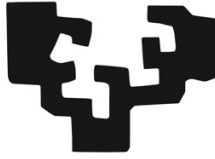


eman ta zabal zazu



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea

**Facultad de letras.**

**Universidad del País Vasco**

**Euskal Herriko Unibertsitatea**

**Sexualidad y construcción de lo femenino:  
una contribución de perspectiva de género  
al estudio de la producción libertina  
francesa.**

**Tesis doctoral internacional**

**Laura Catalá Lorente**

**Dirección: Lidia Vázquez Jiménez**

**2023**

Escuela de Doctorado y Estudios de Posgrado

**Sexualidad y construcción de lo femenino: una contribución de perspectiva de género al estudio de la producción libertina francesa.**

Laura Catalá Lorente

Tesis doctoral presentada para aspirar al grado de Doctora con Mención Internacional  
por la Universidad del País Vasco

Programa de doctorado: Literatura Comparada y Estudios Literarios

Línea: Estudios de género

Dirigida por:

Lidia Vázquez Jiménez

Catedrática de Filología Francesa de la Universidad del País Vasco.

MANIFESTACIÓN DE LA DOCTORANDA Y DE LA DIRECTORA  
SOBRE DERECHOS DE OTROS AUTORES CITADOS EN LA TESIS Y  
USO DE IMÁGENES

Manifestamos, al firmar la tesis doctoral titulada *Sexualidad y construcción de lo femenino: una contribución de perspectiva de género al estudio de la producción libertina francesa*, que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección de la directora de la tesis y que se han respetado los derechos de otras autoras y autores a ser citados cuando ha recurrido a publicaciones donde presentan resultados.

Del mismo modo, manifestamos que las imágenes presentadas en la tesis doctoral no responden a ninguna finalidad de uso comercial, sino que se presentan solo en el marco académico del documento de la tesis doctoral que será defendida ante el tribunal designado con vistas a la obtención del título de Doctor.

Laura Catalá Lorente

Doctoranda del Programa de Doctorado  
en Literatura Comparada y Estudios  
Literarios.

Lidia Vázquez Jiménez

Catedrática de Filología Francesa de la  
Universidad del País Vasco.

*Loin d'ici surtout race dévote,  
qui n'avez pas une vertu pour couvrir vos vices !*

(Julien Offray de La Mettrie, *L'art de jouir*, 1751)

## Indice

<b>Abstract</b> .....	<b>9</b>
<b>Résumé</b> .....	<b>10</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>15</b>
<b>PRIMERA PARTE</b> .....	<b>45</b>
<b>El trauma del hombre de las Luces</b> .....	<b>45</b>
<b>I. EL ORIGEN DEL YO</b> .....	<b>51</b>
A. EL YO A TRAVÉS DEL PLACER.....	53
B. UNE DOSE DE <i>CONATUS</i> POUR LA LIBÉRER LE <i>MOI</i> .....	57
<b>II. EL YO PÚBLICO Y EL YO CIVILIZADOR. LAS PRIMERAS REFLEXIONES</b> .....	<b>63</b>
A. UN PRIMER TRAUMA EN CUATRO FASES .....	65
B. EL TRAUMA DE LA FRONDA.....	75
C. EL TRAUMA DE VERSALLES Y DE LA REGENCIA DE ORLEANS ....	78
<b>III. EL TRAUMA DE LAS LUCES</b> .....	<b>87</b>
A. LAS LUCES, LA BURGUESÍA Y EL RIGOR RACIONAL.....	90
B. EL INTERÉS DE LA FILOSOFÍA. LA FRUSTACIÓN FRENTE AL DESPOTISMO .....	96
C. LES ALIÉNÉS DU XVIII <sup>e</sup> SIÈCLE .....	105
D. LA NUEVA <i>CIVILITÉ</i> .....	131
<b>IV. LA EXPANSIÓN DEL TRAUMA DE LAS LUCES DURANTE LOS SIGLOS XVIII Y XIX. EL RIGOR VICTORIANO</b> .....	<b>145</b>
A. L'HÉGÉMONIE DU SANG BOURGEOIS .....	149
B. FAMILLE ET MÉDECINE, SYSTÉMATISATION DE LA POLITESSE.	154

C. RÉPRESSION OU PROVOCATION DU DISCOURS ? L'HYPOTHÈSE RÉPRESSIVE DE MICHEL FOUCAULT .....	159
--	-----

**V. IMAGINARIO Y PERFORMATIVIDAD EN EL HOMBRE**

<b>TRAUMATIZADO DE LAS LUCES.....</b>	<b>171</b>
A. L'IMAGINAIRE LIBERTAIRE ÉROTIQUE. PERFORMATIVITÉ DE L'HOMME ALIÉNÉ.....	171
B. PERFORMATIVITÉ ET IMAGINAIRE DANS LA LITTÉRATURE ÉROTIQUE .....	184
C. LA PORNOGRAPHIE ET LA PROSTITUTION .....	196
D. LA PERFORMATIVITÉ CONTESTATAIRE, ABSORBÉE PAR LE DISPOSITIF FOUCALDIEN ?.....	200
E. LA CRÉATION DE L'ESPACE ET DE LA CONDUITE ÉROTIQUE. UNE AFFAIRE PLATONIQUE .....	202

**SEGUNDA PARTE .....215**

**Introducción a la performatividad y trauma de género durante las Luces francesas .....215**

<b>I. EL CUERPO Y EL PODER DE LA CIVILIZACIÓN BAJO LA PERFORMATIVIDAD DE JUDITH BUTLER.....</b>	<b>219</b>
<b>II. ONTOLOGÍA DE LA INFERIORIDAD FEMENINA.....</b>	<b>227</b>
A. RETÓRICA Y BIOLOGÍA.....	227
B. MATERIALIZAR LA SUBORDINACIÓN.....	238
<b>III. REMATERIALIZACIÓN MASCULINA .....</b>	<b>253</b>
A. DE LA NATURALEZA DEL VICIO A LA DE LA VIRTUD. FICCIÓN DEL MITO ERÓTICO .....	253
B. ANÁLISIS DE LOS PILARES DE LA MUNDANIDAD. COSIFICACIÓN VIRTUOSA DE LA MUNDANA.....	262
C. LA FICCIÓN DE LO FEMININO. PERFORMATIVIDAD MASCULINA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX .....	266
D. LE BOUDOIR, LA FEMME. UN UNIVERS POUR L'ÉROTISME .....	285

<b>IV. REMATERIALIZACIÓN FEMENINA. ACTUAR SOBRE EL PROCESO DE BORRADO</b> .....	<b>307</b>
A. RADICAUX AU FÉMININ .....	310
B. ALBORES DE LA REMATERIALIZACIÓN FEMENINA EN EL SIGLO XVII. <i>PRÉCIOSITÉ</i> Y METAFÍSICA .....	313
C. LOS SALONES, ACCIÓN E INTELLECTUALIDAD FEMENINA ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII. LA CORRUPCIÓN DE LA <i>BIENSÉANCE</i> . .....	326
<b>V. REMATERIALIZARSE A TRAVÉS DEL CONSENTIMIENTO SEXUAL</b> .....	<b>333</b>
A. C'EST QUOI, CONSENTIR ? AU-DELÀ DU DESIR HOMO-ÉROTIQUE 334	
B. CONSENTEMENT NÉGATIF .....	336
C. IMPORTANCIA DEL PROCESO DE BORRADO.....	340
D. UNE SEXUALITÉ EN CRISE MISE À PROFIT .....	344
E. LA FEMME ET LE CORPS, UN PROJET INDIVIDUEL .....	349
<b>RESULTADOS Y CONCLUSIÓN</b> .....	<b>363</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>393</b>





# Abstract

The French Enlightenment is one of the historical periods that arouses more interest among different specialists and researchers worldwide, mainly because of its relevance in reshaping Modernity's socio-political conceptions and morals. However, the myriad studies conducted, firmly delimited within disciplines considered stale, lack, for the most part, the transversality to continue furthering its potential to problematize, which is currently a pressing necessity. An epistemological revision of History that considers a multidisciplinary and, above all, sexualized approach is essential to understand the true complexity of the Enlightenment, establishing new conclusions that are crucial for gender studies. For its part, this discipline, originally a transversal one, requires a new critical approach that brings together socio-historical and philosophical perspectives as well as literary and artistic criticism under a comparative dynamic that transcends disciplinary, chronological, and also spatial boundaries.

In this scenario, libertinage and the French erotic novel provide a fundamental contribution to gender analysis, as they reveal the crisis of sexual subjectivity, situated on in the individual-State relationship, and anchored to the relationship between the sexes. In both cases, sex can be considered a political asset whose influence extends to the present day, bringing us closer to French Enlightenment thought and to the very grounds of modern individuality. The common denominator of both correspondences lies in the erotic imaginary of the XVIII century, a fictional paradigm that gathers the social will of freedom through literary resources, making with them an ideal of libertine and "libertarian" tendency, contrary to a socio-political organization that restricts and conditions the identity of individuals. Inspired by the new philosophy, literature will focus on constructing a performative discourse based on desire and the body as principles of subjectivity. On the basis of these criteria, a corpus broad enough to draw conclusions representing the existing link between philosophy, literature and the performative imaginary of the Enlightenment is presented, conceived from La Mettrie, Rousseau or Diderot, to Marivaux, Crébillon, Boyer d'Argens, Laclos, Constant or Cleland, reserving a special place to female writers such as Madeleine de Scudéry, Suzanne G. de Morency, Manon Roland or Mary Wollstonecraft.

As a result of the aforementioned, the analysis of this literary solution to libidinal anguish reveals a masculine erotic dynamic built in turn on the configuration of an ideal of the feminine, created according to the needs of a hetero-patriarchal logic. The feminine becomes the standard of sexual liberation, but it does so through a phenomenon of sexualized objectification, intrinsically generating a second performativity on women's bodies and sexuality that, far from being liberating, becomes a dynamic that generates submission. However, the fictional performative process itself will allow the beginning of a state of female rematerialization, in which the women transmit their feeling of alienation and try to undertake a path of liberation from the assigned norms, from the corporal action and the masculine desire.

Currently, at a time of positive revaluation of the body and rewriting of sexual ethics, it is urgent to understand and establish a genealogy of the feminine that takes into account the consequences of the objectification and erasure suffered by women during the Enlightenment. It also takes into account the obligatory servitude of women for the liberation of modern man, the first feminine actions of sexual consent, under the sole protection of the body and not of legal recognition, in order to approach an integral gender critique, capable of settling on the inequality of the balance of power between the two sexes.

Key words: *provenance* — power — body — desire — libertine literature — Good erotic-social subject — imaginary — performativity — reification — sublimation — objectivation — outside — rematerialization.

# Résumé

Les Lumières françaises sont l'une des périodes historiques qui suscitent le plus d'intérêt chez différents spécialistes et chercheurs universitaires du monde entier, principalement en raison de leur pertinence dans la réécriture sociopolitique et morale de la modernité. Cependant, l'énorme quantité d'études, fermement délimitées dans des disciplines considérées comme étanches, manquent pour la plupart de la transversalité nécessaire pour permettre de nouvelles problématiques, dont le besoin est actuellement urgent. Une révision épistémologique de l'histoire sous une approche pluridisciplinaire et, surtout, sexualisée, est essentielle non seulement pour comprendre la véritable complexité des Lumières, car ces nouvelles conclusions sont indispensables aux études de genre actuelles. Pour sa part, ce domaine, initialement transversal, nécessite un nouveau regard critique qui rassemble les perspectives socio-historiques et philosophiques ainsi que la critique littéraire et artistique, et ce dans une dynamique comparative qui transcende les frontières disciplinaires, chronologiques mais aussi spatiales.

Dans ce scénario, le libertinage et le roman érotique français fournissent un élément fondamental de l'étude du genre : ils révèlent la crise de la subjectivité sexuelle, d'une part située au sein de la relation individu-État, d'autre part ancrée dans la relation entre les sexes. Dans les deux cas, le sexe nous rapproche de la pensée française des Lumières, du germe de l'individualité moderne, et peut être donc considéré comme un atout politique qui se prolonge activement jusqu'à nos jours. Le dénominateur commun de ces deux liens réside dans l'imaginaire érotique du XVIII<sup>e</sup> siècle, un paradigme fictionnel qui capte la volonté sociale de liberté à travers des ressources littéraires, créant avec elles un idéal de tendance libertine, et « libertaire », contraire à une organisation socio-politique qui restreint et conditionne l'identité des individus. L'exercice littéraire, inspiré par la nouvelle philosophie, se concentrera sur la construction d'un discours performatif, basé sur le désir et le corps comme principes de subjectivité. Sur la base de ces critères, on présente un corpus suffisamment large pour tirer des conclusions représentant le lien entre la philosophie, la littérature et l'imaginaire performatif des Lumières, conçu dès La Mettrie, Rousseau ou Diderot, jusqu'à Marivaux, Crébillon, Boyer d'Argens, Laclos, Constant ou Cleland, laissant une place particulière réservée aux écrits féminins tels que Madeleine de Scudéry, Suzanne G. de Morency, Manon Roland ou Mary Wollstonecraft.

L'analyse de cette résolution littéraire de l'angoisse libidinale révèle comme résultat une dynamique érotique masculine construite à son tour sur la configuration d'un idéal du féminin, créé selon les besoins d'une logique hétéropatriarcale. Le féminin devient l'étendard de la libération sexuelle, mais il le fait à travers un phénomène d'objectivation sexualisée, générant intrinsèquement une seconde performativité sur le corps et la sexualité des femmes qui, loin d'être libératrice, engendre une dynamique génératrice de soumission. Cependant, le processus performatif fictionnel favorisera, à son tour, le début d'un état de rematérialisation féminine, dans lequel les femmes transmettent leurs sentiments d'aliénation et tentent de s'engager sur un chemin de libération basé sur les normes assignées, c'est-à-dire sur la base de l'action corporelle et du désir masculin.

Lors d'un processus de revalorisation positive du corps et de la réécriture de l'éthique sexuelle comme nous le vivons à présent, il est urgent de comprendre et d'établir une généalogie du féminin qui considère les conséquences de l'objectivation et de l'effacement subis par les femmes au cours des Lumières, de leur asservissement indispensable à la libération de l'homme moderne ; ainsi que les premières dispositions féminines visant à dessiner une logique du consentement sexuel sous le seul recours de leur corps, toute reconnaissance juridique leur étant refusée. Une critique intégrale du genre s'avère indispensable pour prétendre résoudre les inégalités du rapport de force entre les deux sexes.

Mots-clés : *provenance* — pouvoir — corps — désir — libertaire — littérature — imaginaire — Bon Sujet Érotico-social — performativité — sublimation — chosification — *outside* — rematérialisation.

# Resumen

Las Luces francesas es una de las etapas históricas que más interés despierta entre distintos especialistas e investigadores universitarios de todo el orbe, principalmente por su relevancia en la reescritura sociopolítica y moral de la modernidad. Sin embargo, los ingentes estudios, firmemente delimitados dentro de disciplinas consideradas estancas, carecen en su mayoría de la transversalidad necesaria para posibilitar nuevas problematizaciones, actualmente de imperiosa necesidad. Una revisión epistemológica de la Historia que contemple una aproximación multidisciplinar y, sobre todo, sexualizada, es imprescindible no solo para comprender la verdadera complejidad de las Luces, sino que estas nuevas conclusiones se resuelven indispensables en los estudios de género. Por su parte, esta disciplina, inicialmente transversal, requiere de un nuevo enfoque crítico que aúna las perspectivas sociohistóricas y filosóficas así como de crítica literaria y artística, y ello bajo una dinámica comparatista que supere fronteras disciplinarias, cronológicas y también espaciales.

En dicho escenario, el libertinaje y la novela erótica francesa aportan un elemento fundamental en la crítica de género: evidencian la crisis de la subjetividad sexual, por un lado situada en la relación individuo-Estado, por otro anclada a la relación entre los sexos. En ambos casos, el sexo nos acerca al pensamiento francés de las Luces, al germen de la individualidad moderna, y cabe por ello considerarlo un activo político que se extiende hasta nuestros días. El denominador común de ambas correspondencias radica en el imaginario erótico del siglo XVIII, un paradigma ficcional que recoge la voluntad social de libertad a través de los recursos literarios, confeccionando con ellos un ideal de tendencia libertina, y «libertaria», contraria a una organización sociopolítica que restringe y condiciona la identidad de los individuos. El ejercicio literario, inspirado por la nueva filosofía, se concentrará en construir un discurso performativo basado en el deseo y el cuerpo como principios de la subjetividad. En base a estos criterios, se presenta un corpus lo bastante amplio como para obtener conclusiones que representen el lazo existente entre la filosofía, la literatura y el imaginario performativo de las Luces, concebido desde La Mettrie, Rousseau o Diderot, hasta Marivaux, Crébillon, Boyer d'Argens, Laclos, Constant o Cleland, reservando un lugar especial a la escritura femenina como Madeleine de Scudéry, Suzanne G. de Morency, Manon Roland o Mary Wollstonecraft.

El análisis de esta resolución literaria a la angustia libidinal revela como resultado una dinámica erótica masculina edificada a su vez sobre la configuración de un ideal de lo femenino, creado conforme a las necesidades de una lógica heteropatriarcal. Lo femenino se convierte en estandarte de la liberación sexual, pero lo hace mediante un fenómeno de cosificación sexualizada, generando intrínsecamente una segunda performatividad sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres que, lejos de ser liberadora, se convierte en una dinámica generadora de sumisión. Sin embargo, el propio proceso performativo ficcional va a permitir el inicio de un estado de rematerialización femenina, en el que la mujer transmite su sentimiento de alienación y trata de emprender una vía de liberación a partir de las normas asignadas, es decir, desde la acción corporal y el deseo masculino.

En un momento como el que vivimos, de revalorización positiva del cuerpo y de reescritura de la ética sexual, se nos desvela acuciante comprender y establecer una genealogía de lo femenino que tenga en cuenta las consecuencias de la cosificación y el efecto de borrado que sufren las mujeres durante las Luces, de la servidumbre indispensable de estas para la liberación del hombre moderno, de las primeras acciones femeninas sobre el consentimiento sexual, bajo el único amparo del cuerpo y no del reconocimiento jurídico; con el fin de abordar una crítica de género integral, capaz de dirimir sobre las desigualdad del equilibrio de poder entre ambos sexos.

Palabras clave: *provenance* — poder — cuerpo — deseo — literatura libertina — imaginario — Buen Sujeto Eróticosocial — performatividad — sublimación — cosificación — *outside* — rematerialización.

# INTRODUCCIÓN

## Motivación y justificación del sujeto de estudio

Es justo decir que la siguiente tesis doctoral es el resultado de una trayectoria algo atípica que pretende poner un punto y seguido al interés por la sexualidad humana y la construcción de lo femenino, que afloró desde los primeros años de formación.

¿Qué nos define? Crecer en España en los años noventa conlleva asumir como propio un sistema de bienestar capitalista rígidamente sujeto a ciertos indicadores de éxito, que pretenden definir al ser humano y el concepto de felicidad que identifica el progreso. La felicidad, entre otras cosas, se nos presenta unida a la necesidad de seguridad, de protección. Protegerse de todo cuanto pueda impedirnos conseguir el éxito, pero ¿qué es el éxito? Y, lo más importante, este éxito, ¿nos permite libertad? Abordar conceptos como el progreso, la libertad o la voluntad es delicado, porque la subjetividad resulta extremadamente compleja; establecer principios absolutos puede verse rápidamente comprometido. Sin embargo, si nos permitimos cuestionar asuntos más ‘ligeros’ como el éxito o el bienestar, no es descabellado darse cuenta de que dedicamos un gran esfuerzo a protegernos de la propia libertad que supone ser, simplemente, humanos. La norma cultural no siempre se corresponde con la naturaleza individual. No cumplir con las obligaciones del éxito resulta algo cuanto menos cuestionable.

La antropología revela un hecho fundamental, y es la organización de los seres humanos en torno a una idea suprema, con el fin de favorecer un sentimiento comunitario o de pertenencia, enfocado a permitir la supervivencia del grupo. En este sentido, el siglo XVI supone un momento importante, ya que empieza a cuestionarse el valor de la condición humana como elemento central de la organización social, en detrimento del peso de la doctrina religiosa. Se avanza hacia el *cogito ergo sum* de Descartes, y el pensamiento subjetivo empieza a tenerse en cuenta. Desde que la disociación entre cuerpo y alma se confirma, la percepción de ser humano como ‘sujeto’ individual y único se reafirma de la mano del pensamiento racional, material y positivo sobre la naturaleza. Ese reconocimiento de existencia consciente a escala del *yo* abre otra puerta alejada de la ciencia: la subjetividad emocional.

Una mayor conciencia de sí mismo volvería al hombre hacia sus propios apetitos, ya nos lo advirtió Michel de Montaigne (1580). En su danza entre persona y personaje, entre la vida íntima y la interpretación en el teatro social, previene a todo aquel que quiera leerle de que el sentido de la vida reside en el placer que obtenemos de ella, y que el entramado político y social priva al hombre de las pasiones individuales correspondientes a su naturaleza. Pero Montaigne deja algo de margen para el respeto institucional que asegure la convivencia ciudadana —y para no morder con demasiada furia la mano que le da de comer— mediante lo que podría llamarse una antropología de las pasiones, pudiendo hallarlas en la propia pasión amorosa, o bien en la política, en la ambición, el poder, etc. La defensa de la subjetividad termina siempre por cuestionar la consideración del éxito en el seno de una comunidad, ese ‘algo’ de lo que no estamos seguros y frente lo que debemos protegernos. La individualidad y la intimidad que permiten el desarrollo de la identidad suele tener lugar con demasiada frecuencia en paralelo al sistema sociopolítico.

