestions morals. Ser “laic” significa que, al segle de les Llums, la moral no pot ser justificada per cap raonament de caire confessional; inevitablement, després de Descartes, la moral ha de prescindir de dogmes religiosos i de la revelació.

Serà un cop més Diderot qui justifiqui en un text mantes vegades resseguit el sentit que ha de tenir aquesta decisió de prescindir de la religió. Es tracta de la seva famosa hipòtesi dels tres codis al *Supplément au voyage de Bougainville* quan afirma que si recorrem la història de les nacions trobarem tres codis, el de la natura, el codi civil i el religiós, que mai no ha estat d'acord. El que es pretendrà en demanar una teoria

de les virtuts és estrictament de mostrar que, fundant la moral en la llei natural, la llei religiosa esdevé sobrerera i la llei civil tendeix a identificar-se amb el codi de la natura. Òbviament el projecte fracassa i la identificació entre natura i jurisprudència forma estrictament part de les utopies, però la reivindicació d'aquest ideal es troba arreu en l'esperit de les Llums.

El lloc que deixà buit la religió l'hagué d'omplir necessàriament la jurisprudència, perquè és l'única instància en què natura i societat mostren la seva profunda unitat. De Puffendorf a Montesquieu, en la filosofia moral dels il·lustrats la natura és vista com l'espai de moralitat (bé directament o bé com a instància que en permet la possibilitat vital); i això precisament perquè la recerca de la moralitat és, també, natural. La llei moral i la llei jurídica es copsen com a dues instàncies implicades mútuament i en el fons indestruïbles en la mesura que expressen la naturalitat de les coses. La natura pot donar a la llei la imatge de la unitat sense uniformitat que constitueix també un dels desigs més obvis de les Llums. El sentit de la llei civil és precisament el de permetre un ordre de les coses que sigui alhora laic però universalment vàlid i amb la mateixa (o més gran) capacitat de convicció i de diversitat que no tenia la vella llei divina. "Natura" i "llibertat" no són els termes d'una antinòmia en què s'oposen dos ordres de determinació, sinó una extensió l'un de l'altre. Montesquieu intentarà mostrar, fins i tot, que l'esperit de la llei (natural) no és res diferent a la moralitat. El valor de la "carta de llibertats" -en Montesquieu ben especialment, però també en Rousseau- no es pot comprendre si es considera al marge de la seva naturalitat.

I entre totes les formes de "natura" moral, la més significativa és la de l'home. D'Holbach al prefaci de la seva *Morale universelle* ho expressa sense embuts: *...les motifs que cette Morale expose sont purement humains, c'est à dire, uniquement fondées sur la nature de l'homme*. Helvétius, per la seva banda, vincula també l'estudi natural de l'home amb l'anàlisi moral. Al *De l'homme* ho dirà també prou clarament: *On ne peut pas maintenant ignorer qu'une morale expérimentale et fondée sur l'étude de l'homme et des choses ne l'emporte autant sur une morale spéculative et théologique que la physique expérimentale sur une théorie vague et incertaine. C'est parce que la morale religieuse n'eut jamais l'expérience pour base, que l'empire théologique fut*

*toujours réputé le royaume des ténèbres*²³⁰. Els filòsofs morals de les Llums són prou conscients de la necessitat d'una fonamentació i la busquen tant en la natura física com en la natura humana en la mesura que ambdues expressen la mateixa unitat de fons. Si el monopoli de l'església en filosofia moral és incompatible amb la natura (i amb la legislació natural que de la natura se'n desprèn), les conseqüències d'aquesta posició per la lluita política són obvies. La teonomia serà impugnada fonamentalment per tres raons: per una banda és antinatural (i tots els il·lustrats retrauran amb més o menys intensitat l'exemple dels capellans celibataris), per altra banda és repressiva (i aquí l'argument de l'entusiasme dels convulsionaris jansenistes és un valor ferm) i finalment és una causa de dolor.

.....

Podríem preguntar-nos, però, què hi ha d'específicament diderotiana en aquesta perspectiva sobre la fonamentació moral. En definitiva: ¿què aporta Diderot al debat sobre filosofia moral de les Llums? En aquest sentit creiem possible defensar que ens ofereix un relat divers sobre tres conceptes bàsics. Hi ha per una banda un nou *criteri* de virtut, en singular, força menys ingenu que el més habitual al seu segle. Per altra banda el mateix *concepte* de virtut, en singular, resulta modificat a partir d'aquest criteri i, finalment, les diverses *virtuts*, en plural, poden ser reconegudes i ordenades segons un criteri que si no és exactament un criteri d'ordre, resulta també possible d'articular críticament.

Pel que fa al *criteri* de virtut, tal com hem vingut veient al llarg d'aquestes planes s'identifica amb la famosa "identitat d'organització", conseqüència de la comprensió de la natura com a totalitat la que ens permet proposar un criteri materialista i, alhora, unificador del real. Aquesta proposició, Jacques Chouillet va formular-la d'una manera insuperada: *Tout est nécessaire et, par exemple il y a un lien étroit entre l'énergie dans le bien et l'énergie dans le mal, de même qu'il y a une nécessité qui*

²³⁰ Textos esmentats per Domenech, *op. cit.*, p.11.No estem d'acord amb l'autor quan planteja l'existència d'una incompatibilitat radical entre l'àmbit teleològic i l'àmbit físic de la moral (potser assumible si només ens plantegéssim copsar l'obra d'Holbach o Helvétius). Ens sembla clar que, com a mínim, en Rousseau, Montequieu, Voltaire i -en alguns moments- Diderot, la incompatibilitat entre física i teologia està molt matisada pel paper de la natura que per a qualsevol *philosophia perennis* és també "vox dei". La distinció escolàstica ben coneguda a l'època entre "natura naturans" i "natura naturata" i la intermediació del pensament de Leibniz resulta un argument important que Domenech no té en compte

*enchaîne l'une à l'autre la médiocrité dans le bien et la médiocrité dans le mal*²³¹. Tota moralitat cal entendre-la inscrita en una "cadena dels éssers" que supera l'individu i els petits actes quotidians. El criteri de virtut és l'expressió de l'energia que, com a principi còsmic ho envaeix tot. En un plantejament que està tocat d'spinozisme, Diderot tendirà a considerar que la comprensió de la totalitat, si això fos possible, seria la comprensió de l'energia de l'univers. La natura mai no es cansa de crear i d'aquesta primera font neix tota filosofia pensable.

Però, fent un pas més sembla que aquest criteri arruïna les exigències d'una consciència virtuosa, fent de necessitat virtut. Al cap i a la fi si el criteri és l'energia, llavors tanta energia trobarem en el mal com en el bé. Per això creiem que, més enllà del criteri de virtut cal adreçar-se al *concepte* de virtut. Mentre que un criteri és principi general d'ordre lògic, un concepte és de caire lingüístic i admet tant el criteri de contraposició com l'ambigüitat característica de tots els "grans mots" en el llenguatge de la filosofia moral.

El *concepte* diderotianà és doble: si no hi ha ni vici ni virtut hi ha –en canvi- accions inútils i accions útils. En un codi de valors humà –i que tant sols el concerneix a ell i a ningú més en la natura- podem (individualment o a través d'una legislació) valorar l'útil com a bo i, en conseqüència, emprar criteris com el premi o el càstig. Aquesta és, però, només una línia de pensament diderotiana, la que va de la *Lettre à Landois* fins a *Le Rêve de d'Alembert* i, curiosament, Diderot tendeix a emprar-la sobretot quan davant qualsevol ombra del platonisme vol reivindicar l'experiència directa. Hi ha, però, un segon concepte de virtut que ens sembla molt més decisiu que l'utilitarista primari. Es tracta de la línia que apareix en la *Réfutation d'Helvétius*, i es consolida a l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron*. En aquest segon concepte, que fa referència al món estrictament humà, la virtut és tot allò que s'oposa al dolor. El món com a expressió d'energia i com a provatura constant, necessàriament ha de produir monstres. Hi poden haver individus insensibles i que fins i tot –els contes i les novel·les de Diderot n'estan farcits- se sentin extraordinàriament contents amb la seva *hybris*; però a escala humana el dolor és una expressió de la maldat. La compassió, la relació emocional del pare amb els fills i, finalment, la convicció de la unitat profunda del gènere humà són expressions d'aquest concepte de bé que poden ser universalitzades.

²³¹ J. Chouillet: *op. cit.* P.111.

Creiem que aquest segon criteri de virtut, a més de salvar el retret d'immoralisme, ens permet també superar la típica acusació de decisionisme que acompanya tots els plantejaments emotivistes. Estimar el fill o compadir-se del dolor aliè no són decisions que hom pugui prendre racionalment sinó que, per així dir-ho, estan inscrites en la tendència normal de qualsevol individu que no sigui monstruós. Tenim així un plantejament ètic que, en considerar la natura sota l'espècie de la *dinamis*, assumeix el canvi com a criteri i considera com a bé com a tendència. Podem dir que és moral el que ens ajuda a viure d'una manera més plena i més acord a la vida. Es tracta, òbviament, d'un criteri pràctic, propi d'una moral viscuda, a posteriori i finalment amb un profund significat estètic. Evidentment és un criteri conflictiu, fidel mirall d'una societat en què les conquestes polítiques s'esgarrapen pam a pam, però precisament per això obliga al debat i al diàleg.

Si fins aquí hem pogut plantejar un criteri moral únic (assumir la unitat de la natura) i un concepte divers de la virtut (estimar la vida en la seva diferència), ens falta per analitzar l'organització i l'estructura de les diverses formes de virtut, és a dir, de les diverses menes de "vida bona" humanament possibles i pensables. Convindria recordar que per a Diderot, com a vitalista, una ordenació de les virtuts o una llista de procediments axiològics resultaria quelcom profundament contradictori respecte a la pluralitat de la natura. Si la natura elabora estratègies diverses i es caracteritza per la seva diferència, seria un anacronisme voler sotmetre-la a qualsevol apriorisme que les anul·lés. El mètode diderotà no és –tant en les seves narracions com en la filosofia- el de la subordinació sinó el de la simultaneïtat.

En aquest sentit, Diderot planteja dues estratègies. Per una banda hi ha la teoria dels "tres codis" (natura, societat, església) que apareix al *Supplement au voyage de Bougainville*. Es tractaria de pensar tres menes de societats, cadascuna amb les seves dèries i els seus monstres –les dues darreres, òbviament, subordinades al codi natural, que governa, tot i que insensiblement, tota la realitat. Però és obvi que un sistema d'aquesta mena no funciona, segurament pel mateix motiu que Aristòtil ja va objectar a la República platònica: finalment es construirien tres societats per comptes d'una. El criteri té un sentit prudencial però resulta més estratègic que no pas defensable conceptualment. Per això l'altra resposta de Diderot a la qüestió ens sembla prou més

interessant. Als *Éléments de physiologie*, Diderot estableix tota una casuística de les passions *bonnes ou mauvaises comme les maladies*, que arranquen de la consideració de la virtut humana com a *dynamis*²³². Finalment, l'element que podrà posar un ordre relatiu en les virtuts serà doble; hi ha per una banda la passió –als *Éléments* i al *Supplément*– però, per l'altra, trobarem la imparabile tendència al diàleg que és l'estri únic que ens pot fer humans i virtuosos. És la tendència que deriva de les novel·les filosòfiques i, molt especialment de *Jacques le fataliste* i de *Le Neveu de Rameau*. Només el diàleg apareix en Diderot com un imperatiu i la seva manca és la monstruositat.

²³² Versini, I, pp. 1301-1306.

Amor propi i il lustració.

Si es pot parlar de fonamentació de la moral al segle de les Llums és obvi que els dos conceptes que hom va considerar “naturals” d’una manera més universal en el moviment il·lustrat són els d’*amor propi* i *sentiment*. En el propòsit de fonamentar l’ètica sobre una concepció laica de la vida, ambdues virtuts juguen un paper complementari. Dictat per la natura i demostrat pel costum, l’amor propi significa l’acompliment del jo en tant que principi digne de ser estimat, mentre que el sentiment és l’expressió de tot el que em lliga no només a la natura sinó a la societat. És obvi que aquests no són els únics principis sobre els que avança una comprensió del món en termes ètics en el context de les Llums, però ens sembla que altres conceptes com, per exemple, el plaer, són una conseqüència o una derivació, més o menys estricta d’aquests dos. Plaer i felicitat, especialment, constitueixen la forma amb què dos principis d’un caire més biològic, es concreten a escala humana, però són difícils –o impossibles- de comprendre sense l’acceptació prèvia d’un principi d’identitat fort que és l’amor propi.

L’amor propi, o interès “ben comprés” té un sentit preventiu, és també expressió del que Malebranche, al *Grand Siècle* havia anomenat “amor de l’ordre” que es complementa - tant com s’oposa- a la tendència al desordre pròpia del sentiment. La força de les lleis serà, en l’ètica de les Llums, l’esforç per fer que aquests dos principis, (el de la construcció del jo i el del desordre que ens acosta al monstre) es contrapesin de manera que sigui possible una vida harmònica i coherent. Amor propi i sentiment tenen també un paper dissuasiu. Com a lleis que provenen de la natura, ens marquen també el límit del què és humà. El càstig i el dolor-moral o jurídic- serà la conseqüència d’haver mancat a una comprensió coherent d’ambdós principis. En definitiva marquen l’espai de l’harmonia possible, de manera que l’home virtuós serà aquell que aconsegueixi dominar-los i convertir-los en guies de la seva acció. Com a virtuts són, a més, i malgrat el seu origen aristocràtic, reposadament antièpiques. L’amor propi implica també el fet de saber on estan realment els nostres propis interessos i no buscar-los a través de mitjans o empreses que depassen de molt les possibilitats humanes²³³. El sentiment, per

²³³ L’ètica de l’amor propi implica, per als il·lustrats el debat amb les posicions apologètiques dels qui situen la felicitat humana en el servei a *l’amor dei*. En aquest sentit és significativa la diferència que s’estableix entre el principi il·lustrat de *l’amour propre* i el sentit que se li pot donar en la modernitat avançada. L’amor propi en la seva concepció clàssica és un concepte clarament antiproductivista, (“llibertf”) i enfrontat a l’esperit gregari del capitalisme tant com a la concepció creient del món.

la seva banda, exigeix un domini de les passions que difícilment aconseguirem sense una sòlida educació moral centrada en el tema clàssic, específicament estoic, de l'*oportunitas*. Ni qualsevol sentiment, ni qualsevol moment són escaients a l'home que busca la seva pròpia felicitat; de la mateixa manera tampoc tot tipus d'amor propi aconsegueix amb la necessitat de moderació pròpia de l'home.

Finalment cap d'aquests dos temes neix al XVIII, tot i que sigui en aquest segle quan aconseguen situar-se al centre mateix del debat moral. L'amor propi i el sentiment son, de fet, dos conceptes que provenen d'un antic món senyorial que s'ensorra –el que havia donat lloc a la Fronda–, tot i que ara són pensats en una perspectiva nova en la direcció cap a una primacia de l'autonomia. En la seva significació primitiva, aristocràtica, amor propi i sentiment eren dos conceptes que expressaven nostàlgia per un món de voluntat senyorial sense límits que es feia ressò d'un ideal cavalleresc. L'amor propi, cec fins al menyspreu de Déu –dient-ho per a parafrasejar el text agustinian– era en bona manera, com es pot observar en La Rochefoucauld i àdhuc en Pascal, l'expressió de l'orgull del cavaller que, ferit després de l'esforç centralista de la monarquia francesa, s'havia refugiat en un pessimisme xarbotant i nihilista. El sentiment, per altra banda, era un concepte d'origen religiós, possiblement més jansenista que jesuític, que després de passar per una lectura pietosa havia derivat en consideració subjectiva envers les coses humanes²³⁴.

És difícil saber qui fou el primer a desenvolupar el concepte d'amor propi com a fonament de la moral. Saint-Lambert considera que el concepte fou emprat per primer

Històricament el tema neix amb Aristòtil. Tant per a Diderot com per a qualsevol filòsof emotivista del XVIII, *l'amour propre* [amor propi] és l'antítesi de *l'amour de soi* [amor de sí], purament egoista, subjectiu i inflat. Mentre que l'amor propi és un principi constructiu, l'amor de sí destrueix la civilitat, retret que –com veurem al proper capítol– fa Diderot a Frederic el Gran de Prússia.

²³⁴ Laurent Jaffro al seu text: “La formation de la doctrine du sens moral: Burnet, Shaftesbury, Hutcheson”, recull quatre tesis sobre l'emotivisme de les Llums, que a parer seu es barregen de forma indiscriminada als autors esmentats: l'afirmació de la naturalitat de l'acció moral contra el convencionalisme (realisme moral), l'afirmació que les distincions morals són raonables (intuicionisme), la tesi que els conceptes morals són de coneixement immediat (subjectivisme) i –finalment– la idea que la moral consisteix bàsicament en una actitud (emotivisme). Al marge que pugui ser més o menys acadèmicament adient la descripció d'aquests quatre elements, que sovint formen una unitat que els autors de l'època accepten com si no hi hagués contradicció entre elles; és un fet que no cal anar als autors britànics del període per trobar una barreja d'aquests elements que en La Rochefoucauld i en els moralistes del *Grand Siècle* apareixen indiscriminadament. Pel que fa a Diderot, és obvi que no acceptaria que la moralitat fos un “coneixement immediat”. La moralitat diderotiana és més urbana que naturalista. Cf. Laurent Jaffro (ed.): *Le sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. PUF, 2000, pp. 11-12

cop per Helvétius al *De l'Esprit*, que aquest llibre es fa referència destacada a La Rochefoucauld, tot lamentant que del moralista del sis-cents se n'hagués fet una lectura que l'identificava amb la vanitat i l'orgull. És obvi que Helvétius pretén canviar la perspectiva i passar del pessimisme ontològic de La Rochefoucauld a un principi de caire regulatiu: *Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre, ou amour de soi, n'était autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature; que ce sentiment se transformait dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient; et que l'amour-propre, différemment modifié, produisait également l'orgueil et la moiserie*²³⁵.

Tenim, doncs, un principi universal que, tot seguint els moralistes del XVII es fonamenta en l'interès *bien compris*. Posar l'amor propi al capdamunt del que és natural significa, òbviament, enfrontar-lo amb l'*amor dei* que inspira des de l'ortodòxia la vida del cristià²³⁶, però aquesta consideració és secundària respecte al que interessa als il·lustrats: ells necessiten disposar d'una primera noció moral que pugui ser alhora universal i de caire natural. L'amor propi és, en certa manera, una idea innata, si s'entén que realitza el disseny de la filosofia clàssica segons el qual la persistència en l'ésser és el primer principi de la individuació. L'amor propi és “natural” contra l'artificiositat dels principis purament subjectius que vol imposar-nos la societat o la fe. Helvétius, potser una mica ingènuament constatarà que: *s'irriter contra les effets de leur amour-propre* [en els humans] *c'est se plaindre des giboulées du printemps, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne et des glaces de l'hiver*. En definitiva, l'amor propi és un paradoxal principi moral, en la mesura que no és ni bo ni dolent sinó, senzillament, inevitable.

Precisament aquesta característica de “naturalitat” converteix l'amor propi en una qüestió de principis tant antropològics com morals. Fins i tot si suposéssim que els

²³⁵ És significatiu que Diderot no considerés necessari refutar aquest text d'Helvétius, quasi “sentit comú” de l'època..

²³⁶ En el context cristià l'amor propi és el mal que s'identifica amb el nucli mateix del paganisme. Sant Agustí, a les planes de la *Civitas Dei* havia contraposat l'amor de Déu al decadent amor propi. Dins la tradició occidental aquesta posició, serà desenvolupada radicalment per l'orde cartoixana un dels fundadors de la qual: Gigó I (1083-1136) afirma a les *Meditationes* (32): *en res no has de gaudir-te, ni en tu mateix ni en els altres, sinó en Déu*. En el context il·lustrat la reivindicació de l'amor propi es presenta en polèmica directa amb la famosa afirmació pascaliana: *Le moi est haïssable* (Br. 455).

humans són éssers que poden transformar-se moralment per l'acció de l'educació, restaria dempeus l'objecció bàsica contra les morals que pretenen idealitzar l'home: simplement el desconeixien. L'home no és ni àngel ni dimoni sinó el punt de conjunció (possiblement provisional) entre diverses forces que s'oposen i es contradiuen entre sí. Com a tal l'energia que es manifesta com a amor propi, fins i tot si és de caire premoral, ens dóna una visió desacomplexada i primària sobre allò que podem esperar dels humans. Virtut i vici, independentment de la valoració que hom vulgui fer-ne en aplicar-les als actes humans concrets, són expressió d'aquest desig primordial de l'home que s'afirma com a "jo", és a dir, com a valor individual i primari.

El concepte d'amor propi no pot, en conseqüència, separar-se del concepte d'interès. Encara l'any 1753, Diderot a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (XIX) considerarà que: *Il n'y a qu'un seul moyen de rendre la philosophie vraiment recommandable aux yeux du vulgaire: c'est de lui montrer accompagnée de l'utilité*. Tot i que a continuació el text insisteixi a afirmar que il lumina al filòsof no és exactament l'útil per a la plebs²³⁷, és obvi que situant el context de l'ètica en l'àmbit de l'amor propi, els il·lustrats volien fer un esforç per tal d'apropar l'ètica a la vida quotidiana, evitant d'una banda la retòrica i obrint el camp a una comprensió de la política com a gestió del propi interès. L'interès en la vida bona (és a dir, en la vida socialitzada), en el plaer i en la virtut són altres tants expressions de l'amor per nosaltres mateixos que s'estén a tots els àmbits en una vida individual plenament humana. En paraules d'Helvétius: *L'intérêt personal est l'unique et l'universel appréciateur du mérite des actions humaines*. Tenim aquí una afirmació que, conceptualment, trenca els esquemes de l'Antic Règim i mostra que el projecte il·lustrat va per un altre camí: l'universal i el particular queden refosos d'una manera conceptualment innovadora i el que apareix és una teoria de l'apreciació que es pren seriosament la primacia de l'home concret per sobre (o més enllà) d'especulacions teòriques i d'abstraccions conceptuals.

²³⁷ El fragment culmina així: *il [le vulgaire] ne sait pas que ce qui éclaire le philosophe et ce qui sert au vulgaire sont deux choses fort différentes, puisque l'entendement du philosophe est souvent éclairé par ce qui nuit, et obscurci par ce qui sert*. Diderot: *Oeuvres* I, Versini, p.567. Com es pot veure el protoutilitarisme diderotià està profundament tocat per una consideració de l'estètica com a força que, malgrat una aparença primera de profunda inutilitat, forneix –en canvi– els materials d'una vida superior. L'ètica diderotiana, com la de Voltaire, no pot separar-se d'una determinada estètica vital, útil no pas en un sentit immediat, sinó com a element constructiu de la pròpia identitat.

Després d'una afirmació com la d'Helvétius ens podem preguntar quin és el paper de la virtut en aquest context. A primer cop d'ull la virtut ens podria semblar una imposició aliena (d'ordre cultural) que només es pot reconciliar amb l'amor propi (de caire estrictament natural i gairebé biològic) al preu d'una violència conceptual excessiva. El corrent principal de la il·lustració no és, però, conscient d'una contradicció d'aquesta mena. Per a Helvétius, com per a d'Holbach, la virtut és també (com l'amor propi) un principi de caire universal i no una suposició arbitrària. Virtut és *le désir du bonheur général*, que han sentit arreu totes les societats. Com a antirelativista, Helvétius explica amb tota cura que de la mateixa manera que ens trobem amb un principi general en l'amor propi, també ens trobem al mateix cas en el camp de la virtut. Per tant conciliar ambdós principis és una exigència (política) de la moral. En una filosofia que rebutja l'explicació de la conducta a través d'un principi teològic, la tasca de la reconciliació conceptual de la moralitat individual amb la moralitat social correspon inevitablement a l'acció civil o política (sigui directament o de manera indirecta a través de l'educació). Tot i que el paper de la crítica a la religió sigui important en el context, ens sembla interessant plantejar la qüestió encara des del punt de vista de l'específicament il·lustrat: l'autonomia.

A través de la reivindicació d'autonomia, l'amor propi i l'interès social esdevenen virtuts. Com el concepte de ciutadania- del qual l'amor propi és un antecedent immediat- l'amor propi és expressió d'un jo no egoista, però autofirmatiu²³⁸. L'interès és la forma d'introduir l'amor propi en el quadre de les virtuts burgeses, fent concret allò que –en el conjunt de la moralitat del *Grand Siècle*- sonava a inevitable retòrica. Avui ens pot semblar un tret curiós, pura qüestió semàntica, el fet que a l'època el concepte d'amor propi fos considerat socialment com menys perillós que el d'interès, per altre banda sinònim estricte en l'obra d'Helvétius com la D'Holbach, els dos autors que més a fons plantegen el problema en el context de les Llums. Caldria aquí fer una matisació sobre l'ús dels dos conceptes en època prebenthamiana. “Amor propi” era un concepte d'ús restringit al camp de la filosofia moral i al món del feudalisme on s'havia forjat en origen i que manifesta sovint el seu

²³⁸ La diferència entre el concepte d'amor propi i el de ciutadania s'estableix essencialment en la distinció entre el caire moral de l'amor propi (sempre més subjectiu) i el caire polític o objectivador de la ciutadania. Si en la moralitat l'amor propi està sempre obert a la possibilitat de sobrepujar, en canvi la ciutadania és un concepte igualador en drets i deures.

origen en els textos de l'època²³⁹. “Interès”, en canvi, és un concepte de caire polític i administratiu més global: per al XVIII l'interès és, sobretot, un concepte de caire administratiu, fonamentat en les prerrogatives de la gestió estatal, i té un rerefons econòmic evident²⁴⁰. En conseqüència els problemes d'Helvétius amb la censura provindran precisament de l'ús d'un concepte com “interès” que en bona part ell desposseïa d'una aura màgica o de caire espiritual que havia tingut mentre es movia en el camp de l'administració. Afirmar que l'interès no depèn de la voluntat ingènua o de la provident administració sinó que resulta, tant en el seu concepte com en el seu ús, com a part d'un amor propi sempre subjectiu i mal domesticat era molt més del que podia acceptar l'època.

A la seva *Morale universelle*, d'Holbach va plantejar el tema en un capítol que unia ja definitivament els dos conceptes: “De l'intérêt ou de l'Amour de soi“. D'Holbach però, més que identificar els dos conceptes, es permet una distinció, més o menys subtil, que pretén salvar la respectabilitat del concepte: hi ha també un interès “mal entès”, *la source des erreurs et des égarements des hommes*. Tenim, doncs, que al doble concepte d'amor propi i d'interès s'hi afegeix una altra consideració: l'eficàcia.

²³⁹ Un dels textos que quasi podríem anomenar “sociològics” més valuosos del segle XVIII és *Le tableau de Paris* (1781-1788) de Louis-Sébastien Mercier, on podem copsar fins a quin punt la noblesa estava ja esfondrada conceptualment molt abans que la revolució la fes desaparèixer com a tal. Mercier és, com tots els il·lustrats, força més estricte pel que fa a la distinció entre feudalisme i monarquia del que acostumen a ser molts historiadors moderns. *La noblesse, dans son origine, marchait entre le roi et le peuple. Il serait difficile aujourd'hui d'affirmer au juste ce qu'elle est dans l'Etat*. L'“orgull insultant” de la noblesa no té sentit en un estat monàrquic, vist que *c'est la forme du gouvernement féodal qui vient se mêler à un autre*. L'ús i abús dels privilegis, la forma decadent de l'amor propi tal com l'havia viscut Mercier, s'ha de distingir de la forma il·lustrada que, recollint un concepte sens dubte tacat per un context absolutista intenta (inútilment?) revalidar-lo, donant-li un sentit d'autoafirmació contraposat a la submissió que exigien altres concepcions del món, sigui de caire religiós o rousseanià. Vegi's: Louis-Sébastien Mercier: *Le tableau de Paris* [ed. Jeffrey Kaplow]. Ed. La Découverte, 1989, pp. 96-99. Del text n'està en marxa una edició integral a Ed. Le Mercure de France.

²⁴⁰ El debat sobre l'interès al XVIII, àdhuc en la seva vessant moral, resulta inseparable del debat sobre l'economia política i, específicament, sobre el paper dels monopolis per l'estil de la Companyia de les Índies. La revista *Dix-huitième siècle* va dedicar el seu nº XXVI, 1994 a *Economie et politique*, amb plantejaments prou interessants sobre aquesta qüestió. Destaquem l'article de Georges Dulac: “Les gens de lettres, le banquier et l'opinion: Diderot et la polémique sur la Compagnie des Indes” (pp. 117-138), on es demostra que Diderot va estar dubtant força temps sobre el problema dels monopolis que, si per una banda eren abusius i mal gestionats, per altra banda significaven la seguretat –i estrictament “l'interès”- de una munió de petits estalviadors. Diderot acabà considerant que la política de Necker contra els monopolis era estrictament contrària al bé de la majoria i equivalia a estafar “trente à quarante mille citoyens”, els accionistes. Pel demés, el comerç, segons Diderot, constitueix l'interès de la majoria de la població però això per a Diderot no s'identifica necessàriament amb la desfeta dels monopolis. En definitiva, el que Diderot veu venir és que la desfeta d'un monopoli no portarà al lliure comerç sinó a l'establiment de drets i quotes de manera que “les particuliers subalternes seront écrasés”. Tant Diderot com Helvétius o D'Holbach tenen present d'una manera molt clara que el debat sobre l'interès és moral, però també econòmic.

No només hi ha, doncs, una reivindicació de dignitat autoafirmativa en l'amor propi, sinó que en l'essencial les consideracions d'eficàcia, la translació de la *fortuna* clàssica o maquiavèlica, constitueix el tercer element que una teoria de l'amor propi ha de tenir present. Per d'Holbach l'home és directament un ésser social i l'expressió d'aquesta circumstància es reflecteix en el criteri d'eficàcia: *Agir sans intérêt, ce serait agir sans motif*, i això òbviamment ell no ho pot assumir.

Per a d'Holbach, com per a Helvétius, l'home es defineix per la seva vocació de socialització. En conseqüència seria inútil voler una fonamentació de la moral que no tingués present aquesta primera dada fonamental: l'home de l'amor propi no és el de l'egoisme primitiu, sinó el que busca una forma de fer-se feliç entre els humans per la consideració del seu interès i de l'interès comú. De la mateixa manera que ningú no pot ser feliç tot sol, ningú no aconseguirà ésser-ne si no posa en el seu amor propi la consideració d'eficàcia que el vincula a tots els altres humans. La forma legítima de l'amor propi serà, estrictament, la que ens posi en relació amb l'amor propi de tots els altres per fonamentar així la societat no en un pacte restrictiu (el de Rousseau) sinó en una mena de càlcul felicitar *avant la lettre*. La conciliació del meu amor propi amb la de tots els altres (i no l'entrega d'una llibertat abstracta que no posseïm, digui el que digui Rousseau) serà l'autèntic fonament del pacte social. Com diu d'Holbach a la *Morale universelle*: *Ainsi, loin de former le projet insensé d'éteindre, dans le coeur de l'homme, l'amour essentiel et naturel qu'il a pour lui-même, la Morale doit se'n servir pour lui montrer l'intérêt qu'il a d'être bon, humain, sociable, fidèle à ses engagements: loin de vouloir anéantir les passions inhérentes à sa nature, elle les dirigera vers la vertu, sans laquelle nul homme sur la terre ne peut jamais jouir d'un bonheur véritable (...) Ses passions et ses intérêts, d'accord avec ceux de la Société, le rendront lui-même heureux du bonheur des autres*⁶.

Entrem aquí en un camí perdedor: poden ser morals les passions? La qüestió no podem resoldre-la encara, però es obvi que en l'antropologia i en l'ètica d'Holbach i Helvétius, al cap i a la fi molt semblants, trobem elements per a dir que el triangle que formen l'amor propi, l'interès i l'eficàcia no es limita a ser quelcom de caire estrictament racional sinó que té molt de passional. L'amor propi apareix descrit com un

⁶ Helvétius: *Catechisme Universel* dins *Ouvres* (Edició Corpus). p.325.

concepte que permet, a través de la trobada d'interessos coincidents, fonamentar una mena de societat en què l'home no s'hagi de veure negat com a tal, podríem situar-lo en una relació similar a la que el concepte modern de dignitat té amb el de ciutadania, però té una caire molt més subjectiu. La passió que, no s'entén com a excés sinó com a expressió de l'energia de la natura, convertida ara en servidora del propi interès, no només és expressió de moralitat, sinó que en representa la seva forma més humana.

En qualsevol cas el concepte d'amor propi permet introduir en les Llums el tema de la virtut com a element passional. L'amor propi inevitablement subjectiu, exagerat i irracional té, en canvi, un valor positiu respecte a la proposta rousseauiana perquè ens estalvia la por. La fonamentació de la sociabilitat en Rousseau pretén que la societat extreu la seva força de la nostra feblesa. El contracte es fa a través de posar en comú la nostra incapacitat per a ser autònoms i, com a efecte del pacte, se'ns pot forçar (ni que sigui -en una suprema contradicció!- “forçar-nos a ser lliures”), potser perquè la llibertat rousseauiana no està pensada des de l'autosuficiència de l'individu, sinó des de la necessitat de mútua protecció originada en la feblesa. En canvi el principi de l'amor propi és, en ell mateix, expansiu i la mena de pacte social que proposa no es fonamenta en la mancança sinó en la capacitat de creació i de diversitat, no pot -ni vol- donar-nos un concepte unànim de sociabilitat, sinó que instaura al nucli mateix de les Llums una afirmació bàsica: la de la diferència.

No cal ni dir que respecte al tema de l'amor propi apareix molt ràpidament una doble impugnació: la de l'església i els seus apòlogues que hi veuen l'ombra de la subjectivitat i, al seu costat Rousseau. La *Profession de foi du vicaire savoyard* ha de ser considerada com un intent de refutació de la teoria de l'amor propi no tan sols des del punt de vista estètic. Una religió natural constituïria el millor antídote a l'amor propi en la mesura que permetria la refundació del transcendent (ara en clau civil) i evitaria els egoïsmes humans. L'amor propi resulta, en la perspectiva del “vicari” una impugnació de la virtut comunitària, perquè l'home no pot quedar limitat a ell mateix – ni als seus propis interessos- sinó que ha d'obrir-se en un o altra mesura a la transcendentalitat, que per a ell és l'única garantia de puresa moral. En definitiva, per a Rousseau, quan l'home fa el bé actua en ell alguna cosa que l'ultrapassa. Parlar d'amor propi no és adient quan, en definitiva, l'acte autènticament moral sovint és fet per altruisme i, encara més, contra els propis interessos. Rousseau refuta la noció d'interès

en la mesura que es queda curta per a descriure en tota la seva intensitat l'acte moral. Com a alternativa proposa l'existència: *au fond des âmes d'un principe inné de justice et de vertu*. Aquest principi és la consciència. *Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix!*²⁴¹. El tema és una de les qüestions majors de l'ètica il·lustrada i no podria ser resolt fàcilment en aquestes planes, fins i tot per la complexitat d'elaborar un recull de textos sobre els quals fonamentar el debat.

En resum, l'alternativa rousseauniana s'enfronta al plantejament del corrent dominant de les Llums a partir de quatre arguments forts. El primer ni tan sols és original del filòsof ginebrí, sinó que –segons sembla– pertany a d'Alembert. Fonamentalment considera que no acaba de quedar clar com l'amor propi (noció propera a l'egoisme) podria convertir-se en amor desinteressat, o amor pels altres, sense deixar de ser en conseqüència, “propi”. L'argumentació és fàcil de respondre en la perspectiva d'Helvétius i d'Holbach: necessitat fa virtut i la suma dels amors propis seria, tot i conflictiva, la base sobre la qual organitzar un amor comú, entès en la perspectiva del que temps a venir, Bentham anomenà “càlcul felicitari”.

El segon argument rousseunià fa referència a la impossibilitat de fonamentar la moral en l'individu estricte. Per al Rousseau de l'*Emile*, l'origen de la moralitat, com a tal, no es pot situar en el subjecte sinó en la comunitat. Només un “nosaltres” podrà ser moral estrictament parlant i la funció de l'individu és la de posar-se a l'alçada de l'esforç moral (per l'educació, per l'anàlisi del model de la natura, etc.) Òbviament el corrent dominant de les Llums no pot estar d'acord amb aquesta proposta perquè desvaloritza l'estrictament humà. La proposta de l'amor propi com a fonament de la moralitat té un objectiu que està als antípodes de Rousseau: establir que el subjecte moral és el subjecte individual. Per a un il·lustrat, la proposta rousseauniana era, estrictament, retornar l'home a l'època de la dependència. Primer hauria estat dependent de la natura, després dependent del diner i de la propietat privada i finalment de la comunitat autoconstituïda com a veu de la moralitat.

El tercer argument rousseunià és de caire pedagògic: per a ell l'amor propi no pot ser la font de la moralitat en la mesura que és un concepte de caire intel·lectual, una abstracció que no està a l'abast de la bona gent que és naturalment moral sense

²⁴¹ J.-J. Rousseau: *Emile*, in *Oeuvres complètes* (ed. P. Lejade) vol IV, p.599-600.

necessitat de ser sàvia. El concepte d'amor propi és efectivament de caire teòric. Quan ens preguntem en què consisteix realment trobarem possiblement tantes formes d'amor de sí com individus. En aquesta selva de la voluntat sembla que no seria possible orientar-se sense un estudi més o menys teòric que no està a l'abast dels individus reals. Caldrà ensenyar els individus a "reconèixer" allò que ells necessiten i han d'estimar necessàriament abans de permetre que entre els diversos amors propis s'esdevingui una mena de lluita de tots contra tots. Però, si ens plantegem l'educació moral, continua l'argumentació rousseauiana, només trobarem una font de valor universal que és la natura. La resposta dels il·lustrats serà la d'acceptar la primera part de l'argumentació i negar amb contundència la segona. Efectivament caldrà una educació de l'home moral i, precisament per això, no es pot considerar moral cap mena de "bon salvatge" o de suposada comunitat originària més o menys utòpica (els Caribs, els Hotentots...). Només hi ha moral on hi ha aquella mena de necessària hipocresia social que sovint anomenem "civilització". En conseqüència no té sentit oposar a l'amor propi del civilitzat el suposat despreniment del salvatge que no pot ser realment ni bo ni dolent, simplement perquè no és lliure. Cal –i molt- ensenyar els individus a reconèixer les seves pròpies necessitats, però això no podrà fer-se més enllà de la societat mateixa. No té sentit considerar que la moralitat dels humans s'organitza per analogia a la moralitat de la natura perquè ni el llenguatge, ni les relacions de poder que s'estableixen en societat són, estrictament parlant, d'origen natural.

El darrer argument rousseauià és el que ha estat més sovint explorat per la tradició religiosa i també, en gran part, pels diversos pensadors romàntics. En resum el que s'afirma és que "l'amor propi és trist". Situant-lo en l'àmbit de les passions tristes, el concepte queda degradat mentre que, per hipòtesi, hom pot considerar que la contemplació de la natura sublim mena l'home a superar-se a si mateix i ens posa en relació amb alguna cosa més gran que nosaltres mateixos. Aquesta darrera afirmació és la que millor ha suportat els estralls de la crítica il·lustrada. Oposant un nivell de sublim (la consciència) a una realitat degradada (la societat urbana), Rousseau en definitiva no feia altra cosa que proposar un plantejament platònic: hi ha el món que ens mereixem (el de la natura, el de la reconciliació comunitària) i hi ha, per una altra banda un nivell de realitat degradat que és la d'allò que tenim (l'interès ben o mal comprès, la competència)... El plantejament, però, permet una anàlisi de l'altruisme com a estricte resultat d'un càlcul, que sovint funciona àdhuc contra els nostres interessos immediats.

Només escoltant aquesta veu que per a Rousseau és la consciència de l'home pot realitzar quelcom que aspiro a fer quelcom millor que ell mateix. En definitiva, allí on Helvétius i d'Holbach es pronunciaven pel reconeixement de l'home tal com és, Rousseau constata que el principi de l'amor propi no permet el progrés moral i, en conseqüència no podrà ser aplicat a una humanitat que afirma cercar el progrés moral com a criteri d'acció.

Aquest darrer argument no podrà ser negligit en una teoria moral que situï el tema de l'humanisme d'una manera coherent. Si per a les Llums en general allò que ens defineix com a humans és estrictament la capacitat d'arribar a ser allò que no som (i que es manifesta en forma d'història i de progrés racional), el principi de l'amor propi significa acceptar que hi ha una perillosa contradicció entre el present afirmat i el futur esperar. En la defensa de l'amor propi –i en general en l'ètica individualista- Rousseau hi veu el perill d'afirmar l'home que som davant, o contra, el que mereixeríem ser. El que per a la teoria de l'amor propi és fer l'ètica des d'una primera dada natural i universal (simplement constatable per qualsevol observador innocent), Rousseau ho analitza com una dimissió de la racionalitat que, per definició, ha de proposar-nos ser allò que *encara* no som, precisament perquè en aquest esforç d'autotransformació hi ha el millor del que és l'home.

En aquest debat sobre el principi de l'amor propi, Diderot introduirà un altre element que alhora complementa i trenca l'esquema: el principi de justícia que té per funció evitar el monstruós i pensar el món a escala humana. Si volem crear una moral que alhora sigui eficaç i laica cal començar reconeixent l'existència d'un home real egoista i tocat de l'amor propi, però alhora cal dir també que el principi de l'amor propi no pot ser origen i final de la moral: necessitem un element que trenqui l'entotsolament de l'amor propi i ens obri a la dimensió social sense caure, però, en la submissió rousseuniana a un principi abstracte de comunitat: això és el principi de justícia.

L'amor propi del rei i el del filòsof.

Diderot pren una posició clarament intermèdia en el debat sobre el tema de l'amor propi; per una banda assumeix de manera genèrica el paper de l'interès i de l'amor propi, com a regulador de la convivència en la vida dels homes però, alhora, presenta una objecció important, en nom d'un altre principi moral universal, que és el de la justícia. L'amor propi, com a concepte i com a pràctica, prové del desig i de la subjectivitat que necessiten un marc cada cop més expansiu per a manifestar-se; això el situa davant el perill de la *hubris*, que no admet ni la justícia ni la injustícia absolutes, sinó només una voluntat cada cop més creixent. En conseqüència, l'amor propi només podrà tenir un paper secundari a l'hora d'explicar la naturalesa dels sentiments morals, que per ser també –i inseparablement– socials han de donar raó de la categoria de justícia. Per a Diderot, l'amor propi és un principi de filosofia experimental, no pas un prejudici de la filosofia racional. És perquè coneixem la història dels prejudicis humans que podem afirmar l'existència d'un amor propi que té un caire constructiu²⁴².

Diderot no pretén fer una crítica de la filosofia moral de caire immoralista i subjectiu; ben al contrari, creu com tots els il·lustrats en la necessitat d'una fonamentació moral objectiva; però per a ell l'amor propi no és un argument que pugui tenir la validesa i la universalitat que presenta, en canvi, l'argument de la justícia. Entre una justícia que demana i protegeix clarament el reconeixement de l'altre i un amor propi que tendeix a mostrar-se picallós, subjectivista i, finalment, escèptic, Diderot tendirà a exigir la primacia de la justícia com a universalitat. Per resumir el tema d'una manera que recorda massa a Rousseau, l'amor propi se li presenta com una mena d'estat natural o de situació primària de la dignitat humana, però la justícia implica un nivell superior en la mesura que obre el camp a la socialització. Mentre l'amor propi és el reconeixement quasi biològic de la subjectivitat, la justícia permet accedir al camp de

²⁴² És significatiu que a les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (XXIII) introdueixi una classificació dels coneixements que simplifica l'arbre enciclopèdic. Per a Diderot hi ha una filosofia racional (avui en diríem a priori) i una filosofia experimental que implica un esforç empíric a posteriori. La història dels prejudicis pertany a la filosofia experimental. *La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail; mais elle travaille sans relache.* Al mateix text (XXIV) considerarà que l'estudi de la història dels prejudicis és una part integral dels estudis sobre física experimental. Per a una ètica que es vol materialista, el coneixement dels prejudicis –i de la falsificació de l'amor propi que com hem vist és l'*amour de soi*– té un caire preventiu i prudencial. A través de la denúncia del fals amor propi de la monarquia de l'absolutisme il·lustrat, serà més fàcil capir els límits que fan operatiu l'amor propi com a consciència de la ciutadania.

l'objectivitat²⁴³. Els individus amb drets racionals tenen la possibilitat, i possiblement l'obligació, de ser subjectes contents de si mateixos, autoexigents i moguts per l'amor propi; però en un nivell superior la vinculació dels individus entre si i la mateixa organització d'un Estat racional fa impossible que existeixi una convivència sense el primat de la justícia que ultrapassa el de la voluntat particular.

Ja en la traducció de l'*Assaig sobre el mèrit i la virtut* de Shaftesbury, Diderot havia situat *la distinction de la droiture et de l'injustice* entre els sentiments naturals, com una *idée naturelle et première*. A través d'aquest sentiment natural som capaços d'orientar-nos en el món moral, com en una mena de fonament i garantia. Al llarg de la seva obra, Diderot tindrà molt present la intuïció moral del seu primer llibre publicat. La primacia del concepte de justícia és una dada primordial en el seu sistema en la mesura que li permet distanciar-se de qualsevulla mena de subjectivisme moral o d'irracionalisme gratuït. De fet la moral en la teoria diderotiana arranca directament de la naturalesa humana, però com intentem anar veient al llarg d'aquest treball no es limita a considerar-la amb satisfacció (enfrentant-se al pessimisme de Rousseau) ni tampoc a justificar-la (distanciant-se de l'entotsolament moral de d'Holbach o Helvétius), sinó que pretén anar a la recerca de les condicions que fan possible considerar l'home no tan sols com un ésser factualment biològic sinó com un projecte social, lliure i crític.

El problema de la justícia es va fent progressivament important en les preocupacions teòriques de Diderot fins arribar a ser del tot central, especialment, al darrer període de la seva vida, quan redacta clandestinament –àdhuc a la insabuda dels amics més íntims- la seva contribució a la *Histoire des deux Indes*, de Raynal. Davant el tema de l'esclavatge colonial i davant la misèria que significa el colonialisme, la preocupació per la justícia fou, però, una necessitat més pràctica que teòrica. El Diderot dels darrers temps, el que lamenta no haver llegit Sèneca trenta anys abans, té dolorosament present –a més- l'experiència del viatge a la cort de Rússia i els seus intents, frustrats, per convertir Caterina en una governant sinó liberal com a mínim constitucional. La justícia serà el contrapunt necessari d'un amor propi que, desbordat,

²⁴³ El descobriment –i la relectura- de l'obra de Sèneca i del símbol senequista no es pot situar al marge d'aquesta evolució com hem intentat mostrar en planes anteriors.

porta a un subjectivisme radical, a la negació conceptual de la diversitat i en últim terme a un cert despotisme de la voluntat.

En qualsevol cas, el principi moral de l'amor propi té el risc d'aparèixer sempre com una pura justificació intel·lectual de quelcom molt més elemental, com és, sobre tot, el poder dels diners. Diderot sap, com a moralista i com a ciutadà, que en la societat humana: *L'or mène à tout. L'or qui mene à tout est devenu le dieu de la nation. Il n'y a qu'un vice, c'est la pauvreté. Il n'y a qu'une vertu, c'est la richesse. Il faut être riche ou méprisé*²⁴⁴. El risc de confondre amor propi i egoisme racional plana sobre tota la crítica de Diderot al concepte. En definitiva l'amor propi seria, per a Diderot, un element de la falsa igualtat social: tothom en té però no tothom el té de la mateixa manera. I, per contra, la justícia, al menys com a aspiració dóna una uniformitat més perfecta, vist que s'ha de donar a tothom i s'ha de donar, a més, de la mateixa manera.

A la seva contribució a la *Histoire des deux Indes*, les referències a *les règles invariables de la justice par essence* que identifica amb *l'intérêt commun des hommes réunis en société*, podrien fer pensar en la defensa d'un cert utilitarisme moral, proper si més no, a l'idea d'interès com a amor propi. Però al mateix temps hi ha en Diderot una profunda convicció sobre el problema moral: l'home neix amb un germen de virtut, tot i que els condicionants històrics i socials sovint ens dificultin la sociabilitat. Helvétius o d'Holbach no podrien acceptar aquesta hipòtesi, vist que eren radicalment lockeans i, en conseqüència adversaris de qualsevol mena d'idees innates. Però Diderot que considera la teoria de les idees innates com excessivament abstracta, i en definitiva contradictòria, no deixa d'acceptar la possibilitat que les nocions morals siguin, si no innates, com a mínim induïdes per la naturalesa com a instrument de super vivència biològica. Una idea moral en Diderot no és exactament el mateix que una idea innata, perquè per una banda les idees morals poden ser rebutjades o transformades (cosa que no succeeix en les idees innates) però sobretot perquè ningú no pot saber com s'articula la naturalesa moral de l'infant amb la seva naturalesa biològica. Però no és exagerat dir que per a Diderot les idees morals tenen un sentit biològic clar en la mesura que ens ajuden a la supervivència i que minimitzen els problemes que la guerra de tots contra tots provocaria en la supervivència dels més febles.

En el context del pensament diderotià la justícia i la dignitat humanes (el que ell entén com a formulacions respectables del concepte d'amor propi) són l'expressió, per una banda, de necessitats de sociabilitat inscrites en la naturalesa humana i, per l'altra, de la naturalesa històrica de l'home. La justícia com a amor propi inevitablement es troba condicionada per la comprensió de la societat moral. En altres paraules, Diderot llegeix la història del progrés no com a pura conseqüència del desenvolupament tecnològic sinó com a consciència del creixement de la pròpia dignitat i de la pròpia irreductibilitat de l'home a cap dels elements que pretenen constituir-lo des del poder.

Ens trobem, a l'hora d'analitzar el problema de l'amor propi, amb una doble dificultat conceptual. Hi ha per una banda una constatació d'ordre pràctic: l'amor propi (ni que sigui en la seva forma degradada d'honor nobiliari o de riquesa burgesa) és un concepte reconegut per la societat. És per així dir-ho la dada prèvia, el que tenim i assumim. De fet, el creixement de l'amor propi significa també l'expansió d'una mena d'home (el de l'individualisme possessiu) que és el de la modernitat autoafirmativa. Però aquest home real i existent no és, encara, la mena d'home necessari per a una humanitat moralitzada perquè no assumeix el límit de la relació humana autèntica, que és la justícia. En les *Mélanges pour Catherine II* (LXIV), parlant sobre el comerç rus, més proper a l'estafa que al mercat, Diderot constata: *J'ai pensé d'abord que le seul remède était de donner de la vigueur aux lois, et de soumettre également et le fort et le faible. Mais ce remède est long et difficile, surtout l'exécution des lois étant confiée à des hommes que la crainte rend pussillanimes, et le mal est urgent*². El text no deixa de ser alhora una confessió de realisme i d'imptència. Si el comerç creix això serà d'una banda important per a allò que Diderot considera bàsic en la natura: l'augment de la diversitat. Però alhora amb aquest element positiu hi estan lligats, de manera inevitable, les conxorxes, la corrupció i l'extensió de l'opressió.

L'home de l'amor propi com a subjecte de la il·lustració intenta fer dues coses potser contradictòries però inevitablement vinculades: per una banda defensa el seu jo

²⁴⁴ *Mélanges pour Catherine de Russie*: (XXXVI, "Du luxe"). *Oeuvres*, edició Versini, III p.293.

² Op. Cit. (LXIV, "Sur les commerçants et marchands, tant indigènes qu'étrangers" p.269). La constatació, vàlida igualment per a França i per a Rússia és que: *Il est presque impossible de se faire payer par les hommes puissants. La loi se tait devant eux.* (p.268), Una societat basada en l'interès però sense el contrapès de la justícia portaria necessàriament a la plutocràcia i a la pèrdua de drets per part dels pobres. Per això mateix el concepte d'amor propi ha de ser profundament revisat a fi i efecte d'evitar el perill del despotisme.

com a dret a la diversitat (que s'expressa en mil i un camps: des de la propietat a la reivindicació de l'autonomia moral), però al mateix temps i inseparablement l'home de l'amor propi té el perill de no respectar cap límit, de trobar-se abocat a la injustícia i a l'excés que són la conseqüència d'un amor propi sense contrapesos ni límits.

Tant Diderot com Helvétius i d'Holbach tenen estrictament el mateix problema: fonamentar una moral que sigui, alhora, universal, laica i eficaç. Laïcisme i universalitat són evidents en l'amor propi. La dificultat comença, però, quan l'eficàcia apareix com un criteri purament pragmàtic; llavors Diderot, sorneguer, inevitablement haurà de preguntar-se si aquest criteri d'eficàcia vol dir que la pràctica val per a tothom igual, o si, per contra, el dèspota sempre té l'oportunitat de comprendre-la a la seva manera. Si, com passa en un Helvétius o un d'Holbach, el criteri d'eficàcia està lligat a la capacitat, llavors Diderot inevitablement se'n malfiarà.

Una cosa és suposar que la moralitat està lligada a una igualtat bàsica de tots els éssers humans, una altra prou diferent és la de pretendre identificar en tots els humans la mateixa capacitat o el mateix interès com a fonament del criteri comú de l'amor propi. Capacitat i interès no sempre ha d'estar lligats inevitablement (l'exemple banal és la diferència entre l'interès per la música o la pintura i la capacitat per ser músic o pintor), en conseqüència l'amor propi no pot basar-se en un o altre principi, vist que el subjecte no els posseeix d'una manera evident i relacional. L'únic que és capaç de constituir-se com a principi immanent i alhora objectivador en les relacions humanes és la justícia amb valor universal. Aquesta justícia, però, rebrà alguna de les característiques que provenen del món conceptual de l'amor propi. La justícia en el plantejament diderotià no és una idea innata, ni ha de ser concebuda com una idea d'equilibri perfecte, sinó que constitueix, més aviat un esforç i una tasca de transformació quotidiana dels humans que, per dir-ho en una frase kantiana, prefereixen no estar emancipats: una cosa que l'home tingui un desig o una aspiració natural a la justícia i una altra de prou diferent és que aquesta justícia es pugui donar per suposada, sense considerar l'aspecte de guany i de la lluita esforçada que porta implícita amb ella mateixa.

Una justícia que, al contrari del que succeeix amb Voltaire, no necessita una sanció divina sinó que vol ser profundament humana, només pot ser considerada com

un producte de l'esforç i de la concreció història, contra el fanatisme per una banda i contra el subjectivisme immoralista de l'altra²⁴⁵. Per això mateix un dels nuclis essencials que ens permeten copsar la diferència entre el concepte despòtic d'amor propi i el concepte que hi enfronta Diderot són els textos de la seva polèmica amb Frederic de Prússia, que per a Diderot és l'exacte exemple del tirà en què l'amor propi s'ha tornat incompatible amb la justícia. Entre els textos de Frederic II de Prússia –i ultra el famós *Antimachiavel* (1740) rescrit per Voltaire a partir d'un esborrany del rei- destaquen amb especial importància dos articles curts que tenen valor de símptoma cultural: l'*Examen de l'essai sur les préjugés* i l'*Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale*. No entrarem ara en la seva importància com a textos que defineixen el que s'ha vingut anomenant “absolutisme il·lustrat”, però si ens interessa contraposar la seva concepció de l'amor propi al concepte diderotià de justícia tal com s'expressa al text que Franco Venturi anomenà “Pàgines contra un tirà” i que modernament porta el títol més neutre de *Lettre de M. Denis Diderot sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés*. De fet ambdós textos de Frederic, més que no pas una proposta política o cultural amb trets de seriositat, són en un cas la resposta a una facècia de Voltaire sobre l'amor propi continguda a l'article del mateix títol del *Dictionnaire philosophique* i de l'altre una airada resposta a l'*Essai sur les préjugés* de d'Holbach que va comportar per la seva banda l'airada resposta de Diderot.

Frederic de Prússia és un personatge torbador en el context de les Llums precisament perquè intenta bastir l'Estat com a obra d'art, un disseny desmesurat que els filòsofs de l'època van veure primer amb interès, sobretot pel que creien entreveure en la proposta de monarquia racional del seu anti-Maquiavel, però que ben aviat es va convertir en el malson més decebedor per a la filosofia de l'època, en la mesura que mostrava les Llums només com a retòrica. La Guerra dels Set Anys, en el transcurs de

²⁴⁵ Cal tenir present que la moral diderotiana és estrictament laica, mentre que la de Voltaire és deïsta i per tant no assumeix com a principi l'autonomia humana vist que al cap i ala fi els homes són per la seva pròpia naturalesa tendents al mal i necessiten, en conseqüència la por a un déu remunerador i venjador. Com va mostrar René Pomeau al seu clàssic: *Religion de Voltaire*, es dona una paradoxa important en la moral voltairiana: per una banda deriva directament de Déu que com a principi rector imposa l'ordre còsmic –i en conseqüència l'ordre moral- però per l'altra l'home virtuós no té cap mena de necessitat de l'ajuda divina. La recta raó, la recta moral i l'ordre natural de caire còsmic són principis autosuficients. El principi de l'amor propi, inspirat per Déu com a continuador de la vida, es troba en Voltaire íntimament lligat al principi del plaer. La garantia precisa i exacta del ben obrar es troba en la concepció voltairiana precisament en el gaudi del plaer i en l'amor propi que omple les expectatives vitals de l'home en el concret. En una concepció laica com la de Diderot no hi pot haver garantia del valor moral de l'amor propi si la pràctica no el sanciona com a virtut. El reconeixement de l'amor propi –i la seva superació en el concepte de justícia- no prové d'un nivell transcendent, sinó de motius purament humans.

la qual canvia sovint tant d'aliats com d'objectius i el reforçament del militarisme prussià converteix l'antiga esperança en la decepció més seïosa del període. Protector dels il·lustrats (Maupertuis, La Mettrie, els *abbés* de l'*Encyclopédie*...) i sobretot amic i enemic alhora de Voltaire, Frederic II fou potser el primer a comprendre fins a quin punt els intel·lectuals eren una excel·lent inversió propagandística. És evident que per a Diderot, que considerava Frederic com un subjecte no només desagradable personalment (i el culpable explícit de les guerres que omplien Europa de sang) sinó intel·lectualment nul. L'enfrontament amb el monarca prussià no significava donar a Frederic una importància filosòfica o ètica, sinó que tenia el valor d'un símptoma. Hi ha en la resposta irada de Diderot a Frederic l'intent de plantejar, abans que res, el tema de l'autonomia de l'intel·lectual. Si Voltaire i Frederic havien interpretat una comèdia d'amor i odi a la vista de tots els intel·lectuals i de totes les corts europees, Diderot té perfecta cura de no deixar-se entabanar i de no jugar un joc trist (el del filòsof professor particular del rei) que ha sovintejat prou de Plató i Dionís el Vell de Siracusa fins als nostres dies. És obvi que no era el mateix donar consells a la zarina, al cap i a la fi atenta a l'impossible programa de la modernització, que fer-ho al rei que ha combatut militarment el teu país. En el primer cas hi ha un aspecte d'extensió de les Llum i d'universalisme moral. En el segon qualsevol relació particular pren un cert aspecte de traïció. Ser "rei del rei" i inspirador secret d'una política és per a qualsevol filòsof pràctic una temptació (o una llepolia) massa gran que inevitablement pot acabar subjugant. Diderot, en certa manera, també va caure en el parany amb el seu viatge a Rússia, però l'objectiu que persegueix és molt diferent.

Convé remarcar la diferència entre l'operació política de Voltaire a Prússia i la de Diderot a Rússia. Frederic i Voltaire "es consideren", és a dir, s'usen mútuament per a les seves necessitats polítiques i culturals però sense que Frederic permeti mai l'aplicació de cap idea política voltairiana a Prússia. El que estan representant és una dramaturgia de les Llum en què cadascun d'ells té assignat un paper com en una òpera-ballet. Diderot podria ser acusat d'intentar el mateix amb Caterina, però el cas de Diderot a la cort de Rússia és profundament diferent. Pretenia aconseguir, ni més ni menys, que per primer cop una reina absoluta abandonés per pròpia convicció l'absolutisme i donés un parlament al poble. Precisament en el moment que a França els parlaments provincials es trobaven al moment més baix del seu prestigi i en plena reorganització, introduir a Rússia les formes parlamentàries significava treure el país de

l'endarreriment i introduir un element de racionalitat. Estem, doncs, molt lluny de la intenció de Voltaire que no era la d'aconseguir reformes de caire popular sinó la de lluir a la cort.

Sobre el tema de l'amor propi i dels prejudicis, convertit en tòpic cultural, Voltaire i Mme. Du Deffand, la seva corresponsal, gran *salonnière* i perfecte exemple del pessimisme dins les Llums, havien establert una mena de "doctrina de bon to" allunyada de les abstraccions teòriques de la filosofia moral. Voltaire, com sovint passa en la seva obra, havia solventat la qüestió de l'amor propi en un mot d'esprit del *Dictionnaire philosophique* destinat a durar: *L'amor propi és l'instrument de la nostra conservació: s'assembla a l'instrument de perpetuació de l'espècie: ens és necessari, ens és volgut, ens fa plaer i cal amagar-lo*. Du Deffand per la seva banda, en una carta a Voltaire (14 gener de 1766) havia qüestionat: *què li queda a aquesta mena de gent (el poble) si li teuen els prejudicis? Són el seu recurs contra la dissort (...) i això ens fa desitjar que no se'ls il lustris; a més, serien feliços?.* Per a Du Deffand i Voltaire, el tema de l'amor propi es resol en un pessimisme antropològic. L'amor propi serveix de consol en un món que és governat, sinó per la mentida, com a mínim per l'aparença. Potser l'amor propi sigui un principi fals però, com a mínim és el consol que ens permet creure en nosaltres mateixos en un món on res no resisteix el dubte.

El que aporta Frederic al debat és clar. A parer del rei cal una moral de l'amor propi, però aquesta proposta s'ha d'entendre dins el més estricte plantejament de l'individualisme possessiu, i a partir d'una concepció pessimista de l'home. La virtut no interessa com a fenomen moral sinó com a problema polític, com ens diu a l'*Essai sur l'amour-propre* ja des del primer paràgraf: *La vertu est le lien le plus ferme de la société et la source de la tranquillité publique: sans elle les hommes, semblables aux bêtes féroces, seraient plus sanguinaires que les lions, plus cruels et plus perfides que les tigres, ou des espèces de monstres dont il faudrait éviter la fréquentation*⁴. Si es necessita una teoria de l'amor propi és precisament per apaivagat la fera que tot home porta a dins a través d'un principi de utilitat immediata. Cal buscar un motiu *à la portée du vulgaire*, (p.335) que serveixi al bon ús de la governació a partir de la constatació que l'home és, en general, més sensible que raonable. Frederic, en tot cas, s'adona que la religió ja no és un instrument suficient per a la governació; massa complicada en els

seus mites (*il aurait fallu changer chaque catéchumène en métaphysicien*) la seva exigència d'amor de Déu és vista com un perill per al realment important que és, òbviamment, el desenvolupament de l'Estat.

Contra propostes purament teòriques, la tria de Frederic és clara. Cal optar per l'amor propi en la mesura que la seva manipulació adient permet trobar units en un mateix interès el sobirà i el poble: *Ce ressort si puissant c'est l'amor-propre, ce gardien de notre conversation, cet artisan de notre bonheur, cette source intarissable de nos vices et de nous vertus, ce principe caché de toutes les actions des hommes* (p.336). L'instrumentalitat de l'amor propi permet que sigui abans que cap altra cosa, un concepte educatiu. *Je voudrais qu'on employât ce ressort pour prouver aux hommes que leur véritable intérêt est d'être bons citoyens, bons pères, bons amis, en un mot, de posséder toutes les vertus morales* (p.337) Finalment, la manipulació de l'amor propi permet que els individus se sentin també ells mateixos com a protagonistes i, en conseqüència es vinculin més al progrés de l'Estat: *Que de traits de vertu, que d'actions à jamais glorieuses ne sont effectivement dues qu'à l'instinct de l'amour propre! Par un sentiment secret et presque imperceptible, les hommes ramèment tout à eux-mêmes; ils se placent dans un centre où aboutissent toutes les lignes de la circonférence. Quelque bien qu'ils fassent, ils en sont eux-mêmes l'object caché; (...) Il ne faut, donc, que leur présenter leurs vrais bien, leur en faire connaître la valeur, et savoir manier leurs passions en opposant un penchant à l'autre, pour en tirer avantage en faveur de la vertu.* (p.343)

Per a Frederic la moral no consisteix en cap altra cosa que en l'estudi analític les regles de convivència política en una mútua dependència entre poder i súbdits que té més de passional que de real. En definitiva, la tècnica de l'absolutisme il lustrat no consisteix en altra cosa que en aplicar l'instrumental de la seducció passional o de la por (fins aleshores en mans de l'església) a la governació de l'Estat. El canvi simbòlic que el despotisme exerceix d'una manera conscient és la de traspassar les regles de la pastoral catòlica a l'organització estatal. En aquest sentit, l'absolutisme il lustrat ha de ser necessàriament anticristià però en un sentit del tot diferent al de la filosofia; si la filosofia té sentit en la mesura que vol abolir el prejudici, en canvi l'absolutisme il lustrat només aspira a substituir-lo.

⁴ Frédéric II, roi de Prusse: *Oeuvres Philosophiques* Ed. Fayrad (Corpus), 1985, p.333-345.

A l'*Examen de l'essai sur les préjugés*, Frederic posa accent en la necessitat de reforçar l'amor propi per una sòlida manipulació del prejudici: *Les préjugés sont la raison du peuple, et il a un penchant irrésistible pour le merveilleux* (p.362). Els homes són, en definitiva, nens grans que necessàriament han de ser enredats si volem convertir-los en ciutadans formals: *L'homme aime tout ce qui est grand, tout ce qui inspire de l'étonnement ou de l'admiration: une pompe majestueuse, une cérémonie imposante le frappe, un culte mystérieux redouble son attention* (p.363). En definitiva, la convicció més profunda de Frederic és que: *La vérité n'est pas faite pour l'homme* (p.364), més fàcil de moure a través d'il·lusions que per veritats analítiques. La veritat (possessió del poder) i el prejudici (la forma de raó pròpia del poble) són doncs, sinó antitètiques, com a mínim en una relació d'ambigüitat i de tensió inevitable: *Il paraît donc constant qu'il faut dire la vérité avec discrétion, jamais mal à propos, et choisir surtout le temps qui lui est le plus convenable* (p.365). En definitiva, la destrucció dels prejudicis, a més de ser una tasca impossible, esdevindria inútil perquè els prejudicis són la raó del poble: *Je vais plus loin, et j'ose presque assurer que, dans un État ou tout les préjugés seraient détruits, il ne se passerait pas trente années, qu'on en verrait renaître de nouveaux, et qu'enfin les erreurs s'étendraient avec rapidité, et l'inonderaient entièrement* (p.366). Si la filosofia s'enfronta al prejudici, no és sinó per proposar-ne un altre. La tasca de l'amor propi, com la de la manipulació dels prejudicis, és també la de l'Estat que a través de la por, però sobretot mercès a la seducció, és capaç d'aconseguir no només la convivència ordenada, sinó sobretot el progrés material.

Aquest amor propi sense justícia és, estrictament, el que Diderot identifica com a nucli de la falsificació moral en la II lustració. Si hom predica que l'home no està fet per al bé, llavors tota la tasca moral és inútil. Seria suficient amb una pedagogia entesa com a pur ai simple domesticació. La predicació de la intolerància religiosa no pot ser substituïda per la predicació d'una intolerància política que usa dels mateixos mitjans per a consolidar una mena de nova "religió d'Estat" que simplement vingui a substituir l'anterior, canviant només uns privilegis per uns altres. El problema de l'amor propi és, més enllà del seu ús purament utilitarista, és el de convertir-se en una eina que, lluny d'oferir autonomia serveixi de dogal. El repte que Frederic i la concepció aristocràtica de l'amor propi planteja a Diderot és, estrictament, el del poder sense veritat (absolutista), confrontada a la veritat sense poder (il·lustrada).

La resposta de Diderot a Frederic, formalment inèdita però ben coneguda, vist que fou llegida en públic per l'autor en el cercle dels *philosophes*, és prou clara: o s'accepta que existeix alguna cosa que anomenem "veritat" i que aquesta veritat és adient a l'home o, en cas contrari, ja podem prescindir de tota filosofia. I si el món és ple de *menteurs, de fripons d'opresseurs en tout genre*, no n'hi ha menys entre els poderosos que entre el poble. L'argument de Frederic era el de la persistència del mal i de l'error. Per oposició l'argument de Diderot serà el de presentar el progrés com a instrument del triomf no pas dels interessos materials sinó del desig de veritat: *La vertu –diu Diderot- est presque toujours un sacrifice pénible de soi; la probité demande de la force, du courage, une vue bien claire, bien nette de ses propres intérêts bien entendus, oubli du moment, dont la récompense incertaine n'est que dans l'avenir.* (p.166). En definitiva o assumim que hi ha progrés, cosa òbvia i dada factual immediata, o ho neguem. Si volem negar que els homes siguin capaços de conèixer la veritat -i ho fem en nom de la veritat- no només cometem un error de raonament lògic, sinó que ens enfrontem a l'experiència més immediata: *Si la vérité nous est antipathique, inaccessible, inutile, pourquoi ne sommes-nous pas aussi barbares que nos premiers aïeux? Pourquoi les efforts successifs de l'esprit humain ont-ils eu quelques succès? Pourquoi l'esprit humain a-t-il fait des efforts? Quelle est la vérité utile à l'homme que ne soit pas découverte un jour?* (p.167). Ens sembla necessari insistir en què aquesta no és la mena de text "progressista" i ingenu més tòpic sinó que hi ha en la prosopopeia de Diderot contra Frederic una profunda reivindicació de la tasca de la filosofia (o com a mínim de la filosofia en la seva significació il·lustrada) com a reivindicació de la veritat. *Si n'y a aucun exemple que la vérité ait été nuisible ni pour le present ni pour l'avenir* (p.167)²⁴⁶, és perquè la veritat, com la justícia que és la seva expressió social, formen part intrínseca de la naturalesa humana, si no com a fets empírics almenys com a aspiracions.