Si lo subjetivo importa, ¿cómo definirlo? Sería arriesgado establecer algo demasiado estricto, pero en todo caso resultaría erróneo excluir el elemento que une nuestra propia materialidad observable con lo que sentimos y pensamos. De ahí el interés por la sexualidad humana, como expresión física y emocional que legitima el reconocimiento consciente del ser humano, su realidad natural y subjetiva. Michel Foucault admitirá que el sexo, y por extensión el placer, es el elemento más especulativo, íntimo e ideal del individuo, productor de sentido, conciencia del *yo* y del entorno. Este principio, que nos da acceso a la totalidad del cuerpo material y simbólico, y finalmente a la identidad, individual y colectiva, ha sido históricamente un blanco del que defendernos y protegernos.

Pero existe otro detonante en el interés que guía este trabajo. Tratar de esclarecer la subjetividad de una misma conlleva confrontar los límites de esta, ya sean debidos al ejercicio de la seguridad o a otra razón. La historia evidencia, sin ningún tipo de duda, un recorrido constituido sobre la desigualdad, y esta sigue definiendo la estructura global de las relaciones humanas. La sexualidad, como parte determinante en la construcción de la identidad y la subjetividad que pretendemos comprender, es uno de los principales focos de desigualdad en prácticamente cualquier sociedad que se someta a estudio. Siguiendo esta lógica, la sexualidad humana resulta esencial en la construcción de la identidad, pero al mismo tiempo provoca identidades desiguales (Rubin, 1975; Stoller, 1968). Teniendo en cuenta las consecuencias de la desigualdad en el marco institucional, la sexualidad se



convierte en un modo de ejercer violencia y de negar la identidad de los sujetos. Muchos grupos de población se han visto absorbidos por este tipo de abuso, siendo las mujeres las víctimas históricas de los fundamentos de la discriminación sexual debido al elemento innegable de su biología (Millet, 1970). Como bien apunta Geneviève Fraisse (2020), cabe considerar una cuestión de sexo en vez de una cuestión de género, porque el sexo biológico se encuentra en la base de la desigualdad, y por tanto del reconocimiento, del uso de la violencia y de la privación de voluntad.

En este sentido, podríamos aludir a la prohibición del acceso de las mujeres a lo profesional, lo político o lo científico, a la obligación de la maternidad, del matrimonio y a los abusos sexuales normalizados, que siguen acompañando los pilares visibles e invisibles de prácticamente cualquier sociedad actual. Al mismo tiempo, la sexualidad occidental pretende hoy abanderar el progreso bajo la resolución de libertad de pensamiento y de acción, reconocimiento social e individual. La sexualidad se ha convertido en un paradigma de liberación y de igualdad. Sin embargo, las diferencias salariales perviven, al igual que las dinámicas domésticas, el abuso de poder (físico, económico, jurídico), el maltrato, los feminicidios... o, sin ir más lejos, ¿cuántas mujeres actualmente consienten una relación sexual sin desearlo en el seno de lo que consideran una relación sana, liberal y normalizada? ¿Qué razones se esconden tras esta decisión? ¿Se consideran en igualdad de condiciones el deseo erótico masculino y el femenino? ¿Hay abuso, o es voluntario? ¿La voluntad se encuentra condicionada por la herencia cultural?

El sexo, entendido como realidad biológica, como práctica libidinal, como construcción social (género), se encuentra en la base de cualquier reflexión íntima, social y política. Comprender la desigualdad sexual se vuelve vital si pretendemos entender el pasado, si nos proponemos construir una sociedad justa, igualitaria y sana; entendiendo esto último como la capacidad de la comunidad de asegurar el bienestar real de todos los sujetos. Y para llevar a cabo tal cosa, se vuelve urgente reflexionar en torno a esta piedra angular del ser humano. ¿Cuál es nuestra versión de la sexualidad? ¿Qué lugar le acordamos? ¿Cómo queda definida la feminidad hoy en día en este entresijo? ¿Somos libres, las mujeres? ¿Qué somos, qué nos condiciona y cómo vivimos el desequilibrio en las relaciones intersexuales, y por ende sociales, es algo que aún no está del todo definido. El estudio de la Historia es indispensable, sí, pero lógicamente es necesario realizarlo

desde una perspectiva inclusiva, sexualizada y de género, que hasta ahora no se ha desarrollado como debería.

¿Por qué concentrarse en las Luces francesas para establecer nuestro análisis? Porque los cimientos de este periodo representan un cambio estructural de la civilización moderna, el desarrollo del pensamiento crítico y de la individualidad, posicionados frente a la esfera sociopolítica cuya autoridad se pone en duda, se considera arbitraria y alienante. La individualidad, reconocida a través del placer y el cuerpo, representa el objetivo principal de la modernidad, que es la felicidad del ser humano, o al menos eso se pretende. Y, ¿por qué consideramos que empiezan en las primeras décadas del siglo XVII? Porque los indicadores de una nueva subjetividad ya pueden establecerse desde el inicio del Gran Siglo, y este hecho no solo supone los primeros pasos de una reescritura del concepto de civilización, sino que lo hace a través de la transformación de las relaciones sociales e íntimas. Para que esto suceda, es necesario un fenómeno que tiene lugar al nivel de la identificación y el reconocimiento de la subjetividad, que además se demuestra efectivamente sexualizado. Astrid Assche, sin ir más lejos, incorporaría al título de su artículo sobre las mujeres galantes del siglo XVII la noción de «*lumières*» (2016). Mi sujeto de estudio se concentra en el análisis de la sexualidad durante los siglos XVII, XVIII y XIX, y ello con el fin de establecer una óptica transversal de la importancia histórica de la sexualidad, así como de la construcción de la identidad femenina; y es que la mujer vive entre el siglo XVII y la actualidad, una reescritura de su subjetividad, de su individualidad, pero que claramente no está exenta de desarrollarse en el marco de la discriminación y la subordinación.

## **La necesidad de transversalidad**

Actualmente, la sexualidad es un campo propio de estudio limitado principalmente a la esfera científica. Y dado que no somos solo ciencia, para nosotras comprender la sexualidad debe pasar obligatoriamente por un abordaje multidisciplinar. Admitamos que la rama que deriva de la psicología puede adentrarse en el ámbito del comportamiento, de las relaciones sociales. Comprender al ser humano es complejo, entre otras cosas porque en tanto que seres sociales vivimos y nos reconocemos en la interacción y en el simbolismo cultural. Esto es, creemos en una revisión de la epistemología historiográfica, que debe llevarse a cabo desde un análisis sexualizado, y este no puede existir sin una

perspectiva transversal que abarque la producción material e intrínseca del ser humano, sobre todo en lo tocante a la sociohistoria y la creación artística, filosófica y literaria.

La transversalidad en el terreno de las humanidades es una contingencia relativamente reciente, y a menudo topamos con un sentimiento de sospecha frente a un modo de proceder algo nebuloso todavía. Esta tesis nace de un cuestionamiento amplio, no solo en cuanto a disciplinas sino también a nivel cronológico. Prueba de esto es que, después de un grado en Historia, que debutó en la Universidad de Valencia y terminó en la Universidad parisina de Sorbonne-Panthéon, se hizo necesaria una aproximación más amplia a las cuestiones que no terminaban de responderse con claridad. Bajo la tutela de Yannick Séité, dos años de máster de investigación en *Lettres, Arts et Pensée Contemporaine* (Paris VII-Diderot) me permitieron el acceso a la mencionada producción histórica desde una óptica que se pretende, justamente, menos histórica; asentada principalmente en el análisis de la filosofía y la literatura de los siglos XVIII y XIX. En este sentido, además de la perspectiva aportada por M. Séité, el seminario impartido por Florence Lotterie sobre edición crítica terminaría por confirmar que, para poder abarcar nociones humanas de tal complejidad, estudiar una misma cuestión desde otras disciplinas, y adquirir la destreza de combinarlas, permite establecer un análisis que aporta perspectivas mucho más complejas. Todas las vías de enfoque se entrelazan, se cuestionan y se acompañan favoreciendo reflexiones innovadoras de gran interés, no contempladas en la epistemología tradicional. La filosofía y la literatura se establecen como pilares fundamentales del análisis histórico, y ninguna de estas tres disciplinas deberían estudiarse de forma aislada.

Durante mis años de enseñanza pública en secundaria, me vi confrontada a las mismas preguntas, y los mismos desajustes. La sexualidad seguía siendo, entre los más jóvenes, un tema primordial de crítica y reconocimiento que no contaba con respuestas satisfactorias, y sí con muchos desajustes en las relaciones de ambos sexos, y de sus múltiples géneros. Posteriormente, como editora me confronté a las intervenciones de una sociedad que necesitaba expresarse, que necesitaba cuestionarse, o que pretendía establecer verdades sobre la misma falta de respuestas. Género, violencia, abuso, imposiciones. Lo sexual, y sobre todo lo femenino, reclama un conocimiento global que pueda otorgar comprensión y margen de construcción. Actualmente participo en un

proyecto de investigación perteneciente al ANR<sup>1</sup>, dirigido por la filósofa y especialista en historia de la sexualidad, Julie Mazaleigue, que pretende abordar la compleja cuestión del consentimiento sexual. Este vuelve a poner de relieve lo beneficioso de trabajar desde enfoques económicos, literarios, jurídicos, filosóficos, lingüísticos, históricos, estéticos... que se presentan bajo diferentes periodos cronológicos y que permiten una nueva contextualización de la problemática. Este contexto favorece sin cesar el surgimiento de nuevas teorías, con lo que se pretende materializar una ciencia de la sexualidad que permita un conocimiento transversal. Además, de todo esto, y con respecto al tema que nos compete, resulta imposible avanzar conclusiones sin una óptica más intrínseca, más íntima, pues la identidad sujeta a la sexualidad pasa por una interiorización de la materialización sociocultural que organiza nuestro cotidiano. Por ello, trato actualmente de completar mis conocimientos con una especialización en sexoterapia en la que, sin dejar lugar a la sorpresa, parece haber un interés particular por la definición del placer, del orgasmo y del deseo femenino como piedra angular de las relaciones intersexuales.

Finalmente, esta tesis añade otro eje fundamental de la transversalidad que nos parece imprescindible, y son los estudios de género que surgen con la segunda mitad del siglo XX. Este es, según nuestra opinión, el mayor reto de la transversalidad en este marco concreto de estudio, aplicar una epistemología reciente como es el análisis de género a la óptica multidisciplinar con la que se pretende abordar la sexualidad humana y la construcción de lo femenino. De hecho, los estudios de género se consideran, de base, un campo multidisciplinar de análisis, que implican según el grado específico que acaba de oficializarse para el curso 2022-2023 en Barcelona, bajo el nombre «Grado en Estudios Socioculturales de Género», y que imparte una «visión pluridisciplinar del sistema binario de género y del ejercicio del poder que se sostiene en este eje, así como de las desigualdades que ha generado y genera. El programa contiene disciplinas del ámbito político-social (derecho, sociología, educación, antropología, economía), del ámbito histórico-cultural (historia, filosofía, lengua y literatura, teoría de la literatura y literatura comparada, comunicación, geografía) y del ámbito de la salud (psicología).»

---

<sup>1</sup> Agence Nationale de la Recherche.

## Dificultades de la transversalidad en este caso

Combinar diferentes disciplinas, que además no siempre se corresponden en materia o cronografía, no se lleva a cabo sin contrariedades. La primera, y quizás la mayor dificultad que hemos tenido en este trabajo, ha sido la de los anacronismos. Podemos citar, en un primer momento, dos de los términos que más pueden ocasionar controversia. El primero, «libertarismo», que acompaña a la noción de «querella»<sup>2</sup> o de acciones libertinas llevadas a cabo contra las imposiciones de rigor venidas de la performatividad. ¿Cómo tildar de «libertario» un fenómeno histórico acontecido en el siglo XVIII cuando el mismo término se acuña en el siglo XIX? Esta situación se nos plantea bajo la misma lógica que la de utilizar la noción de «performatividad» en el sentido que sustenta la teoría de género de Judith Butler, escrita en los años noventa y empleada aquí para analizar la relación de subordinación sexual en el siglo XVIII.

En este punto nos vemos obligadas, contra aquellos que acusan al anacronismo de amenaza y descalificación del trabajo investigador en Historia, a remitirnos a la teoría de las «reconstrucciones racionales» propuesta por Richard Rorty en *The Historiography of Philosophy: four genres (1984)*, según la cual defiende la posibilidad de una aproximación a autores del pasado, a la «reconstrucción histórica», mediante terminología y contextos que les fueron ajenos. Dicho debate está muy presente en los estudios de género<sup>3</sup>, puesto que es una disciplina relativamente reciente, y que se sustenta por la evidencia de lo que podríamos llamar «ausencias» del contexto como, por ejemplo, un rol activo de la mujer en las consideraciones morales, científicas o políticas, cosa que da lugar a una orientación de claro sesgo sexual. Geneviève Lloyd (1993) va más lejos aún y pretende no solo legitimar un análisis que acepte la anacronía, sino establecer un conocimiento alternativo nacido de la confrontación de ambos discursos con el ánimo de reestructurar el patrón de pensamiento. ¿Qué es esto sino un reclamo a la necesidad de un eje transversal en el estudio científico de las humanidades y las ciencias sociales?

En este sentido, si el concepto de «libertario» epistemológicamente se concretiza en el siglo XIX (a pesar de las connotaciones de libertad en oposición a la esclavitud de las que

---

<sup>2</sup> Florence Lotterie avanza ya la noción de «querelle de femmes» (2016).

<sup>3</sup> Cf. Carolina Terán Hinojosa «El asunto del ‘anacronismo’ en las lecturas feministas de la historia de la filosofía», 2016.

deriva, establecidas mucho antes), en este trabajo pretendemos considerar una nueva teoría interdisciplinar que analice la Historia desde una perspectiva sexualizada, y que explique en qué medida la sexualidad libera o refuerza la acción identitaria del individuo frente a su sistema institucional, ¿debemos privarnos de utilizar esta terminología, o bien contextualizarla para dar lugar a nuevas perspectivas y teorías de análisis?

El consentimiento sexual, de igual manera, se ha visto analizado desde la óptica del liberalismo en los trabajos de Alicia-Dorothy Mornington, tanto durante su tesis doctoral de 2015 *The limits of consent: liberalism and the challenge of harm to self*, en la que aborda la temática desde una teoría «libertariana», como en *Envers et revers du consentement : La sexualité, la famille et le corps, entre consentement, contraintes et autonomie*, de 2022. Igualmente, Emma Goldman, en *L'anarchisme : ce dont il s'agit vraiment. Et autres textes anarcha-féministes* (1934), expresa un sentido prácticamente universalista del valor de la libertad y del mundo interior del individuo en relación con el sistema político, que debe considerar y armonizar las condiciones que lo rodean para que le permitan vivir la belleza y la justicia, siendo libre del uso de su cuerpo y de la palabra. Su pensamiento se forja a finales del siglo XIX, pero aun así recoge el sentido que implica la libertad corporal como liberación de un sistema político que no reconoce la individualidad, y cuya oposición libertaria es histórica.

Asimismo, Silvia Federici es cuestionada en una entrevista en *Le Grand H* (2019) por su análisis histórico de la modernidad. Su teoría feminista está ligada, entre otras, a las aproximaciones ecológicas y económicas, y por tanto establece conexiones entre el marxismo, el capitalismo y el feminismo. Se apoya, además, en el enfoque de los años 70 y el estado actual de la investigación en materia de género. Federici apunta no solo a la posibilidad sino a la «necesidad» de recuperar el pasado y someterlo de nuevo a estudio, desde el enfoque que permiten las nuevas categorías de conceptualización favorecidas por el avance del pensamiento intelectual<sup>4</sup>. Por nuestra parte, hemos podido constatar que la terminología anunciada por Butler en 1990 relativa a la «performatividad», aparece en los análisis del preciosismo elaborados por Marie Dufour-Maître (2016) bajo una

---

<sup>4</sup> La entrevista puede verse en su totalidad en el siguiente enlace:

[https://www.google.com/search?q=silvia+federici+le+grand+h&sxsrf=ALiCzsYXg7M5mcjraO\\_erbVEUDe\\_74J1fA:1671092087720&source=lnms&tbn=vid&sa=X&ved=2ahUKEwir05mSl\\_v7AhW6YqQEHeYID7EQ\\_AUoBHoECAEQBg&biw=1600&bih=700&dpr=1#fpstate=ive&vld=cid:aae6e9a4,vid:WzWjOqif9vY](https://www.google.com/search?q=silvia+federici+le+grand+h&sxsrf=ALiCzsYXg7M5mcjraO_erbVEUDe_74J1fA:1671092087720&source=lnms&tbn=vid&sa=X&ved=2ahUKEwir05mSl_v7AhW6YqQEHeYID7EQ_AUoBHoECAEQBg&biw=1600&bih=700&dpr=1#fpstate=ive&vld=cid:aae6e9a4,vid:WzWjOqif9vY)

perspectiva de género, lo que nos indica que la multidisciplinariedad en este campo empieza a ser un hecho, y con ello el desarrollo conceptual.

Por estas mismas razones, hemos tenido que enfrentarnos a la tarea de otorgar terminología a nuestras ideas, lo que ha supuesto adaptar la semántica de algunas nociones al contexto que nos ocupa. Por ejemplo, para la noción «performatividad», el CNRTL<sup>5</sup> propone definirlo como la capacidad de un enunciado a realizar una acción desde el mismo hecho de enunciarlo. No obstante este concepto, incorporado ya a una teoría epistemológica específica, y aplicado de nuevo a un campo de estudio puede ser interpretado de una forma más amplia y dar lugar a variaciones, como ha sido nuestro caso. Debido a todas estas dificultades que acabamos de mencionar, proponemos un breve glosario terminológico orientativo, cuya explicación, autoría y contextualización se harán para cada caso preciso en el cuerpo del estudio.

<i>Provenance</i>	Deseo homoerótico
Performatividad general	Ontología de la inferioridad
Materialización	Cosificación
Rematerialización masculina	Sublimación
Performatividad masculina	Virtud
Rematerialización femenina	Sexualización
Norma discursiva ficcional	Deseo
<i>Dehors constitutif [Constitutive outsides]</i>	Buen Sujeto Eróticosocial.

Por la misma razón, mencionamos dos aspectos más que deben ser tenidos en cuenta. Por un lado, la voluntad transversal de nuestro trabajo nos ha conducido a establecer una cronología algo diferente de la habitual en cuanto a la determinación establecida del periodo de las Luces francesas, como bien se explica en la primera parte de esta tesis. Por otro, a la transversalidad se le suma el hecho de estudiar un fenómeno histórico y cultural de carácter endogámico, cuya desarrollo material y lingüístico es producto del mismo, y presentar nuestras reflexiones tanto en este idioma, francés, como en castellano. Al mismo

---

<sup>5</sup> «Performativité», CNRTL. <https://www.cnrtl.fr/definition/performativit%C3%A9>. [Consultado el: 20.01.2022].

tiempo nos hemos servido de teorías constituidas en una tercera lengua, el inglés, que nos hemos esforzado por mantener. Además, la nueva terminología con la que pretendemos establecer nuestro análisis, expuesta tanto en castellano como en francés, debe asegurar la coherencia en ambos idiomas. Por todo esto, ahí donde podíamos conservar la concordancia, hemos podido expresar una traducción, y en otros casos hemos decidido hacer nuestras ciertas nociones en lengua original, no sin contextualizar su significado, ya que la traducción resultaría inexacta, incompleta o incluso incorrecta.

Ver, por ejemplo, el análisis Delon en *L'Invention du boudoir* (1999), donde se muestra la imposibilidad de traducir el término *boudoir* según se entiende hoy en día en relación con el siglo XVIII francés<sup>6</sup>. El italiano trata de traducirlo por *spogliatoio*, el castellano por *tocador*, pero se hace necesaria en todo momento una contextualización para acercarnos con fidelidad al verdadero significado. La esfera lingüística y conceptual que componen el entramado de la civilización francesa son inéditas y producto únicamente de su realidad cultural. Con el fin de puntualizar el término *bienséance*, cabe decir que bien podría traducirse por «decoro», pero como sucede con la mayoría de los vocablos de este periodo en el contexto francés, y como ya se evoca precedentemente en cuanto a la noción de «tocador», se trata de productos culturales endogámicos cuyas traducciones resultan inexactas e incorrectas.

Jean-Yves Vialleton analiza en su artículo «Les bienséances: concept intraduisible ou notion apocryphe» (2018) cómo este concepto cabe entenderlo desde su singular «*bienséance interne*» en tanto que asimilación y ejercicio del carácter que se espera del personaje-sujeto; como desde el plural «*bienséance externe*» cuando se refiere a la adaptación de la pieza-realidad, al público. Sin embargo, el núcleo del concepto se identifica con las nociones de *honnêteté* y *civilité*, lo que hace que ambos puedan llegar a transmutarse según los veamos en poesía, literatura, teatro o ensayo moral, tanto en su significado como en su forma de singular-plural, debido a la intencionalidad. La esfera interna no implica obligatoriamente la externa, que se entiende además como la *bienséance* genérica. Esto sucede porque la *bienséance* es un reflejo de la voluntad, el gusto y las costumbres, por lo que se origina en función de los valores de decencia, pudor y reglas de sensibilidad, que corresponden a un contexto propio y una evolución exclusiva. Incluso plantea definirla como ideología (en todo caso de trasgresión contra la

---

<sup>6</sup> En efecto, la traducción de *boudoir* por «tocador» ha dado lugar a dobles sentidos que no son aceptables en nuestro estudio



figura autoritaria, ya sea el rey o el propio clasicismo). El autor concluye con la afirmación de nociones intraducibles, pertenecientes a un estado de la memoria nacional (y en este sentido se aconseja igualmente la lectura complementaria de Hélène Merlin-Kajman «*Decorum et bienséances au XVII<sup>e</sup> siècle*», 2012). Esta resolución se aplicará aquí para toda la terminología francesa correspondiente a dicho ámbito. Como bien afirma Elias, se atestan diferencias socio genéticas entre el carácter nacional francés y alemán, por ejemplo, haciendo alusión justamente al lenguaje empleado como «*une des manifestations les plus évidentes de ce que nous ressentons comme 'caractère national d'un peuple'*» (2002:238).

## **Antecedentes**

Con lo citado anteriormente, podemos avanzar que los antecedentes en los estudios de género son bastante recientes, y escasos en cuanto a nuestra perspectiva. La sexualidad ha vivido sometida a la superstición durante siglos. En el ámbito clínico se reconoce su investigación desde el siglo XIX, considerada como un elemento indisoluble del ser humano; cuya comprensión y teorización son imprescindibles para el aclamado progreso científico. Sin embargo, esta materia se ha percibido, y en muchos casos sigue siendo así, como una parte de la ciencia a caballo entre la biología y la psiquiatría, pero poco o nada ligada al estudio cultural y al análisis de género. Si bien es verdad que una parte de la sociología de mediados del siglo XX empieza a apostar por una visión conjunta, esta permanecería aún sujeta en gran medida a la perspectiva del psicoanálisis; y las pocas que se atrevían a escribir sobre aproximaciones diferentes, como Simone de Beauvoir, eran relegadas a la incompreensión y el desprecio generalizado. Establecer el diálogo entre sexo y género, y analizar la sexualidad como principio de la realidad de desigualdad histórica, fundamental en la construcción individual de los sujetos que conforman una sociedad, es aún una teoría de corta edad. De hecho, en España, no es hasta la aprobación de la LO3/2007 para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres, cuando los estudios de género empiezan a adquirir una verdadera importancia.

Y aunque el estudio de la sexualidad evolucione en el contexto global, dentro de esta tiene lugar otra evolución particular, y es la sexualidad femenina y las consecuencias culturales, sociales y políticas que de ella se derivan. El engranaje de esta discriminación histórica es fácil de descifrar, la concepción del progreso humano ha sido hasta ahora

heteronormativa y se ha fundamentado en la noción de dominación sobre la alteridad, en este caso la mujer como ‘lo otro’, que se toma no como un sujeto en sí sino como un objeto de referencia que define al hombre, entendido este como medida universal de todas las cosas.

¿Qué sucede con el nacimiento del feminismo, si es que se puede hablar en estos términos<sup>7</sup>? Sexualidad y género empiezan a inferirse desde perspectivas filosóficas, históricas, literarias, jurídicas... todas confluyen en la desigualdad. Pero poco a poco se observa una tendencia hacia la multidisciplinariedad, hacia la voluntad de constituir una ciencia de la sexualidad que ofrezca una nueva epistemología, nuevas respuestas y perspectivas que no solo van a abordar la naturaleza sexual del hombre en la Historia, sino también, y de forma específica, una epistemología sobre lo femenino.

En este sentido nos parece poder establecer dos líneas de investigación, en cuanto a sexualidad y feminidad. Por un lado, se revisa la consideración de la mujer en la modernidad (por ejemplo, Arlette Farge, *Histoire des femmes en Occident de la Renaissance aux Lumières*, 2002), y su relevancia para ciertos fenómenos socioculturales, como la evolución de las bases científicas y morales, las relaciones intersexuales, la evolución del decoro, el lujo, la intelectualidad, la conversación o el arte (Assche, 2016; Fumaroli, 1984; Wald Lasowski, 1990; Mauzi, 1979). Por otro lado, la construcción de lo femenino a partir del contexto histórico (Perrot, 1986; Vázquez, 2012, 2014; Lotterie, 2016). La transversalidad empieza a materializarse en torno a proyectos que han tenido lugar recientemente, como el Coloquio Internacional *La representación del debate del consentimiento en las literaturas y en las artes* (UPV/EHU, 2022), que abarcaba desde los problemas éticos evocados recientemente por la ONU hasta el análisis de paradigmas eróticos y pertenecientes al marco de la sensibilidad en el arte y la literatura modernos; o como la posibilidad de una intervención en el XXXIV coloquio de la SATOR (2022), dedicado a «*L'animal dans la fiction narrative*», desde donde poder abordar la animalización de lo femenino como consecuencia del proceso de sexualización cultural.

Florence Lotterie, en su texto elaborado para la introducción de la revista *Littératures Classiques*, n. 90 (2016), establece ya un importante precedente de la necesidad de los estudios de género como vía transversal que permita abordar en toda su complejidad la naturaleza sexual de las mujeres. Para eso, alude a la especificidad del discurso literario,

---

<sup>7</sup> Cf. Fraisse, 2020.

sobre todo perteneciente al Antiguo Régimen, cuya eficacia se ilustra hoy en el corpus moderno y contemporáneo: «*un instrument pour penser, dans une perspective relationnelle, le caractère obligatoire de la bicatégorisation sexuelle, en ses effets d'assignation propres. D'une part, donc, l'affirmation hiérarchique; d'autre part, la clôture identitaire*» (2016:7). Por ello, la diferencia sexual ha de ser estudiada desde el espacio ficcional en el que se crea, en relación con su universo social de referencia y a través de las representaciones mediante las que se origina el lazo entre sexo y poder. Literatura, historia y filosofía, como elementos culturales determinantes en esta problemática, no pueden abordarse por separado<sup>8</sup>.

La actualidad tecnológica está permitiendo, además, una explosión en cuanto a material y reflexiones sobre lo femenino, desde ensayos hasta conferencias sobre los abusos de género, sin obviar el material distribuido en formato podcast sobre feminismos, y que empiezan a constituir una perspectiva filosófica, histórica y moral. Es urgente una mirada con retrospectiva y multidisciplinar, para que las reflexiones actuales puedan impactar de forma positiva en la estructura social que está en marcha. Lo femenino empieza a estudiarse desde la óptica de una construcción propia, incluso a partir de diarios, correspondencia o memorias. Los estudios de género deben integrarse también en la investigación literaria. Aún si se intuye cierto vacío en cuanto al impacto que este conocimiento tiene, o debería tener, en la realidad de la construcción actual de género, autoras como Lydia Vázquez (2014), Florence Lotterie (2016), Luisa Posada Kubissa (1994, 2015), Olivia Portolés o Alicia Puleo (2015), abanderan la nueva ruta por conquistar.

## **Objetivo e interés de esta tesis**

Teniendo en cuenta todo lo dicho, esta tesis tiene, por lógica, un primer y fundamental propósito, que es el de contribuir a los estudios de género. Actualmente, acudimos a una revalorización positiva del cuerpo, mayormente femenina, que pretende organizar la materialización de la identidad de género. El cuerpo, siendo un elemento evolutivo, concretiza una sexualidad que sustenta la transformación de las relaciones de género,

---

<sup>8</sup> Fraisse, «La différence des sexes, une différence historique», *La controverse des sexes* (2001).

normatiza las identidades sociales sexualizadas y con ello las relaciones de poder. En ese caso, ¿cómo abordar lo femenino? ¿Qué lugar otorgarle a la consideración del cuerpo? No podremos resolver el estigma y el proceso de borrado de las mujeres si no entendemos la identidad de género polarizada a través del elemento sexual. Este es el objetivo de este trabajo, configurar una epistemología moderna de lo femenino, que no debe pasarse por alto si queremos comprender las estructuras sociales que actualmente se encuentran en plena transformación, y que consideramos en proceso de liberación, a pesar de la disimetría sociocultural.

Hemos querido profundizar sobre un enfoque sexualizado de la modernidad a través del cual se nos permita teorizar sobre las transformaciones, pasadas y presentes, que nos identifican como sociedad. Reflexionar sobre la relación de conductas y fenómenos culturales, establecer una terminología de referencia y cuestionar ciertas bases epistemológicas que conllevan sesgo de género, y que no permiten aún el acuerdo erótico completamente libre y voluntario. Determinar la interferencia entre uso moral y cuerpo, así como entender la historia sexual puede entorpecer o facilitar el camino hacia una sociedad igualitaria. En este sentido, esta tesis aporta una perspectiva que aglutina, de forma innovadora un análisis de las transformaciones históricas que tuvieron lugar durante la modernidad francesa, y que sirvieron de guía para la constitución de la sociedad occidental contemporánea. Al mismo tiempo, hemos analizado con perspectiva de género esa constitución sociosexual, indagando en la relación entre la producción histórica y moral, confrontando y armonizando la epistemología historiográfica, literaria, artística, filosófica e íntima, y sobre todo femenina. Presentamos aquí un antecedente histórico que permita comprender las dinámicas actuales que beben de esa transmutación, sobre todo en la tarea de definir una feminidad que llegue en algún momento a medirse en igualdad de condiciones con lo que hoy resulta fundamentalmente heteronormativo.

## **Metodología y composición**

Para la configuración de esta tesis, el margen de fuentes ha resultado tremendamente amplio. En un primer momento, nuestro trabajo pretendió abordar el tema de la sexualidad de forma amplia en el siglo XVIII. Para ello, no solo recurrimos a fuentes históricas, por empezar desde una base positivista y establecida, sino que tratamos de incorporar fuentes que nos dieran una perspectiva sociológica. Para poder entender el engranaje

sociocultural, nos vimos en la tesitura de deber adentrarnos en las fuentes originales que regulaban el pensamiento moral y filosófico. Habiendo establecido con ello algunos de los indicadores principales de la evolución de la perspectiva sexual, basados fundamentalmente sobre el cuerpo, nos dimos cuenta de que, para esclarecer el origen de dichas mutaciones, era necesario comprender el inicio de las conjeturas en torno a la conciencia individual.

Como consecuencia, decidimos revisar las mismas líneas de investigación transpuestas al siglo precedente. En ambos casos, se nos desvelaba que el desarrollo de la individualidad ligada a la sexualidad, emergían del ideal de placer sujeto a la reivindicación del *yo*, en el reconocimiento personal y de clase. Esto abría la puerta a valorar la esfera cultural, sin la que era imposible establecer un esquema congruente a no ser que se tuviera en cuenta el desarrollo de las élites modernas. En ese momento, el corpus se amplió de forma considerable, porque debía contemplar la producción científica, artística y literaria que animaba la reglamentación social y moral. Esta vía de averiguación nos incitaba a posicionar los mismos indicadores en un periodo cronológico que llegaba hasta la primera mitad del siglo XIX, conducidos por un esquema de causa y efecto que se distendía con el proceso de instauración de la burguesía.

Llegadas a este punto, la homogeneidad del discurso revelaba la importancia de una identidad paralela, no oficial, que en realidad servía de objeto sobre la cual la performatividad del siglo se asentaba: lo femenino. Es entonces cuando se activa una segunda ampliación del corpus que habíamos delimitado al inicio de nuestro trabajo, y añadimos una línea de investigación sobre los estudios de género que pudieran arrojar luz a los resultados que estábamos recabando. Aquí se abrieron definitivamente las compuertas para una perspectiva de reflejo, que parecía armonizar las investigaciones de género recientes con la evolución de la identidad sexual de la modernidad. No solo asumimos fuentes de análisis de género, sino que trasladamos los indicadores que recabamos a las fuentes primarias, tanto literarias, como artísticas y filosóficas.

Habiéndonos aproximado a tal cantidad de material, y ante la imposibilidad de abarcar todos los aspectos susceptibles de estudio en una presentación que no resultara superficial, decidimos acotar los elementos y estructurarlos en torno a tres términos: «trauma», «performatividad» y «rematerialización». Así, concebimos un espacio en el que representar la estructura que une la identidad con el ideal placer sexual, a través de la

noción de «sublimación», y otro espacio en el que analizar en qué medida eso había determinado la constitución de lo femenino, tratando de establecer una línea de desarrollo que expusiera nuestra problemática desde lo más general a lo más concreto.

## Corpus literario

El corpus literario que hemos empleado en esta tesis responde también al principio de transversalidad, tanto en contenido como en cronología. La lista de obras presentada ha sido elaborada en función de aquellos títulos en los que hemos encontrado representados nuestros indicadores referentes a la problematización de esta tesis. Nuestro corpus recogido en la bibliografía final se establece dentro de una organización más amplia que subdivide el corpus estrictamente literario, de un corpus no literario en el que se integran obras de cariz filosófico o autobiográfico, con especial atención a las obras pertenecientes específicamente al siglo XVIII.

Incluimos en este apartado las principales obras que componen el corpus literario permitiendo la presencia de un número limitado de textos de ensayo, tratado o monografía, recogiendo así las coordenadas letradas del siglo XVIII que interfieren en nuestra problemática. Igualmente nos hemos permitido incluir algunos títulos de inicios del siglo XIX, que no pueden ser consideradas sino resultado de una escritura inspirada y ejecutada en el siglo anterior. La elección del corpus responde lógicamente a la literatura libertina tradicional, y también a ediciones que no siendo consideradas a priori como tal, reúnen los parámetros para ser juzgadas como una producción libertina pertinente en el análisis de la sexualidad y de género que pretende llevarse a cabo. Bajo la misma lógica, a pesar de que la mayor parte de nuestro corpus literario pertenece a la esfera de las letras francesas, hemos incluido dos excepciones inglesas debido a su relevancia para el territorio francés y la cuestión que nos ocupa.

- Scudéry, Madeleine de (1658-1662), *Clélie, choix de textes et annotations*.
- Marivaux, Pierre Carlet (1729), *La Nouvelle Colonie ou la Ligue des femmes*.
- Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de (1736), *Les Égarements du cœur et de l'esprit*.
- Crébillon, Claude-Prosper de (1737), *Le Sopha*.

- Crébillon, Claude-Prosper de (1739), *Lettres de la marquise de M\*\*\* au comte de R\*\*\**.
- Latouche, Gervaise de (1741), *Le portier des Chartreux, Histoire de Dom Bougre écrite par lui-même*.
- Monbron, Fougeret de (1741), *Le canapé couleur de feu*.
- Bibiena, Jean Galli De (1747), *La Poupée*.
- Boyer d'Argens, Jean-Baptiste (1748), *Thérèse Philosophe*.
- Cleland, John (1748), *Mémoires de Fanny Hill, Femme de plaisir*.
- Diderot, Denis (1748), *Les Bijoux indiscrets*.
- La Mettrie, Julien Offray de (1748), *L'homme machine*.
- Monbron, Fourgeret de (1750), *Margot la Ravaudeuse*.
- La Mettrie, Julien Offray de (1751), *L'art de jouir*.
- Diderot, Denis (1755-1760), *Lettres à Sophie Volland*.
- Bastide, Jean-François (1753), *La Petite Maison*.
- Rousseau, Jean-Jacques (1758), *Lettre à d'Alembert*.
- Dulaurens, Henri-Joseph (1765), *Imirce, ou la Fille de la nature*.
- Diderot, Denis (1771), *Supplément au Voyage de Bougainville*.
- Denon, Vivant (1777), *Point de lendemain*.
- Laclos, Pierre Choderlos de (1782), *Les liaisons dangereuses*.
- Laclos, Chordelos de (1783), *De l'éducation des femmes*.
- Mairobert, François de (1784), *Confessions de Mademoiselle Sapho ou la secte des anandrynes*.
- Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme (1784), *La paysanne pervertie ou Les dangers de la ville*.
- Gouges, Olympe de (1793), *Écrits politiques*.
- Roland, Manon (1795), *Mémoires de Madame Roland*.
- Sade, Donatien Alphonse François, comte de (1795), *La philosophie dans le boudoir*.
- Diderot, Denis (1796), *La Religieuse*.
- Sade, Donatien Alphonse François, comte de (1797), *Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice*.
- Saint-Cyr, Révéroni (1798), *Pauliska ou la Perversité moderne*.
- Wollstonecraft, Mary (1798), *María, o los agravios de la mujer*.

- Morency, Suzanne G. (1799), *Illyrine ou l'Écueil de l'inexpérience*.
- Constant, Benjamin (1816), *Adolphe*.

## **Desglose de capítulos**

### **Primera parte**

Durante la primera parte de nuestro trabajo nos concentramos en una visión más general de la problemática que proponemos, tratando de establecer una primera aproximación entre la experiencia del individuo sometido a los cambios que conlleva la modernidad filosófica, y la pretendida reestructuración del sistema sociopolítico y cultural que acontece como consecuencia. Introdujimos así un sujeto de estudio ligado al conocido periodo de las Luces francesas, dado que se considera ampliamente aceptado por historiadores y sociólogos como una etapa de reescritura de las bases de la civilización occidental. Ya en un estado introductorio nos surgen varias dudas, sobre todo en cuanto a la correspondencia de la limitación secular de este periodo histórico y el desarrollo de una nueva organización sociopolítica intensa, compleja y desigual; cuestionamiento que nos permite introducir, por otro lado, la posibilidad de restablecer los indicadores que deben tomarse en cuenta en el análisis de dicho periodo.

Siendo muy amplio el concepto de «modernidad filosófica», y guiadas por el interés de establecer un estudio de la historia teniendo en cuenta la perspectiva sexual, proponemos un primer capítulo en el que abordamos las primeras concretizaciones de la consciencia individualista venida del movimiento de la «nueva filosofía», que tiene lugar desde principios del siglo XVII. Tildada de revolución psicológica e intelectual, quizás porque la una no sucede fácilmente sin la otra, la nueva forma de pensar reubica al individuo en el centro del interés general, determinado por su capacidad natural de raciocinio y su tendencia natural hacia la felicidad. Materialismo, mecanicismo, naturalismo, sensualismo... armonizar el nuevo conocimiento con la imposición arbitraria del poder institucional se vuelve tarea ardua.

Como resultado lógico, una ola de incredulidad pone en duda el principio de autoridad y por tanto de obediencia que, sin grandes repercusiones y antes de finales de siglo, germina lentamente en la consciencia del hombre moderno. Llegadas a este punto, nos proponemos en un primer momento identificar la relación o influencia del elemento



sexual que puede haber en esta transformación. A través de lo que proponemos como «enigma sexual del yo comunitario», se concretiza que la idea del placer, instituido principalmente desde la erótica en cuanto a posibilidad de sublimación creativa del deseo sexual, está sujeta a la consciencia y la voluntad personal que persiguen naturalmente la felicidad del hombre. Establecida esta relación, el placer se desvela como un elemento político fundamental en la reestructuración de la nueva civilización moderna. La dificultad que supone esta concreción se reduce principalmente al cuestionamiento institucional desde una perspectiva individualista. De hecho, ya desde este momento, las primeras consideraciones radicales, fuesen en materia sexual o no, se servirían de una tradición literaria libertina, ya bastante activa por entonces, para difundir ideas que podrían calificarse de liberales o transgresoras. Generalizándose a todos los ámbitos del conocimiento, el libertinaje se pretende no solo político sino erudito, de carácter claramente reformista.

Para finalizar este apartado, abordamos una de las principales corrientes filosóficas del periodo histórico al que nos referimos, la de Espinoza. Analizando su noción de *conatus*, se llega a argumentar la validez de las necesidades corporales y mentales sujetas al placer corporal, y con ello a establecer el relativismo del concepto de «virtud», sobre el que se asienta la organización sociopolítica. El hombre moderno y el hombre libidinal no solo resultan compatibles, sino que su armonización resulta necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad sana. De este análisis extraemos una nueva definición clave a considerar en el estudio de la modernidad, la del «Buen Sujeto Eróticosocial», que se encuentra ligado directamente al de «querella libertina».

Habiendo ya mentado este concepto en la introducción previa al primer capítulo, y partiendo de lo expuesto en el apartado consagrado a las anacronías, se permite concretizar la noción de «querella» como una queja llevada a la exigencia, que se revelará discursiva y performativa, del individuo que se reconoce a través de su placer frente a un Estado que se asienta sobre la limitación del mismo. La querella, término dotado de movimiento, revela no solo el sentimiento de una parte de la población, sino que da pie a una serie de acciones que pretenden, de facto, rearticular la dinámica de poder entre Estado e individuo. Esto supone una innovación en el campo de la investigación si tenemos en cuenta que pretendemos analizar la reestructuración de la organización

sociopolítica desde la esfera de la exigencia del derecho al placer, canalizado sobre todo a través del placer carnal.

En el segundo capítulo de este trabajo, se tratará de analizar efectivamente estos primeros pasos del cambio de mentalidad moderno, así como su progresión en el marco de la dicotomía entre lo público y lo privado. Estas primeras consideraciones se van a presentar ya bajo la distinción de la noción de «trauma», dadas las constataciones entre las élites sociales de un choque emocional negativo en su proceso identificativo. La nueva filosofía, bajo unas u otras circunstancias, fija un mecanismo por el que un estado de alienación subjetiva provoca una respuesta de ajuste social y político, ambos procesos incrustados en el engranaje que mantiene el equilibrio de poder entre el individuo y el Estado.

Durante este apartado veremos cómo se desarrolla la primera etapa de este desajuste, originado cuando las consideraciones intelectuales del Gran Siglo sobre la individualidad y su vínculo con el placer se encuentran con una crisis identitaria extendida entre la nobleza, provocada por las imposiciones de una monarquía que busca reforzar su autoridad. Abordaremos asimismo el porqué de la consideración, a pesar de los parámetros cronológicos, del inicio del patrón traumático de las Luces francesas, si entendemos que las Luces se definen principalmente por el desarrollo de la idea del *yo* y del pensamiento crítico, de la voluntad de redefinición. Este primer trauma se presentará en cuatro fases, y de él se extraerá un principio fundamental para la modernidad, el deseo de imponerse al poder político no por las armas sino por la expresión de sí, asentada en el aspecto introspectivo, intelectual y hedonista. De este primer trauma surgirá la conocida mundanidad, y en su seno se reeditarán los principios de *politesse*, de *honêteté*, de sensibilidad y de virtud. Un efecto comunitario que permitirá la emulsión de sentimiento de pertenencia e identificación individual, social y política a través del placer que, sin embargo, se alejará progresivamente de lo intelectual para concentrarse en lo material, y por supuesto en lo carnal. El goce se identificará con la individualidad y con la libertad, y por lo tanto con la política.