La teoria de l'amor propi ens explica parcialment què som però no és capaç d'explicar-nos ni què hem de ser ni, sobretot, com podem ser-ho. En l'home no hi ha només la bèstia que ens vol veure reduïts a força de treball sinó la dignitat que ens eleva, àdhuc si en un moment concret ens trobem davant la necessitat de fer *un sacrifice*

²⁴⁶ Idea que Diderot repeteix al *Rêve de D'Alembert* i a *Le Neveu de Rameau*, pràcticament amb les mateixes paraules.

penible d'ela pròpia vida. En definitiva, la tasca de les llums és la de fer caure la superstició que és l'ús immoderat del poder. Contra una lectura de l'amor propi que esdevenia amor a l'Estat, la proposta diderotiana és la de posar els costums sota l'empara de la llei: *Les mœurs bonnes ou mauvaises consistent dans l'observation des lois; les bones mœurs dans l'observation des bonnes lois, les mauvaises mœurs dans l'observation des mauvaises lois?* Si el filòsof s'ha d'acostar al rei és, estrictament, per canviar les lleis i transformar d'aquesta manera la societat, però el projecte de les Llums és estrictament oposat al del despotisme.

El sentiment com a principi moral.

Si el debat sobre l'amor propi plantejava l'aspecte social i extern de la virtut, en canvi la qüestió del sentiment és l'expressió de la virtut com a coneixement íntim, tot i que no exactament privat. La noció de "privacitat" en una societat com la de l'Antic Règim resulta, com a mínim, discutible i només s'imposa al Continent, com a emblema de civilització –i a partir de models anglesos-, en una data tardana, molt avançada la segona meitat del XVIII. Una societat molt basada en la categoria de representació, i que concedeix una importància extraordinària a la forma (o millor en plural, a les formes) com expressió del reconeixement social, té pauta d'una manera estricta el lloc, la intensitat i la conveniència tant dels sentiments socials (reunions, diversions...) com dels sentiments virtuoses, que s'expressen bàsicament a través d'actes de pietat pública, integrats a la vida quotidiana (assistència a missa i als oficis, exercici reglamentat de la caritat, observància del cicle litúrgic i devocional...). A través d'un reglament d'etiqueta, molt atent a prescriure l'estricta proporcionalitat i durada d'aquests actes socials, es regulen tant els usos socialment acceptats i virtuoses com els rebutjables, i adquireixen una preponderància molt significativa dos temes, el del matrimoni i el de la mort, tant pel que fa a la forma "honorable" de casar-se i morir, com l'expressió dels sentiments matrimonials i del dol.

Al segle XVIII es produeix un important debat sobre el paper de la intimitat i de la subjectivitat, que no tan sols té causes i conseqüències de caire filosòfic. La virtut tal com es va desenvolupant el concepte no abasta només el que estrictament podem entendre avui com virtuts morals, sinó que fa referència també –i de vegades molt especialment- a una forma "adient" d'aparèixer, de manifestar-se i de conviure, molt més enllà de l'expressió purament moral del tema.

La identificació filosòfica entre virtut i felicitat no s'expressa només en el terreny dels principis teòrics, sinó que es fa notar també amb força en altres àmbits de la vida. També en arquitectura, per exemple, la nova valoració de la subjectivitat provoca o recolza tot un seguit de progressives i quasi imperceptibles transformacions de l'espai físic, que han durat gairebé fins als nostres dies. Amb les Llums canvia l'estructura de les ciutats, però sobretot es transforma l'estructura i la distribució de l'espai en les

cases; pot semblar un detall infantil i de poca volada teòrica, però gràcies a l'ús de l'estufa, que substitueix progressivament la llar de foc, i que permet la modificació de les habitacions, les cases tenen espais més petits i més lloc per a la intimitat i l'aïllament. Apareixen habitacions pròpies dels infants decorades per tal que serveixin específicament com a llocs per a jugar i es desenvolupa, sobretot a Anglaterra, tota una nova teoria sobre el jardí... i això progressivament és també la mostra del canvi social i de l'aparició de nous costums, en què el mateix significat del que es considera virtuós i "adient" (*convenable*) s'està transformant en profunditat. En definitiva, si apareix una moralitat més càlida i subjectiva, cal assumir que aquest no és un fet que es dona a un nivell purament conceptual, sinó que abasta també –i alhora- la concepció de l'espai que s'ha tornat més íntim.

L'home calvinista expressava la seva fe també a través dels grans finestrals de les cases, que mostraven com en un aparador la virtut dels habitants de la llar; però amb la irrupció de les Llums, la forma de copsar la virtut en l'espai es copsa a través de la insistència en l'expressió del detall, que va de l'ús indiscriminat de mínimes *chinoiseries* i bibelots diversos, a la presència en les parets de quadres –quasi miniatures- d'escenes campestres, expressió d'un bucolisme forçat. L'aspecte atapeït de les cases del XVIII no s'aconsegueix per la presència de grans obres o per una planificació de conjunt sinó per una acumulació quasi marejant de figuretes i mínims detalls, cadascun dels quals està molt sovint connotat de referències que només els usuaris de la llar poden conèixer²⁴⁷. L'ús de la decoració floral és molt significativa per a la nova sensibilitat: per primer cop apareix una agricultura que no té una finalitat estrictament comestible sinó de creació de bellesa estètica i que posseeix, a més, un gran valor afegir. El simple fet de decorar la casa amb pintures que representen paneres de flors o escenes de vida quotidiana, per comptes de penjar austeres imatges religioses o complicades mitologies ja mostra que s'està produint una nova mena de relació entre les persones i el seu entorn que es manifesta per un nou ús de la sensibilitat estètica tant

²⁴⁷ Tot i que no es tracti en aquestes planes sobre l'estil literari de Diderot, no pot oblidar-se que ell aconsegueix un efecte formal específic emprant també la mateixa tècnica: a diferència dels seus contemporanis que tendeixen a usar com a unitat el paràgraf i fan frases llargues, de sintaxi llatinitzant, Diderot té com a unitat la frase simple sense subordinacions adverbials, i sovint juxtaposada. El paràgraf diderotà és de frases curtes i de paràgraf trencat igual com la decoració de les llars setcentistes es feia per acumulació.

com de la sensibilitat moral²⁴⁸. El plaer de sentir-se a casa seva, el mateix concepte d'*apartament* (lloc on viure apartat de la mirada dels altres) i la nova valoració de la sentimentalitat no són fets que es puguin separar i obeeixen a una mateixa tendència al progrés de la intimitat. Convé que quan plantegem el problema de la virtut (i si s'escau el del vici) no oblidéssim que el tema se situa dins una transformació general de la sensibilitat: la virtut; com a expressió concreta del *sens humain*, no pot diferenciar-se gaire de les condicions que la fan possible, com és ara i molt especialment, el desenvolupament de noves formes de vida i àdhuc de noves modes que s'estenen ràpidament per tota la societat.

Els sentiments a l'Antic Règim són íntims, en la mesura que s'exerceixen individualment, però no són encara "privats" perquè no hi ha encara una acceptació de la subjectivitat o de les "passions privades" que només s'estendrà per Europa com a conseqüència indirecta del triomf dels models literaris que exemplifiquen Richardson i Rousseau i que pressuposen una manera diferent i molt més expansiva d'expressió pública de les emocions²⁴⁹. El sentiment en la peculiar concepció il·lustrada del món no s'orienta directament envers els altres, sinó que ho fa d'una forma esbiaixada, indirecta i més propera a l'índex que a l'afirmació franca: consisteix més en una forma d'autoconeixement que de proposta relacional amb els altres. El sentiment és bàsicament apel·lació pública al viatge interior del propi individu, o si es prefereix, consisteix en una forma paradoxal d'aprofundiment en el jo, amb algun element de morbidesa; és a una expressió d'individualitat que sovint haurà d'aprendre a restar amagada, socialment desconeguda, per inconvenient i per desestructuradora²⁵⁰.

²⁴⁸ En aquest sentit és significativa la diferència entre la denominació castellana del gènere *natureza muerta* i la que poc a poc s'imposa a Europa, (*composition*). Difícilment es podria copsar millor enlloc l'endarreriment de la Il·lustració espanyola respecte a l'Europea que en el retard plàstic i iconogràfic. Allò que un pintor tradicional (i catòlic) veu com a "mort" és per al pintor renovador (i luterà o agnòstic) una paradoxal font de vida.

²⁴⁹ El sentiment com a passió privada i sobre tot la consideració de l'ensopiment com a qualitat estètica, és una aportació de les classes altes a la psicologia. Diderot, per exemple, a la *Réfutation d'Helvétius* respon a aquest, que havia afirmat: *L'ennui est un mal presque aussi redoutable que l'indigence* amb una afirmació tallant: *Voilà bien les propos d'un homme riche et qui n'a jamais été en peine de son dîner*. Per la seva banda, Montesquieu, gens amant de l'expressió pública dels sentiments també s'estranyava (*Mes pensées* nº 2.128) de la relació entre oci i salvació eterna en religió: *On aurait dû mettre l'oisiveté continue parmi les peines de l'Enfer; il me semble au contraire, qu'on l'a mise parmi les joies du Paradis*.

²⁵⁰ En aquest sentit és digne de remarcar que a *La promenade du sceptique* (1747) i dins l'*allée des fleurs* que representa l'element esteticista de la vida, Diderot ens descriu una biblioteca pública farcida sobre tot el que, des Anacreont, s'ha escrit de l'amor i els seus misteris: son els *archives de Cythère*. El viatge

Sentiment no és allò que es proclama, sinó més estrictament allò que es mostra d'una manera silenciosa i persistent, sense esperar ni acompliment ni resposta o reconeixement social. Té, doncs, tots els elements de la gratuïtat però no pretén pas ser per altruisme ni rebre altre resposta que un respecte callat, sovint diferit en el temps. La persona sentimental no és la que fa una exhibició pública de la seva emotivitat, que s'hauria considerat absolutament impúdica o, com a poc, inconvenient, sinó la que ha après a suportar-los i a interioritzar-los, construint amb ells una mena de paisatge interior, per l'estil del concepte clàssic de l'*hortus conclusus*. Conceptes com "malenconia", "ensopiment", "imaginació mòrbida"... tenen un lloc a l'imaginari del XVIII quan la contradicció entre una lògica dels afectes i la realitat representa quelcom de "bon to". El pessimisme de bon to per l'estil de Mme. du Deffand o el de la seva neboda i enemiga Julie de Lespinasse, l'amant de D'Alembert, van produir, per exemple, una abundosa literatura epistolar, molt significativa per a l'estètica vital del període i per a la psicologia profunda. Un cas a part en la teoria del sentiment, i prou més complex, és el de la distinció conceptual entre amor (necessari) i matrimoni (pactat), que dura fins a Montesquieu i fins a Diderot, tot i que avui després de passar per l'emotivisme romàntic i per la predicació de l'amor-passió, se'ns fa difícilment comprensible²⁵¹.

sentimental és també un viatge literari. Quan la metàfora de l'illa de l'amor reaparegui molt més tard, a la *Nouvelle Cythère* que és el Tahití de Bougainville, el viatge no cerca tant una Venus plaent com una "venus fecunda".

²⁵¹ Montesquieu al seu *Esprit des lois* fou possiblement el primer autor francès que trencà radicalment, tot seguint Locke, amb la metàfora que identifica paternitat i monarquia; però, tot i això, encara considerava que la decisió sobre el matrimoni dels fills és un dels drets i de les obligacions ineludibles, quasi monàrquiques, dels pares: *C'est aux pères de marier leurs enfants* (XXIII, 79). Per que fa a Diderot, l'única llei natural que creia possible establir era la de la llei paterna sobre els fills. Les complicades negociacions per casar la seva filla –en la més tòpica normalitat burgesa– amb Coroillon de Vandeuil, un jove membre de la burgesia ennoblida de Langres, han estat resseguides atentament per Wilson i altres autors. I no cal dir que Diderot, al llarg de tota la seva peripècia sentimental entre el matrimoni i les seves diverses amants, però molt especialment amb Sophie, recull més d'un element del que avui s'anomenaria doble moral però que a l'època estava perfectament integrat tant entre el baix poble, com entre l'aristocràcia. No estem, donc, d'acord amb Elisabeth de Fontenay quan afirma a *Diderot ou le matérialisme enchanté* que: *la question du mariage marque très nettement la ligne de partage entre les deux états* (burgesia que admet el matrimoni per amor, aristocràcia que el rebutja). La llibertat per a la sexualitat, que defensa Diderot com a filòsof, admet l'amor lliure a Tahití o el joc lèsbic de Sophie (*ma Sophie est un homme*), però s'atura castament davant el tàlem nupcial. No hi ha, en absolut, una aplicació immediata dels principis a la vida quotidiana, perquè això xocaria radicalment amb el principi d'ordre que ha de regular la sociabilitat adulta. La divisòria entre les diverses sensibilitats de les Llums no s'exerceix entre matrimoni per conveniència i matrimoni per amor, sinó entre matrimoni com a element d'integració social o matrimoni desestructurador (que provoca malviure, angoixa o histèria). La creença en el matrimoni com a contracte va durar fins al XIX; la virtut matrimonial no passava encara per l'amor sinó per la confiança que és un sentiment no exactament identificable amb la fidelitat. Els intents per convertir Diderot en un filòsof feminista – al cap i a la fi és autor d'un tòpic *Sur les femmes* (1772)– només se sostenen si prèviament es defineix de quina manera de feminisme s'està parlant, perquè la concepció

En la mesura que no demana ser correspost i que constitueix un element de la imatge de si que posseeix l'home il·lustrat, el sentiment actua corroborant la pròpia individualitat (perquè ser humà és poder sentir) i clarificant, alhora, l'àmbit de les relacions amb els altres. L'expressió pública dels sentiments, que irà guanyant terreny a l'època de les Llums, i que s'expressa, per exemple, a través dels contes i narracions de l'anomenada *bibliothèque bleue*, llibres curts enquadernats en tapes blaves que tingueren un èxit extraordinari, no és quelcom que provingui d'una suposada "cultura popular" sinó de la transmissió dels gustos de la classe dominant a les classes populars²⁵². El sentiment per als il·lustrats té dos aspectes inseparables: per una banda és l'expressió de la *lliçó de la natura*, que ens dóna una imatge de les relacions morals, i per l'altra és una paradoxal expressió d'ordre. El *sentiment de l'ordre*, contra emotivistes de caire sadià o romàntic, és una expressió que, com veurem, els il·lustrats valoren particularment en la mesura que els serveix no només de fonament social de la moralitat sinó que els permet proposar un element d'estabilitat contra el perill d'un emotivisme desestructurador²⁵³.

moderna del tema tan sols es desenvolupa a partir de John Stuart Mill, o amb algunes de les profeministes que produeix l'ambient de la Revolució de 1879. El Diderot feminista es limita a frases tòpiques en la tradició galant, tot i que en el curt text esmentat intueix la dona com un ésser inquietant, capaç de *spasmes terribles*. La peripècia del matrimoni legítim i –en conseqüència de la legitimitat dels fills– s'escapa a aquestes planes però resulta significativa per a entendre els canvis i la continuïtat en el camp dels sentiments entre la modernitat i l'antic règim. Recordem que l'obligació del matrimoni canònic i la seva definició plena com a sacrament només arriba amb el concili de Trento; si al segle XVIII hi ha un nombre tan gran de persones que en morir o en demanar un paper oficial són inscrites com a fills il·legítims no es deu a cap modificació dels hàbits sexuals, com creia Foucault sinó molt més simplement a què entre les classes populars hi havia una àmplia resistència al matrimoni canònic, que no tenia tradició i, a més, era car perquè calia pagar el capellà –o els capellans, que podien ser dos o tres. El que Foucault analitza com a por a la sexualitat perversa en les Llums –especialment pel que fa a les teories de Tissot– admet una explicació molt més simple i adient als fets. Si es recorda que els *philosophes* (excepció feta de Voltaire) creien seriosament que la població a França i en general a Europa estava disminuint tant per l'emigració a Amèrica com per les guerres. A mitjans i finals del segle XVIII els impostos deixen de pagar-se per unitats familiars o cases ("focs") i comencen a pagar-se individualment. Això fa que cada cop més augmenti la relació personal entre l'Estat i els administrats i per tant que un nombre cada cop més gran de persones hagin de justificar documentalment els seus orígens (en títols de propietat, contractes, arrendaments, pagaments...), cosa que abans feien només els rics. Com que sovint la generació anterior no havia acomplert la obligació trentina del matrimoni canònic, la fórmula habitual per legalitzar aquests casos era una declaració formularia d'il·legitimitat, que no era causa de cap retret social.

²⁵² El mateix fet que les diverses col·leccions fossin enquadernades per colors: "rosa" per a infants, "verda" per al gènere de fades i fantàstic, "blava" per al *larmoyante* i sentimental, mostra que aquestes novel·les eren adquirides per persones semiil·letrades que amb aquest codi convencional les reconeixien immediatament. Cal recordar que les novel·les es llegien en públic, àdhuc entre els grans autors. Se sap que Rousseau va llegir la *Nouvelle Héloïse* sencera en tres dies atapeïts i el mateix succeïa amb molts textos que Diderot, després de lectura pública, més restringida i *salonnaire*, va deixar inèdits.

²⁵³ Voltaire, al *Traité de Métaphysique*, especialment al cap. X, ("De la vertu et du vice"), presenta el tema de la virtut en tant que regla de caire social i té una cura especial a mostrar que la virtut no depèn de

Podríem preguntar-nos si el sentiment és considerat com a valor universal tant per Voltaire com per Rousseau o Diderot. La resposta, per sorprenent que pugui semblar, és que sí. Hi ha un acord general al període a considerar que el sentiment no s'adquireix sinó que és quelcom natural. Fins que Sade no converteixi la moral del sentiment en objecte de la seva crítica (denunciant tot sentiment com a potencial forma de perversió), la valoració positiva de la sentimentalitat, presentada sovint com a *instinct de la nature* que guia l'acció humana, és un fons intel·lectual comú als diversos autors del període. En la tradició del deisme de Shaftesbury, importada per Diderot com a traductor de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, la moral del sentiment és anterior a tota forma de religió i do de la natura als homes.

Tot i que una versió tòpica identifica el sentimentalisme moral amb Rousseau, cal no oblidar que també Voltaire es manifesta partidari de la moral del sentiment al *Poème sur la loi naturelle*, professió de fe deïsta. Al text, Voltaire rebutja la idea d'una dependència de la moral respecte a l'educació, tot i que en reconeix la importància, i afirma, seguint pràcticament la mateixa clau que després emprà Rousseau que: *Il est des sentiments que l'habitude inspire/le langage, la mode et les opinions*. Si hi ha un déu suprem inspirador de la moral, l'eina que aquest déu ha posat en nosaltres per reconèixer la moralitat és l'expressió del sentiment, i reconèixer en nosaltres la capacitat de sentiment implica reconèixer la petja de la divinitat: *Est-ce nous qui créons ces profonds sentiments? /Avons nous fait notre âme? Avons-nous fait nos sens?/ (...) Ainsi l'être éternel qui nous daigne animer/ Jeta dans tous les coeurs une même semence...*²⁵⁴.

la subjectivitat natural sinó del sentiment de l'ordre de caire social: *Pour qu'une société subsistât, il fallait des lois, comme il faut des règles à chaque jeu. La plupart de ces lois semblent arbitraires; elles dépendent des intérêts des passions et des opinions de ceux qui les ont inventées, et de la nature du climat (...) Mais tous ces peuples qui se conduisent si différemment se réunissent tous ce qui leur est contraire. (...) La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société...*(p.196-197). Voltaire té molt d'interès a justificar que *les philosophes (qu'on baptise du nom d'incrédules et libertines) ont été dans tous les temps les plus honnêtes gens du monde*. (p.201), en la mesura que li semblen els més necessaris per a la justificació social de l'ordre i que sense ordre és impossible la sociabilitat.

²⁵⁴ Voltaire: *Poème sur la loi naturelle*, dins "Mélanges", O.C. (edició Pleyade). Especialment la segona part, pp.278-281. El text és significatiu en la mesura que situa la moralitat no pas en un àmbit d'autonomia, sinó de pura conseqüència de la voluntat divina:

*Non; le Dieu qui m'a fait ne m'a point fait en vain;
Sur le front des mortels il mit son sceau divin.
Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître;
Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être.* (p.276).

La moral, que parla en nom de l'Ésser suprem, és escoltada i assumida pel sentiment. I el mateix dirà Rousseau, en una nota al marge de la *Profession de foi*, quan vol rehabilitar la teoria de la primacia de la sentimentalitat natural contra les veus que proclamen la necessitat de l'educació dels sentiments, tesi defensada explícitament més tard per d'Holbach a la *Morale universelle*; per a Rousseau: *cette obscure faculté appelée instinct* és un sentiment moral natural, universal i previ al coneixement racional: *Exister, pour nous, c'est sentir*, -farà dir Rousseau al vicari saboiard-; *notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence et nous avons eu des sentiments avant des idées (...) c'est ce sentiment qui est inné*²⁵⁵.

Sobre aquesta estructura del sentiment de Rousseau organitzarà una teoria en què l'amor propi ha de ser necessàriament rebutjat i reconvertit en un *amour de soi*, que, lluny de basar-se en la justificació externa de l'individualisme, és un sentiment que produeix "humanitat i virtut", com diu en un famós text del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. La diferència bàsica entre ambdues menes d'amor és que l'*amour de soi*, constitueix un sentiment de caire positiu i més antic, que ens obre als altres, quan l'*amour-propre* és un producte de la civilització que ens tanca dins el nostre petit egoisme. Mentre que l'*amour de soi* unifica la vida dels humans, perquè tots en definitiva som éssers bastits sobre el sentiment primitiu, en canvi l'*amour propre* ens distingeix, ens fa individualistes i posa l'accent més en allò que ens separa que no en el que uneix als humans. Una moralitat rousseauniana implica necessàriament identificar bé i sentiment, però òbviament no pot pensar correctament què succeeix quan el sentiment és bo. La resposta rousseauniana podríem esquematitzar-la considerant que, simplement, no hi ha sentiment dolent sinó que fem el mal per una mal comprensió del sentiment. Però és una resposta platonitzant què òbviament no ens resol la qüestió. I encara menys ens pot permetre comprendre què passa quan els sentiments són simplement contradictoris...en tot cas, però, Rousseau ens serveix com a símptoma per comprendre fins a quin punt la relació sentiment-felicitat-justícia està al centre del debat. Que Voltaire i Rousseau situïn, per camins ben diferents, la mateixa problemàtica al centre de la seva reflexió mostra que aquesta identificació havia esdevingut *philosophia communis temporis* i seny d'un temps....Podríem, encara, trobar també

²⁵⁵ J.-J. Rousseau. *Oeuvres complètes* (edició Pléiade) IV, p. 600. Cal fer atenció al text que, en definitiva, converteix Rousseau en un apòlogista de la religió cristiana.

referències a la virtut que neix de la natura en el president Montesquieu, quan a les *Lettres persanes*, Rica comenta, sense fer cap èmfasi especial, com si fos un fet sabut de tothom, la contradicció entre l'esclavatge i *les sentiments de vertu que l'on tient de la nature*²⁵⁶.

En definitiva, la naturalització de la virtut és el context comú de la teoria moral a l'època, i l'únic que constitueix de desacord és la problemàtica relació entre sentiment natural i educació dels sentiments. Però en el debat entre virtut i natura, com veurem Diderot aporta una nova posició, que constitueix una important excepció al camp del materialisme. Contra el parer dels materialistes de caire mecanicista, trenca la dialèctica entre necessitat i virtut moral. Si per a un materialista de la corda mecanicista (Helvétius, d'Holbach...) no tenia gaire sentit cap debat moral perquè en definitiva la natura ens ha fet tal com som i no sembla prudent demanar cap més explicació, en canvi Diderot assumeix una teoria de les passions de tipus emotivista: el clavecí-filòsof aspira també a fer una música harmònica i, per tant, assumeix la qüestió de la virtut com un repte que cal explicar des del materialisme. Cal explicar la virtut (i l'ordre virtuós de la societat humana) i fer-ho assumint que l'home no és un ésser lliure sinó determinat per un seguit de passions que sovint l'arrossegueu i el converteixen en monstre. Per a Diderot les passions són un element més de la natura però, com veure, això no significa que necessàriament hagi d'emmudir tota concepció moral. Hi ha com a mínim una necessitat d'ordre en les passions que demana inevitablement una decisió moral i que no pot explicar-se des d'un mecanicisme que no tingui present l'especificitat de la vida (i per tant de totes les passions vitals) respecte a d'altres estats de la matèria.

En Diderot hi ha una clara superació del tòpic humanista i llibresc que identifica virtut i felicitat. Aquesta primera identificació és tanmateix una qüestió fonamental, que ell havia assumit ja a l'època de la traducció de Shaftesbury. A l'*Essai sur le mérite et la vertu*, una fórmula resumia el conjunt del text: *Point de vertu sans religion, point de bonheur sans vertu* i la fórmula anirà reapareixent gairebé com un talismà de l'ateu virtuós. Amb cinquanta-set anys, al *Rêve de D'Alembert* escriu: *J'étais bien jeune lorsq'il me vint en tête que la morale entière consistait à prouver aux hommes qu'après*

²⁵⁶ Montesquieu: *Lettres persanes* ("Lettre XXXIV") *Oeuvres complètes* (edició Pléiade), Vol I, p.180. És significatiu que el text faci referència al fantasma sexual que constitueix la música de fons de l'obra i a la contradicció entre la llibertat de les dones a França a comparació amb l'esclavatge del serrall, per justificar que no hi pot haver autèntic plaer, ni autèntica moral, sense la condició prèvia que és la llibertat.

tout, pour être heureux, on n'avait rien de mieux à faire que d'être vertueux; tout de suite je me mis à méditer cette question et je la médite encore. Hi ha òbviament una resposta fàcil a la qüestió, la de negar com havia fet Rousseau, que entre tots dos conceptes hi pogués haver cap mena de diferència. I també hom podria solventar la contradicció amb alguna apel·lació més o menys estoica per l'estil del moralisme del *Grand Siècle*. Però Diderot no es queda només atrapat en aquesta fórmula d'un humanisme ingenu i premodern. El deure de la felicitat epicuri ha de trobar la forma d'associar-se al deure de la sociabilitat moderna; i en aquest camí trobaríem una definició possible de virtut.

No és estrany que tant ell com els seus contemporanis semblin incapaçs de concebre un deure moral amb independència d'un sentiment que li està íntimament vinculat. Virtut, sentiment i deure formen una trilogia indestruïble al període. El problema és com justificar el deure; Diderot ho farà sense apel·lar, com després Kant, a la noció de deure en un sentit jurídic, considera que el deure s'ha d'expressar en termes de virtut és precisament el fet de ser fidel a aquesta apel·lació a la sensibilitat. Com el sentiment és l'expressió de l'energia de la natura, però alhora també, en la seva forma de "pietat", el sentiment la capacitat que l'home té de gaudir (o de passar pena i dolor) si mateix i amb els altres. Així, el sentiment constitueix un argument privilegiat a favor de la solidaritat.

El que Diderot intentarà explicar, especialment en les obres del període de vellesa, és que la virtut, basada en el sentiment, no s'identifica amb una felicitat d'ordre purament hedonista, ni tan sols amb un hedonisme de caire solidari, sinó que l'art llarga de ser feliç consisteix a aprofundir en la pròpia sensibilitat, sense esperar ni recompensa ni agraïment, més que per la pura exigència de la recerca en la pròpia individualitat. Ser virtuós no implica necessàriament ser feliç almenys de la manera com s'entén una felicitat hedonista i, més aviat al contrari, la virtut serà, amb un rerafons o una tintura senequista, més aviat una forma de resignació davant la dissort del món. L'acte virtuós més que no pas una expressió de felicitat, ni de repòs sinó un sacrifici. Per això mateix la pietat, en el que té de compassió i d'acolliment constitueix per a Diderot l'expressió de la virtut més alta.

De l'entusiasme idealista del jove lector de Shaftesbury al senequisme auster, tots els moralistes que Diderot admira (també Richardson i Sòcrates) han fet dependre virtut de felicitat. Però, com va assenyalar Robert Mauzi en un assaig clàssic: *Les rapports du bonheur et de la vertu dans l'oeuvre de Diderot*, la mateixa necessitat d'aquesta identificació ja demostra que la virtut no és capaç de justificar-se per ella mateixa i, en una dialèctica infinita, la remissió d'una a l'altra no pot explicar perquè l'home ha de ser bo²⁵⁷. En el seu pensament més madur un materialisme conscient l'ajuda a trencar aquesta mútua dependència entre virtut i felicitat. La natura ens ha fet tal com som i, per tant, ens ha donat també i indistricablement les passions, les virtuts o els vicis que posseïm; però d'aquest fet no se'n deriva per a Diderot cap impossible regla moral inflexible, ni cap guia de l'acció.

L'hedonisme virtuós i el senequisme més elemental poden ser superats tant per baix com per dalt; i aquesta és una experiència que se'ns palesa a diari. Si el filòsof es planteja exclusivament la seva pròpia felicitat sap que la virtut només en forma part com un element més entre d'altres; i que, ben sovint, pot constituir una nosa per a ser feliç. Si per contra es planteja la felicitat com a tasca o objectiu social ha de saber també que la virtut només és de vegades una bona intenció, i que els mitjans i les finalitats sovint no s'avenen en temes de virtut. En conseqüència més que una reivindicació de la virtut moral en general, tan impressionant com purament retòrica, el que Diderot pot recomanar moralment com a virtut és, simplement, la pietat. La pietat és la forma com des de la moral hem de comprendre el sentiment en el seu aspecte més humanitzador i més divers.

En aquest sentit caldria rellegir l'article "Vice", un text de l'*Encyclopédie* que sovint es passa de llarg, per a trobar alguns dels elements que defineixen d'una manera més estricta el concepte de sentiment que hi ha al darrera de moltes de les obres morals de Diderot. El text és aclaridor en la mesura que denuncia l'error que consisteix a diferenciar entre el "defecte" (natural) i el "vici" suposadament producte de la llibertat humana. L'argument és una andanada contra tots aquells que volen considerar els

²⁵⁷ Robert Mauzi: "Les Rapport du Bonheur et de la Vertu dans l'oeuvre de Diderot" (1961), reeditat al recull *Maintenant sur ma route...* Ed. Paradigme, Orleans, 1997, a cura d'Annie Becq, pp. 87-100. L'argument que el jove Diderot havia defensat tenia tots els problemes del sofisma de circularitat: s'ha de ser virtuós perquè això ens dóna felicitat i s'ha de ser feliç perquè és una virtut. El trencament d'aquest argument Diderot el planteja identificant la virtut no amb la felicitat sinó amb la compassió.

sentiment, àdhuc, els mals sentiments, com un problema de societat i no veuen que defecte i vici comparteixen el mateix caire de naturalitat i, per tant, d'inevitable tendència humana. *Lorsque la philosophie discute ces distinctions avec une exactitude bien scrupuleuse, elle les trouve souvent vides de sens. Un homme est-il plus maître d'être pusillanime, voluptueux, colère, vicieux en un mot, que louche, bossu ou boiteux? Plus on accorde à l'organisation, à l'éducation, aux moeurs nationales, au climat, aux circonstances qui ont disposé de notre vie, depuis l'instant où nous sommes tombés du sein de la nature, jusqu'à celui où nous existons, moins on est vain des bonnes qualités qu'on possède et qu'on se doit si peu à soi-même, plus on est indulgent pour les défauts et les vices des autres, plus on est circumspect dans l'emploi des mots vicieux et vertueux, qu'on ne prononce jamais sans amour ou sans haine* ²⁵⁸.

Si la natura ens ha construït sense cap teleologia o sense cap intencionalitat amagada, és a dir, si ens trobem abocats a un món material en què també la moral és un producte de l'energia de la natura, llavors l'únic que pot fer el filòsof davant l'espectacle de l'immoralisme i de la passió no és exercir una censura, sinó simplement constatar el fet que el vici no és una "llibertat culpable" sinó una inevitable expressió de la complexitat d'una natura que, si crea virtut, també crea monstres. L'exemple que ens ofereix Diderot té tota la mala intenció i les segones lectures que hom hi vulgui aplicar: si "ser dolent és com ser borni", llavors la primera virtut inevitablement haurà de ser la compassió. I si al revés, ser bo pot ser una conseqüència del clima o de les circumstàncies, llavors la funció del filòsof moral no pot ser la de la censura sinó la de la comprensió. Comprendre la natura és acceptar-la en els seus límits i en la seva diversitat: el judici de la moral no pot fer-se, ja ho hem vist, fora de les circumstàncies que ens fan ser el que som.

De la lectura de l'article "Vice" podem passar a la de l'article "Jouissance" que complementa sintèticament la concepció diderotiana del sentiment i ens permet enllaçar-lo amb l'altre gran tema important que és de l'ordre en la sentimentalitat. Per a Diderot, la definició del gaudi és absolutament inequívoca i tallant: gaudir és sinònim de posseir: *Jouir, c'est connaître, éprouver, sentir les avantages de posséder*. En aquest sentit la significació del mot entra directament en la consideració de la sexualitat, com a

²⁵⁸ Pons, vol. II, p.349.

arquetipus del gaudi. Gaudir significa necessàriament expandir i fer créixer la vida: *la propagation des êtres le plus grand objet de la nature*. En aquest gaudi s'experimenta l'oblit d'un mateix i per això es necessiten simplement: *des organes sensibles et jeunes, un coeur tendre et une âme innocente que ne connût ni la méfiance, ni les remords*²⁵⁹. El sentiment en Diderot no té en conseqüència cap altre perspectiva que la de l'acceptació de la vida entesa tal com és, en el seu més estricte sentit biològic. Ser pervers –o millor, en el seu vocabulari: monstrosos- aquell individu que no fos capaç de comprendre la natura tal com és. Al text de l'article per respondre a les objeccions de *quelque homme pervers* (més directament del cèlibe per raons de religió) Diderot té una sortida fàcil: *j'évoquerais devant lui la Nature, je la ferais parler*.

Tenim, doncs, plantejat el problema del sentiment en Diderot d'una forma profundament innovadora. El sentiment ja no és la veu d'un Déu naturalitzat, tot i que el sentiment sigui natural, ni tampoc és quelcom que hagi de ser amagat com un sentit íntim. Per primer cop se'ns fan tres afirmacions que una teoria emotivista de les passions haurà de tenir molt presents i que fins avui constitueixen l'entrellat de qualsevol filosofia moral que vulgui assumir la complexitat de la natura i l'aspecte contradictori dels sentiments com l'espai des del qual ens resulta possible pensar. Per una banda el sentiment és expressió de l'energia de la natura i en conseqüència no podem estrictament dir que la natura sigui de caire moral, vist que hi ha també sentiments amorals o immorals que són perfectament naturals: en conseqüència – i contra Rousseau- la natura no ens indica cap “bon” camí; com a màxim –i no és poc- ens mostra el camí inevitable. En segon lloc, vist que el sentiment és natural, el primer sentiment, i el més universal, és la sexualitat. No es pot mantenir un concepte de sentimentalitat que no sigui coherent fins al final amb la natura i, per tant, la propagació de l'espècie, l'extensió de la idea en la seva diversitat no ha de ser censurada sinó valorada en el que té de gaudi –però també de utilitat social- I finalment, com a tercera consideració bàsica, la funció de la filosofia moral no és la d'exercir la censura sinó la d'intentar comprendre la diversitat de la natura i de els conductes. Si la censura ha de ser substituïda per la pietat, llavors la significativitat de la fonamentació ètica canvia radicalment: més que una opinió deontològica i normativa, necessitem un capteniment

²⁵⁹ Pons, vol. II, p.196-198. Amb el text de “Jouissance” tenim un exemple estricte de la unitat entre natura, sentiment i plaer que Diderot considera la trilogia de valors dins la qual una moral és pensable.

que s'apropi a la diferència des del convenciment que aquesta és la forma suprema de la natura. La pietat, més que la venjança, és el sentiment que ens fa humans.