Este segundo apartado incurrirá en lo que advertimos como etapas traumáticas previas al siglo XVIII. Nos acercaremos primeramente a lo que supuso el trauma generado por la Fronda, o segundo trauma de nuestro patrón; y posteriormente a lo que aquí se percibe como el tercer trauma o trauma de Versalles, bajo el reinado de Luis XIV. En el primero de los casos se analizará las consecuencias de un estado de desgaste entre los nobles, que

conducirá a identificar, más si cabe, el ejercicio del goce con la libertad; una liberación por medio del placer y el comportamiento libertino entendido como ejercicio de empoderamiento, de crítica y de oposición. En el segundo caso, se observará una progresión del proceso de identificación a través del comportamiento libertino, y se constatará sobre todo cómo en este momento, la querella libertina pierde parte de su carácter libertario. Durante el trauma de Versalles, el efecto de sublimación que guiaba el comportamiento mundano por los laberintos del disfrute, el lujo y la carnalidad, se torna contra su propia razón de ser; el régimen de las apariencias se pretende cada vez más como un sinónimo de progreso civilizador. Este hecho llevará al hedonismo a adquirir cierto grado de despotismo, perdiendo de vista varios de los preceptos mundanos para volver a centrarse en la oposición entre iguales, el desgaste y la alienación general. El placer cambia aquí de campo, y sin dejar de ser una herramienta política, ya no supone una vía de identificación de la individualidad sino parte de la dinámica de poder institucional.

Para concluir este segundo capítulo, hablaremos de la regencia de Orleans, que se instaura aquí como respuesta querellosa ante la asfixia de los nobles recluidos en Versalles. Periodo de olvido, de borrado y de crítica frente a la castración de la sublimación llevada a cabo por el Rey Sol. Se compensará este sentimiento con impertinencia y libertinaje desmedido, sirviéndose de los axiomas radicales para defender el derecho al libre ejercicio del goce, de nuevo como proceso identitario y de reestructuración política y moral.

Por lo que respecta al tercer capítulo, nos adentraremos en lo que nos parece pertinente delimitar como trauma de las Luces, debido al periodo cronológico al que corresponde, como hemos indicado más arriba. Durante este apartado la estructura del trauma se vuelve más compleja, cargada de dobles sentidos que se multiplican en un contexto que se transforma y se diversifica, y que gesta por ello nuevas exigencias. Lo que durante el Gran Siglo empezó como las primeras Luces, genera una base de pensamiento común en la que el sexo y el placer son pilares fundamentales de la concepción del hombre moderno, de su definición de progreso y de su autorreconocimiento político y cultural como individuo. ¿Qué lugar ocupa, pues, la sexualidad en esta transformación central de las Luces francesas? En esta parte de nuestro trabajo abordamos necesariamente la toma de posición de la burguesía y la pugna con la aristocracia por regentar el proceso civilizador

de la modernidad. El placer, y cada vez más la sexualidad como campo propio, agudiza su definición política y se desdobra en una infinidad de matices, sujetándose mucho más que antes al valor del cuerpo.

Así, veremos cómo el auge de la burguesía causa y a la vez consecuencia del inicio de la era del capital y la industria, se apropiará de las bases intelectuales de la radicalidad, fijando la idea de progreso sobre el lecho de la racionalidad, la filosofía, las artes y la ciencia. Con la ayuda de la monarquía, que una vez más verá en este grupo la manera de contener la autoridad de los nobles, se profesionalizará una actividad intelectual que se distancia ahora del ansiado placer corporal como parte constituyente. En su lugar, e incapaces de obviar el poder que la conciencia corporal había adquirido, todo lo referente a la satisfacción del deseo queda sujeto al terreno de la restricción, so pretexto de que una sociedad que progresa y se enriquece necesita de mentes ordenadas, capaces de dominar sus instintos más primitivos. La necesidad del espacio íntimo no quedará, sin embargo, nublada por este rigor de las pasiones, sino que se encauzará a través del prisma del lujo material como símbolo de poder, favoreciendo al mismo tiempo la duplicidad moral.

Por otro lado, constataremos el camino de los que quedaron fuera de este nuevo progreso del rigor, y que aún detentaban el deseo de sublimación sensitiva como prueba del verdadero avance del progreso. Analizaremos igualmente los matices de los más liberales que, a pesar de la crítica antiilustrada, se descubren dependientes del sistema que permite la intelectualidad, materializando la contradicción del filósofo. No obstante, deberemos considerar el delicado terreno de la doble moral y los dobles discursos, que nos lleva a reflexionar sobre el pensamiento que recoge el sentimiento alienado de los filósofos, a través del materialismo de La Mettrie y la intimidad de Diderot principalmente. Pese a todo, parecen concurrir en la ilegitimidad de un gobierno que no contempla las necesidades corporales ligadas al deseo sexual, y que institucionaliza la naturaleza erótica bajo sistemas de control tales como la educación, el matrimonio o la maternidad. Una vez más, veremos conformarse una crítica política, más o menos velada, a partir del discurso sexual; podremos confirmar una exigencia de reconocimiento de la naturaleza psicobiológica frente a la naturaleza sociopolítica, a partir de un libertinaje teórico y práctico que se presenta como libertador e idiosincrático.

Para finalizar este apartado expondremos lo que resulta de la combinación de toda esta gama de componentes, y trataremos de presentar el escenario de la nueva *civilité* francesa,

una vez que hemos llegado a este periodo, tratando de esclarecer el imaginario colectivo del progreso y el lugar que ocupa en este el deseo y la práctica sexual, aunque sobre todo hablaremos de la instrumentalización del placer para la causa política, ya sea esta pública o individual.

Durante el cuarto capítulo, expondremos por qué consideramos aquí que el trauma de las Luces francesas se extiende al siglo ulterior. Nos detendremos a dirimir las razones por las que el enclave de las dinámicas de poder sigue proyectándose a partir de la tendencia traumática de las consideradas Luces. Concretizaremos la noción de periodo victoriano en este sentido, constataremos el desarrollo del placer como performatividad orientada a la identidad y el reconocimiento del principio de autoridad, y analizaremos lo que podríamos tildar de transformación de la sublimación hacia la sofisticación, a partir principalmente de una redefinición de la reglamentación corporal.

En este punto será fundamental analizar el desarrollo de la conciencia de clase burguesa, constituida sobre una ideología de raza superior en la que la biología y el tratamiento del cuerpo devienen prioritarios debido a su potencial económico. Para sustentar este imaginario del éxito, la familia y la medicina, junto con la redefinición de la *politesse*, se revelan esenciales para conservar el valor diferencial de la sangre burguesa. Las similitudes con la primera mundanidad, asentada sobre el binomio de sangre y decoro, se materializan a través de la burguesía victoriana desde finales del siglo XVIII.

En este escenario se analizarán las consecuencias para la identificación del *yo* moderno a través del placer, que queda alienado de nuevo frente al dogma de la disciplina corporal como signo de progreso. Pero ¿qué implicaciones tendrá esto desde la perspectiva opuesta? Para concluir este apartado nos vemos obligadas a analizar el dispositivo represivo de Foucault, que otorga luz a la totalidad del patrón traumático que venimos evocando. Decir que ‘sí’ al sexo, equivale a decir ‘no’ al poder, por lo que el sexo se convierte en un identificador de clase; ya sea esta una clase social reconocida —que se opone a la arbitrariedad de la práctica sexual y del deseo— o una parte de la población que se opone al sentimiento de alienación —y que por tanto se opone a la arbitrariedad autoritaria mediante el ejercicio libertino y hedonista. En ningún caso, y pese a las consideraciones tradicionales, puede hablarse de una restricción de la sexualidad en tiempos de rigor moral o político, puesto que como pieza clave de la constitución de la dinámica de poder, no se limita, sino que se incita. La sexualidad se revela como una de

las bases fundamentales del discurso político y de la performatividad cultural, tanto política como personal.

Si durante los capítulos tercero y cuarto analizamos el desarrollo del trauma de las Luces, acontecido en los siglos XVIII y XIX, como fenómenos que comparten una misma problemática coyuntural, debemos ahora virar hacia el estudio de la respuesta de ajuste que se produce ante tal fenómeno. Para ello, presentamos esta fase de respuesta bajo dos nociones elementales: imaginario y performatividad. Veremos cómo y en función de qué valores se constituye un imaginario erótico de carácter idealizado, claramente reivindicativo, y aquí sí, libertario, estableciéndose la voluntad social de la consideración de un derecho natural y por ende institucional, al placer. Como consecuencia, percibiremos un libertinaje que se propone como estandarte de la expresión de libertad, y que se conformará con carácter retroactivo. A su vez, el imaginario creado para hacer frente al estado de alienación es en sí un fenómeno que no solo sucede en el plano teórico, sino que se alimenta de la realidad social para influir de facto en ella. En este sentido podremos hablar de una performatividad libertina o antitraumática. El sexo se materializa a través del cuerpo, y la expresión material de la sublimación y del deseo.

Aquí introduciremos ya una primera aproximación al concepto de «performatividad» que se establece en este trabajo, y que bebe de las teorías de género propuestas, entre otras, por Judith Butler (1990). La performatividad, según sus premisas, corresponde a cualquiera de las acciones, sujetas a la reiteración del discurso, implicadas en la generación de dinámicas de poder. En este caso, bien podemos atribuir este término a la performatividad institucional y alienante como a aquella que se lleva a cabo desde el bando alienado, desde la querrela libertina. En este estado de nuestro trabajo, seguimos refiriéndonos a lo que hemos designado como «primera performatividad» o «performatividad de las Luces», entendida como institucional, y «performatividad alienada», unida a las exigencias de individualidad.

En este caso, cabe delimitar qué compone esta performatividad antitraumática, y por ello analizaremos la apertura que se da desde el plano teórico, filosófico e ideal hacia el ejercicio del pretendido Buen Sujeto Eróticosocial, a través del arte y la literatura, hacia un estilo de vida representativo. Para finalizar esta sección, someteremos igualmente esta segunda performatividad o performatividad alienada al cuestionamiento foucauldiano, y a la posibilidad de que también las acciones enfocadas a la libertad del individuo formen

parte del dispositivo como instrumento institucional. En todo caso, y en último lugar, se abordará cómo la moral, el espacio y la conducta se unirán en una dimensión casi platónica que, empero, no abandona el régimen de las apariencias para tratar de consumir su resolución performativa y civilizadora.

## **Segunda parte**

Durante la segunda parte de nuestro trabajo, una vez establecido el trauma que vive el hombre de las Luces, nos preocuparemos por esclarecer dos premisas: la primera, es que la perspectiva sexualizada del análisis histórico se revela aún incipiente y necesaria, ya que abre la puerta a nuevas perspectivas de estudio que cuestionan, cuando no polemizan, las conclusiones adoptadas por la historiografía clásica. En segundo lugar, trataremos de abordar la importancia, una vez asumida la sexualización de la Historia, de establecer una perspectiva de género sobre la investigación de los diferentes dominios antropológicos y culturales, sin la cual las conclusiones epistemológicas se descubren inexactas y a menudo erróneas. Aplicar un enfoque de género va a requerir, una vez más, el uso de anacronías y un cierto desarrollo conceptual, con el fin de poder aportar nuevas conclusiones a un campo de investigación que empieza a configurarse.

En el primer capítulo de esta segunda parte, trataremos de ofrecer una aproximación al marco teórico que nos sirve de referencia en el análisis sexualizado y de género. Si el individualismo que emerge con la modernidad cuestiona la metafísica dominante desde la noción de voluntad y el imaginario sexual, cabe considerar que no solo es necesario un estudio sexualizado de la historia sino también de la relación entre los sexos, puesto que este cuestionamiento se da en el seno de una materialización corporal sexuada. Si el sexo se establece como una herramienta reguladora de lo social y lo político a partir del cuerpo, íntimamente ligado a la conciencia individual y colectiva («morfología inteligible», Butler, 1990), y si el cuerpo que fundamenta la dinámica de poder se sexualiza para permitir la performatividad discursiva, esto obliga a tener en cuenta la relación entre los sexos como condición *sine qua non* de esta dinámica.

Por ello, trataremos de dilucidar en qué medida el trauma del hombre de las Luces se resuelve masculinizado y heteronormativo, siendo a su vez causa de otra dinámica traumática, que resulta igualmente fundamental en el desarrollo social. Lo femenino se

verá sometido a una reconstitución esencial en función de la performatividad masculina, ocasionando con ello un estado de alienación que no será sin consecuencias tanto para el proceso identitario general moderno como para la propia individualidad y conciencia femenina. Esta realidad permite no solo completar una epistemología historiográfica que hasta ahora se revela incompleta, sino que además debería incluirse en los actuales estudios de género como parte de su propia epistemología.

En función de lo dicho, nos concentraremos en el análisis de la acción performativa del hombre sobre lo femenino; una performatividad que adecua ‘lo otro’ (es decir, la mujer) a lo que es necesario para la resolución del trauma masculino. Para esto analizaremos varias estrategias, y durante el segundo capítulo presentaremos la primera de ellas, que es la limitación de lo femenino a través de la descualificación y la negación. Para ejecutar esta maniobra, la heteronormatividad empleará varios recursos. Lo primero que debemos tener en cuenta es el desconocimiento que supone lo femenino para el hombre, porque tradicionalmente ha existido una relación de imposición llevada por la inercia de la naturaleza viril, entendida como violenta, guerrera, racional y dominante. Sus reacciones frente a esta feminidad que, tratan de concebir ahora desde la perspectiva sexual, estarán a caballo entre la curiosidad positiva, en cuanto que cumple un rol en su relación con el placer, y la aprehensión por lo extraño, que no se reconoce sin cierta admiración.

Frente a la curiosidad y el miedo, la sexualización de los cuerpos se concentra en las posibilidades que ofrece la construcción ontológica, basada en un desarrollo científico sometido al efecto de la retórica. Aquí veremos cómo el análisis de género responde a la epistemología tradicional, que ya anuncia que el cuerpo será la base sobre la que se construye el discurso social, asentado en la redefinición de la relación entre ambos sexos (respondiendo principalmente a las necesidades del deseo homoerótico). La ontología no solo favorece la descualificación, sino que permite someter a la mujer a la patologización y la animalización con el objetivo de invalidarla, deshumanizarla. Sirviéndose de la misma herramienta que asegura la dinámica de poder, es decir la sexualización de los cuerpos, se posibilita dessexualizar lo femenino para someterlo a la materialidad impuesta por la necesidad masculina, de corte universalista, a través de la maternidad y del control de su placer.

La segunda gran estrategia ocupará nuestro tercer apartado, que hemos titulado «rematerialización masculina». Si bien es cierto que el objeto de estudio en esta sección



no es otro que la mujer, debemos indicar que en este caso analizamos lo femenino como resultado de una acción performativa masculina con el fin de medir sus consecuencias. La mentada «acción» no es otra que el ejercicio de la sublimación, llevada a cabo con el fin de resolver su crisis identitaria. Esta sublimación se adhiere al doble estándar de la feminidad que resulta del trabajo de descalificación de la mujer, visto en el apartado anterior. Podrá confirmarse que la virtud femenina es otra herramienta de la rematerialización del hombre, y como tal se somete a lo que exija su necesidad de identificación. Esclarecido este punto, la ficción tomará el relevo de la labor creativa, y creadora, del cuerpo sexualizado de la mujer. La ficción será el caballo de batalla del discurso performativo, dando forma visible (material o mental) al pensamiento moral, diseñando los cuerpos que la propia dinámica reconocerá como reales y válidos, y por ello deseables.

Pero, si existe un doble estándar de la feminidad, de la misma manera que en la masculinidad se da un trauma y una querella, y si además se establece una doble moral entre los hombres alienados, que se acogen y rehúyen al mismo tiempo la performatividad normativa, ¿podemos identificar qué es lo deseable, lo válido, y qué es lo no deseable o condenable? Dicho de otro modo, la fórmula peyorativa de «mujer libidinosa», que resulta no apta para la performatividad de las Luces, cuya idea de inconveniencia se refuerza por la masculinidad en su tarea identificativa como medio para imponerse y dominar al ‘otro’, ¿se sostiene cuando el hombre siente deseo de una sexualidad no reproductiva ni virtuosa? ¿Cambia de consideración, aquí, la virtud?

Para responder, examinaremos en primer lugar y con más detalle el desarrollo de la mundanidad y la acción masculina sobre los preceptos que la guiaron. ¿Cómo afecta esto al trauma de lo femenino? La pretendida liberación mundana, enmarcando los ideales básicos de la querella hedonista de la modernidad, terminará por someter lo femenino a su causa, mediante una erotización de la realidad cotidiana y sirviéndose de una inocente seducción que pretende abarcar el sentimiento de divertimento y libertad que anhela la sociedad. En segundo lugar, nos adentraremos en la retórica ficcional de los siglos XVIII y XIX. Esta tendrá como base el imaginario erótico que sustenta la querella libertina y contará con un motor importante, la relación entre moral y estética aplicada a la desnudez femenina, así como su capacidad de transformar el concepto de «virtud». Arte y literatura se convertirán en los canales principales de la rematerialización masculina, de la

performatividad alienante de la feminidad. La mujer pasa a identificarse a través de la cosificación. Para finalizar este apartado, realizaremos un análisis de todo lo mencionado a través de uno de los elementos más identificativos de las Luces francesas, el *boudoir*; concepto dieciochesco, concepto voluptuoso, hedonista, liberador, transgresor, ¿femenino?

Tras estos capítulos, hemos podido esclarecer cómo se establece la disimetría social sexual, y cuáles son los principios sobre los que se asientan, culturalmente, el reconocimiento social de la mujer, ligado entre otras cosas al imaginario del éxito. Así pues, consagraremos nuestro cuarto capítulo a estudiar qué implicaciones tuvo este fenómeno entre las mujeres de la sociedad moderna. Aquí nos aproximaremos al sentido que Fraisse pretende darle a la epistemología feminista, a partir del término de *provenance* (2020). Una de las cosas más importantes que tener en cuenta, será la retórica ficcional positiva de lo femenino, que emerge con el imaginario homoerótico y que invade el discurso sexual y político. ¿Permite esto que la mujer pueda alterar su estado objetivado de subordinación?

Lo primero que veremos serán las consecuencias del discurso radical del Gran Siglo, que, a pesar de estar destinado a la resolución del trauma masculino, tendrá necesariamente implicaciones en la concepción de lo femenino, puesto que la liberación del orden general pasa por la liberación de una parte de la feminidad, ligada a lo sexual. Por lógica metodológica, abordaremos la manera en que este pensamiento radical se filtra a la esfera social, ahora desde una perspectiva femenina que empieza a dar sus primeros pasos en su propia rematerialización. Veremos cómo, mediante el aspecto cultural de la lengua, además de la conciencia sobre la mitificación a la que las mujeres han estado sometidas, estas obtendrán, y mantendrán, un poder innegable en el desarrollo de la vida social mundana, y con ello sobre las nociones que guiaban el renacer de lo masculino (lujo, poder, intelectualidad, introspección). Con ello lograrán influir, en cierta medida, en el valor de la virtud atribuida a la materialización del deseo masculino sobre el cuerpo de la mujer.

Desde una intelectualidad de la voluptuosidad, que cabría establecer como paralelismo al libertinaje intelectual que se pretende desde la rematerialización masculina, las mujeres llegan al siglo XVIII con cierto grado de conocimientos filosóficos, habiendo alterado ligeramente el equilibrio de poder con el sexo masculino. No obstante, como advertimos

en la primera parte, este proceso no es lineal, y mientras por un lado parece que las mujeres establecen una voluptuosidad metafísica a los que muchos se someten, por otro la heteronormatividad sigue mostrándose imparable. Esta seguirá alimentando un imaginario erótico, nutrido de las nuevas transformaciones, que sigue afinando una cosificación femenina conformada entre la inteligencia, la rebeldía y la belleza, enfocada a corromper los avances de la identidad femenina. Y aquí se plantea algo sin precedentes en cuanto al equilibrio de poder que establece desde el proceso que une a la feminidad con la intelectualidad y la sexualidad corporal; un principio que, sin amparo legal, se consolida como político.

Es así como llegamos a nuestro último apartado, tratando de dar respuesta a lo mencionado precedentemente, inquiriendo en el desarrollo de la identidad femenina moderna, pero tratando de establecer esta perspectiva ‘reflejo’ con las consideraciones actuales. Para ello decidimos analizar el progreso de lo femenino frente a la performatividad masculina, desde un tema concreto, el consentimiento sexual y su implicación en la construcción de una ética sexual que permita el reconocimiento personal y la acción subjetiva en un contexto libre e igualitario. Obviamente, el Antiguo Régimen no será ni libre ni igualitario en términos de consentimiento o de identidades biosociales, sin embargo, sí parece que existe una concienciación femenina de esta cosificación a la que están sometidas, del dominio del deseo erótico masculino como guía del progreso, y sobre todo del valor que su cuerpo adquiere para que la heteronormatividad sea posible. En ese sentido, puede considerarse una acción performativa de la mujer, que trata, desde el valor civilizador que se le ha otorgado al cuerpo sexualizado, de adquirir cierto grado de autonomía y ejercicio de voluntad, en su búsqueda por constituir una identidad de lo femenino que pueda, algún día, concebirse de forma independiente a la masculina.

### **Nota idiomática**

Esta tesis se presenta en dos idiomas, cumpliendo con las exigencias de la UPV/EHU para la evaluación del grado de tesis doctoral internacional. Con el fin de otorgar fluidez y acomodar una lectura lo más fusionada y armonizada posible, hemos decidido combinar ambos idiomas hasta en el seno de cada capítulo. Por último, se ha optado por la redacción en lengua castellana de la introducción y la conclusión con la intención de que favorecer la abordabilidad en nuestros países de habla hispana.