Hi ha, doncs, un equívoc profund, segons Diderot, quan ens plantegem la qüestió dels sentiments i de la felicitat. Voltaire i Rousseau han seguit un camí perdedor reivindicant per una banda els sentiments per a exigir després que siguin endreçats a polits, és a dir, que no siguin s'expressin d'una manera contradictòria amb la societat. Així es convertia el sentiment en l'espai d'un "ordre" que no és sinó expressió laica dels manaments d'un Déu cristià. La virtut i la felicitat poden constituir també un espai de discordància i de desordre necessari i perfectament natural, en la mesura que la natura és només una instància perpètuament creadora (tant com perpètuament destructora). Presentar la virtut només com la substitució de l'espai del déu cristià pel nou déu de la consciència significa estrictament fer trampa. Si la virtut i el vici s'enfrontessin, repetint el dualisme de la contradicció entre raó i fe, llavors el filòsof hauria estat simplement el qui justificaria que tot canviï per tal que finalment tot resti igual. La fe que contamina la filosofia en la seva justificació teòrica, l'hauria acabat contaminant igual en la seva pràctica. El vell esperit dogmàtic hauria retornat a la filosofia sense haver-ne acabat de marxar mai. El repte que acara Diderot convertint la pietat en la virtut moral per excel·lència és el de buscar un concepte que per una banda aconseguís donar compte del paper del sentiment i de la natura, però que alhora no necessités caure en un moralisme estàtic. La diferència entre la virtut d'un Voltaire, natural en la concepció diderotiana, extreta també de la natura, però dinàmica i canviant és digna de ser remarcada en la mesura que enceta dues possibilitats diverses i, a la llarga, contradictòries. S'ha passat d'un *esprit de géométrie* racionalista que necessita quadracular el món de la racionalitat a un *esprit de finesse* més amatent a la diversitat com a norma del món.

El tema del jo i l'ètica en Diderot.

Diderot parla poc i sovint d'una manera indirecta sobre el problema del jo i sobre qüestió de la identitat personal, un tema que, tanmateix, l'època recull i discuteix a partir de la filosofia de Locke, Leibniz i, sobretot, Hume. Però, tant per l'ètica com per a la gnoseologia materialista, la qüestió té una importància central. En definitiva, el que es tracta d'esbrinar quan ens demanen *qui és el subjecte*, és qui parla quan algú diu "jo", en un món que Diderot descriu sense substàncies ni causes finals²⁶⁰. En Diderot la qüestió del jo és central perquè permet relligar una ètica i una estètica del materialisme en un sentit pluralista i alhora dóna elements per a la superació d'un immoralisme més o menys lúdic, que s'ha retret com a inevitable tendència en la cosmovisió materialista.

L'ètica diderotiana (que hem volgut presentar estructuralment implicada en una ontologia materialista) seria finalment poc més que un joc immoralista si no parlés en nom d'algú, ni que sigui amb un caire molt provisional, anomenem "jo", "subjecte", "identitat" o, si molt s'escau, fins i tot "caràcter". No hi ha una ètica pensable si, prèviament, no es clarifica en nom de qui (i per a qui) es proposa un capteniment moral. Per a Diderot una ontologia materialista no implica una ètica sense subjecte com de vegades s'ha volgut suposar. Més aviat al contrari, el que demana una concepció materialista de l'ètica, és una plena consciència del lloc des del qual es parla, per a no caure en un discurs que resultés una simple abstracció per a ús de les bones consciències. Aquest lloc des del qual hom proposa una ètica materialista és, òbviament, la ciutat més que no pas la natura, el jo més que no pas la societat i el llenguatge com a consciència del món²⁶¹. Si fins ara hem intentat presentar una ètica que intenta ser

²⁶⁰ Els textos bàsics sobre la problemàtica del jo i de la consciència són J.A. Perkins: *The Concept of the Self in the French Enlightenment*. Ed. Droz, Ginebra, 1969 i C.G. Davies: *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*. SVEC, 272, Oxford, 1990.

²⁶¹ R. Barthes, al "Préface" del *Dictionnaire Hachette*, 1980, va observar que l'esforç de l'*Encyclopédie* és el de posar en crisi el dualisme també entre "mots" i "coses". Mentre que Foucault havia adreçat la seva obra a mostrar com la separació d'ambdós nivells és un fenomen ideològic, per a Barthes –en canvi– la funció enciclopèdica és la de mostrar que "tot són mots": *Depuis la victoire du réalisme, nous croyons que l'on parle d'un côté et que l'on fabrique de l'autre, on construit, on produit, on vend, on s'empare: d'un côté de l'art (des mots), de l'autre la science des faits. Cette raison bourgeoise, le dictionnaire, bien qu'il en ait été historiquement le produit, si l'on l'observe, la fait vaciller: car pour décrire la chose, il faut encore d'autres mots, et cela à l'infini*. Per a Diderot el jo és òbviament lingüístic, però el llenguatge no només existeix sinó que gairebé com Nietzsche constitueix la presó de la racionalitat. Per això xerrar desafortadament, com el Nebot de Rameau o com Jacques le Fataliste és el símbol de la llibertat, mentre que el silenci, emblemàtic a *La Religieuse* és l'emblema de la misèria moral.

ahora pluralista i no relativista és perquè l'home de la ciutat sap que el seu lloc no és el de la veritat ja definitivament assolida, sinó el del discurs, treballósament construït amb els altres. Aquest esforç de construir la veritat a través de la crítica implica un subjecte que no és, ni pot ser, “feble” en el sentit postmodern del terme, però que a l'*Encyclopédie*, Saint-Lambert gosarà anomenar “fràgil”, per diferenciar-lo de la feblesa que implica la renúncia moral.

La consciència lingüística ens revela un món en què les coses no tenen un “ordre natural” sinó que són construïdes i, per tant, provisionals; però això no significa que no hi hagi un subjecte que les ordeni. Precisament la tasca arquetípica d'un enciclopedista és fer l'esforç de conjuminar les significacions diferents per a dotar-les d'un sentit unitari i evitar que la dispersió senyoregi el sentit. El sentit no s'articula, com creia Michael Foucault en la seva anàlisi de *Le Neveu de Rameau* a partir d'un suposat: *non-être de l'existence dans la vaine plénitude de l'apparence et ceci par l'intermédiaire extrême de la conscience*. Més aviat al contrari, la descoberta del jo, en una societat articulada sobre el “nosaltres” encara feudal, no reposa en la *volonté systématique de délire*, sinó en la lucidesa epistèmica, articulada sobre la crítica lingüística. El problema del jo, lluny de resoldre's en el deliri autoreferencial fa la crítica de les mistificacions lingüístiques de les aparences. I aquest jo fort només pot provenir d'un món que, lluny de ser delirat, s'articula segons la coherència que li forneix un materialisme vitalista²⁶².

Que el concepte de subjecte es torni problemàtic al segle XVIII és, des del punt de vista de la història de les idees, un símptoma important de la transformació de la societat i de les mentalitats. L'aparició de l'individualisme il·lustrat no es fa d'una manera estrictament mecànica sinó en conflicte amb tot un seguit de reglaments i de costum tradicionals, que per una banda asfixiaven la llibertat i la capacitat d'iniciativa individual, però alhora també protegien de l'arbitrarietat. Usos, costums, i privilegis locals, teixien a la societat medieval una espessa xarxa de complicitats que atorgaven a cadascú un lloc fix i una estabilitat que li pertocava en virtut d'una pertinença estamental. Tot individu se sabia “subjectat” per un seguit de convencions socials

²⁶² Michael Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Ed. Gallimard (2^eed.) 1972. L'anàlisi de Foucault sobre *Le Neveu de Rameau* (pp. 365-369) vol posar de manifest l'aspecte *de l'être dans la déraison* en l'obra. Ens sembla, per contra, perfectament defensable que en l'obra de Diderot la bogeria estricta pertany a l'ordre del monstruós i de l'impensable. El nebot, com Jacques no tan sols no són bojos, sinó que, per contra, tenen un problema d'excés de lucidesa.

d'origen medieval que estipulaven la plaça de cadascú i que, alhora, oferien –a canvi del silenci- una certa seguretat i protecció. Cadascú era, en definitiva, part d'un *ordo naturae* justificat en última instància, per la divinitat. De fet els subjectes, o com es deia amb més certesa a l'època: “les ànimes”, no eren encara “Individus” en sentit modern perquè no hi havia un concepte d'autonomia. El que pretén l'ètica il·lustrada és, molt estrictament, trencar amb aquesta comprensió estamental del món, fent-ho des d'un nou concepte de racionalitat no comunitària.

Seria temptador, deduir d'aquest fet, com ha volgut defensar l'estructuralisme, que el subjecte il·lustrat és “buit” i que l'individu constitueix “una ficció”. Però aquesta simplificació és, estrictament parlant, una falsedat que, a més, entorpeix la recerca. El mercat, com a lloc de concurrència dels parers i de diversitat no funciona només com un simple intercanvi de mercaderies, és també el lloc de l'intercanvi dels parers i de la distribució de les novetats; en conseqüència necessita també un subjecte, ni que sigui “estratègic”, que existeix i que s'expressa en la seva diversitat. El que caracteritza l'ètica del XVIII no és la desaparició del subjecte, experiència que només fou possible a partir d'un nivell molt més ampli de desenvolupament tecnològic, sinó més simplement la seva problematització. “Jo” està deixant de ser una idea innata, clara i distinta, o un complement de la comunitat, per esdevenir el lloc de l'experiència de la complexitat i de l'encreuament de forces socials i ideològiques. L'home de les Llums sap que no està posat al seu lloc per una mena de disseny diví, però no és tampoc el subjecte desarrelat i en situació de fretura que provocarà la indústria del segle posterior. Fins al *Grand Siècle* el lligam entre l'home i el món el garanteixen la divinitat i la tradició; a partir de la revolució industrial serà el criteri d'utilitat qui ocupi el lloc del déu mancat. Però entre aquests dos moments, durant un breu lapse de temps, el jo es torna problemàtic, i el descobrim alliberant-se de la tradició i encara no caigut en el camp d'un pragmatisme instrumental. Per això mateix analitzar-lo en aquesta situació filosòfica (de “ja no” però també “encara no”) constitueix una aventura excepcional.

Mostrar el paper del jo en l'obra de Diderot és una operació necessària en la mesura que la modernitat ha vist intents repetits –i fracassats- per a bastir ètiques sense subjecte que ens han acabat menant a un relativisme radical dins el qual és impossible fins i tot un autèntic diàleg intercultural perquè, a la fi, no hi hauria res a discutir ni, finalment, ningú a qui convèncer. Lluny de models ètics basats en la coacció (biològica)

o en la sanció (religiosa), Diderot defensa que si el discurs ètic resulta significatiu és perquè a algú, concretament al ciutadà, nom que, com diu a l'article "Citoyen" de l'*Encyclopédie...ne convient ni à ceux qui vivent subjugués ni à qui vivent isolés*²⁶³. L'ètica diderotiana és ,així, una ètica de la ciutadania que no podria bastir-se sense un concepte de jo fort.

Els intents de fer ètiques sense subjecte, en les diverses provatures contemporànies, siguin heideggerians o de caire estructuralista, han acabat per fer fallida en el context d'una manca de significativitat, perquè o bé consideraven l'ètica com pura emanació d'un Ésser fantasmagòric (que sovint era, a més, "ésser mancat") o bé diluïen la moralitat en un conjunt de xarxes en què l'ordre social purament fàctic acaba per anorrear la responsabilitat. Una ètica amb un subjecte impersonal i informe (la massa, la classe social...), per la seva banda acaba esdevenint poc més que sociologia, durkheimiana o no, incapaç d'explicar per exemple, el sentit de la dissidència i de l'heroisme moral.

La necessitat de justificar el dret a la irreductibilitat i la diferència del "jo" com a subjecte, parla segurament de la misèria de la modernitat, com a època tecnològica que arreu vol reduir els individus a nombre, menystenint la diferència de les subjectivitats; però alhora ens obliga a reflexionar també sobre si serà possible rellegir el missatge de les Llums en un sentit no instrumental, o si cal datar en la il·lustració l'origen de la cosificació de la moralitat. Si l'anàlisi del jo en Diderot permet trobar elements per a la superació de l'anòmia moral, llavors la tasca de la il·lustració podrà reclamar una fecunditat moral. En cas de resultar que, per contra, les Llums ens aboquen necessàriament a una pèrdua de la identitat personal, la constatació d'aquest fet ens portaria a considerar la filosofia diderotiana poc més que com una complexa anticipació de l'immoralisme sadià. El que es juga en la problemàtica de la identitat és la qüestió primària del dret a parlar des d'algun lloc concret, en una societat que tendeix a l'abolició de la diferència per acabar caient en un uniformisme eixorc. El problema del

²⁶³ Pons, vol. I , p.279. caldria fer atenció també a qui són paradoxalment els exclosos de la ciutadania: *ceux qui vivent absolument dans l'état de nature, comme les souverains (subratllat nostre) et ceux qui ont parfaitement renoncé à cet état. Comme les esclaves*. Tant la monarquia com l'esclavatge ignoren les condicions que fan possible la sobirania personal. En la mesura que són estadis de brutalitat (per l'il·limitat del poder o per la seva absoluta mancança) queden fora de la substantivitat de l'ètica i giren a l'entorn de la monstrositat.

jo en la filosofia de les Llums cal entendre'l, així, com un intent d'alliberar la subjectivitat, tant respecte de la divinitat (o de la seva substitució en forma de natura divinitzada), com respecte a la coacció social, que nega la diversitat de les consciències. L'escassetat dels textos no ens ha de ser un impediment a l'hora de copsar la importància del problema que es planteja.

Resseguir l'aparició del concepte no és una tasca fàcil. L'article "Identité" que tal vegada ens donaria una primera visió de la temàtica es troba al volum VIIIè de l'*Encyclopédie* i és anònim; però no fa altra cosa que plantejar les dificultats conceptuals de l'època a l'hora de plantejar la qüestió des de les eines de la filosofia clàssica. El que ens explica és fonamentalment que: *l'identité d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la même et non une autre*. "Identitat" en una substància intel·ligent és allò que subsisteix i roman malgrat els canvis d'augment o de disminució de pensaments i de sentiments. L'aparició del sentiment com a element de la identitat, però, ens mostra que ja no estem en la pura identificació platonitzant i cartesiana entre l'home i la raó, sinó que, des de la lectura de Locke, Shaftesbury i Hume es fa necessari introduir el problema del jo també des de l'aspecte, molt més estantís, de la seva sensibilitat. La identitat prové segons l'autor anònim: *de son unité ou indivisibilité, quelques modifications qu'il y survienne, telles que ses pensées ou ses sentiments*. Però la pregunta resta òbvia: què és allò que continua igual malgrat els augments i les disminucions? Quin és el principi que permet explicar una identitat que roman a través dels canvis? Hi ha quelcom que pugui considerar-se "subjecte" i unitat en un jo, que ara es pensa també com a "sentiment"? Respondre aquesta pregunta obliga a fer una llarga marxa a través del context en què la qüestió es torna pensable.

En un article tocat d'una excessiva pruija lacaniana: "Le décentrement materialiste du champ des connaissances dans l'*Encyclopédie*", Stéphane Lojkin ha resseguit l'ambigua història de la paraula "caractère", nascuda en el món de la gramàtica i l'impremta per acabar habitant en els marges entre matèria i pensament²⁶⁴. Aquesta anàlisi del camp semàntic del "caràcter", en la mesura que la paraula acaba construint la cosa, ens forneix elements importants per a copsar que el jo, al menys en

²⁶⁴ Stéphane Lojkin: "Le décentrement materialiste du champ des connaissances dans l'*Encyclopédie*", R.D.E. n°26, 1999. Dissortadament l'article aporta un pinyol de informació històrica amb un embull sobre la Cosa i l'ordre de caire lacanià.

quant a caràcter, no és un problema menor per a les enciclopèdies i diccionaris de l'època. En la mesura que el jo es projecta com a caràcter (i que la relació entre identitat i estil és bàsica per a la teoria estètica i per a l'ètica diderotiana), resseguir l'evolució del concepte de "caràcter" ens pot ser útil per a constatar el desplaçament del tema al segle de les Llums. El diccionari d'ús més corrent a l'època, el de Furetière (1690), es limitava a definir "caràcter" com un element de l'escriptura: *Certaine figure qu'on trace sur le papier, sur l'arain, sur le marbre ou sur autres matières avec la plume, le burin, le ciseau, ou autres instruments, pour signifier ou marquer quelque chose. Les lettres sont des caractères qui servent à marquer nos pensées.* Els jesuïtes, per la seva banda, al seu *Dictionnaire de Trévoux* identificaven "caràcter" amb "lletra de l'alfabet" i copiaven la darrera frase de Furetière. En aquest segon text, simplement amb l'expedient de prescindir de tota la referència instrumental, s'accentua el "caràcter" com a "Marca" inconcreta i es destaca la relació amb el pensament. A l'*Encyclopédie* (II) la paraula passa ja per un procés d'abstracció. "Caràcter" és aquí: *...dans un sens général (...) une marque ou une figure (...) afin de faire connaître ou de désigner quelque chose,* i "figura" és un concepte de caire molt més ambigu, en certa manera ja espiritualitzat. Sembla com si el "caràcter" hagi deixat de tenir un significat tècnic per esdevenir un signe instrumental de caire molt més abstractiu.

Hi ha, però un segon significat de "Caractère", recollit per Furetière, que pot semblar molt més sorprenent i, en certa manera inesperat, però que serà també reprès, paraula per a paraula, a *Trévoux* i que convé no perdre de vista, perquè a través de la confusió i de la síntesi entre dues significacions del mot es bastirà també la nostra comprensió contemporània del caràcter: *se dit aussi de certains billets qui donnent des Charlatans ou Sorciers qui sont marqués de quelques figures talismaniques, ou de simples cachets. Ils font accroire au sot peuple qu'ils ont la vertu de faire des choses merveilleuses et incroyables, comme de faire cent lieues en trois heures, d'être invulnerable à l'armée et comme ça. Quand on raconte quelqu'un de ces prétendus effets, on dit qu'il faut que cet homme ait un caractère, qu'il ait fait un pacte avec le Diable.*

El caràcter apareix, doncs, també com a força màgica, i com a creença àdhuc sobrevalorada en un mateix, a través de la força irracional concentrada en un talismà, i no prové (o almenys això creu el "sot peuple") de cap humà, sinó del dimoni. El

naixement del concepte psicològic contemporani de “caràcter” es farà a través de la síntesi entre aquests dos elements. Per una banda tenim una tecnologia del caràcter, en quant a “caràcter d’impremta” i per l’altra, al mateix temps, una estranya capacitat màgica d’autosuggerió; tots dos camps, que avui ens poden semblar absolutament contradictoris, s’aniran fonent lentament i donaran lloc, per síntesi, a un nou camp de significacions, en què es reelaboren potser sense acabar de desaparèixer del tot, els diferents significats en un nou camp de coneixement que avui anomenem psicologia, potser per manca de millor paraula. La psicologia caracterològica no ha deixat mai de tenir presents, però, els dos elements; tant la qüestió de la marca com la capacitat d’autosuggerió formen part dels elements que designen també avui el caràcter⁶.

L’interessant és, més enllà de la retòrica i de la neurosi en l’anàlisi de les petites diferències, és observar com es va lliscant des del caràcter com a “forma d’escriure” i com a “fórmula màgica” al caràcter com a “forma de ser”. Aquest desplaçament, lluny de ser una curiositat filològica, té una importància simbòlica. De la mateixa manera que hi ha males formes d’escriure (i màgies dolentes) hi haurà també formes de ser jo, poc assolides o dolentes. L’anàlisi del “caràcter” donarà lloc, especialment al segle XIX, a un qüestionament important de l’ètica a mans de la psicologia: del “Mal” moral ontològic es passarà a un problema de “caràcter” en tant que forma de ser higienitzada, depurada de les adherències morals. Ens sembla interessant observar que aquest lent camí en què la psicologia comprensiva disputa el camp a la moral judicativa, s’ha iniciat ja al XVIII rellegint la qüestió del caràcter, com a estrany lloc on convergeixen màgia i tècnica. El caràcter com a forma en què s’escriu el jo pot ser correcte o no, però només serà dolent si és il·legible. Igual com es possible traçar bàrbarament els caràcters d’un llibre (manuscrit) també és possible que hi hagi “mals caràcters” en el sentit de formes incorrectes de viure. Lojkin recull el text de “Caractères d’imprimerie” de *Trévoux* que expressa una perfecta ambigüitat *Vers le temps de Décimus [final de l’imperi romà] le caractère commençà à s’alterer, et perdre de sa rondeur et de sa netteté; il tomba dans la dernière barbarie; ce fut encore pis dans la suite; quand le caractère est rond et bien formé, c’est une marque d’antiquité*. Aquesta identificació de la lletra amb el ser

⁶ No és aquesta l’única analogia forçada de l’*Encyclopédie*. Potser la més famosa és la doble significació d’*Essai* alhora gènere literari i forn per a fondre metalls, en què es posa a prova el valor (la llei o aleatge) de la moneda.

aconseguí una posteritat que va portar-la d'un origen tecnològic a una significació psicològica²⁶⁵.

El terme “caràcter” apareix a l'*Encyclopédie* en un article redactat per d'Alembert a través d'una analogia entre les diferències dels caràcters (escriptura) dels diferents pobles i els caràcters (psicològics propis i diferents de cada poble), per expressar alhora la dificultat i el desig que els “caràcters” *puissent être universels*, en una expressió típica de l'optimisme de les Llums. Les referències màgiques que recollien els diccionaris anteriors han desaparegut, però potser més que evaporar-se el que ha succè, molt més subtilment, és que s'ha passat ja del caràcter com a element màgic d'un individu, o com a característica immutable del signe escrit, al caràcter narrat en l'escriptura com a forma de ser d'un poble (o, més en concret, de qualsevol grup d'individus que *escriuen*). El caràcter es construeix, doncs, a partir d'una doble aportació. Per una banda es tracta de fer llegibles les coses, per l'altra de donar coherència i ordre al que fins aleshores apareixia com una estranya força màgica. La “construcció simbòlica dels caràcters” (Lojkine) tindrà quelcom d'ambdós elements; per una banda l'ordre enciclopèdic és l'intent d'escriure amb uns caràcters clars. Però inseparablement, és també l'intent de treure misteri i ocultació a un “caràcter” fins llavors secret o amagat. Tenir caràcter serà deixar alguna cosa escrita i que pagui la pena de llegir en el “llibre del món”, metàfora cartesiana del coneixement que no es deixa reduir a pura teoria.

El caràcter, com la identitat deixarà, però, de ser a partir de la relectura que en faran les Llums quelcom escrit d'una manera indeleble, per esdevenir d'ara endavant quelcom més dinàmic, més mòbil, possiblement més contradictori (per viu) però també més autèntic, per divers. Però sobretot, l'important és tant per a una teoria moral com per a l'estètica vital de les Llums constar que a partir del canvi conceptual que estableix l'*Encyclopédie* es deixa de pensar el “caràcter” com un conjunt d'elements estàtics, per a convertir-se en procés i en un element dinàmic i en construcció.

²⁶⁵ Lojkine, *op.cit.* fa una translació que ens sembla excessiva des del Caràcter diví (el que escriu amb lletres perfectes al llibre sant) al caràcter com a instrument de representació humana. Una identificació tan escrita entre Lletra i Sentit pot aportar tal vegada informació sobre el món semític (en la mesura que una de les obligacions sagrades del jueu ortodox és copiar la Torah de la seva pròpia mà), però difícilment ens explica el món il·lustrat en què el sentit no és juga en la unitat sinó en la dispersió dels signes i en la seva productivitat.

Un element important per l'observació d'aquest procés dinàmic, que ens porta de la seguretat màgica a la contingència assumida, el trobarem també en l'article "Fragilité" escrit per Saint-Lambert i que, l'*Encyclopédie* classifica sense cap mena de dubte en l'àmbit de *morale*. El text no hauria de ser llegit com una aportació individual sinó com a expressió d'un món conceptual en què, un cop esbandida la teoria de les idees innates cal recuperar el tema del sentit en la pluralitat –i la fragilitat– de les significacions diverses. Tot i que el poeta autor del text és un personatge sovint capficat pel tema de l'equilibri i que les seves obres literàries, avui quasi oblidades, giren, com les de Diderot al voltant de la doble significació (contraris i complementaris) del vici i de la virtut, el més significatiu d'un text és l'expressió d'una filosofia grupal a través d'un text en aparença discret però, a parer nostre, central per a la temàtica del "jo"²⁶⁶.

Per a Saint-Lambert, "Fragilité": *C'est une disposition à céder aux penchants de la nature, malgré les lumières de la raison (...) l'homme tel qu'il est, est si différent de l'homme qu'on veut faire; la raison universelle et l'intéret de l'espèce gênent si fort les penchants des individus, les lumières reçues contrarient si souvent l'instinct (...) que la fragilité est du plus au moins le caractère de tous les hommes. On appelle principes par leur tempérament ou leurs goûts. Une des causes de la fragilité parmi les hommes, est l'oppostion de l'état qu'ils ont dans la société ou ils vivent avec leur caractère.* La contradicció que estableix l'autor és òbvia i anuncia el desenvolupament del tema que farà després Diderot: hi ha per una banda el caràcter i per l'altra el deure, difícils de compaginar en la naturalesa humana, i la fragilitat, l'element sentimental i emotiu de l'home neixen d'aquesta contradicció que busca endebades un element mitjàncer.

²⁶⁶ Jean François de Saint-Lambert (1716-1803). Home de lletres i oficial de l'exèrcit. Va ser amant de Mme. du Châtelet, la companya de Voltaire, que va morir tràgicament en intentar un fill seu. Posteriorment fou amant de Mme. de Houdetot, també un personatge important en l'escena literària de l'època. Com a poeta ens n'ha restat una obra important: *Les Saisons* (1763). La pretensió de Saint-Lambert era la de fundar la moral en la percepció sensorial i en la categoria de complementaritat. Fou autor d'un important article per a l'*Encyclopédie*: "Luxe", brutalment censurat per Le Breton, en què a partir d'un text de Forbonnais (*Éléments du commerce*, llibre del 1754) es defineix "luxe" com *L'usage que font les hommes de la faculté d'exister agréablement par le travail d'autrui* i com a forma d'arruïnar la pàgesia, com a expressió de l'abús del poder i com a instrument de la corrupció dels Estats (una opinió que es pot veure als antípodes de Voltaire). El text íntegre de "Luxe" fou trobat per François Moreau: "Le manuscrit de l'article *Luxe* ou l'atelier de Saint-Lambert". R.D.E. n°1, 1986, pp.71-84. Per a les biografies dels autors de l'*Encyclopédie* vegi's, Serena i Frank Kafker: *The Encyclopedist as individuals*. SVEC, 257, Oxford, 1988. La llista completa dels articles escrits per cada autor es troba a Richard N. Schwab i Walter E. Rex: *Inventory of Diderot's Encyclopédie* SVEC, n°80, 83, 91-94, Oxford, 1971-1984.

Quoique nous nous connaissions une secrète disposition à nous dérober fréquemment à toute espèce de joug, quoique très sûrs que le regret de nous être écartés de ce que nous appellons nos devoirs, nous poursuivra longtemps; nous nous laissons surcharger de lois inutiles, qu'on ajoute aux lois nécessaires à la société; nous nous forgeons des chaînes qu'il est presque impossible de porter. On sème parmi nous les occasions des petites fautes, et des grands remords. Significativement "fragilitat" i "feblesa" no són el mateix. L'home pot ser –i tal vegada necessàriament ha de ser- "fràgil", entenen per tal una estètica vital atenta al detall, a la construcció d'una personalitat que, lluny de ser d'una peça, s'ha de manifestar tan diversa i contradictòria com el món.

En aquest sentit, el text de Saint-Lambert resumeix la contradicció entre l'home "fràgil" i l'home "feble", en un paràgraf que potser a la nostra època, baixa en conviccions morals, pot ressonar d'una manera entre existencial i postmoderna: *L'homme fragile diffère de l'homme faible, en ce que le premier cède à son coeur et à ses penchants; et l'homme faible à des impulsions étrangères. La fragilité suppose des passions vives, et la faiblesse suppose l'inaction et le vide de l'âme. L'homme fragile pêche contra ses principes, et l'homme faible les abandonne; il n'a qu'opinions. L'homme fragile est incertain de ce qui ferà; et l'homme faible de ce qu'il veut. Il n'a rien à dire à la faiblesse; on ne la charge pas, mais la philosophie n'abandonne pas à l'homme fragile; elle lui prépare des secours, et lui ménage l'indulgence des autres; elle l'éclaire, elle le conduit, elle le soutient et elle lui pardonne²⁶⁷.*

El text és significatiu en la mesura que estableix d'una manera clara la relació entre el jo, que ha deixat de ser un caràcter màgic o tècnic, i la filosofia. Ser un "subjecte fràgil", un individu escindit entre la multiplicitat de les coses, és en definitiva posseir un caràcter filosòfic. Si hi ha filosofia és perquè l'home es descobreix com a subjecte mancat, lluny de la seguretat que ens aporta la creença en un déu (o en les idees innates, tant li fa). Inevitablement, les passions ens menen a la filosofia perquè ens mostren tal com som, contradictoris, perpètuament escindits entre el ser i el voler i arrossegats per la diferència que descobrim en un món on, lluny de sentir-nos segurs, només ens fa forts l'arrelament en el dubte i la necessitat de "veure fosc" quan tot al nostre voltant sembla ser tan clar distint. Clares i distintes ho eren les idees innates, com ho era el Déu de Malebranche i la natura de Rousseau, però la filosofia, etern corcò de

tot el que sembla obvi, ens du inevitablement a la consciència de la fragilitat de les respostes confrontada a la seguretat del deure (kantià) o de la de la divinitat cristiana. Ser conscients de la distància entre el jo-que-sóc i el món que m'envolta i deixar-se interpel·lar per aquesta distància, sense pretendre imposar la pròpia visió del món constitueix l'exercici primari del subjecte que, per humà, no és ni diví ni ombra.

El moviment, en què Diderot reconeix l'ànima i la naturalesa de l'univers, ens mena inevitablement a la contradicció, a la dispersió i a la fragilitat (també i sobretot en el camp de les passions). Saber que no som, ni podrem ser mai, d'una peça, és fonamentalment la riquesa que la filosofia extreu de la fragilitat humana. Allà on el cristianisme havia accentuat la negativitat i la contingència de l'home pecador, que està destinat a esdevenir cendra, Diderot, com Saint-Lambert, converteixen aquesta feblesa en l'única força possible. La naturalesa efímera de l'home no és cap derrota sinó la condició mateixa del coneixement, perquè estableix la distància des de la qual ens resulta possible pensar. Pascal ja havia dit que l'home era canya vincladissa, però al mateix temps canya pensant. Diderot, a partir d'un materialisme assumit radicalment preferirà la metàfora més complexa del clavecí-filòsof que no només és pensant sinó que està, a més, adreçat a establir una música harmònica. L'home que no és mai igual a sí mateix, sinó una successió inestable d'existències, i que per tant inevitablement viu condemnat a trencar tota solidaritat i tota sociabilitat per la seva fragilitat natural, troba en la mateixa naturalesa efímera dels seus sentiments i de la seva fragilitat natural, troba en la mateixa naturalesa efímera dels seus sentiments i de la seva realitat, l'únic recolzament del pensar. Si la nostra única realitat és ser matèria i la matèria per ella mateixa és deixatada, informe, contradictòria i mancada d'essència, assumir aquesta situació és també la forma pròpia d'assumir-nos coma part de la matèria i, en conseqüència, saber-nos com a part d'una energia que governa el món en la seva diversitat. Posant l'ànima en moviment, les passions dibuixen l'expressió d'aquesta fragilitat, que quasi ens situa en un "estadi estètic" kierkegardia, però sense la reconciliació final en una figura divina. La dissolució de totes les coses i també dels afectes es constata contra la ingènua creença en l'eternitat i en la permanència de l'home. La lliçó primera de la moral ja inseparable d'una estètica vital, la trobem en el canvi necessari i en el moviment com a estructura de l'ànima. La fragilitat com a consciència de la nostra mancança i la força paradoxal que podem extreure d'aquesta

²⁶⁷ Pons, vol. II pp. 131-132.

insociable sociabilitat que ens constitueix és el nucli mateix de l'humà. Per comptes de dissoldre'ns en el vertigen moral, la fragilitat ens dona la força vital, perquè a través dels canvis, els humans no deixem de estar sempre constituint-nos²⁶⁸.

El jo es constitueix des de la seva fragilitat passional, però aquesta fragilitat no és una feblesa pessimista sinó la constatació de l'energia com a principi que es constitueix no pas a la manera productivista de l'estalvi burgès més tòpic sinó en el perpetu donar-se a les coses, convertides en diferència. La passió que Diderot vol rehabilitar en les *Pensées philosophiques* no és la dels febles sinó la dels moralment forts que se saben en possessió de l'energia vital. L'harmonia de les passions, com a desitjable estructura del benestar en els humans, igual que l'harmonia del clavecí-filòsof, és un equilibri inestable entre el repòs impossible i la joiosa acceptació del moviment. A l'article "Insensibilité" de l'*Encyclopédie*, Diderot farà referència al monstre per a diferenciar entre: *l'indifférence qui fait des sages et l'insensibilité qui fait des monstres*. El moralisme estoic –més ciceronià encara que no pas senequista- no explica aquesta situació del jo feble per ella sola. Hi ha també la necessària superació de la contradicció entre la natura que juga als daus (*Pensée XXI*) i el déu mecanicista d'una creació fixa per a sempre més des de la preexistència dels gèrmens (*Pensés XVIII i XI*). Jacques Roger va mostrar que Diderot pretén, com Buffon, *trouver dans la nature un ordre qui ne vienne pas de Dieu*; caldria afegir encara que aquest ordre és el de la diversitat i que només pot ser capít d'una manera adient per un home que lluny de ser un "feble" pertany a la mena dels moralment forts perquè ha descobert la seva força en la fragilitat i en el reconeixement de l'efímer. Aquesta concepció, gairebé lamarckiana, de l'adaptació de l'home al medi com a forma de constitució del jo ens porta lluny de l'autòmat que seria un idiota moral.

Al "Supplément" (IV) de l'*Encyclopédie*, un autor anònim, intentarà en l'article "Personnalité", resoldre el problema d'aquest jo fet de diversitat a través de l'apel·lació a la memòria: *la plupart des métaphysiciens qui ont essayé de développer la notion de*

²⁶⁸ En una carta a Falconet (29 desembre 1766), Diderot rebla aquestes consideracions amb una exaltació de vitalisme quasi nietzschiana, perquè l'home sense essència apareix, alhora, com l'home capaç de ser totes les coses en el canvi incessant de la natura: *Mon ami, ne rétrécissons pas notre existence, ne circonscrivons point la sphère de nos jouissances. Regardez-y bien. Tout se passe en nous. Nous sommes où nous pensons être. Ni le temps ni la distance n'y font rien... Qu'il y ait hors de nous quelque chose ou rien, c'est toujours nous qui nous apercevons et nous n'apercevons jamais que nous... Nous sommes l'univers entier.*

la personnalité, se réduit à deduire cette notion de la mémoire. En definitiva aquesta era la resposta de Hume al problema del jo des del *Treatise of Human Nature* (1739) que dissolia el problema de la identitat personal a través de convertir-lo en un problema lingüístic més que ontològic. Diderot no està gens d'acord amb aquesta sortida, que li sembla possiblement en contradicció amb una ontologia materialista. Però les qüestions que posa l'anònim de l'article "Personnalité" de ben segur són les mateixes que es plantejava ell. Val la pena, doncs, resseguir el plantejament de la pregunta per investigar després les possibles respostes: *...la réminiscence et la réflexion ne tombent jamais que sur les opérations ou modifications de l'âme, et non sur le sujet même qui agit ou qui est modifié. Cependant n'est-ce-pas dans le sujet même qui doit être et qu'on devrait sentir le moi, l'entité personnelle? Tant que nous ne sentirons qu'une existence semblable ou est notre personnalité? Cette notion ne devrait-elle pas être plutôt la conscience d'un même fonds d'être permanent que le sentiment des ses manières d'être actuelles ou antécédentes?*

Les preguntes que planteja el tema són centrals en la mesura que qüestionen tota l'obra diderotiana. Podem pensar només perquè hi ha "un fons d'ésser permanent"? I, si això fos així, aquest dualisme entre el que som i el que hem estat, entre la memòria i el desig, no significa trencar amb la unitat de la matèria que per a Diderot és la condició mateixa d'una ontologia materialista? La força del dualisme, no només en ètica, està en oferir un doble mirall a l'home. L'escissió entre natura i cultura, la còmoda referència a un bé platònic oposat a un mal purament material i la confiança en un demà millor per oposició a un present mancat són altres tantes formes de fer reparèixer els dualismes que Diderot intenta rebutjar per una banda considerant, a l'estil de Hume, que es tracta de paranys del llenguatge, però –ahora- més enllà del llenguatge hi ha la cosa. L'obra mateixa de Diderot està plena d'aquesta doble consideració Moi/Lui a *Le Neveu de Rameau*, Jacques / le Maître a *Jacques le fataliste*...en gairebé totes les grans obres diderotianes el recurs al mirall doble només en mostra que, finalment, la distància és tan sols un miratge i que hi ha una profunda unitat entre tots els individus.

En Diderot, des del punt de vista gnoseològic, hi ha identitat personal –tal com la planteja als tardans *Éléments de physiologie* d'una manera primària perquè hi ha memòria, perquè: *sans la mémoire qui attache à une longue suite d'actions le même individu, l'être à chaque sensation momentanée passerait du réveil au sommeil; à peine*

aurait-il, le temps d'avouer qu'il existe. Sense la memòria tindríem només la fugacitat de la consciència, el desarrelament. És perquè tenim quelcom comú, la mateixa capacitat, que som també inevitablement diversos perquè cadascú empra la seva pròpia memòria en la diversitat de les experiències que la constitueixen: *Si je suis un individu c'est moi. Si c'est un autre c'est lui. Le lui et le moi naissent d'un même principe.* Vet aquí el fascinant i el que necessàriament ens exigeix que la filosofia doni raó del problema: no hi ha només “consciència de l'existència”, que seria una dada pròpia de tota la matèria vivent. Hi ha, encara, i sobretot una “consciència del jo”, propi, que no pot ser ocupada per ningú més i que tot el dret moral a exigir la seva singularitat. Als *Éléments de physiologie* Diderot intentarà distingir dos elements que anomena “memòria total” i “Memòria parcial”: *La mémoire immense ou totale est un état d'unité complet. La mémoire partielle est un état d'unité incomplet.* A la primera, que constitueix el fons i la continuïtat de la natura, només s'hi accedeix d'una manera difusa, potser inconscient; d'alguna manera se'ns fa present en l'instint sexual i en el reconeixement d'allò que biològicament ens supera, és una mena de fons profund de l'energia, propera a allò que Goethe més endavant anomenarà “les mares de l'Ésser”.

Però Diderot que té un interès bàsic per la segona forma de la memòria vol mostrar que la individualitat (el jo present i actuant) és estrictament l'expressió més plena de la memòria i la guia del sentit concret de l'acció humana: *le moi tient à toutes les faces du monde qui me sont sensibles et que j'ai senties; c'est la mémoire des sensations que j'ai éprouvées et qui font l'histoire de ma vie.* Només des de la consciència d'aquest jo que no és substancial, ni ontològic sinó profundament físic i concret serà possible l'experiència ètica.

Seria malcomprendre l'aportació de les Llums passar per alt la distinció diderotiana entre els dos tipus de memòria i creure, que quan actuem com a humans, la consciència només ens apareix com si es tractés d'un reflex de la memòria total o còsmica sense cap autonomia, com si el jo pogués reduir-se a una còpia o a un reflex de la memòria còsmica. Creiem que aquest fou l'error en l'anàlisi que va fer Georges Canguilhem en un llibre que, als anys de la postguerra passava per l'autoritat suprema en l'estudi del materialisme il·lustrat²⁶⁹.

²⁶⁹ Georges Canguilhem: *La formation du concept de réflexe au XVIIIè et XVIIIè siècles.* PUF, 1955. [Hi ha trad. castellana Ed. Avance, Barcelona, 1975 que seguim]: *Desde el momento en que se ha renunciado*

En un episodi molt conegut de *Jacques le fataliste*, que té una formulació humorística, Jacques cau i es fa mal al genoll; el seu amo no se'l pren seriosament però al cap de poc cau també i, coses de la novel·la, es fa mal precisament al genoll. L'amo canvia llavors ràpidament de parer i concedeix que la ferida: *c'est une des plus cruelles*. I quan Jacques li pregunta si això només fa referència al seu genoll, l'amo li diu: *Non, non, au tien, au mien, à tous les genoux du monde*. Tot seguit el redactor fa una postil·la i ens explica que: *Jacques s'embrassa dans une méthaphysique très subtile et peut-être très vraie. Il cherchait à faire concevoir à son maître que le mot douleur était sans idée, et qu'il ne commençait à signifier quelque chose qu'au moment où il rappelait à notre mémoire une sensation que nous avions éprouvée*²⁷⁰. Si portem aquí aquest text és perquè ens mostra precisament l'irreductibilitat del jo. Jean Starobinski ha dedicat un bell article a l'anàlisi d'aquest text en el conjunt de l'obra diderotiana: "Diderot et l'art de la démonstration", que observa precisament en aquest fragment la prova de la primacia del jo individual sobre qualsevol miratge col·lectiu: *La connaissance de la douleur, sitôt acquise est-elle universalisable? Oui, pense le maître. Mais Jacques argumente en solipsiste (...) C'est précisément cette absence d'idée" (au sens que les logiciens du siècle des Lumières donnent à ce terme), qui soustrait la douleur à toute argumentation démonstrative. Elle n'est qu'un fait interne. Le seul corrélat possible du mot douleur est affectif, lié à l'expérience sensible individuelle. Seule une expérience identique peut assurer l'entente de ceux qui ont été blessés en un même lieu du corps*.

*a la distinció cartesiana entre el pensamiento y la extensión y a la especificidad metafísica del alma humana razonable y libre, no se sabe muy bien, cuando se elabora una teoría de la sensibilidad y del movimiento unívoco para todos los vivientes, comprendido el hombre, si se materializa el alma o si se animaliza la materia; de manera que, para clasificar a los autores del siglo XVIII –dando por supuesto que el deseo de clarificación de los espíritus es irreprimible- hay que fijarse más en las conclusiones prácticas que en los principios teóricos (p.105). Com hem vist, al menys per a Diderot ni es materialitza l'ànima (que no existeix sinó com a percepció i memòria) ni s'animalitza la matèria perquè l'energia no és exclusiva de l'animal ni de l'home, sinó estructura profunda del Gran Tot. La gran importància que tenia el concepte de "reflex" per als teòrics de la ciència dels anys de la guerra freda (comprensible per la divulgació acrítica de la teoria stalinista formulada per Zdanov) portava a minusvalorar el fet, demostrable a còpia de textos, que Diderot no creu en el reflex sinó que precisament pretén salvar l'autonomia i la diversitat de les existències individuals, únic lloc des del que l'experiència moral i l'estètica són pensables. Val a dir que el gran intèrpret marxista de Diderot als anys de la postguerra, Henri Lefebvre, no cau en la grolleria de la teoria del reflex, tot i considerar encara que Diderot defensa un home:... *isolé, complet d'un seul coup en tant qu'organisme* (H. Lefebvre: *Diderot, ou les affirmations fondamentales du materialisme* (1ª e d. 1949) L'Arche Ed. 1983, p.161). Si els textos que hem aportat fins ara tenen una certa coherència ens sembla difícil justificar que l'home diderotià sigui un ésser constituït d'un cop i per a sempre; més aviat al contrari, la justificació i la importància que pugui tenir el pensament diderotià rau precisament en el fet de que l'home diderotià es construeix i no "és" ontològicament. Tota la difícil i finalment paradoxal naturalesa humana es juga en el canvi.*

²⁷⁰ Per a Diderot, la peculiaritat humana consisteix en no tenir essència, sinó organització. *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII pp.38-39.

Aquesta experiència comuna, que prové del sentiment, no és de caire lògic i Starobinski l'anomena *démonstration manqué*, en el sentit que els lògics de Port-Royal deien que: *Les vérités de sentiment se montrent, et ne se démontrent point* i ens confirma que hi ha una primacia del jo per sobre de qualsevol mena de “nosaltres” de caire moral. Només allò que m’ha passat *a mi* i el que ha passat a *cadascun* dels altres és la base per a qualsevol experiència comuna. Estem doncs, als antípodes de qualsevol mena de totalitarisme moral o de cap intent d’explicació de l’individual com a reflex d’alguna instància còsmica absoluta²⁷¹.

Hi ha en Diderot un ús primari de la lògica, que li serveix contra la religió i especialment contra la creença en els miracles, però en un segon moment, anant més al fons, el mètode deductiu ja no li resulta vàlid i això, precisament, en la mesura que ha tingut el que Starobinski anomena “una caiguda del cavall” que no és altra cosa que el descobriment moral de la pietat i de la semblança (o identitat) entre les meves experiències pròpies i les experiències comunes. El problema l’havien tractat ja, entre d’altres, Mandeville i Rousseau (al segon *Discours* i a *Emile*). Diderot és lluny de creure que hi ha una mena de sentimentalisme o una tendència benèfica en la natura en quant a “total”. Com a biòleg considera, ben al contrari, que la natura és cruel. I el camp de l’ètica tampoc no és el de la lògica i el de l’argument de necessitat sinó que s’articula en la “memòria parcial” que és la del jo contradictori i divers. El jo es troba, doncs, sempre en una situació determinada, no constitueix cap abstracció ni cap bogeria; es demostra per la pràctica, però (alhora) no té un caire de necessitat absoluta. El jo fins i tot pot ser catastròfic però el catastrofisme no significa bogeria (Diderot com a hel lenista, sabia prou bé que “catàstrofe” en grec significa “trasbalsament” i no destrucció). En la mesura que el jo coneix altres jos en la seva mateixa situació pot expressar-se amb els altres, constituint un nosaltres que no és cap expressió de comunitarisme, sinó de convivència diferenciadora, unida pel vincle comú de la pietat.

El jo no és una determinació fatalista, en la mesura que les experiències comunes dels humans no són inevitables, sinó simplement l’espai de possibilitat de la diferència, dels canvis, dels trasbalsos infinits que són possibles per l’expressió de l’energia en la matèria. Un jo fatalista (el de La Mettrie, per exemple) és simplement el que actua determinant per la matèria i la memòria total, que actua com una forma de

²⁷¹ Jean Starobinski: “Diderot ou l’art de la démonstration” R.D.E. n°18-19, 1995, pp.171-190.

condemna còsmica; hi ha un condicionament causal del moviment universal que es compleix inexorablement. Jacques, en canvi, actua d'una altra manera: *...n'est qu'une insipide rapsodie de faits, les uns réels, les autres imaginés, écrits sans grâce et distribués sans ordre*²⁷². És possible que hi hagi una contradicció entre el jo que parla i el jo que desitja, (de fet aquesta contradicció del desig és un dels seus grans temes literaris), però això no és expressió de la bogeria o del desordre universal, sinó –en el concret– l'expressió de la diversitat en l'organització.

Quan Jacques pretén demostrar al seu amo que la paraula “dolor” no té idea al darrera, intenta també fer-nos conscients d'una altra cosa. No només coneixem el jo per identitat entre les experiències comunes que cadascú coneix, però, a partir d'una determinada situació atzarosa. Hi ha encara un segon element que transcendeix el suposat atzar: coneixem què és el dolor, o qualsevol altra experiència, per una determinada forma d'organització. La diversitat entre els subjectes no és altra cosa que l'expressió de la seva diferent forma d'organització, és a dir, la forma diversa i atzarosa de comprendre (i de capir) l'energia de la matèria. Cadascú té la seva pròpia forma d'organització i en aquesta diversitat (més que no pas en l'educació) hi ha la llibertat de l'home. A la *Réfutation d'Helvétius*, discutint sobre Rousseau, Diderot ens dona una referència important: *Rousseau fit ce qu'il doit faire parce qu'il était lui, ou j'aurais fait tout autre chose parce que j'aurais été moi*²⁷³.

L'organització no és un text prèviament escrit, l'ésser humà és modificable de la mateixa manera que, com veiem a l'inici d'aquest capítol, també podem escriure amb un millor “caràcter”. Cada individu existeix, doncs, com a conjunt de la seva història personal, dels seus hàbits i costums, de les seves potencialitats, etc. Per això la identitat només es pot capir com a perpètua capacitat de contradicció, com a modificació constant. La moralitat, àdhuc entesa a l'estil més típic del XVIII com un conjunt

²⁷² *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII p.230.

²⁷³ *Réfutation d'Helvétius* LEW, XI, p.475. El text més extens, diu anteriorment: *Je laisse là Rousseau; je reviens à Helvétius, et je lui dis: Ce n'est plus moi qui suis à Vincennes; c'est le citoyen de Genève. J'arrive; la question qu'il me fit, c'est moi qui la lui fais. Il me répond comme je lui répondis. Et vous croyez que j'aurais passé trois ou quatre mois à étayer de sophismes un mauvais paradoxe; que j'aurais donné à ces sophismes-là toute la couleur qu'il leur donna; et qu'ensuite je me serais fait un système philosophique de ce qui n'avait été d'abord qu'un jeu d'esprit?* El text pot aclarir també el sentit de la diferència entre els “germans enemics”. No és l'atzar sinó la diversa forma d'organització que sovint podem erròniament creure atzarosa, el que ens explica la diversitat.

d'hàbits i costums, ha de tenir com a primer principi el d'assumir aquesta diversitat i aquesta capacitat de creació de diferència que anomenem "jo". Cadascú es portat per la força de les seves experiències i de la seva diferent forma d'organització: no hi ha en conseqüència una "bona" forma de ser humà sinó que l'ètica s'ha de constituir des de l'anàlisi de les diverses formes d'hàbit o costum que ens converteixen en humans.

Sense ser lliure, l'home és divers i en aquesta diversitat cal veure l'origen i la possibilitat de la millora moral. "Llibertat" és un concepte que Diderot no assumeix mai, en la mesura que la llibertat li sembla un concepte de caire teleològic, aliè a la manca de finalitat de la matèria. Per comptes d'emprar un llenguatge que li sembla ineficax i no prou adient a l'estructura de la matèria, Diderot prefereix emprar el concepte d'organització en un sentit que no és estrictament el que haurien reconegut d'Holbach o Helvétius: l'organisme té sobre la màquina l'avantatge de la seva multiplicitat. Així com una màquina pot funcionar d'una sola manera i només d'aquella, el cos és, en el mateix una xarxa amb un nombre de ressorts infinits. Organisme i no màquina, i per tant capaç de rectificació i de canvi, l'home es caracteritza alhora per ser una unitat de sensació i una diversitat de resposta. Mentre que el mecanisme pensa l'home com a "totalitat", l'organisme ens mostra la diferència.²⁷⁴ La vida com a joc entre un interior bioquímic i un exterior social demana l'existència d'un individu, un jo, capaç de donar resposta a aquesta interacció entre els diversos nivells de la matèria.

El concepte de jo diderotian té, doncs, la capacitat de mostrar-nos que el subjecte és una existència necessària per a donar sentit a la realitat. El jo és, però, un concepte difícil d'exhaurir perquè només podrem descobrir-lo en la mesura dels seus usos. Ni escrit per a sempre en el sentir d'una divinitat, ni còpia defectuosa d'un model, ni reflex d'una societat, ni producte de la memòria. El jo diderotian és, com en el text de Saint-Lambert, l'expressió mateixa de la pluralitat i de la diferència. Si pot constituir-se com a subjecte moral (a través de la compassió) és perquè descobreix altres subjectes que pateixen com ell i que a través d'una societat comuna, és a dir d'una intercomunicació bàsicament lingüística, l'ajuden a descobrir també la diversitat i la diferència. Una filosofia del jo serà, per Diderot, també una teoria de l'estranyesa. El jo no és una

²⁷⁴ Les quatre característiques bàsiques dels organismes són autoconservació, autoreproducció, autoreparació i autoregulació, elements de complexitat superiors al d'una màquina, al menys en el sentit que tenia una màquina al segle XVIII.

conquesta per a sempre més sinó l'expressió atzarosa d'una capacitat orgànica de la matèria que es descobreix diversa i, a l'extrem, imprevisible. El jo diderotian és, en definitiva, una forma, una frontera i una frontissa. Una forma en la mesura que escapa a tota possible idea. Una frontera en la mesura que permet diferenciar entre els diversos nivells d'organització. I una frontissa perquè, inevitablement té la capacitat d'obrir-se a la diferència. En quan a jo moral, Diderot sap que el bé i el mal poden ser conceptes banals; és l'energia del jo el que forneix sentit als conceptes i no al revés. Només des de la comprensió d'una contingència i una diversitat en l'humà, podem pensar el jo com a capacitat de ser realment subjecte autònom.

Virtut i ordre: dos principis complementaris?

Al XVIII, en la mentalitat il·lustrada, el problema del sentiment com a virtut moral és inseparable i complementari de la qüestió de l'ordre entès com a proporció i conveniència de l'acció moral. Si en la qüestió de l'amor propi reapareixia un tema nobiliari a través d'una relectura burgesa, ara la qüestió de l'ordre significa la paradoxal reconversió d'un tema d'origen agustiniana, rellegit en la filosofia de Malebranche i convertit en principi laic i subjectiu²⁷⁵. El concepte d'ordre, òbviament d'essència divina i de caire còsmic, és traspassat pels il·lustrats des d'una concepció religiosa del món a una concepció laica, i des d'una lectura del cosmos com ordre immutable a la concepció del món com a principi de transformació i canvi. L'oratorià Malebranche, origen de la teoria de l'ordre com a sentiment moral, havia afirmat al seu *Traité de morale* que: *la vertu ne consiste que dans l'amour libre, habituel et dominant de l'Ordre immutable*. L'ordre no és només la garantia del manteniment de la societat, en el sentit del que un modern entendria com a ordre públic, sinó que constitueix al si d'una societat estamental, el principi que permet la comprensió mateixa de l'estructura social. Ha de preocupar, doncs, no només al filòsof o al jurista sinó a tota la societat, en la mesura que en la Qüestió de l'ordre (i més estrictament del suposat "ordre natural") s'hi juga tota l'organització social. Al *Traité*, Malebranche ho havia exposat d'una manera molt clara: *Il n'y a point d'autre vertu que l'amour de l'Ordre. Sans cet amour toutes les vertus sont fausses (...). L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus Morales, c'est l'unique vertu: c'est la vertu mère, fondamentale, universelle. Vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions d'esprit*²⁷⁶. Tal com apareix en el text, l'ordre no pertany a la categoria dels deures, que en Malebranche i en els il·lustrats són de caire externs i apareixen com a constriccions del lliure albir. Per als

²⁷⁵ Diderot té una actitud ambivalent respecte a Malebranche que es pot copsar a l'article "Malebranchisme" de l'*Encyclopédie: Ce fut un rêveur des plus profonds et des plus sublimes. Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche. Mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, de finesse et de génie peut-être que tout le gros livre de Locke*. DPV, VIII, 21. La citació no és irònica vist que en l'estètica diderotiana, la subtilitat i el geni són les expressions més intenses de l'energia de la natura. El que li reconeix és haver obert un camí, que Diderot tractarà de repensar sense la clau transcendentalista del frare oratorià.

²⁷⁶ Malebranche: *Traité de Morale*, in "Oeuvres Complètes", vol. XI, Ed.Vrin, 1997, p.17 i p.28, respectivament. Per al tema de l'ordre també és significatiu l'anàlisi dels següents textos de la *Recherche de la vérité*: III, 2:7, 2; IV 11,3 i VI, 2, 6.

il·lustrats, com per a Malebranche, l'ordre no pot ser un deure en la mesura que no estableix obligació sinó que resulta previ. Gosaríem fins i tot a dir que és un principi de caire premoral, en el sentit que no prové de l'autonomia humana²⁷⁷ 3. Ordre és una categoria interna, que pertany al nivell agustinian de l'amor, és a dir, dels principis que originats en l'intel·lecte diví posen l'home en contacte amb la transcendència. L'amor de l'ordre és l'especificació de l'amor del bé en general, que és com dir, del moviment que Déu imprimeix al nostra cor. Sense ser estrictament una idea innata, perquè Malebranche no creu en les idees innates, sinó que considera que nosaltres veiem totes les coses en Déu, podríem considerar que el concepte d'ordre en Malebranche funciona com una mena de primer principi i d'instrument d'intel·ligibilitat. En tant que virtut, l'ordre malebranchià és l'explicitació mateixa d'allò que l'home vol i del que l'home pot aspirar.

En la lectura de Malebranche, la virtut de l'ordre té un sentit positiu, de confiança optimista en l'home, enfrontat al pessimisme jansenista. La distància entre la virtut i l'ordre perfecte de caire diví i la constatació de la perversió i del pecat del món, que per als jansenistes era font de mal, Malebranche la llegeix, en canvi, d'una manera positiva, com una continuïtat del mateix disseny de perfecció; l'ordre diví es veu, en certa manera, perllongat i concretat en l'ordre que exhibeixen l'home i el món i que fan patent i extensiu a les idees i a les coses. La concepció de la virtut il·lustrada recollirà de Malebranche aquesta necessitat de fonamentació objectiva i de significativitat del món, tot i que la rellegeixi d'una manera nova, perquè la virtut, com l'ordre no seran ara, en el paradigma il·lustrat, el producte d'una imposició exterior (és a dir, d'un ordre diví) sinó l'expressió d'una necessitat interior que brota de la mateixa entitat de les coses.

L'ordre apareix com a virtut moral fonamental en una societat que és ella mateixa de caire orgànic i que no admet l'existència d'individus que es puguin situar a extramurs del sistema. L'ordre a més és l'expressió del pensament raonable, contraposat a la disbaixa passional. Sense orde cap comprensió de la realitat no resulta possible,

²⁷⁷ En el pensament il·lustrat, i àdhuc en el racionalista, cal distingir entre dos sentits del concepte de deure: necessitat i obligació, que després són refosos en l'obra de Kant. Per als il·lustrats el deure com a necessitat és el que exhibeix la natura (la pedra no pot caure), mentre que el deure com a obligació és el que permet la llibertat humana i es caracteritza perquè puc no realitzar-lo. Quan els il·lustrats parlen de "deures" es refereixen a aquest segon sentit del concepte: tinc obligacions davant la societat, i específicament davant la família, perquè altrament hi ha risc de caos social, però no és de cap manera una exigència imperativa. Serà per això que Diderot pot parlar de "deures" de la sensibilitat.

com ja va justificar la tradició cartesiana.. el gramàtic i filòleg materialista Dumarsais, a la seva obra *Le Philosophe* que tant influència va tenir sobre Diderot, ho expressa ben clarament: *Ce qui fait l'honnête homme ce n'est point d'agir par amour ou par haine, par espérance ou par crainte. C'est d'agir par esprit d'ordre et par raison*²⁷⁸. És difícil no percebre en la frase el ressò del disseny spinozià, quan a la seva ètica proposava com a objectiu del filòsof, no riure, no plorar, no indignar-se, sinó tan sols comprendre. Però l'interessant del concepte no és el seu caire estàtic, en tant que justificació intel·lectual més o menys reeixida de la sociabilitat estamental, sinó la capacitat per a retre compte de la dinàmica de la virtut. No hi ha sentiment sense el seu ordre, ni ordre que pugui ser capítol sense un element de sentimentalitat²⁷⁹. La transformació d'aquest concepte de filosofia moral religiosa en un concepte laic és un dels elements de l'ètica de les Llums.

És evident que un primer nivell de traducció de la categoria religiosa d'ordre a la categoria civil podem trobar-lo en l'ètica voltairiana que tradueix ordre diví a ordre còsmic i que considera el sentiment, especialment la por, com un instrument de comprensió intel·lectual, gairebé com una didàctica o una introducció a la comprensió racional del món. Per a Voltaire l'ordre dóna, en primer lloc una seguretat de caire psicològic. En un món regit per la por, per la intolerància i per la barbàrie, en què, finalment, el coneixement rigorós ens està prohibit, per la nostra mínima capacitat de comprensió i per l'endarreriment de la ciència, l'acceptació de l'ordre, com a mínim té la capacitat de refermar-nos en una certa esperança. Encara a *Le philosophe ignorant*, obra del 1766, tota la seva reflexió girarà al voltant d'una de les idees-claus de la seva obra: ... *je ne connais que ma faiblesse*²⁸⁰. Si el sentiment manifesta l'existència d'un Ésser suprem, l'ordre apareix com una mena d'argument segon. Descobrir l'ordre racional i natural entre la diversitat de les coses és la funció privilegiada de l'intel·lecte humà.

²⁷⁸ Dumarsais, "Le Philosophe" dins *Nouvelles libertés de penser* (Amsterdam, 1743) p.189. El text com ja hem esmentat es pot trobar a Internet, a la web de la Universitat de Turin-Vercelli / www.c18.org.

²⁷⁹ Diderot, cal insistir-hi, no és un percussor de la *Crítica de la raó pràctica*, tot i que segurament se sentiria a gust en molts moments de la *Crítica del judici*. La forma de comprendre el món en Diderot és sempre de caire figuratiu: el que l'home té a priori són estructures de coneixement, però no deures morals universals: el deure de ser feliç no constitueix un a priori moral sinó una forma de la sentimentalitat posada en l'acció i exigeix, per tant, un coneixement i una capacitat d'introspecció en el present.

²⁸⁰ "Le philosophe ignorant", in O.C. ("Melanges"), edició Pléiade, p.863.

Per la seva banda, Rousseau que tendeix de sempre a una hipervaloració dels sentiments, en canvi manté una calculada ambigüitat respecte al tema de l'ordre, que ha estat ben analitzada per Jacques Domènech²⁸¹. Si l'ordre és mirall de la divinitat, llavors és un principi de bé i ha de ser defensat; emprat fins i tot amb un cert caire apologetic. Si pel contrari són els humans els qui volen establir-lo, llavors constitueix una pura caricatura de l'ordre moral i cal denunciar-lo. Això no significa, però, que l'home sigui dolent; vol dir només que el saber humà és insuficient i, en conseqüència, no pot capir la complexitat de l'ordre, de la mateixa manera que no pot ser virtuós el qui no estigui connectat amb la natura. Hi ha un principi d'ordre còsmic que està subordinat a la divinitat i que apareix al *Contrat social* en textos com ara: *Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source.* A la *Profession de foi...* reapareix també ben sovint aquesta afirmació en textos com ara: *Je ne sens plus que à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre*²⁸². L'ordre voltairià i rousseunià és descobert per la intel·ligència però immediatament reenviat al nivell del transcendent. De fet l'alternativa que hi ha rera la concepció de la virtut com a ordre és: "Déu o mal". Si hi ha un Ésser diví immediatament cal que hi hagi un ordre com el que veiem entre els planetes i el sol o com la successió de les estacions; altrament l'alternativa és el desordre de les passions. Fins i tot si és possible que el creient i l'ateu trobin un espai comú per al debat serà, en la concepció il·lustrada, precisament per la comú atracció que exerceix aquesta idea en una societat, no ho oblidéssim, encara estamental; l'ateu que no accepta l'existència d'un ordre còsmic (cas de Diderot, òbviament) necessitarà, en canvi, un ordre en el nivell més quotidià del *goût*. Un mal llibre, un quadre mal pintat i una mala acció moral tenen en comú una profunda incomprensió de l'ordre. De fet la moralitat, tal com l'entendrà Diderot consisteix a assumir un *goût de l'ordre* com el d'aquell qui troba gust en un bon vi o en una peça d'artesanía ben cisellada.

²⁸¹ Jacques Domènech: *L'éthique des Lumières: les fondaments de la morale dans la philosophie française du XVIIIè siècle*. Vrin, 1989, p.92-94.

²⁸² Respectivament, *Contrat social* in O.C. vol. III, p. 378 i *Emile* in O.C. vol. IV p.603. en tot cas aquesta concepció de l'ordre sembla difícil d'encabir en el camp ètic vist que el seu origen no pertany a l'ordre humà sinó a l'acompliment del pla que la divinitat ha reservat a l'home en l'ordre còsmic; fins aquí no hi ha un trencament encara amb la concepció de l'ordre heretada de Malebranche.

Rousseau no podria estar d'acord amb aquesta perillosa deriva diderotiana del problema de l'ordre i, per això, en una altra de les seves obres, la *Nouvelle Héloïse*, el tema apareix com una de les qüestions fonamentals; la contradicció ordre passional-ordre natural és sàviament manipulada, en l'espai tancat de la novel·la, pel maquiavèlic Wolmar, que s'autoconsidera: *peu sensible au plaisir et à la douleur (...)* i que assumeix que: *mon seul principe actif est le goût naturel de l'ordre*²⁸³. Wolmar no és dolent i Rousseau no necessita castigar-lo (de fet la “conversió” de Julie, heroïna de la novel·la ho fa innecessari) però caldria veure fins a quin punt hi ha en el personatge una oscil·lació imperceptible entre moral del sentiment (estrictament rousseauniana) i *goût naturel de l'ordre* que no és sinó la translació del principi d'amor propi de caire egoista i immediatista. Per a Rousseau, per boca de Julie, una moral basada en el principi de l'ordre i de l'amor propi purament humans acabaria per esdevenir la justificació més immediata de la immoralitat i de la desestructuració social. De fet, per exemple, un adúlter amagat –i que en conseqüència no trenca amb els principis de l'ordre social no seria immoral. Com diu l'heroïna de Rousseau: *Si la crainte de la honte au du châtiment m'empêchent de mal faire pour mon profit, je n'ai que mal faire en secret, la vertu n'a plus rien à me dire, et si je suis surprise en faute, on punira comme à Sparte non le délit, mais la maladresse*²⁸⁴. Si cal rebutjar un ordre purament humà, que no és sinó una de les infinites màscares de la hipocresia, i en canvi cal assumir un ordre garantit pel sentiment de la divinitat és perquè per a Rousseau l'home és, tal com va mostrar Joseph Moreau, un “ésser doble”; quan actua el sentiment interior puc estar cert, per intuïció immediata, de la coherència entre el meu cor i la divinitat, perquè el sento en mi²⁸⁵. En canvi quan actua el sentiment exterior (la glòria, les passions), l'home cau necessàriament en el mal. En el sentiment interior la consciència immediata dels nostres actes es confon amb afirmació incontestable de l'afirmació espiritual, però aquesta barreja, conceptualment explosiva, no sembla preocupar-lo gaire. El que Rousseau no podria acceptar mai és que hom volgués confondre els dos nivells per acabar caient en una negació atea o sensualista del que li sembla més propi de l'home, que és la seva emotivitat. Per a Rousseau una comprensió del món de caire diderotiana,

²⁸³ *Nouvelle Héloïse* in O.C. vol. II p.490.

²⁸⁴ Op. cit. p. 358.

²⁸⁵ Joseph Moreau: *Jean-Jacques Rousseau*. PUF, 1973. [Hi ha trad. Castellana: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1977].

basada en una matèria de caire probabilístic i en l'acceptació de l'atzar com a *logos*, tindria com a conseqüència immediata negar el que en l'home hi pugui haver quelcom necessàriament superior a si mateix i, en definitiva, el degradaria al nivell de la bèstia humana.

La creença de Rousseau en la divinitat està clarament determinada per raons de caire sentimental i per la necessitat de trobar un sentit a aquest home que, en definitiva, és concebut a partir d'un model platònic, escindit perpètuament entre allò que ell materialment és i el que li agradaria (però sobretot necessita) ser. Un món purament constituït de sensacions, sense jo interior que mogui a reflexió i a admiració, seria per a Rousseau la negació mateixa de la possibilitat (moral) de canvi i en conseqüència ha de ser rebutjat. El camí que separa Rousseau de Diderot es pot exemplificar en la diferent manera que ambdós tenen d'entendre l'experiència. Per a Diderot, tot coneixement humà prové dels sentits i no hi ha cap noció de l'esperit humà a la qual sigui possible arribar prescindint de les sensacions. Si Rousseau no té dificultat a acceptar que les nostres idees provenen dels sentits, en canvi mantindrà sempre que, tanmateix, els sentits no poden explicar-ho tot, i molt menys encara, el camí subtil que els converteix de sentits (físics) a sentiments (morals)²⁸⁶. Aquesta idea d'un pensament que es forma a si mateix, que està al nucli mateix de Diderot i el materialisme, Rousseau la rebutja d'una manera clara. L'ordre significa per a Rousseau una garantia i, alhora, un perill. En la mesura que els filòsofs volem imposar un ordre purament subjectiu format des d'ells mateixos i no des de la perennitat de la natura no són altra cosa que *apologistes du crime*, per emprar l'epítet que els dedica explícitament Julie a la *Nouvelle Héloïse*²⁸⁷. La moral eficaç serà la que introdueixi un "amor de l'ordre" que sense originar-se en la subjectivitat, la relligui a la transcendència. Així com només la presència de la divinitat aporta una resposta satisfactòria als seguits de Julie, només un ordre que superi qualsevol subjectivisme pot ser fonament de moralitat.

²⁸⁶ A l'*Encyclopédie* hi ha una contradicció interessant entre el text d'"Expérience" (Diderot) i el text d'"Expérimental" (D'Alembert); sembla com si el segon tingués algun interès a desmentir –o com a mínim a puntualitzar– el primer. Per a D'Alembert en l'experiència les lleis del moviment es redueixen a les de l'equilibri, mentre que el concepte diderotià de natura defuig qualsevol possibilitat d'equilibri. De la mateixa manera D'Alembert distingeix entre dos moments de la física experimental, *expérience* i *observation* que Diderot tendeix a unir. Cf. Pons, vol. II, pp.83-95.