## Primera parte

### El trauma del hombre de las Luces

Existen cuantiosos acercamientos al siglo XVIII, también conocido como siglo de las Luces. Algunos lo consideran el siglo de la razón, la ciencia y la filosofía que sería la cuna de la democracia moderna; para otros, fue el siglo del erotismo y el libertinaje que... darían vida a la democracia moderna. Pensar el hombre desde la relación con su psique, con la materia de su cuerpo, en términos de relaciones sociales, a escala familiar o como parte de un grupo ordenado, supone el origen de varias disciplinas científicas. Los individuos se hallan en una continua crisis identitaria, alega Robert Muchembled (2010:35), una fractura interna *trágica* del ser en dos entidades irreductibles, a caballo entre sus instintitos y la propia idea de desaparición. Quiénes somos, y en función de qué somos, la eterna pregunta que funda civilizaciones.

Que el siglo XVIII y su movimiento de las Luces suponen un enclave decisivo en lo que hoy consideramos la civilización occidental, apenas se discute en la comunidad científica. Sin embargo, llegar a un acuerdo sobre lo que implicó una verdadera evolución, suscita debate. Y no es para menos; hasta los mismos filósofos que dieron forma y afianzaron la revisión del sistema, no siendo menuda su empresa, se vieron sometidos a un baile sin estructura del que no siempre dirigieron la música. Intereses individuales que se imponen con demasiado ahínco, o que son relegados con dureza al cajón de lo prescindible. ¿Qué se construyó en realidad durante el llamado Siglo de las Luces? Generalmente se responderá con nociones de progreso humano sobrevenido con la eclosión de la filosofía, la cual permite entronizar un nuevo principio de organización social: la felicidad del individuo<sup>9</sup>.

¿Cómo medir lo que una civilización necesita para construirse de forma justa con individuos felices? He aquí el elemento perturbador que trastocó la serenidad del reino: la felicidad del individuo, que ya no se considera una pieza anónima del entramado social

---

<sup>9</sup> Se aconseja aquí la lectura de Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1979.

abstracto y necesario para el bienestar de una élite reducida<sup>10</sup>. Delimitar el punto justo entre el *yo* y un sistema que permita el *yo* de todos, partiendo de la estructura de la tradición, tuvo sus limitaciones, y no por ello dejó de suponer una revolución. El acuñado aquí como «trauma del hombre de las Luces» accionó un interruptor histórico, una batalla por la idiosincrasia lidiada a través del conocido libertinaje francés, con implicaciones no solo individuales o políticas sino también filosóficas, artísticas, literarias y, sobre todo, de género<sup>11</sup>. De hecho, podremos argumentar que estas conforman los debates actuales sobre modelo de felicidad, política, ecologismo, sexualidad o feminismo desde el siglo pasado.

Para tratar de entender lo que aquí consideramos como «trauma del hombre de las Luces», habría que acotar en la medida de lo posible los dos conceptos centrales de nuestra proposición. D'Alembert afirma que:

Quand on considère les progrès de l'esprit depuis cette époque mémorable [la Renaissance], on trouve que ces progrès se sont fait dans l'ordre qu'ils devaient naturellement suivre. On a commencé par l'érudition, continué par les belles-lettres, et fini par la philosophie<sup>12</sup> (D'Alembert, *Discours préliminaire*, 1763:76).

Sin duda se refería a la progresión dicotómica del hombre civilizado racional en oposición al estado de barbarie, tan presente durante sus años de ejercicio<sup>13</sup>. Podemos concederle a D'Alembert aquello de llegar a la cima, pues será durante la plenitud del siglo XVIII cuando se empieza a materializar institucionalmente la reflexión filosófica que cuestiona el conjunto de la estructura tradicional, asegurando una metamorfosis de increíble

---

<sup>10</sup> Aconsejamos aquí como lectura complementaria el magnífico trabajo de Michel Delon, *Le Bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2016.

<sup>11</sup> Karen Harvey apunta « Roy Porter a aussi avancé l'idée, dans des travaux ultérieurs, qu'à l'époque des Lumières la mise en valeur du corporel a généré une prodigieuse ' libération hédonistique de la libido', reprenant ainsi une formulation antérieure de Lawrence Stone selon laquelle ' la liberté d'expression sexuelle a été l'un des nombreux effets induits de la quête du bonheur au dix-huitième siècle' » (2010:2) ; Cf. Porter (1982:5) ; Cf. Stone (1979:328).

<sup>12</sup> No obstante, cabe matizar que entre las *belles-lettres* y la *philosophie*, D'Alembert asume que el hombre en su tendencia natural descubre antes la filosofía que las letras, pero que debido a lo que considera como largo periodo de oscuridad, la tendencia primitiva se altera y por ello la filosofía, si bien debería de estar en la base de toda evolución natural, llega posteriormente como elemento que atestigua el florecimiento del verdadero progreso casi diríamos 'a pesar' de la coyuntura.

<sup>13</sup> Tendremos en cuenta la definición normativa de «civilización» en tanto que sociedad que abandona el estado primitivo de naturaleza y que se organiza en base a estructuras complejas de desarrollo, y la evidencia de su progresión a lo largo de la historia de la humanidad; también como elemento intelectual, material, artístico, moral o ideológico de una sociedad, sus condiciones políticas, económicas y culturales. No obstante, en nuestro análisis, deberemos entender este concepto como dicho proceso adscrito al contexto que nos ocupa. Así, entenderemos por «civilización» el «proceso civilizador» que tuvo lugar durante las Luces francesas, concebido como mutación compleja de las bases que sostienen la estructura sociocultural actual, en la que por primera vez se reconoce en una civilización la dimensión individual y deviene por ello un proceso exclusivo. La obra de Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* (1939) supone uno de los análisis esenciales en esta cuestión y será retomada en el apartado correspondiente.

magnitud antropológica en cuanto a la consideración del *yo*, del medio en que este se desarrolla, y de la organización comunitaria imprescindible para la permanencia. La ciencia, las artes, la política, la economía, las relaciones sociales, la relación de género, la justicia, la virtud, los dogmas y lo respetable. Las Luces, así, se puede considerar un proceso civilizador entendido como reforma y constitución de una nueva organización social, cuya particularidad es la toma en consideración del individuo y de la razón crítica (Bartolomé Bennassar, 2010).

Sin embargo, la racionalidad llega a ponerse en entredicho por filósofos, reyes y cortesanos, juristas, médicos y artistas; el nuevo sistema se revisa a sí mismo y no siempre con conclusiones positivas. Diderot le confesaba a su amante Sophie en su correspondencia el hartazgo con el que vivía la consideración de enciclopedista<sup>14</sup> que de él tenía la sociedad, prisionero de una trama que lo transformaba en un elemento útil para un fin que no le convenía. En sus misivas se observa a un hombre confrontado con su realidad, alienado en su intimidad y magullado por el rechazo a la norma de cuya constitución era artífice. La correspondencia con Sophie Volland supone para el filósofo un refugio ficticio al que recurre con frecuencia, en el que analiza con su *vraie philosophe*, la vacuidad de los dogmas morales impuestos, y le revela su deseo de huir lejos con el propósito de consagrarse al placer de amar, al placer en sí, pues solo la conducta de los amantes llevada por una sensibilidad universal asegura individuos sanos en una sociedad moralmente sana.

Et puis toutes nos dissertations sur le vice, la vertu, le vrai, le bon, le beau, l'honnête, sont bien frivoles pour ceux qui estiment tout au poids d'or. Et s'ils osaient, combien nos scrupules de probité les feraient rire ! (Diderot, Carta del 7 de noviembre de 1762).

Resulta fácil atribuir a la civilización la medida del hombre, pero no lo es tanto definir la medida de este. Ser social, biológico, psicológico, político, emocional, intelectual. Buscarse a sí mismo e identificarse como individuo y como parte del grupo en el que se enmarca para la supervivencia ha sido siempre motor constituyente de lo que llamamos «civilización». Los momentos de cambio de paradigma cultural son vividos como un momento de crisis de identidad entre la población, siendo en realidad la propia crisis de identidad la que provoca las primeras mutaciones sociológicas. Pero lo que describe Diderot va más allá, se siente víctima del proceso civilizador, desnaturalizado por su

---

<sup>14</sup> Aquí, se trabajará a partir del análisis de su correspondencia con Sophie Volland, selección de Jean Varloot. A pesar de que solo se conservan las cartas escritas de la mano del filósofo y no las de ella, se recomienda la lectura completa de dicha correspondencia, dados los numerosos matices que pueden analizarse de la persona y el personaje del Diderot de entre 1759 y 1769. La edición de la que nos serviremos será Denis Diderot, *Letres à Sophie Volland, recueil de Jean Varloot*, 2013.

propio ecosistema social, preso de la estructura que él mismo ayuda a construir; aislado, naturalmente alienado, frustrado. Esta misma sensación no será minoritaria entre la sociedad mundana y *savante* de las Luces, y veremos cómo el mismo sentimiento se sostiene extrapolado a los círculos pudientes de forma generalizada, desencadenando un trauma civilizador dentro del propio proceso civilizador. ¿Quién es, pues, este hombre de las Luces? ¿Podemos reducirlo únicamente al periodo álgido del movimiento filosófico? Y en este sentido, ¿se debería revisar la circunscripción atribuida a las consideradas como Luces francesas? ¿Deberíamos añadir, a todos los estudios que existen de este periodo, un enfoque más, concentrado esta vez sobre la posible influencia de la relación del individuo con su placer como pieza fundamental del desarrollo de las Luces?

Si nos paramos a analizar los diferentes estudios sobre esta coyuntura, más allá del quién o el cuándo, se observa un denominador común, y es el debate entre individuo y espacio público, en base a la identidad del primero y en función de su pertenencia al segundo, anclado sobre la revisión del principio de autoridad. La marquesa de Lambert describía el fenómeno así en 1715 en su *Traité de la gloire*: «*philosopher, c'est rendre à la raison toute sa dignité et la faire rentrer dans ses droits; c'est secouer le joug de la tradition et de l'autorité*» (1808:290)<sup>15</sup>. Si ponemos el foco en el significado de sus palabras debemos situarnos mucho antes de 1715, en lo que generalmente se ha establecido como origen del movimiento filosófico, la crisis de conciencia europea, bautizada por Paul Hazard (1935) y acotada por otros autores como Bennisar (1980) entre 1680 y 1715.

Este enfoque vendría a respaldar la alegación de Benedetta Craveri (2020) en cuanto que aquello que puede observarse entre los siglos XVII y XVIII es un «cambio en la percepción del hombre que tiene de sí mismo, su modo de pensar, su sensibilidad, su moral, su idea de la felicidad, además de su concepción de la sociedad en la que vive» (Craveri, 2020:14)<sup>16</sup>. Con este argumento defiende que el resto de los factores que tradicionalmente dividen el estudio competencial de ambos siglos no implican sino lo ficticio de esta línea divisoria entre ambos periodos. De hecho, y teniendo en cuenta los aspectos que conforman nuestro trabajo, aquí iremos un poco más lejos y añadiremos que en función de según qué elementos analicemos, la frontera con el siglo XIX resulta igualmente inexacta.

---

<sup>15</sup> Igualmente, la autora añade «*esprit original, qui s'est fait une route toute nouvelle, ayant secoué le joug de l'autorité enfin, de ces hommes destinés à donner le ton à leur siècle*» (1808:307).

<sup>16</sup> Por su parte, Muchembled añadirá «*l'une des grandes énigmes qui taraude les Occidentaux depuis deux millénaires, avec une intensité accentuée à partir de la Renaissance, est précisément celle des rapports entre l'individu et le groupe*» (2005:23).



Trataremos de justificar sin embargo que el inicio de esta crisis generadora del individuo moderno, más que un cambio, refleja una «evolución» progresiva del proceso civilizador que supusieron las Luces y que sitúa sus inicios a principios del siglo XVII, considerándolo como una respuesta directa a un momento de crisis identitaria, social e individual, que tiene lugar entre las bases estructurales que sostienen el armazón social, político y económico de la comunidad. Este binomio «crisis-proceso civilizador» generará a su vez un patrón circular reiterado «trauma-respuesta» que se extenderá bajo unas características muy concretas desde las primeras décadas de 1600, desarrollando su pleno apogeo a partir de 1730, hasta bien entrado el periodo victoriano.

Esta respuesta toma por momentos, y más concretamente desde mediados del siglo XVIII, implicaciones similares a las establecidas por la noción de «querrela», si tenemos en cuenta las acciones individualistas como una queja o exigencia frente a un Estado a quien se considera en posición de haber cometido un delito. En este caso la falta remite a un incumplimiento del deber político frente a la individualidad desvelada con la modernidad, que naturalmente dispone de conciencia y deseo. A modo introductorio, puede considerarse lo siguiente: frente a esta corrupción del poder tiene lugar una revelación de la subjetividad materializada bajo una suerte de «querrela libertina», orientada a liberarse de imposiciones consideradas injustas, y tratando de rearticular una dinámica de poder que permita la experiencia de la felicidad. No obstante, este punto de partida requiere una profundización que trataremos de exponer en la primera parte de nuestro trabajo.

Antes de nada, debemos especificar que el estudio que hemos llevado a cabo determina una variante fundamental, que debemos tener en cuenta durante todo lo que se leerá a continuación. El contexto que permite que este fenómeno tenga lugar es inherente al propio proceso, congénito a la cultura francesa; no identificable en otros territorios del continente. Las particularidades de esta revisión y transformación antropológica, determinante para lo que hoy se estima fundamental de la definición de la civilización occidental, originó conductas y reflexiones inéditas que sirvieron de base para otros procesos civilizadores posteriores y pertenecientes a otras zonas geográficas. El pensamiento de las Luces, así como el trauma que lo originó y que lo retroalimentó de forma cíclica, prometían revolucionar la formación de sociedades. Hoy en día, parece que se quiera retomar el trabajo que quedó pendiente. La pregunta que debemos hacernos, empero, es: ¿cabe pensar en otros posibles enfoques frente al estudio de las consecuencias de las Luces francesas?



## I. EL ORIGEN DEL YO

Si atendemos a lo que atestiguan las fuentes historiográficas clásicas, el preludio de las Luces francesas se sitúa en 1680. Aquí se alude no sin razón a un elemento crucial que cambiaría el rumbo de toda reflexión sociocultural: la revolución «psicológica» sobrevenida mediante la revisión y la negación del principio de autoridad que ordenaba la sociedad. Cabría no olvidar, sin embargo, que las bases para esta ponderación fundamental definen ya su forma a mediados del siglo XVII con el cartesianismo, que a su vez bebía de la fuente del mecanicismo de Galileo e incluso de los principios humanistas que marcaron el ocaso de la Edad Media.

Si bien es cierto que antes de 1650 ya existen controversias y debates que evidencian la existencia de reflexión crítica pública, no podemos obviar que la mayoría de estos vaivenes y réplicas se reducen a discusiones en materia de teología, insertadas en el marco de una coalición entre Estado, Iglesia y Universidad (Israel, 2005). En este entramado, pese al abanico de divergencias, paradójicamente todo converge en un único y sólido punto, un acuerdo tácito, una especie de unidad intelectual y espiritual destinada a mantener la hegemonía cultural que rechaza la innovación y defiende el *estatu quo*. Así, Jonathan Israel, profesor modernista en la *School of Historical Studies de l'Institute for Advanced Study* (Princeton Township New Jersey), define el periodo anterior a 1650 como una civilización impasible; leyéndole casi diríamos «comodona», anestesiada por la seguridad del determinismo divino. Monarquía, Iglesia y Verdad se dotaban de un aura impenetrable cuyo cuestionamiento resultaba aterrador gracias al poder de la superstición. La tradición, término utilizado con vehemencia en la historiografía descriptiva, se revela como un contrafuerte esencial en la evolución de la civilización humana. Esta ampara y apuntala la autoridad protegida por la superstición, y entre ambas aseveran una sociedad de individuos no identificados, alienados. Desde la no-identificación, el proceso civilizador no tiene base<sup>17</sup>. No nos sorprende que Israel se sirva del término «violencia» para referirse a la conmoción que sufrió la sociedad del siglo XVII. La importancia de deshacerse del estado de alienación es clave para considerar el proceso civilizador consciente que supusieron las Luces. Así, nos parece más acertada la propuesta de Israel

---

<sup>17</sup> Entendiéndose aquí el proceso civilizador de las Luces, explicado anteriormente.

en cuanto a la cronología establecida. Por ello, en este punto de nuestro análisis, diremos que la crisis de conciencia europea tomada como antesala de las Luces no empezó en 1680 sino en 1650, y que debe entenderse como una revolución intelectual incompatible con la cultura de la obediencia, como la escisión con el estado de alienación, y la revisión del principio de autoridad.

Se acepta pues la llegada de la nueva filosofía que se inicia con el cartesianismo y se declara discrepante con la epistemología y la metafísica tradicional. La importancia del cartesianismo, que en su origen trata de armonizar la lógica con la regencia de la revelación, no recae en los principios más o menos revolucionarios de sus axiomas, sino en la utilidad de su interpretación. Dará el pistoletazo de salida de la nueva ciencia, será criticado posteriormente por la rama progresista de la nueva filosofía, y por último condenado por una Iglesia temerosa del ateísmo; Descartes se convierte así en un argumento de autoridad adaptado a voluntad según los intereses de quien apela, pero que entre los vaivenes de su estudio y crítica permitirá la entrada en escena del racionalismo (Bennassar, 2010).

No obstante, el cartesianismo no llegaría a desligarse de la teología salvo en boca de unos pocos pensadores críticos como Espinoza o Bayle<sup>18</sup>. Sus elucubraciones se beneficiaban de un contexto que les empezaba a ser favorable, y es que de los conflictos confesionales se comenzaba a derivar el primer antídoto para la superstición: la incredulidad, un elemento que emulsionaba bien con los principios mecanicistas y empíricos, «*l'idée que les choses ont des tendances naturelles avait des implications directes sur la démarche scientifique [...] (une) frontière séparant le 'naturel' du 'surnaturel'*» (Israel, 2005:242). Los avances técnicos como el telescopio, los viajes y el conocimiento de diferentes culturas, la ciencia natural... En ese laberinto de novedades mesurables, Espinoza plantaría el germen definitivo del proceso civilizador moderno con el hombre al fin en el centro de toda reflexión, siendo por tanto el interés por el individuo el único interés legítimo para confeccionar la política que debe ordenar una sociedad (Israel, 2005); por último, y si el interés de una sociedad reside en el interés del individuo, el concepto de «felicidad» debe posicionarse en el centro de la ordenación sociopolítica como elemento determinante de la nueva civilización. El aspecto psicológico y reduccionista del yo desvela las necesidades físicas y emocionales, la conciencia de sí, la autoafirmación frente

---

<sup>18</sup> Cf. Abramovici, «Bayle et le préjugé», HAL, 2022.

al grupo, la identificación del hombre con el medio natural que le autoriza a reivindicar su idiosincrasia, a rechazar el ordenamiento de la vanagloria del rey y de Dios; preceptos que ya definen los principios de las Luces. Israel aborda este análisis como el fenómeno de las primeras Luces de 1650.

Los debates en torno a la consideración del individuo como parte activa, pasiva o ajena al entramado social se desarrollarán bajo una gama amplia de tonos, llegando incluso a considerar a Dios como sujeto social sometido a las leyes de la naturaleza. Se rompe progresivamente la coalición Estado-Iglesia-Universidad y la filosofía se constituye como una ciencia en sí misma desligada de la revelación, como lo empezaban a ser también la medicina o el derecho. Y del mismo modo los filósofos comenzaban a comprender su impacto en la sociedad, en la política y el comportamiento «ciudadano»<sup>19</sup>. No obstante, autores como Muchembled defienden este nacimiento del *yo* mucho antes de lo que refiere Israel, afirmando que esta manifestación, esta necesidad de introspección, lejos del narcisismo que puede considerarse una secuela del Renacimiento, surge como consecuencia del incremento de control social. Aquí el autor expone en cierto modo el patrón al que nosotras hacemos referencia, bajo el nombre de «paradoja»: el rigor que se impone a la población en su conjunto provoca el florecimiento de un individualismo que se reconoce en la producción de placeres, a través de los cuales se reconoce como individuo sintiente y como expresión de voluntad frente la imposición. Muchembled advierte de forma acertada que la principal exigencia de rigor se dirige a la población masculina joven, que serán los artífices de la creación lúdica (2005:72). Esto sin duda tendrá un impacto fundamental en el desarrollo del trauma y en las relaciones de dominación de clase y de género. La crisis de jerarquías se hace inevitable; la reflexión del *yo* se extiende de forma urgente.

## **A. EL YO A TRAVÉS DEL PLACER**

Como en todo proceso ideológico innovador anclado a temas universales, y la reflexión que nos ocupa bien lo supone, no podía sino nacer con la semilla de la disensión intelectual entre sus filas. Así, dicho académico británico define dos corrientes dentro de estas primeras Luces alzadas contra la tradición. Por una parte, la línea moderada, entre

---

<sup>19</sup> Más adelante se hará pertinente un análisis de género sobre la consideración de ciudadanía.

los que encontramos sin duda a Descartes, a Locke o a Newton. Estos serían considerados en un principio como los *moderni*, la avanzadilla del movimiento. Y como sucede hoy en día, no tardaría en surgir el ala radical, identificados con Espinoza pero en cuyas filas se encuentran Toland, Lahontan, Lucas o Boulainvilliers, por ejemplo. La diferencia que se establece entre estas dos corrientes es cuanto menos importante, ya que no se trataba sino de calibrar la tolerancia hacia el Estado tal y como estaba establecido.