²⁸⁷ *Op. cit.* p.69

És obvi que Diderot està als antípodes d'aquesta teoria del sentiment i això fonamentalment per tres raons. Diderot és, en primer lloc, profundament monista i no pot acceptar un dualisme entre raó i sentiment que seria a la llarga esterilitzador per a tots dos elements del binomi i que estableix una contradicció retòrica: per a Diderot el nucli del materialisme –allò que el fa indigerible per les bones consciències- consisteix precisament en què el clavecí-filòsof que és l'home resulta, alhora, capaç d'una raó que és alhora i indestriablement sentiment. A més, Diderot quan es planteja el problema de l'ordre té molt clar que l'ordre moral no pot considerar-se a un nivell diferent de l'ordre físic, en la mesura que tots dos elements neixen de la mateixa consideració de la matèria com a energia. Finalment, Diderot considera que si en la virtut hi ha un ordre, aquest no s'ha de llegir com un reflex (que en definitiva significaria una resurrecció del dualisme), sinó com a expressió del que ell anomena: *goût*, una noció que pot ser llegida en clau materialista precisament perquè el gust és la forma com es fa present i immediata la matèria a un observador que no busqui en la natura un teleologisme que la natura no ens pot donar: si hi ha un ordre en la virtut –i Diderot, com la seva època, ho creu absolutament- no és el que s'imposa per una inexistent causa final, sinó el que es construeix quan la causa material és alhora, en el seu desplegament, causa eficient. Contra un ordre natural, Diderot està més a prop d'un ordre experimental, definit no com a un món estàtic de coneixement, sinó com un espai dinàmic de recerca. L'ordre no es posseeix sinó que s'intueix, com una necessitat lògica, però no com una imposició, quan ens obrim a la natura en la seva diversitat.

En la concepció diderotiana de la virtut, és l'home el qui construeix sentits (en plural). D'aquí que la forma d'expressió no sigui neutra i que el fragment, la nota a peu de plana i el comentari marginal que treu l'orella sobre la citació o el comentari, siguin expressió d'un ordre que té sempre quelcom de provisionalitat i de provatura. No hi ha ordre sense proporció, però alhora la proporció no es donada per una estructura còsmica, sinó que ha de ser descoberta, però sobretot construïda, per un tipus humà que, sabent-se clavecí i filòsof indestriablement, ha de procurar extreure d'ell mateix la nota més justa, que serà inevitablement la més harmònica, vist que l'ètica és indestriablement també una estètica.

El problema de l'ordre, en íntima connexió amb la virtut, apareix ja en la traducció lliure que Diderot feu de *l'Assaig sobre el mèrit i la virtut* quan la virtut es

defineix com: *un amour de l'ordre , des proportions et de l'harmonie dans les moeurs et dans la conduite*. En la *comédie larmoyante* que porta per títol: *Le Fils naturel* tornem a trobar un altre exemple d'aquesta importància que Diderot atorga a l'ordre en el sentiment: Constance reconforta Dorval assegurant-li que *Il est dans le coeur de l'homme un goût de l'ordre plus ancien qu'aucun sentiment réfléchi* (DPV, X, p.64) i Dorval, en contrafigura de Diderot, afirma: *Je définis la vertu, le goût de l'ordre dans les choses morales* (DPV, X, p.123, *Entretien*) per repetir una mica més tard, ja l'autor mateix que: *aquest goût dominant de l'ordre nous contraint à mettre de la proportion entre les êtres*. El concepte reapareixerà encara un altre cop com a mínim als *Essais sur la peinture* on Diderot constata que hi ha homes que practiquen la virtut: *par le seul intérêt bien entendu, par l'esprit et par le goût de l'ordre* (LEW, VI, p.316).

Però l'important –en la mesura que es palesa el descentrament materialista del vell malebranchià– és que Diderot fa el pas de l'*amour de l'ordre* clàssic a un *goût de l'ordre* que mena el concepte a un nou context laic en què la virtut ja no és quelcom que posseïm inevitablement, sinó que és quelcom construït que, per tant, es basteix amb totes les contradiccions del *goût*. El gust és, per a Diderot, un sinònim de dos altres conceptes: *instinct* i *tact*. L'ordre, la proporció i la mesura no són elements que, per ells mateixos, ens puguin revelar res. Situar-los com a principis estètics i morals no solventa el problema sinó que, com a molt, l'endarrereix. Si el materialista vol ser conseqüent, tots aquests elements no s'originen en si mateixos, sinó que són expressió de la necessitat que la màquina, el clavecí-filòsof, té per a ser alhora i indistriablement el més afinada (estèticament) i el més eficaç (moralment) possible. En definitiva, entre les facultats del clavecí-filòsof hi ha també, i sobretot, la de ser també la de ser sensible. El fracàs de tot experiment moral mostra prou a les clares que no hi ha un instint de l'ordre en la natura, perquè altrament no seria comprensible que, malgrat els intents de bastir una moral de la puresa i de la natura, l'experiència ens mostra quotidianament que no hi ha bé sense mal, i que sovint és el mal el que triomfa sobre el bé per a desesper dels moralistes. La bellesa, la virtut, i l'ordre són aspiracions que es troben a l'horitzó del que l'article “Droit naturel” de l'*Encyclopédie* anomenarà: *une existence pauvre, contentieuse, inquiete*, però no realitats que l'home pugui trobar per més que s'esforci a prendre-les com a *prioris* de caire moral. Com diu en aquest article: *Nous voulons être heureux, et à tout moment l'homme injuste et passionné se sent porter à faire à autri ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse à lui-même. C'est un jugement qu'il prononce au*

*fond de son âme, et qu'il ne peut se dérober. Il voit sa méchanceté, et faut qu'il se l'avoue, ou qu'il accorder à chacun la même autorité qu'il s'arroge*²⁸⁸.

Per a què serveix l'ordre en la virtut? Finalment l'ordre és una aspiració que la matèria té en tant que biològica. No hi ha estructura biològica possible sense organització i, en conseqüència, l'ordre diderotià té com a funció la supervivència. L'ordre només funciona com a expressió d'un context naturalista, com a forma d'una vida que creix i no com a imposició externa. És perquè la vida vol riure i vol estendre's que anomenem ordre a la necessitat de unitat i d'harmonia. Com diu Jean Deprun: *...notre vouloir-vivre, nos besoins, se prolongent au contact des choses en appellation d'ordre, d'unité, d'harmonie; le "goût est une expansion acquise, mais irreprochable du goût d'être*²⁸⁹. Viure és desitjar i en aquest desig que percebem com a anàrquic i desestructurat podem tanmateix (i aquesta és la tasca del filòsof) descobrir que hi ha un ordre natural, ni que sigui al nivell del desig. L'ordre no és la finalitat incomprendible de l'univers, sinó la causa eficient en què se'ns descobreix la matèria. Com diu Deprun i en un vocabulari modern, l'ordre en Diderot passa del nivell del valor al del simple fet.

Caldria, doncs, preguntar-nos, què passa amb la moral, i quina és la seva especificitat, si hi ha un pas del nivell físic al de la moralitat. L'ordre malebranchià que és *rappart de perfection*, esdevé per a Diderot, un cop convertit en *goût*, l'instrument que ens permet plantejar la moral en els seus justos límits. La resposta de caire religiós que dona l'oratorià, o la seva naturalització que en Voltaire i Rousseau encara palesa l'origen religiós no és vàlida en la mesura que dona per ja fet i ja evident el que ha de ser només conquesta i projecte. Un ordre a priori, ni que sigui passant per una pseudojustificació de caire diví, esdevindria la pura i simple naturalització del prejudici i, ahora, un ordre inventat o arbitrari corre el perill de convertir-se, com ja havia dit la

²⁸⁸ "Droit naturel", Pons, vol I, pp.333-339. El text de Diderot significa una revisió general del concepte de dret natural per tal de justificar la primacia del dret col·lectiu sobre els drets dels individus particulars, de tal forma que es conclou la superioritat de col·lectiu com una exigència implícita en la Regla d'Or: però el que ens interessa destacar aquí és que fins i tot en l'home *qui n'écoute que sa volonté particulière* aquesta voluntat resulta impossible (i autodestructiva) si no és contempla com el que realment és; com a desig infinit i no com a realització.

²⁸⁹ Jean Deprun: "Diderot et Malebranche: de l'amour de l'ordre au goût de l'ordre", dins *Colloque international Diderot*, Aux Amateurs des Livres, 1985. p.48. El text del professor Deprun només ens sembla objectable en la mesura que parla d'expansió adquirida. Si la nostra lectura de Diderot és correcta, caldrà distingir en el desig dos elements: un, purament extern, és après necessàriament inscrit en la matèria: en la mesura que el desig s'inscriu en una concepció de la matèria que és des del seu origen, clarament sexual.

Julie de Rousseau, en una naturalització de la hipocresia. Si es vol tenir present la natura com a energia, caldrà entendre que la seva estructura és la d'un encadenament causal regit per lleis. Sense ordre cap supervivència biològica és possible i alhora cap aspiració moral pot ser pensada, a no ser que hom vulgui optar per la sortida sadiana al problema que no permet construir altra cosa que un gegantí foc d'encenalls.

L'orde, com a *goût* i com a aspiració ha d'ocupar un paper en la moralitat, primer perquè compleix amb la necessitat de ser un concepte experimental que és la característica que, en una epistemologia com la de Diderot i Locke ofereix la garantia suficient de científicitat. En segon lloc, perquè ens estalvia la sempre inútil discussió sobre els principis. El gust moral no és altra cosa que una tendència instal·lada en la natura, per ell sol no explica res i ens permet comprendre que hi hagi individus que simplement no el posseeixen. En tercer lloc el gust moral és obert i en aquest sentit permet que ens estalviéssim la consideració de la moralitat com a quelcom "adorable" quan en realitat és de caire pràctic. I com a quarta consideració, en la mesura que l'ordre és gust i no llei, ens estalvia el formalisme moral que sempre resulta eixorc.

El que ha intentat Diderot és, estrictament, superar dos tòpics de l'ètica de les Llums i obrir-los a una consideració de la moralitat que, sense ser relativista aspira a donar raó del pluralisme i a evitar alhora un immoralisme que ens menaria potser directament a Sade, però sobre el què cap raó comuna no és possible. Si s'entén que la virtut i l'ordre són necessaris però no estan donats per cap instància transcendent, l'existència humana adquireix una nova dimensió: ja no és la tranquil·la o submissa realització d'un camí traçat a priori, sinó l'atzarosa realització d'un projecte d'expansió de la vida i de la natura en què la felicitat no és una dada prèvia sinó un guany.

Diderot i la felicitat.

És prou coneguda la frase, ¿o potser el programa ètic?, de Diderot, que situa l'estatut de la felicitat en la seva obra: *Il n'y a qu'une seule vertu, la justice, un seul devoir, de se rendre heureux, un seul corolaire, mépriser quelquefois la vie*²⁹⁰. Si prescindim, per ara, del final quasi nietzschia de la frase, que no apareix en altres contextos en què Diderot s'acosta al tema, i intentem desxifrar la màxima, cisellada amb la rotunditat d'un moralista del *Grand Siècle*, ens trobem una d'aquelles afirmacions tallants davant les quals hom se sent quasi obligat a respondre, com en el vers de Corneille: *Devine, si tu peux, et choisis, si tu oses*²⁹¹. Interpretar la significació d'un imperatiu vital com és el de "fer-se feliç" implicaria una tasca d'exegesi textual que en bona part per comptes de resoldre el problema només aconseguiria embullar-lo, perquè molt possiblement la felicitat sigui quelcom de caire prou estantís i massa dependent del context cultural per a poder bastir una teoria general que vagi més enllà de la identificació entre felicitat i justícia ja predicada pels clàssics...

Robert Mauzi, autor d'un estudi de referència sobre: *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIè siècle* (1960) confessava sovint la seva profunda ingenuïtat epistèmica, en fer un recull gairebé exhaustiu dels usos filològics del mot sense un context metodològic clar, que servís per destriar els elements no filològics del tema²⁹². En definitiva, el problema de conceptes tan ambigus –i alhora tan amplis- com el de la felicitat és, estrictament que hom no sap ben sovint quin dels diversos sentits del concepte s'està analitzant. Què significa que ser feliç és un deure?

²⁹⁰ La frase és extreta de les *Mémoires pour Catherine II* (Mem. 231); observacions similars es troben a *Introduction aux grands principes* (LEW, V; 205), a les *Observations sur le Nakaz*, als *Éléments de physiologie*, a la *Histoire philosophique des deux Indes* (XIX, 1781, 365) i a l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron* (LEW, 13, 548).

²⁹¹ Corneille: *Héraclius*, IV, 4, vers 1408.

²⁹² Robert Mauzi: *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIè siècle* (1960). Reimpressió a Slatkine, Ginebra, 1979. Serveixi aquesta nota de reconeixement a tres grans textos que han estat bàsics en la reconsideració de les mentalitats a les Llums: el text de Mauzi, el de Jean Ehrad: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIè siècle* (1963) i el de Jacques Rogier: *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIè siècle* (1963). Aquests textos, que van decaure ràpidament en el context del post-maig 68 han de ser rellegits no només com a pedrera de dades, sinó també per la seva reivindicació d'unes Llums obertes a la diversitat que, en conseqüència poden respondre molt millor als problemes plantejats per l'ús instrumental de l'idea de progrés.

¿Ser feliç és una proposta factual, purament empírica, en el sentit d'un immoralisme llibertí o, per contra, resulta una exigència de caire transcendent? Una ètica com la de la il·lustració sap que viu en l'ambigüitat entre el fet i el deure, i per tant l'estatut de la felicitat s'acosta més al desig, mai no plenament realitzat, que al de l'obligació. Per tant considerar que la felicitat és un deure podria ser tan sols un magnífic exercici de retòrica; un argument circular amb poca utilitat conceptual, més enllà de constituir un elogi indirecte a la natura com a mirall privilegiat de la felicitat. I, tanmateix, la frase no és retòrica, sinó que enceta un debat i tindrà certament una posteritat. Sade al final del període hi posarà una postilla –o, més estrictament, farà una esmena- per assegurar que només hi ha felicitat en el mal, denunciant així el que per a ell era una manipulació instrumental del concepte. El mateix Diderot distingirà entre el diferent sentit de la felicitat en el salvatge de Tahití, en la religiosa i en Sophie o en el Nebot de Rameau, éssers diferents en circumstàncies prou distintes. A cadascú li pertoca la seva felicitat, en la mesura que cadascú assumeix la seva pròpia forma de natura i la seva diversa concepció de l'energia comuna.

La pròpia reiteració de la frase en Diderot ens permet suposar que hi ha alguna cosa central en el seu projecte ètic que s'està jugant en la significació que volguéssim donar a aquest imperatiu; tot i que en la filosofia moral, després de Kant, se'ns hagi tornat estranya àdhuc la mateixa paraula "felicitat". La sospita és tan òbvia com inevitable: i si resultés que la felicitat diderotiana ni significa només en el que tòpicament s'entén per tal en el període, un capteniment bonhomios, pacífic i naturalista, sinó que té, per contra, alguna cosa de la nietzschiana felicitat "del boig i del poeta"? Cal reconèixer en encetar aquest tema que, de la mateixa manera. Quan la paraula "interès" té en Diderot un significat més existencial que moral, també la felicitat sembla consistir tant en un element "benestar" com en una profunda reivindicació: no hi pot haver autèntica autonomia del jo sense una felicitat que té tant de constatació fàctica, com de reivindicació i de denúncia d'un miratge que els humans persegueixen endebades.

Enfrontat a un cristianisme que privilegia la salvació (i l'ànima) sobre la felicitat (i el cos), Diderot planteja una teoria de la felicitat que Mauzi considera sovint contradictòria, però en la qual ens sembla possible llegir també un repte ètic, en la mesura que, en trencament amb una teoria força dominant a l'època, Diderot rebutja

situar la felicitat com un consol i la planteja amb la força de la reivindicació d'un deure. En un pensament com el de Diderot que reivindica estrictament que la naturalesa no té finalitat, l'imperatiu de la felicitat pot ser resolt a través de l'esperança en un demà tan contradictori com impossible d'esbrinar. "Ser feliç" no pertany, doncs, al nivell de l'utòpic, ni està relegat a l'ordre d'una simple aspiració humanística. I en una reflexió que es vol radicalment atea, la felicitat tampoc pot trobar-se com una dada externa a l'humà mateix, en cap obediència a un déu (o a una natura divinitzada)²⁹³. Finalment en un pensament que té voluntat de crítica, la felicitat no pot consistir en un impossible saber perfecte que resulta impossible d'assolir. Com a enciclopedista, Diderot sap que el projecte de coneixement universal és, en definitiva, una quimera, quelcom tan insensat o tan foll com ho seria voler aturar el temps; i com a filòsof coneix també l'impossible que resulta fer un projecte de vida teòrica perfectament harmònica, que resultaria estridentment contradictòria amb l'energia de la natura que és, per ella mateixa, creadora d'atzar i de diferència.

Hem vist ja fins ara que ni la justícia ni la virtut, ni el deure no s'han d'entendre en Diderot com a conceptes unívocs i que, sobretot, no hi ha una única resposta de les Llums, davant la mateixa qüestió. La justícia i la virtut són enteses d'una forma prou diferent per part dels autors més significatius del període. I podem sospitar que també la felicitat és un d'aquest "grans mots" que encobreixen concepcions teòriques molt diferents, sinó contradictòries. La filosofia de la il·lustració, entesa com un pensament monolític, és un *topos* històric simplement inexistent. Trobarem només les diverses filosofies d'uns il·lustrats també profundament diferents i no té gaire sentit plantejar la mateixa resposta en contextos diferents: si a cadascú li pertoca la seva felicitat i la seva diferència, la recerca d'un context únic per a la pregunta sobre la felicitat resulta senzillament impossible.

²⁹³ Incidentalment cal recollir aquí que el pensament de Diderot, fins i tot quan s'expressa en forma d'utopia al *Supplément au voyage de Bougainville* és profundament antiutòpic. No es tracta de proposar una mena d'illa feliç per a la consumació de la història en la natura, sinó tot al revés de justificar la natura (identificada amb la sexualitat) també i sobretot en la cultura. No es pot prescindir, plantejant el tema d'un Diderot antiutòpic d'una consideració plantejada per Kolakowski en debat amb el seu compatriota, *dix-huitièmiste* eminent i dissident, Bronislaw Baczko, autor d'una important bibliografia sobre Rousseau i de "Lumières et utopie: problèmes de la recherche", *Annales E.S.C.*, 1971, pp.355-386. Per a Kolakowski la utopia és profundament anticristiana, en la mesura que nega el dogma central del pensament cristià que és la redempció i nega, a més, l'existència del mal (en les utopies no hi ha mal – metafísic- sinó error – tecnològic). No es pot descartar que en la negació diderotiana de la utopia hi hagi un element de crítica a un cristianisme que veia reparèixer sota la màscara del naturalisme.

El projecte moral diderotianà exemplifica el pas d'un concepte d'ordre immutable a una praxi de l'ordre pensada sobre el model biològic i, més en concret, implica el pas d'un deure teològic a un deure vital, que inclou la possibilitat –i l'exigència moral- de la dissidència. Com a materialista està íntimament compromès en una concepció de l'home que implica, alhora, la superació de tot dualisme (és a dir de la negació també de la diferència entre ser i voler) i la negació de tota teleologia (és a dir, de tota creença en què mai assolirem un estatut de perfecta moralitat). El *goût de l'ordre* ens mostrava que l'existència humana és experimental i que, per tant, aquest ordre no és diferent que la capacitat dels humans per a expressar-se a través dels diversos canvis en la matèria. Acceptar, com fa Diderot, la virtut i l'ordre significa també, per part seva, redissenyar aquests conceptes i fer-los pensables d'una manera nova, en debat amb l'època per bastir una filosofia moral que assumeixi com a projecte un pluralisme no relativista. En aquest context la teoria diderotiana del *bonheur*, entesa com a complement i concreció del *goût*, implica assumir també una pluralitat de formes de la felicitat que intentarem catalogar en la mesura del possible, sabent, però, que ens trobem amb una noció prou ambigua en ella mateixa que llinda per una banda amb la natura u per l'altra amb la política; i que trobarem, potser, en la contradicció i en l'impossibilitat de naturalitzar la política (a no ser que per tal naturalització s'entengui un maquiavelisme) una de les raons que expliquen la perpètua insuficiència de la felicitat.

El tipus de felicitat que aquí ens interessa és aquella que Mauzi anomenava *bonheur philosophique*, que es gesta en debat amb el *bonheur mondain* (de l'amor propi) i amb un *bonheur chrétien* que denuncia l'amor propi com a hipocresia i falsificació de la veritat. “Filòsofs”, “mundans” i “cristians” fan, en certa manera, tres músiques que sonen igual (l'home està fet per a ser feliç) però difereixen d'una manera total i rotunda en els mitjans per assolir la felicitat i en el to que hi ha implícit en la reivindicació. Com diu Mauzi: *Négligeables sur le plan de l'expérience, les divergences apparaissent, si l'on confronte les deux esprits. Le bonheur philosophique repose tout entier sur le postulat que une science du bonheur est possible. Il ne s'agit pas d'un art de vivre, laissé à la libre virtuosité de chacun, mais d'une connaissance calquée sur les sciences de nature*²⁹⁴. Si recollim el text és perquè Mauzi fou el primer a analitzar el descentrament del tema de la felicitat entre el *Grand Siècle* i les Llums. En poc més de

²⁹⁴ R. Mauzi: *op. cit.* p.216.

mig segle es va passar d'una felicitat basada en la subjectivitat a un intent d'objectivització (més que no pas d'objectivitat) i es feu, com sempre en el món de les Llums, a partir de la pugna amb altres visions del món que sovint no són directament impugnades, ni tan sols criticades d'una manera directa, sinó que resulten integrades i al mateix temps profundament replantejades en passar per la lectura que en fa la il·lustració.

La “felicitat filosòfica” pretén, que no és poc, establir les condicions “científiques” que ens permeten situar el tema en una perspectiva laica, però també, i alhora, vol distanciar-se de tota una pràctica, molt pròpia del moment històric concret, centrada en la reivindicació dels *petits plaisirs*... Som lluny de posar la felicitat en déu i de la vida devota, més o menys jansenista. Però som també lluny de la reivindicació espontània d'una felicitat natural de caire més o menys ingenu que, ultra Rousseau, ningú no concep sinó com a metàfora²⁹⁵. Es voldrà ara, més aviat, ser feliç en les petites coses, en el concret (i d'aquí el paper de la llar que ja hem glossat) però aquesta felicitat no vol ser dissonant, sinó integrada socialment, i es pensa a si mateixa en una profunda unitat d'estil. Ser feliç no consisteix només en l'acumulació de petits instants de joia més o menys íntima, sinó en un estil i en un gest que s'expressa en el conjunt d'una vida. Ser feliç no consisteix només en sumar petits instants d'expansió per l'estil del famós “càlcul felicitar” benthamià, sinó en una forma global de viure, atenta també a la circumstància dels homes i dones que pateixen i que Diderot, per no anar més lluny, presenta, sovint d'una forma reivindicativa, en les seves obres. Si el projecte enciclopèdic es pensa a si mateix com a mirada global sobre el món, també la felicitat ha de ser per a tothom. La felicitat filosòfica no és només a l'abast de les *honnêtes gens* –tot i que les pressuposa- sinó que es vol plantejar com a universal. Conceptes com *bienséance*, *politesse*, *honnêteté*, *gloire*...no exhaurien el concepte, tot i que puguin descriure amb més o menys cura alguns aspectes de la personalitat humana. Cal, doncs, distingir la felicitat filosòfica no és l'*art de vivre* llibertí, purament sumatori i massa idealitzat per a poder ser veritable.

²⁹⁵ És fins i tot dubtós que el paper que Rousseau atorga al salvatge impliqui cap mena d'enyor per una vida tan suposadament feliç com impossible de recuperar. Excepte Voltaire, que tendeix per estil a prendre la part pel tot per a poder satiritzar millor les posicions dels seus enemics, ningú no va creure mai seriosament al seu moment que el projecte rousseauià fos altre que el de voler relativitzar el progrés per comparació (moral) amb una altre estat ideal però teòric.

La felicitat filosòfica no pot consistir tampoc en una sèrie d'observacions psicològiques més o menys desenganyades o més o menys eficaces, per l'estil del que havien proposat els moralistes del *Grand Siècle*, i molt especialment Le Rochefoucauld. El pessimisme de gran estil, el decadentisme senyorial i el dicteri irònic són elements típics d'una concepció aristocràtica de la virtut; però tots els il·lustrats, potser amb l'excepció del Voltaire més càustic, tendeixen a desempallegar-se'n. Els il·lustrats escriuen per a un home universal i, per tant, se senten prou lluny tant dels creients com del que a l'època s'anomenaven llibertins. Allò que pretén la felicitat il·lustrada és, sobretot, proposar un concepte universal en la mesura que resulta objectivador (recolzat potser en una tècnica que no és només del cos, contra el que creia Michel Foucault) i apte per a la vida de tots i no justificar la felicitat de la minoria que, altrament, tampoc no sembla menester cap justificació teòrica.

La diferència entre la moralitat filosòfica i la d'arrel cristiana és, sens dubte, més subtil i també més significativa a llarg termini. Resulta tòpic, com hem anat veient en les planes precedents, resumir la posició de la il·lustració amb un *écrasez l'infame* que en definitiva reconvertia per a les Llums tot el projecte cristià, "depurat", però, d'una suposadament innecessària transcendència. Seria més interessant, en canvi, veure com es troben i en què coincideixen els dos conceptes de felicitat, cristiana i il·lustrada per a comprendre, a partir d'aquí quins són els àmbits de discrepància. En primer lloc la interferència entre els dos móns és una pura necessitat de la cronologia. Apologistes i *philosophes* sovint es barregen en l'escena de l'època. Fins i tot Rousseau intenta, debades, la convergència dels dos grups en un projecte de regeneració moral a la *Nouvelle Héloïse*. I Maupertius al seu *Essai de philosophie morale* no té cap dificultat a considerar la religió cristiana com a superior a l'estoïcisme, basant -se en un argument que farà autoritat al llarg del segle: el cristianisme té més capacitat per a aportar consol que no pas la filosofia antiga²⁹⁶. La felicitat del cristià, independentment de la falsedat o no de la seva doctrina, és un argument que els *philosophes*, per molt ateus que siguin, tenen tothora present, malgrat els conflictes que els separen, i no només per un criteri de prudència política. Filosofia i religió tenen un àrea comuna i així és prou assumit al

²⁹⁶ Maupertius, ho explica així a *Essai de philosophie morale* (cap.VI): *La morale du chrétien se réduit à ces deux préceptes: Aime Dieu de tout ton coeur; aime les autres hommes comme toi-même. Il n'est pas difficile à voir que l'accomplissement de ces deux préceptes est la source du plus grand bonheur qu'on peut trouver en cette vie. Cet abandon universel de soi-même me procurera non seulement la tranquillité, mais l'amour y répandra une douceur que le Stoïcien ne connut point.*

llarg del període; ambdues reivindiquen la virtut i condemnen el vici, prediquen la vida moderada i denuncien l'excés... Fins i tot ensenyen a menysprear el luxe (excepte Voltaire, que apunta el luxe com a origen de la civilització) i, la a l'extrem, totes dues es consideren com a font d'una veritat eterna. Fins aquí els punts de contacte de dues cosmovisions que caldria tenir presents també quan molt sovint es considera només l'aspecte de contradicció entre ambdós projectes.

És obvi també que la felicitat del filòsof està en oposició al cristianisme en la mesura que mútuament es retreuen, sobretot, haver desfigurat l'home: per als il·lustrats l'home cristià és un ésser aliè a la natura, artificios per ascètic; per als cristians l'home de la filosofia manca de consciència moral en la mesura que és exempt de consciència de culpa. Per a la filosofia, a més, la felicitat és una qüestió tècnica, un aprenentatge de la virtut, vinculat de vegades a l'ensenyament però sobretot producte de la moderació vital. En definitiva, ser feliç és quelcom de caire empíric, fins i tot mesurable. Sense amor propi i consciència de la pròpia dignitat, resulta impossible ser feliç en la mesura que resulta impossible ser humà. En canvi la felicitat del cristià, com a ascètica *imitatio Christi* és una determinada orientació qualitativa per al rebuig del món. El pessimisme pascalià, refutat per Voltaire gairebé sense venir a to a les *Lettres philosophiques* en unes conegudes *Remarques*, és un fons vital que està tothora present²⁹⁷. A un nivell psicològic, la felicitat cristiana serà la felicitat dels tristos, i a un nivell ètic serà la felicitat que es fonamenta en una mancança i, per tant, el projecte de les Llums atacarà el cristianisme com a incapaç d'oferir una “veritable” felicitat.

La rehabilitació il·lustrada del plaer i del cos (simultània a una consideració del present com a temps més propi de l'home) implica un progressiu distanciament entre l'ideal il·lustrat de felicitat i la lectura cristiana d'un món que, de manera inevitable, és regit pel pecat i font del mal. El que de més innovador aportarà la filosofia al debat sobre la felicitat no és la consideració de la natura com a patró moral, que al capdavall és també un tema cristià, sinó l'esforç per a pensar una natura que no té finalitat i que,

²⁹⁷ He tractat aquesta relació ambigua de Voltaire amb la fe, seguint l'exegesi clàssica que va fer-ne R. Pomeau, al meu pròleg a l'edició catalana de les *Cartes filosòfiques* publicada per Ed. 62, Col. Textos Filosòfics, nº70, Barcelona, 1994. Només em cal recordar ara la raó que donà el propi Voltaire en una carta a Formont 81 de juny 1733) per a justificar el contingut de la carta vint-i-cinquena, “Sobre els “Pensaments” de Pascal”, tan aliena a la resta del recull: *Fa molt temps que tenia ganes de combatre aquest gegant*.

per tant, no necessita fer-se harmònica respecte a cap model moral natural. El trencament radical es fa especialment palès en l'obra de La Mettrie, el primer a esbotzar l'esquema dels moralistes clàssics i a suggerir que bé i mal són concepcions alienes a la felicitat o, altrament dit, que hi pot haver felicitat en el mal: A l'*Homme-machine* ho expressarà de manera prou clara: *Le plaisir de l'âme étant la vraie source du bonheur, il est donc très évident que, par rapport à la félicité, le bien et le mal sont en soi, fort indifférents et que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que quiconque en aura moins à faire le bien. Il est un bonheur particulier et individuel qui se trouve et sans vertu et dans le crime même*²⁹⁸. L'home-màquina, el qui busca el plaer en el cos mateix és l'inevitable punt de contradicció de la teoria il·lustrada respecte no només el cristianisme, sinó també tota la teoria cortesana dels *petits plaisirs*. Si el bé i el mal són ficcions i la raó no constitueix cap guia per a la felicitat, llavors caldrà justificar tota una teoria de la felicitat sense buscar l'excusa del bé públic. Simplement, vist que l'home no és lliure, al felicitat és purament un signe convencional, purament arbitrari. De la mateixa manera que no som nosaltres els qui hem triat la màquina, tampoc podem fer res per a evitar que la màquina actuï al seu bon gust²⁹⁹.

El repte que planteja La Mettrie és prou radical i obliga a una revisió global del tema de la felicitat en els autors posteriors. Ja no estem davant una opció vital que admeti components amb la societat, sinó enfront d'una impugnació global de les mateixes fonts que la tradició dels moralistes del *Grand Siècle* han possibilitat. Sense possibilitat de reivindicar una tradició clàssica—àdhuc impugnant Sèneca, el gran model del darrer Diderot!— i assumint que la matèria no té essència, La Mettrie posa els problemes que Diderot intentarà resoldre al *Rêve de D'Alembert*³⁰⁰. La sensibilitat en tant que *qualité générale et essentielle de la matière* (LEW, VIII, 56) haurà de retre

²⁹⁸ La Mettrie: *Oeuvres*, (edició Corpus), p.237.

²⁹⁹ A l'*Anti-sénèque*, La Mettrie elabora la crítica en tota regla de la noció de felicitat estoica però, per extensió també cortesana, recollim la traducció del text que va fer Menene Gras Balaguer (1983):... *puesto que somos llevados maquinalmente a nuestro propio bien, y nacemos con esta inclinación, y esta disposición invencible, se deduce que todo individuo, prefiriéndose a cualquier otro, como hacen tantos inútiles que reptan por la superficie de la tierra, no hace con ello más que seguir el orden de la naturaleza, en el cual haría falta ser extraño y muy irrazonable para creer que no se puede ser feliz* (p.344). El text es podria resumir en aquest fragment que quasi anuncia Sade: *Que no se diga que invito al crimen, pues no invito sino a la paz en el crimen* (p.363). Cf. "Anti-Séneca, o Discurso sobre la felicidad" (1748) *Obras Filosóficas*. Ed. Nacional, Madrid, 1983.

³⁰⁰ Sobre aquesta qüestió és clàssic l'article d'Aram Vartanian: "La Mettrie and Diderot Revisited: an intertextual Encounter", D.S. 1983, pp.155-197.

compte de l'ardu problema de com ser feliç. Un cop encetat el camí sense retorn que significa assumir la matèria, tota sola, dotada de la seva pròpia força motriu i de sensibilitat, pot explicar tots els fenòmens vivents i un cop assumit que no hi ha res exterior a la matèria, el repte d'explicar perquè l'home pot aspirar a la felicitat resta plantejat en els seus temes més crus. Tant La Mettrie com Diderot acararan la dificultat apel·lant al dinamisme propi de la matèria. És precisament perquè la matèria es crea constantment i perquè no té una essència ni una finalitat aliena a si mateixa, que podem assumir la felicitat tal com realment és: no com un *terminus ad quem*, ni com l'acompliment d'un disseny cec, sinó com l'expansió de la capacitat de crear o, per emprar l'expressió de Jacques Chouillet, la "poesia de l'energia". La felicitat queda així deslligada també d'una concepció estàtica de la matèria, de caire més o menys roussaunià, que només pot proposar-nos una moderació vital i una apologia de la mediocritat i una autolimitació del desig. L'escàndol que hi ha en algunes de les formulacions més conegudes del materialisme diderotià és, estrictament, el que prové d'un món en què la matèria s'explica a si mateixa i en què, en conseqüència, la felicitat deixa de ser una marca especial pròpia d'individus més o menys privilegiats, per a estar expandida en tota la matèria i a l'abast de tots els humans que sàpiguen reconèixer-la.

A partir del trencament que La Mettrie opera en el concepte, caldrà considerar que "felicitat" és sinònim d'expansió i de creixement. Diderot, que recolza la concepció dinàmica de la matèria, assumeix també les conseqüències d'aquesta operació de descentrament del tema: la felicitat diderotiana no consistirà ni en el realisme psicològic, ni en la recerca d'una perfecció quimèrica, sinó en la comprensió de quelcom molt més nuclear en un materialisme consciencios: l'expansió del sentiment. Moralisme i immoralisme constitueixen un dualisme que pot ser superat quan ens adrecem a la seva font comuna, que no és altra que la matèria. En definitiva, moralisme i immoralisme constitueixen només dues formes de la supervivència de la vida, entesa com a imperatiu. Diderot que assumeix la sensibilitat i l'organització com a propietats bàsiques de la matèria, considera la felicitat en tant que procés com a esforç d'expansió de la vida. Contra una moralitat que es basa en la imitació (de la natura, de Déu, dels costums familiars o socials) el que es reivindica és una moralitat que es fonamenta en l'exigència natural del creixement i de l'expansió de la matèria. El subtítol del *Supplément au Voyage de Bougainville* és prou significatiu d'aquest nou lloc on es situa la moralitat: *sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions*

physiques qui n'en comportent pas. No es tracta de veure la natura com a mirall moral, sinó com a espai d'una "acció física", viure és multiplicar la vida (precisament el que Orou demana que faci l'*aumonier*) i, en conseqüència ens trobem davant un concepte de moralitat estridentment vitalista. Si l'home blanc europeu ha vinculat la moralitat al ressentiment, l'opció que es defensa al *Supplément...* consisteix d'una manera molt clara a considerar l'imperatiu vital, l'expansió física i material de la vida com a font de moralitat.