Los radicales, según Israel, defenderían la ruptura total con la estructura del Antiguo Régimen partiendo de su principio antialienación que refutaba toda autoridad tal y como estaba constituida, así como la jerarquía y los privilegios de que se servía. La ciencia experimental, la lógica matemática, el materialismo, todo conducía sin remedio hacia el ateísmo, la supresión de la aristocracia y el republicanismo, albergando incluso tendencias democráticas. Obviamente cabe considerar que no estamos ante dos bandos posicionados con rigidez meridiana. Componentes aislados o incluso facciones dentro de cada grupo se acoplaban en mayor o menor medida a las estructuras tradicionales, como un termómetro regulando el mercurio entre lo mínimo y lo máximo permitido en la vida del movimiento<sup>20</sup>.

Pero existe otro elemento que merece atención. Durante esta fase de transición de *les premières Lumières*<sup>21</sup>, la corriente radical empieza a conformarse a través de pequeñas fisuras por las que se cuelan corrientes algo más drásticas. Estas fisuras, que permitían una reflexión más profunda sobre la metafísica del Estado y del individuo, se servirán del pretexto, forma y lenguaje de las novelas libertinas del siglo XVI y principios del siglo XVII, a través de los cuales expresarán sus exigencias idiosincráticas en contra del orden alienante. Por una parte, puede pensarse que se trata de una maniobra política, casi demagógica, mediante la cual poder servirse del elemento prohibido y de la controversia que atrae el interés de la masa para difundir sus intereses, protegidos por el disimulo y la levedad. Pero no podemos obviar lo que entraña la defensa de los placeres en conjunción con el *yo* frente al Estado, y es que una vez que se abre la puerta a la razón, la conciencia revela las necesidades y deseos de un ser complejo y sensitivo. El concepto de placer, y

---

<sup>20</sup> Un siglo más tarde, a partir de 1740, esta disensión se reproduce prácticamente idéntica entre un Voltaire y un La Mettrie por ejemplo. Analizaremos este hecho en el capítulo dedicado a ello, pero nótese aquí una forma más de circularidad del patrón al que hacíamos referencia en el inicio del apartado; de hecho, a la corriente más dura de las «*vraies*» *Lumières* se les considera todavía como espinosistas.

<sup>21</sup> En este punto, tener en cuenta que la radicalización filosófica a través del libertinaje se da justo después del periodo de la Fronda. Más adelante se analizarán estas circunstancias.

sobre todo el relacionado con la erótica<sup>22</sup>, deviene materia congénita del «nuevo hombre». Canalizar una crítica política de ruptura con el Estado en pro de la identidad y la felicidad del individuo, a través del elemento del libertinaje, viene a confirmar lo que aquí consideraremos como la importancia del «enigma sexual en el yo comunitario», reflexión extraída de los análisis de diferentes teóricos como Mauzi (1979), Muchembled (2005), Vázquez o Foucault (1994).

C'est à travers son corps et sa sexualité, éléments naturels orientés par chaque civilisation, que le Sujet se perçoit puis compose sa relation à autrui. Support des jouissances, prison de la personne, l'enveloppe charnelle est aussi une entité culturelle, un élément de la collectivité qui l'environne, une partie du tout politique, une parcelle d'un vaste territoire de symboles. L'être ainsi défini se trouve façonné par des prescriptions impératives, qu'il y consente ou tente au contraire d'exercer le mieux possible son libre arbitre. [...] Le plaisir physique relie l'être à la totalité de l'univers. (Muchembled, 2005:23-27).

Consideramos pues la necesidad de tomar en cuenta la relación entre el placer y la política, sobre todo desde que acontece la activación de la consciencia y de la felicidad como binomio constitutivo del individuo, en el marco de una progresiva cosmovisión terrenal, material, física y racional. El placer, en cualquiera de sus formas, toma el cariz de componente definitorio tanto del individuo como de la sociedad y su organización política, la unidad de medida entre las necesidades de libertad y el grado de represión que la comunidad impone, en su determinación por ejercer el control y mantener el orden social, así como los privilegios que derivan de tal autoridad. Foucault lo denominará en sus estudios como 'biopoder', y demuestra en ellos como la sexualidad deviene el secreto fundamental de dicha sociedad; la razón que gobierna todo, al hombre y a la comunidad: «la nature du sexe est le resultat non pas de la biologie, mais de nos besoins de parler» (Thomas Laqueur, 1990:188). El placer, por tanto, se torna político.

¿Qué supone la sexualidad? El debate entre placer y libertad se resuelve cuando incluimos el elemento de la sublimación (Muchembled, 2005), que tiene la singularidad de darse únicamente en la especie humana. La sublimación permite la acción y expresión de la capacidad creativa, que a su vez hace posible a la acción y expresión introspectiva, ya sea individual o social, y que posibilita al mismo tiempo reconocerse en el yo y frente al otro. Sobre esta base, y dado que resulta imposible desligar la creatividad y la introspección de

---

<sup>22</sup> Decimos bien «erótica» para englobar los conceptos de «sexo» y «sublimación», (cuya relación y relevancia analizaremos más adelante) y no solo placer o acto sexual. Para ello, se aconseja consultar los trabajos de Muchembled, *L'Orgasme et l'occident* (2005) y Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1789*. (1987), así como de Delon *L'Invention du boudoir* (1999) o Wald Lasowski, *Libertines* (1990).

la consciencia de un *yo* que empieza a despertar, identificándose a través del placer visual y físico, la sublimación de la actividad sexual acaba por dirigir las dinámicas constitutivas del *yo* y de la nación.

Volviendo a la acción radical a través del libertinaje, son evidentes las ventajas de esta vía, y es que con ello no solo llegarán a un público más extenso —y no siempre conocedor del trasfondo político de dichos textos— sino que tomando fuentes sofistas o escépticas del clasicismo, conjugándolos con nociones políticas precedentes como Moro o Maquiavelo, e introduciendo principios científicos en un tono menos complejo, estos primeros radicales consiguen crear un público sofisticado que ya se muestra receptivo a cierto tipo de mensaje.

En todo caso, ya podemos afirmar aquí la existencia a partir de 1650, de un «libertinaje erudito», que cabe sin embargo matizar:

Par le mot de libertin, je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités.[...] J'appelle libertins nos ivrognes, mouchérons de tavernes, esprits insensibles à la piété, qui n'ont d'autre Dieu que le ventre, qui sont enrôlés en cette maudite confrérie que s'appelle la Confrérie des Bouteilles. Il est vrai que ces gens ne croient aucunement en Dieu, haïssent les huguenots et toutes sortes d'hérésies, ont quelquefois des intervalles luisants, et quelque petite clarté qui leur fait voir le misérable état de leur âme ; craignent et appréhendent la mort, ne sont pas du tout abrutis dans le vice, s'imaginent qu'il y a un enfer, mais au reste ils vivent licencieusement, jetant la gourme comme jeunes poulains, jouissant du bénéfice de l'âge, s'imaginant que sur leurs vieux jours Dieu les recevra à miséricorde, et pour cela sont bien nommés quand on les appelle Libertins, c'est comme qui dirait apprentis de l'athéisme. (François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, & aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus*, (1624).

Esta afirmación salía de la pluma del obispo Garasse. Recordemos que no se empieza a utilizar el término libertino como se conoce habitualmente cuando nos referimos al siglo XVIII hasta la aparición en escena de Claude Prosper Jolyot de Crébillon sobre los años treinta, que daría vida a un concepto de tonalidad puramente francesa. Se retoma el antiguo significado de libertinos como «libertadores» frente a la esclavitud feudal (1555)<sup>23</sup>, que en el siglo XVII pasaron a considerarse —siguiendo la inercia de su

---

<sup>23</sup> Esto nos permitirá más adelante expresarnos en términos de libertarismo aun sabiendo que cedemos a la anacronía. Ver igualmente la evolución de la figura del libertino en el prólogo de la obra de Wald Lasowski, *Romanciers libertins du XVIIIe siècle, tome I*, 2000.



etimología— como los *esprits forts*. Para unos, considerados carentes de buenos hábitos y de virtud; para otros, alienados que buscaban y provocaban las fisuras necesarias para reivindicar sus derechos a la autodeterminación, de la cual formaban parte tanto la reflexión como la conciencia del placer<sup>24</sup>. Pero no se describen en este texto como parte de la *débauche* con la que se identificaría el término un siglo más tarde (y veremos por qué), «le temen a la muerte y no se embrutecen en el vicio», por lo que debe interpretarse como la identificación con una exigencia de libertad madurada y reflexiva, una toma de consciencia, una reivindicación intelectual que no separa al hombre de sus placeres sino que se identifica a través de ellos.

Mientras, Masillon proclamaba en Versalles, hacia 1699, que la nueva filosofía no era más que «*une forme de rébellion contra la religion et l'Église, [...] une recherche arrogante d'indépendance personnelle, un moyen d'apaiser sa conscience grâce à un vernis de verbiage grandiloquent visant à camoufler une vie de débauche et luxure*» (Massillon, *Discours inédit de Massillon, sur le danger des mauvaises lectures, 1818*), Israel lo define en su análisis como «*une expérience collective, mais [...] également une expérience individuelle profondément troublante et même traumatisante, particulièrement pour les savants eux-mêmes*» (Israel, 2005:46).

## B. UNE DOSE DE *CONATUS* POUR LA LIBÉRER LE *MOI*

Le constat est évident : les sociétés, une fois organisées autour de quelques paramètres déterminés, sont conduites vers l'unification des individus par un attachement à un comportement homogène. Mais l'historiographie témoigne dans tous ses fronts l'existence de volontés écartées de la structure générale de pensée. Autrement dit, il est possible de découvrir à quasiment chaque moment de la civilisation, un discours existentiel alternatif, bien qu'il ait été minoritaire et presque nécessairement persécuté. C'est le trauma, c'est l'antidote, c'est la contre-histoire<sup>25</sup>, c'est l'identité de l'homme

---

<sup>24</sup> Los descreídos eran ya, desde el reinado de Luis XIV, condenados al suplicio de la rueda por lo que a los libertinos consolidados se les conocía como 'enrodados', 'roués', es decir, merecedores del castigo de la rueda. Para profundizar en la figura del 'roué' y su diferencia con la del *petimetre* ('*petit-maître*'), léase el estudio clásico de Philippe Laroche, *Petits-mâtres et roués*, 1979.

<sup>25</sup> Cf. Michel Onfray, *Contre-histoire de la philosophie : Tome 1, Les Sagesses antiques*, 2006. Cet auteur articule le terme « contre-histoire » comme la ramification qui a été délimitée comme une partie de la doctrine historiographique « non-officielle », la version de l'histoire des vaincus, des pensées dominées et

soumise à un patron circulaire qui prétend répondre à chaque désajustement, voir traumatisme, imposé au moi sous le libellé de l'homogénéité, faisant questionner le sens de liberté.

La richesse du discours radical tombe sur l'hétérogénéité de caractères issus de réalités nationales différentes, mais liées de manière réciproque les unes aux autres. Par conséquent, le discours dit « radical » est bâti par plusieurs auteurs dont les influences se mêlent, les idées se partagent et les théories se critiquent, une toile d'araignée qui se révèle très complexe, très riche, et parfois de très difficile accès dû à son caractère souvent clandestin ou privé ; mais qui sans doute fertilise le terrain qui est déjà sous les lumières du questionnement. La nature « alternative » ou « critique » du discours de la jouissance est incontestable. Les idées qui marquaient la mise en place, au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une compréhension du monde plus hédoniste en étant notamment une justification pour la vie libertine étaient déjà annoncées depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Nous constatons une ligne conformée par d'autres penseurs indispensables comme Bayle, Beverland, Lahontan, Leenhof, le père Massillon, Mandeville ou Giuseppa Eleonora. Cependant nous trouvons pertinent de nous exprimer à travers la ligne spinoziste, en la considérant comme une pierre angulaire qui recueille les fondements de la pensée radicale, à la fois rétrospectivement et par anticipation (Israel, 2005:269).

Cet auteur, connu pour son caractère athée et naturaliste, propose d'identifier la nature de la réalité comme la nature de la substance. Comment cette affirmation devient pour nous une réaffirmation de la société traumatisée, malheureuse ? Grâce à l'allégation d'une seule substance naturelle au monde gérée par la détermination des lois de la Nature. Est-ce que l'on devrait assumer l'action d'un Dieu tout puissant ou d'un organisme social sur les mécanismes de la nature que l'on ne comprend pas ? Non, la conviction panthéiste de Spinoza conçoit uniquement la substance comme tout ce qui existe dans la nature, même Dieu.

Dans son discours il faut comprendre la distinction entre *natura naturans* et la *natura naturata*, entre la nature en soi-même et l'état déterminé dans lequel elle se trouve. Cet état de nature correspond enfin à ce que Spinoza appelle « esprit », concept identifié avec l'intellect voire le désir, l'amour, la volonté, etc. De ce fait, tous les actes de l'esprit

---

alternatives. Il propose de récupérer ce discours alternatif ou *contre-histoire*, dont l'histoire de l'hédonisme devient capitale, comme l'une des parties de la vraie histoire des hommes.

constituent les parties d'une matière unique, considérée par celui-ci comme une substance pensante. On suppose alors que l'élément qui soutient la nécessité de bonheur et de plaisir, toujours remise en question par sa volatilité, prend la consistance de matière et de là l'obligation à être tenue en compte. Dans cette conception moniste de Spinoza, cet esprit sera gouverné par les mêmes lois que la substance, c'est-à-dire les lois de la nature. Nous concluons donc que le désir et l'amour sont entendus comme une partie indéniable de la nature humaine, telle que le corps. La logique se positionne du côté de Spinoza quand il articule l'impossibilité pour l'homme de gérer les lois naturelles universelles, voire qu'un système social borne les instincts libidineux, limitant en conséquence le bonheur naturel des individus.

Dans son *Éthique* en quatre phases, l'auteur confère une place essentielle à l'utilitarisme au moment de configurer les valeurs du « bien » et du « mal », comme l'on détermine le froid, le chaud, la laideur ou la beauté (Spinoza, 1647). Se conçoit en même temps « l'esprit » comme l'idée même —ou la conscience— du corps, qui ne peut se connaître qu'au travers « des idées et des affections » de celui-ci. C'est la relation entre corps et esprit qui établit l'échelle de valeurs. En raison de ceci, la prise en compte des deux parties de la nature humaine devient indispensable pour la conception de l'homme, et par conséquence, pour le réglage de sa conduite sociale et politique. Cela dit, la considération du « vice » dans le règlement social devient illégitime, car nous devrions considérer le propre de la nature humaine comme le schéma auquel la construction morale de la conduite doit s'accrocher, jamais l'inverse.

Rien n'arrive, selon moi, dans l'univers qu'on puisse attribuer à un vice de la nature. Car la nature est toujours la même ; partout elle est une, partout elle a même vertu et même puissance ; en d'autres termes, les lois et les règles de la nature, suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes, et en conséquence, on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les règles universelles de la nature (Spinoza, *Éthique* III, préface, 1677).

Spinoza configure donc un outil afin de nier la théorie du chaos libertin annoncé par la civilisation de mœurs : le *conatus*. Ce terme exprime la conjonction des deux natures de l'homme, effet déterminant pour la tendance naturelle de maîtrise du corps ; autrement dit l'effort pour la propre préservation. Ceci nous empêche de tomber sur des actes ou pensées qui provoquent de la douleur. De la même manière nous pouvons déduire que nous éviterions tout acte ou pensée qui heurte l'ordre social si cela affecte la préservation de notre essence —physique ou de nos liens sociaux. Ce qui conditionne le *conatus* sera

la joie, « puisque la *laetitia* [joie/plaisir] et la *tristitia* [tristesse/douleur] sont les émotions premières afférentes au *conatus* ». Finalement la ligne spinoziste fixera autour de ceci les notions du « relativisme du bien et du mal », car les expériences vécues par chaque *conatus* empêchent d'attribuer une valeur fixe à la vertu. Par conséquent, la vertu se dessinera comme tout ce qui est nécessaire pour la conservation du *conatus*, l'effort que fait l'homme, en toute conscience, pour se conserver. En prévoyant le moment rationnel des Lumières, Spinoza avance pour ses héritiers l'importance de la raison, un droit de résistance qui cohabite et rend capable l'individu de s'opposer ou contourner le droit de nature, qui acquiert le rôle d'harmoniser les deux notions devenues ennemies : l'homme moderne et l'hédonisme libidinal<sup>26</sup>.

En définitive, nous prenons acte de la propagation d'idées alternatives sur la nature humaine pendant le XVII<sup>e</sup> siècle, en accommodant le chemin pour la considération de ce que nous comprendrons ici comme « Bon Sujet Érotique-Social », car sans l'exercice de la libido l'homme ne pourrait pas être naturellement bon, ni la société naturellement harmonieuse.

C'est lorsque chaque homme recherche ce qui lui convient selon la raison que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres et que la vie sociale est la plus florissante. (Israel, 2005:275)

Sous les effets de la logique spinoziste nous constatons les premières transformations de la pensée libidinale. L'un des éléments qui participe en grande mesure dans ce phénomène est la requête constante à l'imaginaire classique, dont la philosophie de *l'aphrodisia* et *l'akkolasia*<sup>27</sup>, exprime à notre avis un fondement capital de l'hédonisme érotique. La transposition de la pensée grecque à la réalité de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle construira l'un des ponts entre la pensée moderne et la volonté de changer les structures.

Nous pouvons rassembler un grand nombre de théoriciens qui appuient leurs propositions « libertaires » ou « libertines » sur des exemples religieux ou traditionnalistes afin de mener une reconstitution de paradigme anthropologique à partir des éléments socialement

---

<sup>26</sup> Dans la conception spinoziste, l'État n'adopte pas un rôle négatif mais plutôt ayant le devoir protecteur des individus reconnus dans leur droit naturel. Dans ce sens, le concept de monarchie se révèle inadapté pour laisser la place à une forme républicaine démocratique qui s'adapte à la volonté des gens conscients de sa nature.

<sup>27</sup> Nous conseillons de réviser l'étude de Foucault réalisé lors du premier volume de son *Histoire de la sexualité, Volonté de savoir* (2012), dont la réflexion atemporelle de ces termes permet de concevoir la relation entre les Lumières radicales et la culture hédoniste grecque, ainsi que son application ultérieure, au XVIII<sup>e</sup> siècle.

acceptés par la généralité, croisade envisagée pour répandre la moralité hédoniste dans des sociétés gouvernés par le dogme de la chasteté. C'est ici que nous trouvons pertinente l'utilisation du terme « libertaire » quand nous faisons référence à la querelle libertine pour l'idiosyncrasie de l'individu moderne. De même que Bayle (1697)<sup>28</sup> évoque de nombreuses réminiscences de femmes ou courtisanes grecques comme Hipparque, décrites comme intelligentes et belles sans renoncement de la sexualité, nous apprécions l'interprétation de la Chute d'Adriaen Beverland (1650-1716), proposé par lui comme une allégorie poétique de la découverte du désir sexuel par Ève et Adam, tout en mettant évidence le besoin de glorification de la sexualité. De là que la conclusion logique amène à l'auteur à conjurer que la religion et le puritanisme social poussent l'homme à l'ignorance et à l'hypocrisie (Israel, 2005:120).

Le même binôme « civilisé-sauvage » employé pour obliger à la soumission de la retenue conjugale, sera renversé pour appeler à la supériorité de ceux qui se servent librement et naturellement de leurs corps sans que la considération du mariage soit prise en compte pour la satisfaction sexuelle (Lahontan, 1708). Le *moi* qui commence à se développer à cette période ne tarderait pas à voir dans la figure du mariage les chaînes qui limitent la propre nature sur laquelle ils réclament le droit de contrôle.

C'est ainsi que les nouveaux discours sur la nature des hommes et la légitimité de leurs passions commencent à quitter le plan uniquement théorique pour devenir un motif de préoccupation dans la vie sociale (entre d'autres raisons, grâce aux fissures littéraires de la pensée radicale). Israel remarque comment les effets de la pensée radicale ne sont pas effectifs sur la vie institutionnelle ni sur l'ordre de la vie sociale aristocratique avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce que nous pourrions peaufiner plus tard dans notre travail. Nonobstant, les questions relatives à la sexualité et à l'érotisme dans le cadre de la pensée et du comportement furent très tôt mises en scène. De nouvelles motivations théoriques commencent à transpercer la réalité quotidienne des gens, qui les mettront face à la découverte de leur vie sexuelle et à la possibilité d'une vie plus heureuse.

---

<sup>28</sup> À cet effet, nous conseillons la riche lecture de Jean-Christophe Abramovici, *Le livre interdit*, 1996.



## II. EL YO PÚBLICO Y EL YO CIVILIZADOR. LAS PRIMERAS REFLEXIONES

Las ideas radicales y la incipiente conciencia individual originadas por la crisis de conciencia europea, no habrían llegado muy lejos si se hubieran quedado entre los pensadores y algunos curiosos; la filosofía nunca va separada de lo cultural y de lo político, y de esa simbiosis nace su verdadero poder. Si bien es cierto que se reconoce una revolución intelectual a finales del siglo XVII, esta ola imparable ya se elevaba con bastante altura a principios de siglo. ¿Cuáles son las claves de la materialización de esta nueva filosofía [*la nouvelle philosophie*] de finales de siglo tan determinante para la consagrada civilización moderna? La respuesta no es simple. Porque si otorgamos el valor definitorio de la quimera a la reflexión sobre el *yo* frente al espacio público, acompañado de una revisión compleja de la estructura del Antiguo Régimen, entonces sí, debemos posicionarnos a mitad de centuria. Pero en los análisis sobre la revolución intelectual de finales de siglo se menciona con recurrencia la Académie Putéane de los hermanos Dupuy, y esta ya contaba con una actividad prolífica en las primeras décadas del siglo XVII. De este modo, cabe aceptar la existencia de una malla de consideraciones intelectuales, filosóficas, científicas, políticas y hasta psicológicas que, si bien no contempla conjeturas mayores en contra de la autoridad del Antiguo Régimen, sí lo hace en cuanto a la individualidad y la pertenencia identitaria de grupo.