Podríem, doncs, interpretar la frase diderotiana que encapçalava aquest capítol com l'explicitació d'una forma específica d'imperatiu, més propera a la tradició de la filosofia de la sospita i, específicament, al nietzschianisme. Si només hi ha un imperatiu, que consisteix a ser feliç, és perquè, en paral·lel, només existeix una realitat que és la matèria en expansió. Però aquesta interpretació de l'imperatiu de la felicitat és del tot insuficient en la mesura que no tan sols no ens explica com evitar les conseqüències socials la monstruositat, que es constata dolorosament i quotidiana política, sinó que, en bona part, pot servir a justificar una cega voluntat de potència, prou útil al despotisme.

Mauzi suggerí el concepte diderotiana de felicitat amb el geni, que se situa més enllà de la virtut de la mateixa manera que la virtut depassa la natura³⁰¹. Aquesta és una tesi que s'ha anat repetint però ens sembla desencertada en la mesura que no ens sembla possible recolzar sobre els textos que en l'obra de Diderot la natura pugui ser "superada", en la mesura que no hi ha res a extramurs d'ella mateixa. A més, en aquesta interpretació tampoc no estariem, encara, gaire lluny de l'ideal humanista i clàssic que veu en el geni, com a *artífex*, l'expansió imparable de l'energia, més enllà àdhuc dels límits de l'espai i el temps. En última instància rera aquesta reivindicació de l'energia en creixement potser no hi haurà altra cosa que el ressò llunyà de afirmació cínica *libertatem meam, mecum porto*, que Diderot assumeix tan sols a concisió que no oblidéssim que el dret a la felicitat és universal i no només privatiu d'una determinada mena d'homes d'excepció. El geni, en tant que creador de valors, pot ser l'expressió més aconseguida d'aquest immoralisme primari, necessari per alliberador de tot convencionalisme moral, i de l'exigència de prescindir de la limitació social a l'hora de cercar el nostre propi camí personal envers la felicitat subjectiva però no explica el

³⁰¹ Mauzi. *Op. cit.* p.254.

sentit últim de la felicitat. Però en la perspectiva diderotiana, la felicitat no pot ser el dret restringit a una minoria, tot i que l'artista genial marqui un camí, sinó que s'ha d'obrir a tothom, no només com a dret, sinó com a imperatiu.

El que ens interessa defensar aquí és que no hi ha contradicció entre la reivindicació primària del geni com a força de la natura i forjador de moralitat i l'home del carrer, que des de la seva quotidianitat viu la moralitat com un intent de fer-se feliç en el concret. La genialitat no és una opció moral per ella sola, sinó un atzar de l'energia. De la mateixa manera que el món és tal com és, sense que cap desig subjectiu pugui torçar-lo, tampoc ningú no pot decidir voluntàriament ser geni o ser feliç. Més aviat al contrari, la genialitat consistirà a saber assumir la capacitat creadora que hi ha en la matèria. El geni, tal com l'expressa Saint-Lambert a l'article corresponent de l'*Encyclopédie* és l'home capaç de convertir la sorpresa en acció d'una manera impensada: *Le génie est frappé de tout; et des qu'il n'est point livré à ses pensées et subjugué par l'enthousiasme, il étudie, pour ainsi dire, sans s'en apercevoir; il est forcé par les impressions que les objets font sur lui à s'enrichir sans cesse de connaissances qui ne lui ont rien coûté; il jette sur la nature des coups d'oeil généraux et perce ses abîmes (...) et le génie est plutôt emporté par un torrent d'idées, qu'il ne suit librement de tranquilles réflexions*³⁰². El geni pot canviar la nostra manera de copsar les coses i pot ser, per tant, un heroi moral i un exemple, però això, com es veu en el nebot de Rameau, no significa que la felicitat es pugui trobar en la genialitat, tan rara com sovint monstruosa.

Hi ha, però, quelcom que sí ens pot ensenyar el geni: la importància de la diversitat, la significativitat moral de l'autonomia en relació als tòpics morals d'una època. Així en les cartes a Falconet, la glòria i la il·lusió d'eternitat que hi ha en l'obra d'art pot servir també (a l'artista com a qualsevol home) d'alçaprem a una moralitat pròpia i autònoma. Però la reivindicació de ser un mateix, singular i diferent, val per tot

³⁰² Pons, vol. II, p.145. la genialitat no consisteix en quelcom que l'home pugui triar o bastir, forma part de la personalitat i, per tant, està entre les característiques de l'individu. La genialitat, com a concepte situat a extramurs de la moralitat no forma part de la filosofia (*le vrai ou le faux dans les productions philosophiques ne sont point les caractères distinctifs du génie*) sinó de quelcom anterior a la filosofia mateixa. Situat més enllà de les circumstàncies en l'equilibri inestable de la coherència del discurs i de la bogeria filosòfica, el geni és aquell qui pot veure l'altra cara de les coses, d'una manera perfectament amoral sense caure, però, en un immoralisme, perquè la característica última de la genialitat és: *changer la nature des choses*. Per això mateix el geni és sense essència i Saint-Lambert acaba l'article amb un elogi de Voltaire *qui pour connaître le génie n'aurait eu qu'à regarder en lui-même*.

home i també per al qui no sigui artista. Si pot variar d'un individu a un altre és perquè la coexistència de les felicitats en la diversitat de les inclinacions consisteix en la lliçó positiva de la moralitat.

En l'anàlisi de la felicitat (o si es vol, de les diferents formes de felicitat pensables), el geni enceta el camí de l'individualitat però no l'exhaureix. Gairebé podríem diferenciar tres menes diferents de felicitat que en l'obra diderotiana es van implicant mútuament i que són com tres aproximacions complementàries al tema: hi ha primer la felicitat de caire més immediat, la felicitat de l'ordre, vinculat a la pau interior i a l'acompliment del que cadascú vulgui considerar la seva opció particular de vida: és de felicitat del *Pere de família*, natural i no heroica, feta sovint dels tòpics de la classe mitjana que podrien justificar la imatge més burgesa de Diderot, més pròpia de l'hedonisme virtuós però no per això menyspreable. Hi ha una segona forma de felicitat que es troba en la realització de l'ideal (o potser simplement de la pròpia dèria, per no emprar un mot altisonant), és la que trobem en el gran artista i, en bona manera també a *La Religieuse*, escindida entre el cor i la vida, i que finalment s'acosta al que hem definit com a pietat. Però finalment hi ha una mena de felicitat més interessant des del punt de vista moral que és la felicitat que no sabria separar-se de la virtut entesa com a recerca de la justícia.

Si la igualtat natural, almenys tal com la defineix Jaucourt a l'*Encyclopédie* és la que està fundada en la naturalesa humana, a partir del fet que tots els homes neixen, creixen, subsisteixen i moren de la mateixa manera, s'ha de suposar que el dret a la recerca de la felicitat és també el dret comú de tots els humans a ser ells mateixos. La felicitat és així, per a Diderot, una recerca; no consisteix, doncs, en un final assolit definitivament sinó en l'impuls que ens mou, més enllà d'una constatació empírica que només prova la diversitat de les fortunes i de les condicions. La felicitat té com a concisió prèvia la capacitat de raonament, en la mesura que raonar és establir diferències i que ha de ser fidel a aquesta condició per a ser pròpiament humana. Finalment, la felicitat no està vinculada a una impossible condició "superior" de la vida perquè la diversitat no implica superioritat moral.

Ser feliç implica, per a Diderot, introduir una mica més d'intel·ligibilitat en la matèria, més enllà de l'infinit de les fatalitats individuals. Es pot, doncs, ser feliç també

en el mal, si s'entén que aquest mal no és de caire nietzschiaà o decadentista. Succeeix, simplement que el mal, com el bé, sempre seran jutjats per un món que, lluny de regir-se per consideracions ètiques, tendeix a fer-ho per una consideració primària i poc refinada de l'amor propi. I seria un mal no revoltar-se també contra el mal social, ni que això signifiqui ser incomprès o ser considerat com un excèntric. El mal moral no és el mal segons la consideració social, de la mateixa manera que el somni d'alguns pot ser considerat com el malson dels altres.

En conseqüència caldria acotar curosament l'espai d'una suposada lectura immoralista de Diderot. Si per una banda Diderot assumeix que el món material és alhora límit i condició de possibilitat de l'home, per altra banda els humans, com a creadors genials i més enllà d'una plebs suposadament ignorant, però si com a humans a la recerca d'una felicitat que no podrà ser en última instància sinó un gaudi col·lectiu. A l'article "Hôpital" de l'*Encyclopédie*, Diderot gosa dir: *Il ne doit y avoir de pauvres dans un état bien gouverné*, tot i que matisi que hi poden haver excepcions entre els qui neixen en la indigència o els qui s'arruïnen. En definitiva, la recerca de la felicitat implica, en un primer nivell aquesta reivindicació d'una lluita amb la misèria humana. No serà possible en definitiva ser feliç si es perd de vista que la felicitat com a imperatiu és l'exigència del dret al benestar per a tothom, entesa com a reivindicació i com a projecte de crítica racional. A l'article "Homme", ho expressa en un llenguatge de sociòleg després d'afirmar que l'home i la terra són les úniques formes de riquesa realment existents. A París –ens recorda– són abandonats cada any cinc mil infants només en néixer i hi ha una ingent quantitat d'individus improductius, entre els quals cal comptar també els *ouvriers du luxe* i els criats, que haurien de ser reconvertits en treballadors útils a través d'una política d'impostos. La conseqüència és que cal constatar que la filosofia ha de trobar els mitjans naturals per a fer "més feliç l'home en aquesta vida passatgera". La felicitat diderotiana consisteix, en definitiva, en un projecte de lluita contra la necessitat. La necessitat moral, com la necessitat física són característiques inevitables de la mateixa realitat que és la natura, però el paper que pot fer l'home, com a ésser sense essència i sotmès al moviment i al canvi comú en les coses, no és el de testimoni mut de les desigualtats sinó el de la protesta moral. Contra la bona consciència que tindria a defensar una felicitat de l'instant, o la saviesa confortable del burgès, hi ha en Diderot, sobretot en els dels escrits polítics dels darrers anys, una consciència creixent de que la felicitat és sobretot una lluita. Més que en

l'enfrontament o el domini estoic amb les *passions* individuals, la felicitat ha de ser buscada en la situació de l'home dins l'ordre social. Per això mateix la felicitat, tan improbable com inevitablement buscada, pot ser sentida com a deure, entenent per tal l'exigència d'obrar no per respecte a una llei que pot ser humana i massa humana, sinó l'exigència de vincular el propi benestar al benestar de tots.

Conclusions.

El treball que hem anat elaborant ha girat al voltant d'una convicció profunda: Diderot pot ser explicat –i singularitzat en el conjunt dels *philosophes*- per una original lectura del concepte d'energia, com a clau ontològica, i per la peculiar concepció del monstre com a ombra del terrible, que enllaça amb una antropologia materialista. La seva ètica vol estar a l'altura d'aquesta exigència i cospa el dret a la vida joiosa com una lluita en què la reivindicació del dret a la felicitat és inseparable de l'extensió de l'autonomia, com a únic criteri de racionalitat.

Hem intentat fer palès al llarg d'aquest estudi que l'originalitat del pensament de Denis Diderot no es troba ni en la formulació del concepte de progrés –que ell no elaborà tant com Voltaire o D'Holbach i que, a més, la mateixa evolució postmoderna de les Llums ha posat en quarantena- ni tampoc en la seva reivindicació política –que és comú a tants altres autors del període- sinó en una antropologia profunda que, a diferència del que succeeix en altres autors del període, està oberta a la possibilitat d'una natura –també- discordant i terrible. Finalment, les Llums no són un projecte que afirmi l'harmonia preestablerta, sinó que posen el combat i la lluita com a condició de la racionalitat. Diderot, especialment, és un autor que cal llegir a partir de les múltiples mediacions culturals que fan possible no només el projecte enciclopèdic, sinó la cultura de les Llums en el seu conjunt.

Que la racionalitat no actua en línia recta i que el progrés no ho justifica tot són dues de les intuïcions profundes que Diderot té ben presents al llarg de tota la seva obra. Hi ha alguna cosa de brutal en l'home (una energia que l'estètica anomenarà “sublim”) que ha de ser presa en consideració com un element implícit també en qualsevol decisió ètica. No es pot entendre ni l'ètica ni la política del període prescindint de les conseqüències que l'extensió del “Regne de la crítica” tingué en la consciència burgesa. El “Regne de la crítica” no s'estableix, però, per als qui creuen que el món “va com va” inevitablement, sinó per als qui agosaradament estan disposats a assumir el repte, potser insensat, d'afegir energia i *amor fati* a l'Univers. No hi ha ètica, doncs, sense gosadia.

El gruix del pensament il·lustrat cercà, en general, una fórmula que permetés als humans trobar la reconciliació entre ells (sigui en la figura rousseauiana del contracte o en l'Estat comercial voltairià). Però allí on l'ètica dominant (de l'emotivisme a Kant) volgué pensar formes de reconciliació, Diderot es presenta com un personatge discordant. Destaca precisament per assumir que, si l'univers és energia i canvi, mai no hi podrà haver un cosmos estàtic sinó com a enyor conceptual d'un món irreal. Ni al Tahití de Bougainville, ni al París dels enciclopedistes no resulta possible pensar una ètica que, d'una o altra manera, no estigui amatent a la discòrdia constitutiva de la realitat i a la sensibilitat com a criteri.

Polemos, el principi heraclità, continua essent la millor metàfora a l'abast per descriure l'estructura de les coses; i és inútil voler forçar una reconciliació moral en la discòrdia. El real pot -i han de- ser descrit per la seva propensió a l'activitat i, en conseqüència, una ètica que reculli la lliçó diderotiana no pot caure en la ingenuïtat moral dels qui, a la manera dels rousseauians, prediquen una reconciliació amb la natura (concepte com hem vist sobradament cultural). Però això no suposa tampoc la justificació d'un immoralisme sadià perquè del canvi no en surt només la destrucció i el ridícul de qualsevol cultura, com suposava el Marquès, sinó també una nova comprensió de la realitat que sap que la Raó, per molt astuta que es vulgui, no fa altra cosa que ser un pàl·lid reflex de l'astúcia de la Natura. Quan Diderot es planteja la metàfora sexual -i aquest és un tema força repetit en el nostre autor- no ho fa ni per la dèria de provocar una burgesia benpensant, ni -encara menys- per voler reduir la moralitat a una pura exaltació biològica, sinó per mostrar que tot canvi i tot moviment són alhora, estrictament, fets materials i oberts a la diferència com a gaudi.

Diderot considera possible, però, -si la nostra lectura és adient- construir el sentit a condició d'assumir una concepció atea de la moralitat que no vulgui escriure els conceptes morals amb lletres capitals. Hem intentat resseguir la idea que la moralitat en sentit diderotià és una "construcció". Amb això volíem separar-nos de dues altres metàfores: la moralitat no correspon ni a l'inexistent ordre pacífic (rousseauianà) de la natura, ni al nivell (més propi de La Méttrie o de D'Holbach) dels qui la copsen només com a derivació -quasi un subproducte mecànic- de l'ambient. El materialisme de Diderot el mena a explorar uns altres verals: ni natura, ni màquina sinó comprensió de la provisionalitat -i, per tant, implícitament, del diàleg- com a primera condició per a

copsar l'antropologia i l'ètica. La llibertat no existeix en una lectura materialista, sinó com a marge –i és aquí on cal trobar el sentit d'una ètica de les Llums. És en aquesta absència de llibertat que es pot fonamentar la perfectibilitat humana. El biologisme diderotià el porta a considerar l'home com un individu inquiet, sempre dominat per la dèria de construir sentit –ni que sigui provisional i quasi atzarós. Ser un subjecte ètic significa, diderotianament, estar a l'alçada d'aquesta inquietud que ens construeix biològicament i ens determina també socialment.

De la mateixa manera que hi ha una construcció del coneixement (obvia en l'elaboració enciclopèdica) i que hi ha una transformació biològica en els éssers naturals, també l'ètica és un producte viu i, per tant, sovint més passional del que hom voldria suposar: la raó ens condemna –joiosament, val a dir-ho- a una inquietud perpètua. L'ètica de Diderot es construeix com a sentit provisional, però no artificios en la mesura que vol ser expressió de l'energia de les coses. Té tant d'instint com de càlcul. Però mai no consisteix en l'escriptura d'un impossible llibre que ho classifiqui tot –somni darrer de l'enciclopedisme en tots els temps- perquè l'ètica està oberta a la diferència o –altrament- confondria l'home real, fet de passions, amb un abstracte home-màquina.. De la mateixa manera que mai cap enciclopedista no podrà realitzar amb èxit la definició completa i conclusiva de la realitat, tampoc mai trobarem una ètica que ens expliqui un món perfecte o una humanitat sense passions i conflicte. Allò monstruós que Diderot vol refutar en l'obra d'Hévetius és, estrictament, aquesta excessiva confiança en una ciència que, per a Diderot, no estalvia el conflicte.

L'ètica descrita segons el model diderotià té, òbviament, elements emotivistes i dialògics però no ho acaba de ser plenament en la mesura que propugna (des de com a mínim la dècada del 1760) un capteniment que supera l'emotivisme per avançar en sistema de caire més naturalista i descriptiu. El descobriment que lentament va prenent cos al llarg del segle XVIII és que, pel que fa a les coses humanes, no hi ha llei natural (principi general ontològic), ni regla immutable sinó més aviat un joc de representacions més o menys arbitràries, com el que han intuït el nebot de Rameau o *Jacques le Fataliste*. Contràriament al regne animal sotmès al fatalisme, els humans són éssers històrics, capaços de crear símbols i llenguatge i, per tant, d'afegir energia.

Estem a les portes d'un debat que les Llums enceten però no podien culminar: el de l'universalisme moral *versus* els drets de la subjectivitat. Si la lectura que hem fet al llarg de tot aquest text és correcta, el problema diderotià en l'àmbit de la moralitat es podria resumir com el de la contradicció entre els principis universals que mai no es posen a discussió i, més aviat, es consideren autoevidents i la tendència, per una altra banda també òbvia dels individus a la dissipació, a la pèrdua d'energia i a la subjectivitat. Per a Diderot, el sentiment (sobretot formulat en forma de protesta moral i –si cal- d'indignació) té un primer paper moral, en la mesura que ens obre el camp; però no exhaureix res car la realitat ultrapassa de llarg aquest àmbit subjectiu. La protesta moral seria eixorca, però, si no anés acompanyada d'una sòlida antropologia que inclou l'acceptació, sovint irònica, de les limitacions d'una raó que no es deixa ensarronar per miratges retòrics i, en conseqüència, sap copsar les limitacions de “grans mots” abstractes, com ara “llibertat” o “progrés”. El diàleg moral constitueix l'altre coprincipi moral diderotià. És imprescindible, i fins ineludible, però tampoc no diu l'última paraula.

El darrer mot per a una ètica d'estil diderotià correspon a la natura, que –potser en forma de gran acte estètic- decreta sovint la ingenuïtat de tota teoria. Però també aquí Diderot té un punt de vista propi. Contra el tòpic rebut d'una natura que seria per ella mateixa “bona” i que mai no fa res debades, sinó que actua seguint el pulcre model de les ingènues abelles (o de les formigues), Diderot planteja una natura que està oberta al caos, al desordre uterí de Mirzosa de *Les bijoux...* o a la passió sense reconciliació de *Mme. de la Carlière*. Diderot fou capaç de copsar que una filosofia que plantegi un model de natura finalista, pàl lida disfressa d'una teodicea que no gosa dir el seu nom, no explica ni la diversitat ni el canvi. Per això el model de l'ètica diderotiana té més a veure amb l'estètica del sublim i la transgressió que amb cap impossible reconciliació. No és endebades que l'ètica i l'estètica caminen juntes, com ens ha dit tota la tradició filosòfica de l'Escolàstica a Wittgenstein. Un acte moral és, constitutivament un acte bell sense defalliment i, per tant, obert a la possibilitat del terrible; estar a l'alçada de les conseqüències, sovint impensades, d'un acte d'aquesta mena constitueix el que diderotians com Schiller i Goethe anomenaran l'educació estètica de l'home. Tot diàleg moral que no aspiri a unir bellesa i bondat en sentit fort (val a dir, no degradant-los a decoració) té el perill d'esdevenir retòrica moral, com es va palès amb *Jacques le*

Fataliste. Del diàleg cal aprendre una lliçó de tolerància moral –i un element d’ironia profunda, sovint escèptica en el més clàssic sentit del mot.

Ens han guiat la convicció que Diderot és un autor sistemàtic –i no un pur ressò de concepcions filosòfiques alienes i la creença que la seva filosofia pot ser inscrita en una antiga tradició materialista –la que arranca d’Epicur i Lucreci i arriba fins al materialisme sociobiologista contemporani, per posar dues fites comprensibles. La moralitat, en la seva lectura diderotiana no consisteix en l’acceptació de criteris de prudència –al capdavant la natura no és prudent sinó desmesurada- ni, encara menys, en la submissió a un orde conceptual que tampoc sabríem descobrir en el model natural.

Finalment: com podem situar l’aportació de Diderot a la filosofia moral de les Llums, forjant una baula més en la cadena que va de Demòcrit i Epicur a Marx o Nietzsche?. Certament, el nostre filòsof pot ser llegit per oposició a Sade, formant part del gruix dels qui consideren que la moralitat, tot i que pugui tenir aspectes de retòrica, no és en ella mateixa cap retòrica. També podríem situar-lo, per oposició a Rousseau, entre els qui no estan disposats a acceptar que la sola moralitat sense estètica –ni que sigui revestida de “virtut republicana”- esdevingui l’element fonamentador de la vida. Per a Diderot, ben al contrari, -potser en el camí de Nietzsche- la moralitat és una estratègia de la vida; però, d’altra banda, contra Nietzsche, si bé reconeixeria el paper de ficció útil que sovint pot prendre la filosofia moral, Diderot es negaria a condemnar l’element platònic com a falsificació de la vida. Simplement, el platonisme seria unilateral: només una de les dues cares de la moneda. La proposta diderotiana va en la línia d’unir *philosophie rationelle* i experimentació –en la línia de les *Pensées sur l’interprétation de la nature*. Una filosofia moral ha de ser també una filosofia experimental –i per tant no resulta aliena a la possibilitat del fracàs.

Avui quan retòricament queda “de bon to” referir-se al fracàs de les Llums i àdhuc a la seva insuficiència conceptual, ens sembla adient recordar que el segle XVIII no ens deixà només com a herència una ideologia tecnològica, sinó que ens va proposar el repte moral d’unir el progrés material al desenvolupament moral. I aquest programa només pot realitzar-se avui a partir d’un aprofundiment en la peculiar comprensió del progrés, com a quelcom alhora inevitable però no determinista, que amara la filosofia moral diderotiana. Que la moralitat sigui una de les formulacions de l’energia creativa

dels humans ens dóna, també, la pista per a comprendre que les Llums poden haver estat un fracàs però que de cap manera no són error.

Hi ha alguna cosa que va de debò en la pruija moral dels humans: en el camí de l'energia, la moralitat no arrossega només l'herència de la repressió, ni compleix un paper negatiu; ben al contrari, mostra també quelcom que paga la pena desenvolupar perquè –àdhuc si suposem que el món, o l'univers sencer, estan mancats de sentit– només la moralitat, entesa com el dret reivindicat a la felicitat, continuarà fent possible unes relacions humanes i un projecte d'individu singular més digne i, en la mesura del possible, més feliç.

APÈNDIX:

Goethe, lector de Diderot.

La petja germànica de Diderot ha estat d'una importància excepcional: Goethe, Schiller, Lessing, Gessner i Hegel poden ser esmentats com a atents lectors diderotians, en una tradició que es perllonga fins al segle XX en obres com *El nebot de Wittgenstein*, en què Thomas Bernhard estrefà *Le Neveu de Rameau*, o la *Diderotiana* de Hans-Magnus Ezensberger³⁰³. Goethe fou el gran traductor alemany de Diderot i el primer a descobrir l'element subversiu de l'estil literari diderotià. Un atzar literari inesperat, la mort del comte Grimm, l'amic de Diderot i editor de la *Correspondance littéraire* a Weimar, on s'havia exiliat com a conseqüència de la Revolució francesa, va fer que un bon gruix d'inèdits diderotians passessin a formar part de la biblioteca de Weimar i que, per tant, Goethe –i després Schiller- fossin potser els més atents lectors de Diderot (sinó els únics) en aquells moments del canvi de segle. La traducció goethiana de *Le Neveu* i l'adaptació schilleriana de *Les deux amis de Bourgogne* formen ja part inseparable de la gran literatura alemanya.

Diderot i Goethe encarnen inevitablement un “gran destí literari” comú. Ja al segle XIX, el crític literari i catòlic francès Barbey d'Aurebilly, que fou sens dubte un dels més interessants de la generació dels Goncourt i Sainte-Beuve, va forçar l'identificació de Goethe com “el Diderot alemany” alhora que rebutjava l'obra de tots dos autors per la seva *haine insolente et stupide* contra el que ells haurien gosat anomenar *l'affreux conte du christianisme*. Barbey va intuir un tema que després ha tingut ressò en la lectura que feu Ortega y Gasset a *Buscando un Goethe desde dentro* (1932): Goethe i Diderot, segons aquesta línia interpretativa, haurien volgut substituir la religió per la cultura. Convençuts ambdós que el cristianisme ha arribat a la seva culminació històrica, la seva proposta és escriure un monument literari (*Encyclopédie* o el *Faust*) amb la pretensió forassenyada d'establir una mena de “nova aliança” on la cultura –racional- ocuparia el lloc de la vella fe purament emotiva i ja desprestigiada.

³⁰³ El text clàssic sobre el tema és el de Roland Mortier: *Diderot et l'Allemagne* (PUF, 1954) [edició ampliada Slatkine Reprints, Ginebra, 1986]. Per al ressò posterior vegi's, Jürgen van Stackelberg: “Diderot en Allemagne, aujourd'hui”, dins A-M. Chouillet (ed): *Colloque International Diderot*. Aux Amateurs de Livres, 1985.

Deixant de banda el que hi ha de conspiratiu en aquesta teoria que els identifica exageradament com a *des esprits de même substance et de même race*, és obvi que la petja de Diderot en Goethe obre un camí a la reconsideració del primer romanticisme i a les seves relacions amb les Llums per una via diferent a la de l'emotivisme rousseauinà.

És sabut que Goethe considerava la filosofia com una perversió del llenguatge i com a nefasta a la tasca del poetitzar (carta a Schiller 19 de febrer de 1802), fins a afirmar en un epigrama: *Ich habe nie über das Denken gedacht*, frase que feu observar irònicament a José Maria Valverde que, si això fos cert mai no ho podria haver dit³⁰⁴. Però l'hostilitat goethiana a la filosofia –en la mesura que filosofar per al poeta és caure inevitablement un pensament dualista i, per tant, aliè a la unitat espiritual que només pot assolir la poesia- no ens hauria de fer passar per alt, com a mínim, que hi ha una confiança en el valor de la paraula que la II lustració ha posat al centre mateix del debat cultural. Quan D'Alembert al *Discours préliminaire* afirmava que *les lettres contribuent même à rendre la Société plus aimable; il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs, et la vertu plus commune. Mais c'est un privilege qu'on peut disputer à la morale même*, estava proposant una revisió del paper moral de la cultura i un replantejament del paper de l'intel lectual³⁰⁵. Diderot i Goethe són estrictament uns intel lectuals professionals que se situen davant el problema de la funció moral de l'intel lectual des d'una perspectiva, sinó idèntica, com a mínim similar.

La comuna petja de Spinoza i Diderot obren a Goethe un espai en què la lectura de l'estètica diderotiana, específicament del *Traité de la peinture*, fecunda un pensament que es vol inassequible al “satànic treball” del subjectivisme que Goethe, en carta al comte Reinhard (18 de juny, 1831), veia com a característica de l'estètica moderna. Goethe, traductor del *Jacques...* i del *Traité...* busca, com Diderot, una unitat conceptual en el món que pugui ser també un motiu de trobada entre ètica i estètica. No s'insistirà mai prou en el fet que Goethe posa tota la seva obra poètica sota el signe de la unitat que és també unitat de la matèria per a la qual l'espiritual no és més –però tampoc menys- que un símbol. La lectura goethiana de Diderot no pot considerar-se

³⁰⁴ J.M^a. Valverde: “La época de Goethe”, dins *Individuo y literatura en la época de Goethe*. Nathan Estudios, Valencia, 1989.

³⁰⁵ Jean Le Rond d'Alembert: *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. (edició Picavet). Ed. Vrin, 1984, p. 125.

estrictament una influència. Pertany més aviat al nivell dels corrents subterranis que sempre s'acaben trobant en algun lloc ignorat i profund. El que Goethe busca en Diderot –llegit en perspectiva spinoziana- és el lloc i la condició des de la qual es fa possible l'experiència estètica.

Hi ha tres elements en el treball poètic goethià que poden vincular-se significativament a la petja diderotiana. Per una banda Goethe assumeix el concepte d'energia com a categoria bàsica de la matèria, en la tradició de Diderot. Aquesta primera intuïció conceptual està molt present en la figura de l'homuncle, tal com apareix al primer *Faust*, però sobretot en la idea de la protoplanta que és central en la concepció goethiana del món a partir del viatge a Itàlia. Tot i que Diderot estava força lluny d'una teoria dels gèrmens preexistents i creia més aviat que la matèria era estrictament atzarosa, mentre que Goethe estaria en aquest sentit més a prop d'un cert preexistencialisme, és obvi que allò nuclear en la teoria de la protoplanta és el que Goethe anomenava “unitat de posició” que podria llegir-se també com a unitat d'estil. L'energia potencial i la força íntima del *nisus* diderotiana, només circumstancialment lligada al cos en què resideix, ens permet un acostament a la intuïció goethiana de la unitat, tal com s'expressa en la protoplanta i en la unitat de la llum. Aquesta teoria de la unitat de la llum, que Goethe va defensar apassionadament entre la incomprensió dels seus contemporanis, arrela en l'afirmació diderotiana de la llum com a fonament de la pintura. Seria inútil encetar un debat sobre la virtualitat actual d'aquesta concepció de la llum des del punt de vista científic, tot i que sempre seria possible adduir l'autoritat de Priorgine per a intentar-ho³⁰⁶. Però el que resta significatiu és la concepció de la unitat de la matèria i específicament entre física i biologia que, des d'un origen diderotiana s'estén pel treball poètic de Goethe. El materialisme diderotiana considera que la matèria, com a espai de combinatòria infinita, com a lloc on és possible l'atzar i el monstre, obre també un espai per al poetitzar i sense aquesta intuïció, que el segon Faust torna tecnològica, no es pot entendre la unitat de la poètica goethiana. Així una poètica materialista recull d'una concepció dinàmica de la matèria un motor també per a una producció artística que vagi més enllà del món present i pugui proposar com a àmbit del poètic l'horitzó inabastable (val a dir, fàustic) de l'humà.

³⁰⁶ Al seu llibre *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. Gallimard, 1979, el premi Nobel de Física Ilya Priorgine va intentar rescatar alguns elements de Diderot i Goethe per tal d'explicar la seva teoria quàntica, en la perspectiva de la unitat entre física i estètica que no podem seguir aquí sinó analògicament.

Un segon element es troba tant en els comentaris goethians al *Neveu*, com en les addendes al *Traité* diderotiana que publica, parcialment, als *Propilyläen*. Es tracta d'una qüestió central d'estratègia literària. Goethe aprèn de Diderot –i òbviament dels consells de la *Paradoxe sur le comédien*- que emocionar és incompatible amb “emocionar-se”. Als *Propilyläen*, ens diu que per a assolir una creació artística cal “fer exactament el contrari d'allò envers el qual hom se sent naturalment portat”. Aquesta tesi és la mateixa que Goethe va voler exemplificar en les *Afinitats electives* – val a dir, que mai no estem tan lluny dels nostres desigs com quan ens imaginem posseir allò desitjat- i dóna també una clau important sobre el que significa la construcció del personatge Goethe, marmori i distant en Eckermann. La distància del personatge respecte al món en què l'obra ha estat creada (ben propi també de la nissaga goethiana: Schopenhauer, Nietzsche, Mann), és la paradoxal condició que fa possible revelar-se –és a dir, crear- apaivagant la disposició polèmica per facilitar una creació més profunda.

El tercer element que acosta Diderot i Goethe és la incapacitat comuna per a concebre el pensar com a pur acte teòric. Quan Goethe confessa a Schiller (12 de maig de 1789) que només se sent apte per a pensar veritablement mentre actua, està donant no tan sols una descripció del seu tarannà vital sinó una dada comuna a una extensa nissaga d'intel·lectuals moderns. Aquesta primacia de l'acció, proclamada explícitament al *Faust*, no significa una impugnació de la filosofia sinó que n'estableix una comprensió diferent. Goethe és diderotiana quan a les *Maximen* afirma: “Cal comprendre que els fets són ja teoria. El blau del cel ens revela la llei fonamental del cromatisme. Que no es busqui res rera els fenòmens, ells mateixos són ja teoria” (575). Aquesta reflexió, fàcil d'emparentar amb idees diderotianes, particularment al *Bougainville*, serà expressament desenvolupada a tota la teoria científica goethiana. Diderot havia defensat també que el fenomen és prou poderós per a dir per ell mateix tot el que pot ser expressat, de manera que un filòsof materialista només fa una atenta escolta del que la cosa mateixa diu. Goethe considerant l'activitat poètica com a expressió mateixa de la natura considerarà en l'estela intel·lectual de Diderot que el poeta no ha d'interferir en el poema, ans deixar-lo brollar, sense permetre que la pròpia sensibilitat –sempre subjectiva- ofegui la cosa que ha de ser dita.

Potser un lloc especialment important per a veure com harmonitzen –i on se separen- les teories del materialisme biològic i poètic d'ambdós autors sigui la traducció amb comentaris de l'*Essai sur la peinture* diderotiana que Goethe donà a conèixer als *Propyläen* el 1799, trenta anys després que Diderot hagués redactat l'original i en el mateix moment que la revolució posava una distància insalvable entre França i Alemanya. La traducció goethiana es limita als dos primers capítols del text diderotiana –els dedicats al dibuix i al color- i passa per alt el capítol sobre el clarobscur, que era una crítica al manierisme i una defensa d'un cert naturalisme. El punt de fricció entre Goethe i Diderot és estrictament aquest: Diderot –en la lectura goethiana- hauria confós i amalgamat art i natura quan afirma que la natura no fa res d'incorrecte. Diderot s'erra en parlar de “correcte” i de “incorrecte” perquè usa termes morals o lògics per referir-se a una realitat que no té aquest caire i que resulta anterior a tota eticitat i a tota lògica. En la perspectiva goethiana l'art és *segona natura*; perfeccionada i més perfecta encara que la natura empírica perquè està més a prop de l'universal. Allí on la natura sembla haver inclòs un principi de desordre, l'art potser sense saber-ho, instaura un ordre superior, entès com a totalitat significativa, o conjunt dotat de sentit. L'art és, en definitiva, la cura –o la medicina- del nihilisme ambiental.