Y en este sentido, se nos plantea obligatoriamente otra pregunta que deberíamos hacernos si queremos encontrar el origen del primer trauma del hombre de las luces: ¿Tenían suficiente poder los estudiosos para cambiar el curso de las cosas? El peso del filósofo se volvía considerable pero no suficiente. ¿Quiénes fueron los verdaderos actores de las primeras representaciones modernas? Eran las élites quienes después de todo moldeaban el devenir de la cultura cívica. ¿Cuál sería el punto de encuentro entre la idea y la acción? La respuesta nos viene dada cuando consideramos que el traumatismo que sufrían los intelectuales de finales de siglo se solapaba, no sin razón, a una primera crisis identitaria ya existente entre las élites sociales desde el inicio del Gran Siglo (agravada posteriormente y sobre todo después de la Fronda, que junto a la Revolución Gloriosa, había tenido un impacto fundamental en la revolución intelectual), y que de esa combinación de fuerzas surgió la chispa que iluminaría el movimiento filosófico francés un siglo más tarde.

Puede afirmarse que la nobleza ya había inaugurado el patrón traumático a principios de siglo, inmersa en una alienación individual tras la imposición del Estado a su propia determinación como clase. Esta encontraría en las reflexiones filosóficas razón y acción contra todos sus males. No obstante, abrir las compuertas a la conciencia de sí a través del placer implicaba convenir cierto grado de reflexión sobre el derecho a vivir libremente sin las imposiciones ajenas a uno mismo, que pueden suponer un abuso contra la voluntad. Inevitablemente, en esta ocasión, el *yo* revelaría sus dos caras, desvelando no solo el trauma general de una sociedad que pedía a gritos una transformación de fondo, sino también un trauma de género que, además, sería clave en la reparación del primero. Esta fue, sin duda, la casilla de salida de las Luces francesas, y la base de nuestra investigación.

Como caso representativo podemos evocar la figura y reflexión de la marquesa de Rambouillet, figura que encarna la voluntad general pero que además lo hace con voz femenina.

Madame de Rambouillet se limitaba simplemente a reivindicar su libertad privada, el derecho de vivir cómo y con quien quisiera en su casa. Con todo, al actuar así la marquesa cumplía un gesto inaugural: a través de ella la sociedad civil proclamaba su autonomía de la política y rechazaba las injerencias del poder en la esfera de la vida privada. (Benedetta Craveri, 2020:22)

Este fragmento resulta tremendamente interesante porque nos cuenta más de lo que parece a primera vista. Si bien deberemos volver al caso de la marquesa más adelante, obsérvese aquí ya la presencia de una doble alienación dada su condición de género. Las nociones de mujer y libertad, ¿pueden reivindicarse en la misma oración? ¿Dónde poner el límite cuando hablamos del *yo*? Por otro lado el espíritu de esta mujer recoge bien la particularidad de este primer trauma, lo que constituye su naturaleza revolucionaria, es que se trató de una contingencia urdida en base a la exigencia de la individualidad, enfocada como una «conspiración» (Craveri, 2020) que por primera vez no respondía a la lógica del poder hasta entonces conocido, ni a la riqueza ni a la tradición, ni a la dialéctica de cargos, ni a títulos ni a favores. Nada tenía que ver con el silogismo de la nación, porque era del propio Estado de quien se pretendía disociarse, en un cuestionamiento de las bases identitarias de cada individuo. Una querrela que, si bien aún no merece considerarse «libertaria», reclama el rechazo o al menos la transformación del espacio público acostumbrado, en favor de otro espacio inédito que se abandonaba al intercambio de ideas y a la construcción del placer mediante el gusto y el refinamiento, la introspección y la intelectualidad social como elementos identitarios y reivindicación



del *yo*. Esta reflexión sobre el *yo* ligada al placer y a la voluntad como dominio enfrentado al espacio público evolucionaría de tal modo que un siglo más tarde se le llamaría opinión pública y sería el talón de Aquiles de todo gobierno. Analicemos pues, según nuestra teoría de patrón circular, cómo se desarrolló el inicio del trauma de las Luces, ubicado según podemos constatar a partir de los inicios del Gran Siglo, guiado ya por un cuestionamiento sobre la relación del individuo con el Estado y con su propia naturaleza, que le empujaba a definir su identidad moderna.

## **A. UN PRIMER TRAUMA EN CUATRO FASES**

### **1. Origen histórico del trauma**

Antes que nada, cabe entender que este siglo debuta ya aquejado por un sinfín de conflictos que marcaron el periodo anterior, sobre todo los confesionales. Además la figura real carecía de clamor social por una u otra razón, normalmente relacionada además de con la política con el carisma de los monarcas. La realeza necesita recuperar apoyos y una credibilidad que sólo la estabilidad en torno a la figura fuerte del rey puede darle. Se impone una urgencia de modernización, que no termina por ahora de liberarse del principio de homogeneidad como seguro de poder, y que deriva en una nueva exigencia civilizadora que sobreviene directamente al grupo que se disputa con el monarca la *auctoritas* social. ¿Qué relación tiene esta pretensión política con la sensibilidad desarrollada en torno al placer como piedra angular del desarrollo individual?

Uno de los cambios más substanciales que tendrá lugar en esta regeneración monárquica es la reconfiguración que el rey hará de su círculo más cercano, principalmente afectado por la insolencia de unos nobles que se pretendían regente. La clase guerrera se abrirá por orden del rey a soldados no nobles, más entregados a los intereses del monarca que a los de su propia causa (Bennassar, 2010), interfiriendo en las jerarquías internas de un grupo que hasta entonces se regía prácticamente como una jurisdicción paralela e independiente, promoviendo así el menoscabo de la exclusividad de pertenencia. Lo mismo ocurrió en política, sustituidos por hombres a los que el rey promocionaba con interés casi vasallático. Con la intención de asegurar al máximo el círculo de gobierno se instauraba el criterio del mérito, que permitía a la media burguesía acceder a los puestos funcionarios

que ahora requerían una preparación más técnica y era mucho más fácilmente sometido a la arbitrariedad del rey.

Además, se empezaba a reconocer cierta respetabilidad de lo que parecía concretizarse como nueva formación cultural entre los que accedían a dicha venta de cargos, porque con ello se ampliaban los dominios terrestres. Pero esto a su vez hacía saltar el sistema de alianzas, pues si antes resultaba más beneficioso servir a un noble con grandes posesiones y por ende gran capacidad de protección, la reducción de su capacidad frente al *bourgeois d'honneur*, suponía una reorganización, de nuevo, en torno a la figura del rey (Frédéric Sawicki, 1997). Por su parte, la vieja nobleza se había forjado sobre el arte del desafío, fabricado un aura de violencia simbólica y física pero sujeta al mismo tiempo al ámbito feudal, lo que la volvía altamente hostil a las actividades administrativas; los cargos y posesiones se entendían como justa recompensa a su bravura, no a una especialización de competencias intelectuales. Así, puede entenderse el sentimiento de desconcierto y desarraigo en este grupo cuando:

La Royauté, encourageant la formation d'une nouvelle noblesse à côté de la noblesse d'épée, impose à l'aristocratie de souche la soumission à l'autorité monarchique à travers l'interdiction des duels et le démantèlement des châteaux forts [...] Face à la montée de la bourgeoisie, la noblesse d'épée se replie sur elle-même et, tout le long du XVII<sup>e</sup> siècle, on assiste à un processus de défense qui tend à faire de cet « ordre » une véritable « caste ». (Devincenzo, 2002:33-34)<sup>29</sup>.

El rey se dejará llevar por el entusiasmo del divide y vencerás, oponiendo a la soberbia nobleza una versión de sí misma, sometida a un molde diseñado por el monarca. La nobleza de espada, privada de todo aquello que le confería identidad, desvirtuada y desnaturalizada, en favor de una nobleza de toga que se hacía fuerte representando la nueva carta de valores reales. Aunque la *loi de dérogeance* les permitía en ciertos casos acceder al ámbito de los negocios, la nobleza se descubre consciente de la permeabilidad de su baluarte, de la privación de su función social y de la justificación objetiva de sus prerrogativas. Además, la política exterior endeudaba con virulencia al Estado, que no tardó en recortar el poder adquisitivo de los aristócratas (Sawicki, 2018). La desesperación y el resentimiento identificativo más cercano, se traduce en severas imposiciones por parte de la vieja nobleza (tanto económicas como de fuerza) sobre los

---

<sup>29</sup> Como lectura complementaria se recomienda a Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, 1998.

que aún podían ejercer poder, granjeándose su desprecio y haciendo que clases inferiores, ya influenciadas con el edicto de *Paulette*, cuestionaran la prevalencia de sus privilegios.

Pasan de ser la facción de las armas y del Consejo en un medio político de *primus inter pares* (Bennassar, 2010), a convertirse en oficiales del único legislador que mutila su identidad y les aboca a un entorno hostil. No solo perdían su autonomía, sino que también —y, sobre todo— se deterioraba el sentimiento de filiación por el que se reconocían y se les reconocía; «una especie de ‘crisis de identidad’ con características económicas, sociales y psicológicas, [que] coincide con las transformaciones radicales que solemos asociar a la época de las guerras de religión, la revolución comercial y a la revolución científica» (David Bitton, 1969:1). Sawicki (2018) se pronuncia en estos términos durante su análisis de la obra de Arlette Jouanna (1989), afirmando que tras ver fracasar su intento utópico de poder compartido con una monarquía «mixta», la nobleza se verá abocada a un cuestionamiento profundo sobre la razón de su identidad, que según Monique de Saint-Martin (1993), llevará a una articulación de usos sociales focalizada sobre la representación de grupo, contribuyendo de manera relevante a la sociología constructivista de las categorías sociales (Sawicki, 2018).

A todo esto, cabe sumarle el carácter que identificaba de manera general a la nobleza, arrogante, intrigante y despótica, violenta y a veces hasta de una marcada crueldad, que empezaba a ser más un estorbo que de utilidad para mantener el respeto de la comunidad y la integridad territorial. Marie De Gournay afirmaba que la brutalidad residía en la propia adscripción nobiliaria. En su análisis de esta figura, Giovanna Devincenzo afirma que «*Marie reproche à la noblesse de s'enorgueillir de sa naissance. Les nobles croient tout pouvoir du moment qu'ils portent l'épée au côté. [...] Pour Marie de Gournay, la cour demeure un lieu d'empiétés, où dominant toute sorte de badineries et des 'mœurs de corsaires'* » (2002:32-34), De hecho, varios estudios, como los de Ellery Schalk (1998), o el anteriormente mentado de Jouanna (1989) afirman el carácter violento de esta clase que distinguía su rango no solo por la ferocidad en combate y las heridas en su cuerpo, sino por llevar esta bravura a la cotidianidad civil, encontrando en ella un modo de distinción así como de autoafirmación. Las luchas entre bandas de nobles rivales y los tumultos civiles alimentados por la brutalidad de este grupo siembra un importante sentimiento anti nobiliario.

Como consecuencia directa de lo que esta nobleza tradicional entiende como un ataque y un intento de desprestigio, con el mero fin de aniquilarla, asistiremos a un primer intento de reinención de su razón de ser. En su esfuerzo por reconstruir su propia simbología, tratarán de reapuntalar su parcela con el elemento del linaje, la pureza de la sangre noble y el ejercicio de control social, que substituiría al valor que hasta entonces conferían las armas<sup>30</sup>, y tratarían de quitar al monarca algo de poder limitando, por ejemplo, su capacidad para ennoblecer a la burguesía. Y como en todo proceso civilizador, surgiría la necesidad de crear signos de identificación que afianzaran la afiliación. En este caso, el linaje se representaría a través de la vestimenta, los gestos, el vocabulario, los divertimentos; un código que se impone como signo de superioridad paralela a la adquirida por el desempeño de funciones en la administración. Por un lado, y como afirma Sawicki (2018), este grupo se lanzará a la fabricación de una genealogía a medida<sup>31</sup>; por otro, aquí es donde cambiarán el lenguaje de la guerra por el lenguaje de la *bienséance*, entendida como decoro y sutileza de las formas (Craveri, 2020). Esta *bienséance* surge directamente marcada con una importante correspondencia con las ideas radicales anteriormente citadas, que empezaban a filtrarse de forma seductora. Y por primera vez, no se materializará un proceso civilizador más en la huella cultural europea, sino que se reconsiderará la significación del propio concepto de civilización (Elias, 2013). Podemos afirmar pues que el intento de imposición —u oposición— a las ansias absolutistas dará como respuesta nobiliaria un primer intento de redefinición muy rica en matices, no solo dando lugar a estas dos primeras fases del primer trauma, sino estableciendo con ello lo que para nosotras supone el inicio del patrón traumático del hombre de las Luces<sup>32</sup>; una primera queja o querrela cuya resolución se perfila desde la radicalidad subvencionada por la ideología del libertinaje. Esto merece, sin embargo, ser explicado más en profundidad.

---

<sup>30</sup> La consideración otorgada al linaje también se verá favorecida por el precio de títulos y cargos con que se distinguía el nuevo orden nobiliario. Mantenerlo en la familia durante varias generaciones permitía acumular en número frente a otros linajes y atestiguar la gloria, siendo la longevidad signo de reputación.

<sup>31</sup> Tener en cuenta que esto, a su vez, conllevará implicaciones en las transacciones matrimoniales y por ende en la sumisión de la mujer.

<sup>32</sup> La diferencia que debemos señalar con el trauma de los filósofos de la segunda mitad de siglo es que aquí no se tratará aún del *yo* frente al espacio público, sino del *yo* perteneciente a un grupo identitario que se identifica y se revela en dicho espacio. A este respecto, Muchembled (2005:75) menciona: «s'il est indubitable que l'individu émerge réellement au XVI<sup>e</sup> siècle, il est non moins vrai qu'il demeure le plus souvent entoilé dans une épaisse trame collective».

## 2. Fundamento teórico del trauma

Cabe añadir que lo que aquí consideramos como trauma en cuatro fases, responde en realidad a un fundamento traumático extensible a todo el patrón propuesto, y que no debe entenderse de manera correlativa y en progresión lineal sino como la suma de microfenómenos históricos que moldean perspectivas y reacciones de forma acumulativa o retroactiva, en un momento que se considera de vacío identitario. La progresión de la noción de «identidad», entre lo individual y lo comunitario marcará sin duda el diseño del patrón, pues la subjetividad debe recalibrar a cada paso el equilibrio entre el interés, la voluntad, el deseo de poder y el deseo de placer; dicho equilibrio es frágil y voluble. ¿Rigidez o libertad? ¿Control o desmesura? ¿Placer o norma? Cabe no olvidar las ideas previamente expuestas sobre ese filtraje radical que poco a poco empieza a anegar los pensamientos de quien se siente frustrado, tentado de reconocerse ante sí y ante los demás bajo otra verdad.

Pero como en todo inicio, impera el titubeo y el avance progresivo. En este punto, puede parecer incluso una misión educativa dirigida hacia la monarquía; poner límites sin llegar a cortar el cordón, ganarse el reconocimiento sin perder la tutela, la nobleza es aún inmadura y su proceso civilizador es un borrador rebosante de tachones y contradicciones. Pero lo innegable es el alto grado de conciencia y de implicación de método, resulta difícil dar con una sociedad que haya reflexionado tanto sobre sí misma, sobre su propia identidad y la manera de representarse en un proceso reconstitutivo. No obstante, la consciencia de sí traerá consigo otras consideraciones tener en cuenta, desvelando una pieza capital del patrón traumático:

En un país apenas repuesto de los desórdenes civiles del siglo anterior, en el que los antagonismos sociales son especialmente violentos y en el que una aristocracia turbulenta intenta oponerse a los progresos del absolutismo monárquico, las corrientes artísticas [...] responden a aspiraciones de libertad, de fantasía, de exuberancia, de cierta forma de ‘anarquía’. Pero esa poderosa corriente barroca y el preciosismo que se desprende de ella sin llegar a identificarse con ella, chocan con una corriente hecha de medida, de rigor, de respeto a las reglas. En realidad, en este «primer siglo XVII», las dos corrientes se mezclan con mucha frecuencia (Bennassar, 2010:426).

En este fragmento se observa con más claridad el lazo que existe entre la individualidad y la libertad, así como entre individualidad y creatividad; esa fantasía, esa exuberancia que permite la sublimación como materialización de la filosofía que aboga por la voluntad individual, sujeta indiscutiblemente al goce del individuo. Pero ¿cuál no sería la contradicción de aquellos hombres, cuando daban por hecho que la voluntad se impone

por la fuerza, y que dicha imposición requiere reglas y códigos mediante las que ejercerse? Desde que el sujeto decide reconstituirse, la conciencia de sí lleva, como avanzamos anteriormente, a la percepción de los deseos, enmarcados en una causa comunitaria con requerimientos específicos. Por esta razón, la evolución de la individualidad desde el análisis de la sexualidad designará el principio de dualidad que permite la coexistencia de la voluntad de ley y la voluntad de intimidad, determinando así durante el siglo XVIII y principios del XIX la conocida «doble moral». Podemos afirmar que estamos ante un proyecto a la vez ético y estético, en busca de definir y ejercer la propia idiosincrasia.

### 3. Progresión de los ideales de la querrela

Por ello, la dualidad evocada por Bennassar anteriormente es clave para comprender el patrón traumático y su desarrollo también durante el siglo XVIII. ¿A qué se refiere el historiador cuando menciona las reglas y códigos? Aquí cabe matizar el grado de sublimación adquirido por la élite social que pretende guiar el cambio. En esta segunda etapa del primer trauma, ocupa un lugar determinante la *bienséance*, que se establece como dinámica para proteger la *auctoritas* del linaje. Sin embargo, esta primera *bienséance*, si bien bebe de los avances radicales y de una consideración en cuanto a la libertad unida al placer, tomará el aspecto superficial de la sublimación como elevación del *yo* a través de la materialización del lujo como expresión del linaje, del individuo; y encontrará en los ideales clásicos que sostienen la filosofía radical un código honorífico basculando de la creatividad a la ostentación, como sinónimo de valor material y comportamental.

Dicho esto, la *bienséance* se recoge en el *Dictionnaire de la Académie Française* únicamente a partir de 1694, y reza así: «*convenance de ce qui se dit, de ce qui se fait par rapport aux personnes, à l'âge, au sexe, aux temps, aux lieux, etc.*»<sup>33</sup>. Esta definición no ha evolucionado prácticamente desde entonces, y se nos remite a estudios detallados de los usos y costumbres de la *bienséance* para cada periodo. Para el que nos ocupa, sus bases estarán definidas por la corrección de formas, el ideal de perfección clásico y la dignidad que otorga el código cortés, siendo su particularidad más importante el carácter

---

<sup>33</sup> Artículo «Bienséance», *Dictionnaire de la Académie Française*. <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>. [Consultado el 06.12.22].

de ritual al que se adhiere. Al mismo tiempo, la exuberancia comportamental no solo va a permitir reforzar la ideología del movimiento, sino que le permitirá resultar ostentativo a la par que mensurable en una sociedad que se autorregula mediante la observación y el juicio ajeno, legitimando con la obviedad su renovada superioridad distintiva.

El ideal de perfección se va a vincular con la cultura del gusto y del refinamiento; se fundamentará sobre el principio de sublimación del que hablábamos más arriba: la perfección estética y moral de la Antigüedad, la fantasía como acción creadora de entidad, haciendo del arte un fin en sí mismo como elemento constituyente de la identidad de grupo unido causalmente al linaje. La decisión de adoptar el antiguo ideal de perfección estética, con el fin de refinar la escenificación de la conducta busca evocar así el imaginario de perfección moral que legitimaría la nueva *auctoritas* de clase, una nueva *civilité* que descansa sobre la genealogía y un decoro combinados con rigor y creatividad exquisita, en oposición a la imagen de brutalidad arrogante que daba la nobleza. Se podría pensar desde un acercamiento más bien simplista que la sublimación comporta una forma de arte y liberación en forma de oposición al sistema opresivo; pero en realidad cabe entender aquí que se responde a la excesiva reglamentación todavía de forma primaria, con más reglas y codificaciones que responderían a un tipo de sublimación aún primitiva. Sin embargo, lo que Bennassar nos indica es que, una vez se permite el acceso a la sublimación, la acción creativa de las corrientes artísticas conlleva el paso a repensar más en profundidad el concepto de libertad, y con ello la sublimación adquiere una significación más amplia.

La *bienséance*, según Craveri (2020), se fija así como un código de leyes no escritas, con más peso que cualquier otra norma impuesta, y seguida con más devoción que cualquier religión. Pero más importante que el decoro es observar en función de qué elementos se erige la definición de decoro, lo que podría entenderse como una constitución normativa y, lo más importante, evolutiva, lo que hace de la *bienséance* de este momento histórico un fenómeno cultural, una corriente. Estética, moral y comportamiento se encontrarían en el elemento esencial de la relación entre individuos, la conversación, la reciprocidad; la intelectualidad. Esta centralizaría todos los canales del nuevo proceso civilizador. Tanto la *bienséance* como la sublimación evolucionarán con el contexto histórico.