Per al poeta alemany, parlar de correcció o incorrecció en la natura, com fa Diderot, és encara absurd en un altre sentit: el concepte de “correcte” demana explícitament la regla i la natura, per ella mateixa, no coneix regles. Goethe intueix sense formular-ho explícitament- que Diderot hauria comès en els seus escrits estètics una inconseqüència respecte a la formulació metafísica del seu materialisme biològic. Si hom afirma explícitament la infinita potencialitat de la matèria, no seria correcte suposar que necessita un ordre i, d'aquesta manera, posar-li un límit. La natura actua per al bé d'ella mateixa mentre que l'art –superior en això com pertoca a una “segona natura”- actua per al bé dels humans. En conseqüència, mentre la natura actua com un principi d'indiscriminació, l'art obliga a una tria que constitueix el principi de selecció –és a dir l'acció espiritual. Mentre l'art sent la necessitat de ser agradable i de fer-se desitjable, la natura simplement “està” i en té prou amb això. Precisament si Goethe creu no necessitar la filosofia és perquè li sembla una limitació. Comprendre –la tasca del filòsof- és una activitat en ella mateixa interminable. Però no és aquesta la pretensió del poeta ni la de l'artista que aspiren a un “fer” situat més enllà del comprendre, capaç

de copsar la superioritat de la manca de regles formals com a conseqüència d'un lent procés d'autodescobriment que és un aprofundiment en la natura humana.

Diderot hauria acompanyat Goethe, dons, en una bona part del seu camí poètic, ajudant-lo a adonar-se de la necessitat que té el poeta de comprendre la natura com a energia i, a més, fent-lo conscient de la necessitat que el poeta no vulgui imposar la seva pròpia emoció a l'objecte poètic sinó que deixi brollar el poetitzar sense entrebancs. L'artista diderotià –com el goethià– expressa la seva voluntat de poder en la mesura que se sent intèrpret, més que no pas creador, d'una energia natural que el depassa. Així tant per a Diderot com per a Goethe, el lloc de l'art és el present o, millor, l'eternitat de l'instant que caldrà aturar. La diferència, òbviament, es troba en la seva diferent valoració del paper de la consciència irònica. El desdoblament irònic del *Neveu* diderotià està absent en Goethe perquè a parer seu el doble sentit conscient i inconscient alhora de l'art obliga a silenciar la veu irònica –i finalment subversiva– que trencaria la comprensió del sublim en l'art.

APÈNDIX:

Hegel, lector de Diderot.

Hegel és potser el lector més important de la traducció de *Le Neveu de Rameau* que Goethe havia donat a conèixer l'any 1805 i que havia causat un gran impacte a Alemanya. Sota el doble signe de la lectura d'Adam Smith i Diderot, Hegel escriu a la *Fenomenologia de l'Esperit*, el capítol central sobre l'alienació i la cultura, en què desenvolupa la seva concepció definitiva del destí de la seva època: el pas del feudalisme a la societat industrial. No deixa de sorprendre la doble invocació a l'economia política liberal i a la literatura filosòfica de Diderot que, altrament, és l'únic autor modern explícitament esmentat a la *Fenomenologia*, malgrat que, sense esmentar-los es preguin també textos d'altres, particularment de Goethe i de Schiller.

Hegel tenia motius importants per a esmentar Diderot i per a prendre el personatge del Nebot com una de les figures del capítol sobre la II lustració. Com ja van observar els filòsofs marxistes, l'ús diderotià del diàleg, permet a Hegel mostrar que l'oposició dialèctica pot tenir un ús actual i que, en conseqüència, no cal remuntar-se a Plato ni a Heràclit. Jean-François Rameau, personatge de cafè posat a arruïnar la metafísica i la moral, serveix per a mostrar el veritable origen econòmic i social dels valors morals i espirituals. Però, a més, el Nebot és una mostra "objectiva" d'una dialèctica que, fins llavors, era subjectiva. És l'home desencantat d'una societat que li sembla organitzada sobre pseudovalors i pseudociències i amb això té una profunda semblança biogràfica i personal amb l'autor de la *Fenomenologia*. També Hegel s'ha sentit decebut davant la ciència i davant el subjecte col·lectiu de la Revolució francesa. En el personatge del Nebot diderotià –enfestitjat, cínic, dialèctic i destructor- hi ha certa afinitat amb un Hegel que també està de tornada de qualsevol ingenuïtat i, en conseqüència, no és d'estranyar que l'usi per a mostrar la vanitat –si no la feblesa- de les Llums.

A través de la seva anàlisi de *Le Neveu de Rameau*, Hegel explica com, en el combat de la II lustració contra la fe, les Llums triomfants, deixen trossos de si mateixa. La lectura hegeliana de Diderot ens mostra la vanitat de la cultura, però d'aquesta

vanitat no en queda immune el propi jo. Hegel restaura a la *Fenomenologia* una interpretació que sens dubte hauria agradat a Diderot perquè, en definitiva, el missatge diderotià no fa altra cosa que mostrar els límits de l'individualisme i la seva superació en la inversió de tots els conceptes. A "L'esperit estranyat de si mateix. La cultura" trobem tres referències explícites al diàleg del Nebot: la primera als paràgrafs dedicats a "la cultura com a estranyament del ser natural", la segona constitueix tot l'apartat sobre "la vanitat de la cultura" i la tercera la trobem en l'apartat sobre "La difusió de la pura intel·lecció" de "La lluita de la Il·lustració contra la superstició".

El primer esment hegelian de *Le Neveu de Rameau* és, potser, el més circumstancial, però no el menys indicatiu. Se'ns explica com la cultura es constitueix en veritable natura originària de forma tal que cultura i realitat són, per a l'individu estranyat de si, la realització de la substància mateixa. Hegel presenta ja una primera objecció per boca del músic bohemí per al qual arribar a desenvolupar una *espèce* seria *el més terrible de tots els retrets, perquè designa la mediocritat i expressa el grau més alt del menyspreu.* El Nebot marca un contrapunt d'ironia davant la identificació entre natura i cultura; desemmascara el que hi ha d'alienació del subjecte quan aquest arriba a tenir tan poca individualitat que és possible arribar a confondre'l amb la seva pròpia tasca i ens fa veure la tristesa de l'home que s'identificaria excessivament amb la seva cultura.

L'estranyament de l'home respecte a si mateix es manifesta en el llenguatge que es torna esquinçat i denuncia així el frau de la cultura. La Il·lustració se situa ella mateixa com el final de la cultura i es fa així consciència dissortada –consciència de la inversió. Però el que vol mostrar Hegel és que el llenguatge de les Llums és tan destructor com efectiu, com es fa palès en la segona citació diderotiana: *aquest discurs és la bogeria d'aquell músic que apilonava i embolicava, totes ben barrejades, trenta àries italianes, franceses, tràgiques, còmiques i de tota mena de caràcters; que tan aviat descendia als inferns amb veu de baix profund com esquinçava les altes esferes celestials amb veu de falset i esgargamellant-se, emprant successivament un to furiós, calmat, imperiós i burleta.* Davant d'aquest llenguatge, la consciència tranquil·la intenta, endebades, ordenar el món: *Per a la consciència tranquil·la que posa honradament la melodia del bo i del veritable en la igualtat dels tons, és a dir, en un tret uniforme, aquest discurs es manifesta com un embolic de saviesa i bogeria, com*

una barreja de sagacitat i de baixesa, d'idees alhora veritables i falses, d'una completa inversió de sentiments, d'una pocavergonya total i d'una franquesa i una veritat completes. No pot renunciar a adoptar tots aquests tons i a recórrer de dalt a baix i de baix a dalt tota l'escala dels sentiments, des del més profund menyspreu i la més pregona abjecció fins a la més alta admiració i l'emoció més sublim però posant en aquests darrers sentiments una tintura de ridícul que els desnaturalitza. En canvi els primers presenten, en la seva mateixa franquesa, un tret de conciliació i en la seva commovedora profunditat el tret que tot ho domina i que restitueix l'esperit a si mateix.

El discurs honrat, davant la destrucció il·lustrada dels signes, *només podia ser monosil·làbic* perquè la Il·lustració –en la lectura hegeliana– ha establert un nou tipus de racionalitat crítica davant la qual no és possible establir un llenguatge sense que aquest sigui internament destruït. En la vanitat de la cultura, mostrada per la Il·lustració, res no queda al marge del retret crític (excepte el pensament pur, que Hegel està entestat a salvar) *L'esquinçament de la consciència, conscient de si mateix i que s'expressa és el riure burleta sobre el ser-allí, així com sobre la confusió del tot i sobre si mateix; i és al mateix temps el ressò d'aquesta confusió que encara s'escolta.*

Hegel, doncs, llegeix en el Nebot la paradoxa com a element fonamental de la constitució i de la societat burgesa. Hegel considera també el desarrelament i la vanitat de la cultura com a claus de l'obra il·lustrada. *poder i riquesa són els fins supremes de llur esforç.* Però es tracta d'un esforç fet endebades.

Com va mostrar Marie-Jeanne Königson³⁰⁷, hi ha en la meditació hegeliana sobre *Le Neveu de Rameau*, una convergència de la lectura dels economistes liberals amb la intuïció diderotiana. El Nebot que interessa Hegel és el que ha començat a comprendre l'altra cara de les Llums. *Quel diable d'économie!* –diu el Nebot– *Des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, et pas de quoi mettre sous le dent. Le pis c'est la posture contrainte ou nous tient le besoin. L'homme nécessaire ne marche pas comme*

³⁰⁷ Dins J. D'Hondt (ed.): *Hegel et le siècle des Lumières*. PUF, 1974.

*un autre; il saute, il rampe, il se tortille, il se traine, il passe sa vie à prendre et à exécuter des positions*³⁰⁸.

Per a la lectura hegeliana, el Nebot és tant el símbol de la II lustració com l'inici de la seva superació per la via de la negativitat. El Nebot vindria així a mostrar que en la cultura, finalment, tot és pantomima, tothom viu del servatge encara que se'l vulgui dissimular com a admiració. El Nebot vindria a confirmar-li així que la societat que vol passar per expressió de la cultura amb prou feines pot dissimular sota l'oripell, la seva profunda animalitat. *Quiconque a besoin d'un autre c'est indigent et prend une position. Le roi prend une position devant sa maîtresse et devant Dieu; il fait son pas de pantomime. Le ministre fait le pas de courtisan, de flatteur, de valet ou de gueux devant son roi. La foule des ambitieux danse vos positions, en cent manières plus viles les unes que les autres, devant le ministre. L'abbé de condition, en rabat et en manteau long, au moins une fois la semaine, devant le dépositaire de la feuille des bénéfices. Ma foi, ce que vous appelez la pantomime des gueux est le grand branle de la terre*³⁰⁹.

L'entusiasme de Hegel davant Diderot prové d'haver presentat "el gran impuls de la terra" no com una mistificació culturalista sinó com una relació d'opressió que és mútua i, per tant, universal. La II lustració hauria estat, en aquesta lectura, la mostració de la vanitat, de l'escissió de l'home i de la natura i de la cosificació com a constitutius reals de la cultura. La paradoxa que mostra la mentida universal com la més alta veritat és tant una denúncia com una incitació a pensar. La lliçó del Nebot és que la cosificació és universal i que funciona, també, econòmicament a través dels mecanismes econòmics del liberalisme. S'abandona així tota resta de metafísica i, alhora, la II lustració ens apareix com a "insuficient" en la mesura que apareix tan sols en el seu aspecte negatiu i crític. Hegel buscarà sortir d'aquesta situació a través de la fe i no és aquest el lloc per a continuar esbrinant els fonaments de la seva anàlisi. El que ens interessa d'aquesta trobada entre Diderot i Hegel és el fet que la seva peculiar lectura del Nebot permet a Hegel situar-se davant l'alternativa de la seva pròpia raó destructora. Tanmateix Hegel no condemna aquesta raó il·lustrada, sinó que considera que ha tingut el seu moment i

³⁰⁸ *Le Neveu de Rameau* (edició Pléiade), p.470.

³⁰⁹ *Le Neveu de Rameau* (edició Pléiade), p.471. S'observarà que el tema del ball i de la pantomima de tots amb tots és una pervivència del tema medieval que enllaça amb les dançes de la mort i la cultura popular.

ha de fer el procés fins a acabar amb l'Antic Règim. La darrera citació del Nebot marca el triomf de la Il·lustració que es desempallega d'una pell ja inútil: *Un bon dia, dona un cop de peu al camarada i l'ídol cau per terra.*

És obvi que aquesta lectura de *Le Neveu de Rameau* és perfectament unilateral respecte al text i que el que es perseguia és sobretot la contraposició entre la falsa "civilització" –val a dir, il·lustrada- i l'autèntica cultura –filosòfica i germànica. Per això es passa per alt el final del paràgraf de l'obra que parla sobre els jesuïtes a Xina i sobretot allí on Diderot es pregunta a propòsit de l'alienació del nebot (*alienation d'esprit*) si no caldria *le jeter dans un fiacre et le mener droit aux Petites-Maisons*, Hegel hi llegeix no pas una follia sinó l'Esperit alienat, estranger a sí mateix. El malentès és obvi! Hegel no s'ha adonat –o més ben dit, no li era útil veure-ho en la mesura que era inservible per al desenvolupament fenomenològic- que a l'obra el tema no és tant la vanitat de la consciència com la contradicció entre un llenguatge –el de la música i el de l'art- que demana un tipus d'energia i una societat que no pot suportar l'excessiu i el brutal. El llenguatge de la música, es vulgui o no, resulta discordant respecte a la prosa del món i Hegel que no buscarà la reconciliació en l'art sinó en les formes estatals, no podia copsar la contradicció. Tant li fa. L'important és que en la breu però penetrant trobada entre el Nebot i la *Fenomenologia*, s'hi jugava una forma de comprensió de la racionalitat com a combat i com a summa de contradiccions, en que tota construcció és sempre provisional. I descobrir això, l'element d'atzar i de contradicció en totes les coses és, finalment, molt diderotià.

Bibliografia.*

1.- Fonts antigues.

Obres de Diderot.

Corresponde recueillie, établie et annotée Edició a cura de G. Roth (volums I-XIII) i J. Varloot (XIV-XVI). Les Editions de Minuit, 1955-1970.

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Antologia cronologia, introducció i bibliografia a cura de d'Alain Pons. Éditions Flammarion (col. GF), 1986 (2 vols.)

Lettres à Sophie Volland Edició a cura d'André Babelon. Editions d'Aujourd'hui. Col. Les Introuvables, 1978 (tres vols.) [reproduceix en faxímil l'edició de Gallimard, 1939].

Oeuvres Edició a cura de Laurent Versini Éditions Robert Laffont (5 vols).1994-1997.

Oeuvres complètes Edició a cura de Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust, i Jean Varloot. Ed. Hermann, 1975 i següents(trenta-tres volums previstos).

Voyage à Bourbonne, à Langes et autres récits. Obra col.lectiva presentada per Anne-Marie Chouillet. Aux Amateurs de Livres, 1989.

Obres de Diderot. Antologies en traducció.

Diderot i el teatre. Antologia a cura de Joan Casas. Institut del Teatre – Diputació de Barcelona, col. Materials Pedagògics, nº 2, 1986.

Diderot según Diderot Antologia a cura de Charly Guyot. Editorial Laia - Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 1972. (edició original Seuil, 1953).

* París ha estat sistemàticament omès com a lloc d'edició.

Obres de Diderot. Traduccions.

Escrits filosòfics. Edicions 62, Barcelona, 1963.

Escritos sobre arte. Edició a cura de Guillermo Solana Déz. Traducció d'Elena del Amo. Ediciones Siruela, Madrid, 1994.

Esto no es un cuento. Introducció, traducció i notes a cura de Luis Pancorbo, Alianza Editorial, El libro de bolsillo, nº518, Madrid, 1974. [inclou també: *Los dos amigos de Bourbonne. La señora de La Carlière, Autores y críticos*]

Historia de la Filosofía en la Enciclopedia. Edició a cura de José Manuel Bermudo. Ed. Horsori, Barcelona, 1987 (dos vols.).

Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello. Traducció, pròleg i notes a cura de Francisco Calvo Serraller. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1973.

Jacques el fatalista. Traducció i notes de Joan Tarrida. Edhasa, Barcelona, 1991.

La Religiosa. Traducció d'Eduardo de las Heras, Ediciones Felmar – La Fontana Literaria, Madrid, 1977

Novelas [La Religiosa, El Sobrino de Rameau, Jacques el Fatalista] Pròleg de Pierre Chartier. Traducció i notes a cura de Félix de Azúa. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1979.

Obras escogidas de Diderot. Traducció a cura de Nicolás Estévanez Calderón. Casa Editorial Garnier Hermanos, 1921 (dos vols.).

Obras políticas Estudi preliminar, traducció i notes a cura de Antonio Hermosa Andújar. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Pensamientos sueltos sobre la pintura. Estudi preliminar d'Antoni Marí. Traducció i notes a cura de Monique Planes. Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

Altres obres.

ALEMBERT, Jean Le Rond d': *Essai sur les éléments de philosophie*. Edició a cura de Catherine Kintzler. Ed. Fayard, Col. Corpus, 1986.

BAYLE, Pierre: *Pensées diverses sur la Comete*. Ed. Sociales, 1971.

BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de: *Voyage autour du monde par le frégate du Roi "La Boudeuse" et la flûte l'Étoile*. Edició presentada i anotada a cura de Jacques Proust, Gallimard, Folio, 1982.

BOURDIN, Jean Claude: *Les matérialistes au XVIIIè siècle*. [Antologia] Payot, 1996.

CHÂTELET, Madame de [Gabrielle-Emilie le Tonelier de Breteuil]: *Discurso sobre la felicidad*. Edició a cura de Isabel Morant Deusa. Ediciones Cátedra – Instituto de la Mujer, Madrid, 1996.

DEFFAND, Mme de: *Frivolidad y agonía. Correspondencia*. Introducció de Fernando Savater. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988.

FREDERIC II de Prússia: *Oeuvres philosophiques*. Edició a cura de Jean-Robert Armogathe i Dominique Bourel, Ed. Fayard (edició Corpus), 1985

FREDERIC II de Prússia: *Sobre l'amor propi. Sobre els prejudicis*. Pròleg i traducció a cura de Ramon Alcoberro. Ed. El Llamp, Barcelona, 1990.

GRIMM, Friedrich Melcior: *Lettres des Lumières (1753-1773)*. Edició a cura de Verena von der Heyden-Rynsch. Ed. Mercure de France, 2001. [Antologia de textos de la *Correspondance littéraire*].

HELVÉTIUS, Claude Adrien: *Oeuvres Complètes*. Introducció d'Yvon Belaval, Ed. Georg Olms, Hildesheim, 1969.

HOLBACH, Paul Thiry, Baron d'[presudo Dumarsais]: *Essai sur les préjugés*. A Paris, L'an premier de la République Française. Edició facsímil i edició a cura d'Herbert E. Brekle, Ratisbona, 1988.

JOVERT, Joseph: *Pensamientos*. Edició i traducció a cura de Carlos Pujol. Edhasa, Barcelona, 1995.

MERCIER, Louis- Sébastien: *Le tableau de Paris*. Edició a cura de Jeffry Kaplow. Ed. La Découverte, 1989.

LA METTRIE, Julien Offray de: *Oevres philosophiques*. Edició a cura de Francine Markovits. Ed. Fayard, Corpus, 1987. Vol. I.

LESPINASSE, Julie de: *Lettres à Condorcet*. Ed. Desjonqueres, 1990.

MONTAIGNE, Michel de: *Essais*. Edició a cura de Michel Tournon. Imprimerie Nationale, 1998, (vol. I).

MACCHIA, Giovanni: *I moralisti classici*. [Antologia] Adelphi edizioni, Milano, 1988.

METTRIE, Julien-Offray de la: *Obra filosófica*. Edició a cura de Menene Gras. Editora Nacional, Madrid, 1983.

PASCAL, Blaise: *Oeuvres Complètes*. Edició a cura de Louis Lafuma, Prefaci de Henri Gouhier, Editions du Seuil, París, 1963.

ROCHEFOUCAULD, François de la: *Màximes Pròleg* i traducció a cura de Ramon Alcoberro. Ed. El Llamp, Barcelona, 1990.

SHAFTESBURY, conde de [Anthony Ashley Cooper] : *Carta sobre el entusiasmo*. Traducció i edició a cura de Agustín Andreu. Ed. Critica-Grijalbo, Barcelona, 1997.

VISSIÈRE, Jean-Louis: *La secte des Empoisonneurs. Polemiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert* [Antologia de textos antienciclopèdics]. Publications de l'Université de Provence. Aix-en Provence, 1993.

2.- Obres consultades.

Obres generals o col lectives.

DD. AA.: *Approches des Lumières. Melanges offerts à Jean Fabre*. Klincksieck, 1994.

DD.AA.: *L'Encyclopédie. Diderot. L'esthétique. Hommage à Jacques Chouillet (1915-1990)*. PUF, 1991

ALBERTAN COPPOLA, Sylviane – CHOUILLET, Anne Marie (ed.): *La matière et l'homme dans l'Encyclopédie. Actes du colloque de Joinville, 12 juillet 1995*. Klincksieck, 1998.

BECQ, Annie (ed.): *L'Encyclopédisme. Actes du colloque de Caen, 12-16 janvier, 1987*. Aux Amateurs de Livres, 1991.

BLOCH, Olivier (ed.): *Le matérialisme du XVIIIè siècle et la littérature clandestine*. Ed. Vrin, 1982.

CHOUILLET, Anne Marie (ed.): *Colloque international Denis Diderot (1713-1784)*. Aux Amateurs de Livres, 1985.

CHOUILLET, Anne Marie (ed.): *Les Ennemis de Diderot. Actes du colloque organisé par la société Diderot. 25-26 octobre 1991*. Ed. Klincksieck, 1993.

GENETTE, Gérard – TODOROV, Tzeodor (ed.): *Pensée de Rousseau*. Ed. Seuil, 1986.

IBRAHIM, Annie (ed.): *Diderot et la question de la forme*. PUF, 1999.

JAFFRO, Laurent (ed.): *Le sens morale: Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. PUF, 2000.

KLOSSOWSKI, Pierre (i altres): *El pensamiento de Sade*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1969 [Traducció en antologia dels articles publicats a la revista "Tel Quel", n° 28, Ed. du Seuil]

LAFARGA MADUPELL, Francisco (ed.): *Diderot*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 1987.

MERVAUD, Christiane –MENANT, Sylvain (ed.): *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*. Voltaire Foundation, Oxford, 1987. (2 vols.)

PITASSI, Maria-Cristina (ed.): *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*. Ed. Droz, Ginebra, 1994

Llibres i articles.

ALCOBERRO, Ramon: *La filosofía de la Il lustració*. Ed. Barcanova, Barcelona, 1992.

ALCOBERRO, Ramon: "Voltaire i la filosofia de la història". Dins *Anuari de la societat catalana de filosofia*. Vol. II, Barcelona, 1988, pp.323-325.

ARANA, Juan: *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.

ASSOUN, Paul-Laurent: *Freud, la filosofía y los filósofos*. Ed. Paidós, Barcelona, 1982. [1ª ed. en francès, PUF, 1976]

BADINTER, Elisabeth: *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe- XVIIIe siècle)*. Flammarion, 1980.

BADINTER, Elisabeth: *Emilie, Emilie. L'ambition féminine au XVIII^e siècle*. Flammarion, 1993.

BECQ, Annie: *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*. Publications de l'Université de Caen, Textes et documents, 1981.

BELAVAL, Yvon: *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot* PUF, 1989 (1^a ed. Gallimard, 1950).

BELAVAL, Yvon: "Un philosophe?", *RDE*. I, 1986.

BENREKASSA, Georges: "Dit et non dit idéologique: à propos du *Supplément au Voyage de Bougainville*". *Dix-huitième siècle*, n°5, 1973, pp. 29-40.

BERMUDO, José Mael: *Diderot. El autor y su obra*. Barcanova, Barcelona, 1981.

BERMUDO, José Manuel: *Filósofos ilustrados: Helvétius y D'Holbach..* Horsori, Barcelona, 1987

BERLIN, Isaiah: *El erizo y la zorra*. Muchnik editores, Barcelona, 1988.

BERLIN, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Ed. Península, Barcelona, 3^aed. 1998. [edició original, 1959].

BONNET, Jean Claude: *Diderot: textes et débats*. Librairie Générale Française, 1984.

BOST, Hubert: *Pierre Bayle et la religion*. PUF, 1994

BOURDIN, Jean-Claude: *Diderot: le matérialisme*. PUF, 1998.

BUFFAT, Marc: "Diderot, le corps de la machine". *Revue des sciences humaines* 186-187, 1982, pp. 185-197.

CANGUILHEM, Georges: *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*. Editorial Avance, Barcelona, 1955 (edició original, PUF, 1955).

CARTWRIGHT, Michel T.: "Diderot, critique d'art et le problème de l'expression". *Diderot studies* (D.S.)13, Ed. Droz, Ginebra, 1969.

CASINI, Paolo: *El universo máquina*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971 [edició original Laterza, 1969].

CASINI, Paolo: "Newton, Diderot et la vulgate de l'atomisme", *Dix-huitième siècle*, n°24, 1992, pp. 29-38.

CASSIRER, Ernst: *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975 (edició original, 1932).

CHARBONON, Michèle: "Présence de Montaigne dans la pensée ultime de Diderot". *RDE*, XXI.

CHOUILLET, Jacques: *Diderot, poète de l'énergie*. PUF, 1984.

CHOUILLET, Jacques: *La formation des idées esthétiques de Diderot*. Armand Colin, editeur. 1973.

COHEN, Hugette: "Diderot's cosmic games: Revisiting a Dilemma". *DS*. Droz, Ginebra, 1995.

COULET, Henri: "Diderot et le problème du changement". *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 2, 1987, pp.59-67.

CRAVERI, Benedetta: *Madame du Deffand et son monde*. Ed. Du Seuil, 1987 (edició original, Adelphi, 1982).

CROCKER, Lester G.: *Diderot's chaotic order: aproach to synthesis*. Princenton, U. P. 1974.

CROCKER, Lester G.: “*Jacques le Fataliste* an “*experiència moral*” *D.S.* 3, 1961 pp.73-99.

DARDANO BASSO, Issa: *Meccanicismo e linguaggio in Francia nell'età dei lumi*. Bulzone Editore, Roma, 1998.

DOMENECH, Jacques: *L'Ethique des Lumières*. Ed. Vrin, 1989.

DOUCHET, Michel – JALEY, Marcel: *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*. Editions 10/18, 1997.

DULAC, Georges: “Les gens de lettres, le banquier et l'opinion”. *Dix-huitième siècle*, n°24, 1994, pp. 177-200.

EHRARD, Jean: *L'idée de Nature dans la première moitié de XVIIIè siècle* (1^a ed. SVEPEN, 1963, 2 vols).

EHRARD, Jean: *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*. Ed. Droz, Ginebra, 1998.

EHRARD, Jean: *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIè siècle*. Ed. Albin Michel, 1994 (2^a ed.).

ELIAS, Norbert: *El proceso de civilización*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

ELIAS, Norbert: *La sociedad cortesana*. Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1982.

EZENSBERGER, Hans-Magnus: *El filántropo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1984. (edició original Suhrkamp, Frankfurt, 1984).

FABRE, Jean: *Lumières et romantisme: énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*. Ed. Klincksieck, 1989.

FLANDRIN, Jean-Louis: *Le sexe et l'Occident*. Ed. Seuil, 1981.

FURBANK, P.N. : *Diderot: biografía crítica*. Ed. Emecé, Barcelona, 1994.

FONTENAY, Elisabeth de: *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Ed. Grasset, 1981.

GOLDMANN, Lucien: *La ilustración y la sociedad actual*. Ed. Monte Ávila, Caracas, 1968.

GUYOT, Charly: *Diderot según Diderot*. Ed. Laia, Barcelona, 1973.

HEYDEN-RYNSCH, Verena von der: *Los salones europeos; las cimas de una cultura europea desaparecida..* Ed. Península, Barcelona, 1998 [edició original: *Europäische Salons*. Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf, 1992]

IBRAHIM, Annie: “Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot”. *Dix-huitième siècle* (D-H.S) 15, 1983.

KAFKER, Frank A.: “L'Encyclopédie et le cercle du Baron d'Holbach”. *RDE*. III, 1987.

KAFKER, Frank A.: “Les Encyclopédistes et le Paris du XVIIIè siècle”. *RDE*. X, 1991.

KAITARO, Timo: *Diderot's holism: philosophical antireductionism amb its medical background*. Peter Lang Ed. Frankfurt am Main, 1997

KORS, Alain Charles: *D'Holbach Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princenton U.P. 1976.

KOSELLECK, Reinhart: *Le règne de la critique*. Editions de Minuit, 1979 [edició original, Karl Albert Verlag, 1959].

KUNDERA, Milan: *Jacques i el seu amo*. Llibres del Mall, Barcelona, 1987 [edició original, Gallimard, 1981].

KYMLICKA, Will: *Ciudadania multicultural*. Ed. Proa, Barcelona, 1999.

LEPAPE, Pierre: *Diderot*. Flammarion, 1991.

LEWINTER, Roger: *Diderot ou les mots de l'absence. Essai sur la forme de l'oeuvre*. Editions Champ Libre, 1976.

LUPPOL, I.K.: *Diderot*. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed, 1985 [1ª edició en rus, 1936]

LYNNE DIXON, B.: *Diderot, philosopher of energy: The development of his concept of physical energy (1745-1769)*. The Voltaire Found. SVEC, Oxford, 1988.

MACLEAN, Ian: *Montaigne philosophe*. PUF, 1996.

MARTIN-HAAG, Élianne: Le "génie" de Diderot, ou de l'indistinction première de l'esthétique et de l'histoire". *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 435-452.

MARTIN-HAAG, Élianne: *Diderot*. Ed. Ellipses, 1998

MAUZI, Robert: *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIè siècle*. Slatkine Reprints, Ginebra, 1979

MAUZI, Robert: *Maintenant sur ma route* (prefaci de Jean Ehrard), Editions Paradigme, Orleans, 1994.

MENSCHING, Günther: "La nature et le premier principe de la métaphysique chez D'Holbach et Diderot", *Dix-huitième siècle*, n° 24, 1992, pp. 29-38.

MOREAU, François: *Le roman vrai de l'Encyclopédie*. Ed. Gallimard, 1990.

- MORNET, David: *La pensée française au XVIII^e siècle*. Armand Colin, 1977.
- NISBET, Robert: *Historia de la idea de progreso*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1980.
- PAPIN, Bernard: *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'oeuvre politique de Diderot*. The Voltaire Foundation, SVEC, Oxford, 1988.
- PEROL, Lucien: "Plan d'éducation et modele politique dans l'Encyclopédie", dins *D-H S*, n° 17, pp. 337-350, 1985.
- PERONET, Martinne: "Discours ecclésial, monarchique et medical sur la maladie", dins *D-H S*, n° 20, pp. 337-352, 1988.
- POMEAU, René: *La Religion de Voltaire*. Slatkine reprints, Ginebra, 1987 (2^e ed.).
- POMEAU, René: *Voltaire*. Ed. du Seuil, 1995 (1^e ed. 1955).
- POMEAU, René (ed.): *Voltaire et son temps* (5 vols.) The Voltaire Foundation, Oxford, 1988.
- PINAULT, Madeleine: *L'Encyclopédie*. PUF, Col. Que sais-je? N° 2794. 1993.
- PROUST, Jacques: *Diderot et l'Encyclopédie*. Albin Michel, 1995 (1^a ed. A. Colin, 1962).
- PROUST, Jacques: "Diderot, Rousseau et la politique". *Revue européenne des sciences sociales*. LVIII, 1989.
- PROUST, Jacques: *Lectures de Diderot*. A. Colin, 1974.
- PUCCI, Suzanne L.: *Diderot and a Poetics of Science*. Lang Publ. New-York – Berne, 1986.

ROELENS, Maurice: “*Jacques le Fataliste et la critique contemporaine: le texte et le sens*”. *Dix-huitième siècle*, n°5, 1973, pp.97-110.

ROGER, Jacques: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIè siècle*. (1^a ed. A.Colin, 1963).

SACHER-MASOCH, Leopold: *Diderot i Catalina II: escenas de la corte de Rusia*. Cuadernos Anagrama, XXI, Barcelona, 1971.

SAVATER, Fernando: “Recordar Foucault”. *El País*, Madrid, 27.VI, 1984.

SCHWAB, R.N. – REX, W: *Inventory of Diderot's Encyclopedie*. SVEC. 80, 83, 85, 91-93, 223. Oxford, 1971-1978.

SCHMID, G.L.: “Banquets des philosophes chez Diderot, d’Holbach, Helvétius et Mably” a *D-H S. XIX*, 1987.

SKRZYPEK, Marian: “Les categories centrales dans la philosophie de Diderot”. *RDE*. XXVI, 1999.

SOMBART, Werner: *El burgués*. Madrid, Alianza Ed. 1979.

SOMBART, Werner: *Lujo y capitalismo*. Revista de Occidente, Madrid, 3^a ed. 1965. [1^aed. 1928]

SOUVIRON, Marie: “Diderot dans l’allée des Marronniers. Être materialiste en 1747”. *Dix-huitième siècle*, n° 20, 1988. Pp.353-366

SOUVIRON, Marie: “Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les “Provinciales” de l’athéisme” *Studies on Voltaire* 238, 1985, pp. 197-267.

STENGER, Gerhardt: *Nature et liberté chez Diderot après l’Encyclopédie*. Universitas, 1984.

STENGER, Gerhardt: “La théorie de la connaissance dans la Lettre sur les aveugles”. *RDE*. XXVI, 1999.

STRAUSS, Leo: *Derecho natural e historia*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

SUZUKI, Mineko: “Chaîne des idées et chaîne des êtres dans le *Rêve de d’Alember*” dins *D-H.S.* XIX, 1987.

SZIVÓS, Mihaly: Le rôle des motifs socratiques et platoniciens dans la genèse et structure du Neveu de Rameau de Diderot”. *RDE*. 1999.

TARCZYCLO, Theodore: *Sexe et liberté au siècle des Lumières*. Presses de la Renaissance, Ginebra, 1983.

VALVERDE, José María: *Edad de la razón y preromanticismo* dins *Historia de la literatura universal* (Vol. IV), Barcelona, Ed. Planeta, 1984.

VALVERDE, José María: *Historia de las mentalidades*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

VENTURI, Franco: *Los orígenes de la Enciclopedia*. Ed. Crítica – Grijalbo, Barcelona, 1980 (edició original, Einaudi, 1963).

VENTURI, Franco: *Giovenezza de Diderot*. Ed. Sallerno, Palermo, 1998.

VERNIÈRE, Paul: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (1^a ed. PUF, 1954, 2 vols).

VIARD, Georges: “Maîtres et collégiens langrois au temps de la jeunesse de Diderot”. *RDE*, II, 1988, pp. 19 - 45.

WILSON, Arthur M. *Diderot. Sa vie et son oeuvre*. Laffont-Ramsay, 1985.