Cabe aceptar, en todo caso, que los primeros y voluntariosos intentos durante esta fase de sublimación primitiva, no relajaban las formas tan arraigadas de las que algunas facciones

de la nobleza seguían haciendo gala en términos de arrogancia e impertinencia. Si bien es cierto que grupos intelectuales y plumas prolijas tenían cabida, se combinaban la *bienséance* y el gusto por el refinamiento con la embriaguez del rencor y las exigencias desmedidas. Richelieu, preocupado por reforzar la vanagloria de la figura del rey y controlar a una nobleza que no cesaba en sus desaires a una monarquía que se pretendía omnipotente, articuló una maniobra sin espada que los aguerridos no vieron venir. Los antiguos códigos de cortesía con que se pretendía motivar y asegurar la legitimidad de la nueva *civilité*, pasaron a ser, bajo la mano del cardenal, condición *sine qua non* para competir en la carrera de moda entre civilización y barbarie (Craveri, 2020; Elias, 1939). Valiéndose de su propio intento de rehabilitación, aún demasiado codificado, impuso a los nobles la función de su etiqueta elevado al máximo exponente. La exigencia civilizadora nobiliaria basada en la primera *bienséance* se volverá una losa asfixiante, sumiendo a la población en la tercera fase del trauma debido al exceso de protocolo. Habían perdido de pronto ese margen en el que empezaban a forjar su nueva identidad sometidos, otra vez, a la no-identificación.

Pero la nobleza, lejos de darse por vencida, llevará a cabo una nueva y creativa resolución de las élites, la innovación de un espacio protegido de imposiciones llamado *le monde* [el mundo], que podría traducirse como el espacio urbano supeditado a las nuevas reglas del decoro y que vendrá a substituir al linaje como sello de pertenencia. Un decoro que, como corriente cultural evoluciona y se reajusta en esta cuarta fase, menos codificada y más creativa, como expresión de reflexión y libertad. En esta cuarta fase del trauma será esencial la substitución del binomio «sangre y decoro» por el de «decoro y mundanidad» (Craveri, 2020) con fuerte impacto simbólico y psicológico; una especie de reserva natural para nobles traumatizados que pronto adoptará el título de *sociabilité*.

Se reforzará con avidez la empalizada protectora frente al Estado, afianzando el carácter independiente y satelital de la nueva comunidad. La trascendencia de dicho efecto se observa en que este nuevo espacio deja fuera las instituciones tradicionales para permitir la creación de un sistema exclusivo, que responde además a la adscripción de grupo subrogada a la permanencia biológica de clase. Se revisan y afianzan los códigos de vestimenta, de dialéctica, de moral y de estética; pero irán un paso más lejos. Esta nueva mundanidad se coordinará en base a dos principios identificativos que, no sin abandonar ciertas formas de rigor, se organizan en base al gusto por el placer y la invitación al diálogo introspectivo. Estos dos elementos van a configurar un espacio de intercambio



que actuará como un marco institucional (Craveri, 2020) para la propia *bienséance*, donde tienen lugar los debates políticos, científicos, filosóficos y hasta psicológicos; una sublimación más intelectualizada que no olvida, empero, el gusto y el lujo como partes constitutivas y de expresión. De hecho, aún hoy en la enciclopedia Larousse se recoge este término como conjunto de reglas de *civilité*, apuntalando dicha definición con sinónimos como «corrección» o «decencia», con el fin de diferenciar la pertenencia a la civilización moderna como limitativa de la barbarie, pudiéndose aplicar tanto a la que se considera de facto en clases empobrecidas como de la brutalidad guerrera. Pero también añade «conveniencia», «uso» o «saber vivir», seguido de «delicadeza» y la preocupación por el amor ajeno, reconociendo así la dimensión psicológica de este proceso civilizador y permitiendo a la misma *civilité* evolucionar en su propia definición, persiguiendo desde su inicio el equilibrio entre placer y rigor para tratar de definir la noción de «progreso».

Pretendiendo recuperar una identidad de grupo, asistimos a los primeros coletazos del individualismo, porque la ofensa del amor ajeno no es sino reflejo de lo que es ofensivo para uno mismo. La sociedad mundana se abre a una reflexión intelectual que ya es laica (Israel, 2005), al reconocimiento del *yo* y al cuestionamiento del principio de autoridad con la voluntad más o menos integrada de regenerar usos y costumbres, las nociones de «bien» y de «mal», de «verdad» y de «virtud»; y lo más importante, substituyendo la idea de autoridad por la de diversión (Craveri, 2020) y de creatividad. La mundanidad busca un *yo* más consciente.

Cabe entender la sublimación como otro sinónimo de la mundanidad; una performatividad de respuesta al trauma, tanto intelectual como política y libidinosa. Así, Mathieu Bermann afirma:

La véritable contre-image du modèle de la cour, la mondanité se développe à côté d'elle et à l'écart de ses règles imposées. Au centre de la partition mondaine : le loisir, hérité de l'*otium literatum*, cet idéal antique d'une vie tournée vers l'oisiveté créatrice, nourrie des arts, et plus particulièrement de la littérature. À l'activité débordante des hommes de cour, englués dans la flatterie et noyés dans les affaires politiques, les mondains préfèrent le désengagement, l'inactivité, le repli sur soi et sur la petite communauté qu'ils fondent entre eux. (Bermann, 2012 :439).

Y para terminar de definir los puntos clave de esta *bienséance* mundana, mencionaremos el concepto de *politesse*. Actualmente se traduce como «educación», se dice de alguien educado que es *poli*; pero el diccionario también recoge la traducción de cortesía, y es que la *politesse* vendría a substituir de manera progresiva a la idea de *courtoisie* durante

todo este siglo. Así, la *politesse* en el ámbito mundano no sólo se reduce a una pauta reglada de disposiciones sino que se rebautiza como la forma de vivir la *bienséance* según el *Dictionnaire Académie française* de 1694<sup>34</sup>. Claridad, medida, respeto, leyes severas en cuanto a armonía e igualdad, dialéctica exenta de la vehemencia y la pedantería tan propias del círculo del soberano —no en vano este término viene la de la palabra *politezza*, que en francés se traduciría por *propreté*, pulcritud—.

De hecho, la parte lúdica de la mundanidad se combinará con una red de dobles sentidos inmersa en un juego de equilibrios enfocado a garantizar la dignidad individual, tanto por la violencia recibida en forma de crítica de clase como por la violencia real que ordenaba la cotidianidad de hombres y mujeres. Por ello, la *politezza* se entenderá, en parte, como forma de dominación de los instintos, haciendo que el ocio y la cotidianidad se posicionen en primera fila, dirigiendo la sociabilidad bajo la ilusión de la igualdad hacia el debate y la conversación filosófica, literaria, incluso psicológica, las cuestiones amorosas y la sensibilidad; todo esto se reflejará en una seducción «recreativa» como medio de poner en práctica la propia mundanidad pero de la que el sexo se deja fuera de la ecuación.

Podría decirse que la *politesse* se asienta como sinónimo de *bienséance* (expresada en términos de código normativo y fantasía), definiéndose ya como un canon concretizado y no como observación y ejecución de cualquier código vigente. La *politesse*, a través de la *bienséance*, se convierte en una forma de vida, en una identidad cultural transmitida y ejecutada en la práctica, identificativo de la civilización moderna francesa.

¿Y cuáles eran los espacios donde tenía lugar esta *politesse*, esta *bienséance*, esta *mundanidad*? El término «salón», introducido como espacio de sociabilidad esencialmente femenina, no se acuñaría completamente en este sentido, y regido por la ‘mixicidad’, hasta bien entrado el siglo XVIII, y el término «casa» o «hotel particular» resulta bastante genérico, y fuera de contexto puede prestar a confusión. Digamos que lo que más se aproxima en este primer avance sería «círculo», «asamblea» o «compañía», en el sentido de grupo unido voluntariamente para la discusión personal e intelectual cuyos miembros detentan, mediante estas discusiones, sentimiento de pertenencia. Pero

---

<sup>34</sup> En este mismo diccionario se define también como forma de vivir, de hablar o de comportarse estrechamente ligada a la la concepción de *civilité et honnêteté* y se mantendría hasta la versión de 1835, en la que incluiría «adquirida mediante el uso del mundo» (*acquise par l'usage du monde*), refiriéndose a una consecuencia de la práctica de la mundanidad y sus reglas. Sin duda pasaría a formar parte del imaginario futuro como código cultural que define no solo el aspecto relacional sino la ordenación social en función de sus variantes. <https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>

también se llamó «academia»<sup>35</sup> como en el caso de los Dupuy. El espacio físico adquiere tanta importancia como el resto de la codificación comportamental, pues reafirma su vertiente estética y, sobre todo, delimita materialmente la autonomía de la nueva dimensión. Y aquí, en plena reconstrucción cultural y subjetiva de una sociedad quebrada y alienada, la cuestión femenina adquiere una relevancia nunca vista. Los espacios, así como la codificación y adscripción a dicha *bienséance*, la bandera izada en favor de la idiosincrasia de individuo y de clase, será blandida por mujeres; pero a esto volveremos más tarde.

En este primer trauma del siglo XVII, considerado aquí como el inicio del patrón traumático del hombre de las Luces, se percibe ya cómo las fases, aunque no siempre lineales, se corresponden bajo una relación de causa y efecto correlativa. El individuo reacciona ante una situación externa impuesta por la macroestructura sociopolítica, y su reacción defensiva provoca una alteración de dicha coyuntura que le devuelve al estado de alienación, desde el que responde de nuevo mediante una acción performativa. Se observa efectivamente un tipo de querrela ética y estética constituida sobre la base de la relación entre el reconocimiento individual y la libertad que supone el ejercicio del goce. Querrela libertina, querrela libertaria en cierto sentido, que persigue una alteración tanto de la realidad personal como de la realidad pública. Esta es la dinámica que constituye el patrón al que nos referimos.

## **B. EL TRAUMA DE LA FRONDA**

Con la desaparición de Luis XIII y de Richelieu casi al mismo tiempo, Francia vuelve a caer en un contexto desordenado en el que los que detentan poder de una forma u otra se sitúan de nuevo frente al proceso de determinación. Durante la llamada primera Fronda, o Fronda parlamentaria, se abrirá la puerta a la posibilidad de recuperar de nuevo las influencias que el ministro había suprimido. La mundanidad estaba bien, era una vía en construcción mientras todas las demás alternativas habían sido bloqueadas. Pero cabe recordar que, si el mundo se había «abierto» para darles un lugar desde el que reclamar

---

<sup>35</sup> Término que no cabe confundir con las academias reales o las regionales, instituciones oficiales que regían y juzgaban la literatura, la filosofía y las distintas artes. Para profundizar en ello, véase Simone Mazaucic, *Savoirs et Philosophie à Paris dans la première moitié du XVII siècle*, 1997.

grandeza, este nuevo espacio se había abierto igualmente a dos elementos que incomodaban a los más conservadores: compartir la capacidad de influencia con el género femenino, y permitir el hundimiento del predominio del linaje, valor genealógico de la casta como ventaja. Así pues, en una especie de unión nostálgica y solidaria entre nobles de tradición, el parlamento aúna fuerzas con otros grupos interesados en cesar la proliferación de cargos y de intendentes de justicia, además de otras comisiones no validadas en votación. La aceptación de los 27 puntos (Bennassar, 2010) reclamados por el parlamento no dará sino alas a la ambición aristócrata, que se propone llegar a controlar el gobierno como antaño. Las acciones de Mazarino y del príncipe de Condé para retener el avance de los parlamentarios llevarían a estos a declarar al ministro como persona *non grata* y proseguir en su empeño. No obstante, las luchas de poder internas entre los nobles y parlamentarios del bando rebelde terminarían por acusar las tensiones civiles hasta tal punto que la revuelta se dobló ante la paz de Rueil el 11 de marzo de 1649.

Posteriormente, lo que se considera como segunda Fronda o Fronda de los príncipes no se alejará tampoco de las aspiraciones autoritarias y los conflictos en el seno de las élites: Condé, obsesionado con destituir a Mazarino, y este obsesionado por limitar el poder de los principales opositores del parlamento. Secuestros, ofensivas, exilios; un conflicto civil cargado de conspiraciones que supusieron una guerra silenciosa desgastadora, que dejaba tras de sí una nueva ola de individuos alienados. Como resultado, Mazarino acabaría manteniendo su cargo y la regente ejerciendo sus funciones de la mano de un joven Luis XIV que no viviría todo aquello sin secuelas. En diciembre de 1650 se daría por finalizada la Fronda, dejando tras de sí un campo de frustración, precariedad y fatiga; una nobleza arruinada y agotada en sus intentos de hacerse valer, resignada a aceptar un gobierno que detestaba con tal de evitar otro enfrentamiento civil (Bennassar, 2010).

¿Qué consecuencias tuvo el conflicto con respecto al trauma del hombre de las Luces?

Recordemos que nuestro estudio está situado sobre el eje transversal de la identidad, y que la aristocracia se define de por sí, históricamente, como ente de distinción y orgullo, anteponiendo la lealtad a su propio honor y respetabilidad antes que a su soberano o a su patria, aunque se sirva de estos como pretexto. En este sentido, y partiendo del estado en que les deja Fronda, la comunidad de desengañados vuelve a servirse de algo que ya conoce y que les permite expandirse en su *yo*, tanto introspectivo como grupal: la sublimación; la práctica creativa (performatividad) que les proporciona un estado

continuo de innovación, de reivindicación, de oposición, incluso de materialización. Después de la Fronda, la cultura de la *bienséance* se desarrollará con más vigor, y para ello matizará algunos de sus preceptos capitales. El refinamiento adquiere carácter patriótico, y pierde algo de moralidad por el camino.

No obstante, las altas expectativas de dicha sublimación harán que la *politesse* (entendida como sinónimo de la *civilité*) atraiga a un grupo cada vez más amplio de población, y este efecto a su vez acomoda a las élites más preocupadas por perfilar y ejercer su superioridad mundana frente al número más amplio posible de individuos; un círculo vicioso que permite la expansión de una *politesse* que evoluciona y se materializa progresivamente en estado de *sociabilité*. Esta, como sucedió en el caso de la *bienséance* durante la primera mundanidad, asciende a la consideración de corriente cultural, un código social y moral. Esta nueva mundanidad post-Fronda configura, comparativamente, una imagen de la mundanidad precedente demasiado medida, casta e intelectualizada; ahora se respira necesidad de conminar.

Cette ambiguïté originelle qui préside à la naissance du courant libertin l'accompagne dans son développement : si le libertinage spiritualiste du XVI<sup>e</sup> siècle était une prise de conscience de classe [...] une partie de leur enseignement est vite expropriée par l'aristocratie désenchantée après la Fronde, qui, après avoir été « déniaisée » par les événements, le deviendra aussi intellectuellement par le scepticisme libertin, bourgeois (Peter Nagy, 1975:21).

El esfuerzo precioso por la simbología y la erudición de los intercambios, esa primera quimera de elegancia cultivada e introspectiva que dominara la nueva estética relacional, evoluciona, como lo hace el sentido de *politesse*, y como revelaría la nueva *galanterie ad hoc*. Así, el amor galante que se despierta después de las tensiones de la Fronda se desmide, se vuelve terrenal y descarado, busca el placer y se regodea en la exaltación de las relaciones sociales. Evolucionará también la figura del *honnête homme*, que ya no juega a una seducción contenida por la intelectualidad. Se aclama el júbilo sin disimulo y aunque todavía no se desboque en desorden ni *débauche* (Adam, 1970), se respira la hipérbole de la belleza y el goce<sup>36</sup>. Se instaura en este momento, y de manera ahora sí contundente, un verdadero régimen de la apariencia que dominará la evolución de la nación francesa hasta siglos después. En definitiva, a este segundo trauma del siglo XVII

---

<sup>36</sup> Ver aquí la importancia de la influencia del superintendente Nicolas Fouquet, recogida entre otros por Bermann (2012).

le seguirá pues una performatividad exponencial que conducirá, sin abandonar el patrón circular, a la crisis identitaria del Versalles de Luis XIV.

### **C. EL TRAUMA DE VERSALLES Y DE LA REGENCIA DE ORLEANS**

Fruto de la Fronda y de la nueva era cultural, Luis creció entre la elegancia y la solidez de principios. Con un monarca impregnado del sentimiento de grandeza que le había inculcado la reina, y de la formación que recibió de Mazarino, Francia estaba en manos de una compleja sinfonía de cálculo político y gusto exquisito personificada en un solo ser. Las crónicas lo describen como ejemplo de medida de uno mismo, seguro, comedido, acertado, inteligente, cauto y triunfante, sentido común y grandes dosis de orgullo. Se erige en representante de Dios y encarnación del Estado (Bennassar, 2010) como consecuencia lógica de la aprehendida dignidad regia. Pero el absolutismo del Rey Sol no solo se apoyará en la obediencia de sus súbditos, sea esta judicial o sacra, sino que contará con otra piedra angular de gran relevancia, el culto del que es objeto en el marco de la corte.

Y si hay algo que no se le puede negar Luis XIV es discernimiento en cuanto a materia de Estado. Uno de los elementos que jugaba en su contra era sin duda la parcela que habían creado las élites despechadas de la política, en la que podrían volverse demasiado fuertes. Como lo haría Richelieu en su día, tornó en su propio provecho los derroteros mundanos que después de la Fronda se habían vuelto menos doctos. El entusiasmo de la *sociabilité* despreocupada necesita un medio de expresarse, de realizarse, y el rey supo otorgarle un área social bien ataviada para que pudieran hacerlo: un espacio de fiestas y divertimentos variados en los que el lujo y el encanto engalanaban los beneficios de una realeza atractiva, que se mostraba permisiva con la gallardía y las pasiones carentes ya de decoro. Con mucha destreza, encauzará el movimiento hasta reconcentrar el interés por la belleza, el refinamiento y el goce en torno a su persona a través de placeres más vacuos e inmediatos, desligados progresivamente del principio de la sublimación individual en favor de la real, reorientados hacia una política promocional del Rey Sol.

Por otro lado, procuraba un espacio en el que las relaciones sociales también hallaran su dosis de rivalidad mediante intrigas y juegos de lealtades, que permitían a este grupo de alma y estirpe guerrera a pesar de todo, reencontrarse con la parte de sí que reclamaba poder y dominación. Con esta maniobra, el rey se beneficiaría al mismo tiempo del grado de extensión alcanzado por la *sociabilité* para su causa, abarcando no solo la antigua nobleza tradicional y los colaboradores reales, sino todo el universo mundano conformado también por aquellos sin linaje que ostentaban ahora un puesto en la élite francesa. De repente, el monarca contaba bajo su manto con una masa demográfica tremendamente amplia e implicada, es decir, sumisa. Esta extensión a su vez, como si de un engranaje perfecto se tratase, favorecía la vanidad como alimento de la causa identitaria y permitía la proliferación de las rencillas y frivolidades necesarias para su causa.

La ociosidad alienada que a principios de siglo trataba de paliarse con mundanidad, ahora se adormecía con un sinfín de prerrogativas y obligaciones derivadas de un sistema evasivo bien organizado; el propio Luis XIV se vuelve un evento de culto en todas sus facetas, también la privada. Omnipotencia y pedagogía con vistas a crear una dependencia en torno a la figura del rey que asegure su vanagloria y evite levantamientos como los de la Fronda. Terminará por agudizar sus favores con aquellos que trasladen su residencia a Versalles, creando así una dinámica vasallática cortesana que permite recuperar antiguas nostalgias guerreras y pastoriles.

Desde 1682, la imposición real modifica el estado de ánimo de una corte obligada ahora a residir en palacio, a quien se impone ejecutar el rol de actor y espectador en el gran espectáculo de la monarquía, sin tregua ni descanso. La mundanidad abandonó París para trasladarse al limitado Versalles, y con ello el movimiento perdía parte del origen que la vio nacer y que, por ende, le daba sentido. Gestionar la nueva mundanidad, concretizarla en eventos, reglas y costumbres en torno a la figura del rey, se convirtió en elemento capital del monopolio del poder real, despojándola así de su elemento originario: la libertad de relación, del ejercicio hedonista y del progreso basado en la discusión libre y la acción introspectiva. Dicho de otro modo, Luis XIV castró el principio de sublimación, y dejó al tedio y la languidez apoderarse de cada una de las almas. Es más, el término «cortés» sufre una nueva reconversión y se personifica unilateralmente en la figura de Luis XIV, como también sucedió con la etiqueta (Saint Simon, 1856). Llegados a este punto, toda sensación de idiosincrasia que pudiese calmar las ansias de identificación post-Fronda, fundada en el sistema de apariencias, se desvanece por completo.

La pertinence revient à dire ou à faire ce qui est convenable, c'est un sens aigu de l'à-propos. Au contraire, l'impertinence est une extravagance, une sottise, une folie. La pertinence pose le problème des signes et de leur relativité : impertinence par rapport à quoi, à qui ? D'où se place-t-on pour juger de l'impertinence d'une chose ou d'une personne ? Il faut un repère, un curseur de pertinence pour déterminer ce qui, en deçà d'un certain seuil, est impertinent. Le problème réside dans l'instabilité de ce curseur qui évolue sans cesse. Dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le roi joue ce rôle d'arbitre de la pertinence. Tout ce qu'il dit et fait est pertinent aux yeux des courtisans et constitue un ensemble de signes prescriptifs qui lui permet d'ordonner le monde. Il est la pertinence incarnée (Bermann, 2012:438)

El monarca hace suya la segunda mundanidad, y la corrompe hasta crear de nuevo una élite dilatada y frustrada, y también temerosa de cualquier gesto que pudiese interpretarse como insubordinación, que «ya no disponía de la libertad ni del tiempo necesarios para llevar una vida autónoma de la esfera oficial y para cultivar los placeres de la *bonne compagnie*» (Craveri, 2020:306). Como hemos dicho, muchas de las claves de la mundanidad evolucionaron, pero hubo una figura que se resistió al yugo real, la figura del *honnête homme*, cuya esencia se basaba en la más pura libertad de pensamiento, priorizando el *yo* ante la realidad que le tocaba vivir, interpretando un personaje que le permitiera seguir su albedrío (La Bruyère, 1687), haciendo buen uso de lo que se podría considerar el *conatus* espinosista, y lo que se podría concebir como el inicio del ejercicio de la doble moral del siglo XVIII.

De hecho, aún durante los últimos años del reinado de Luis XIV, algunos de los todavía considerados *esprits forts* se verán obligados al exilio, al tiempo que se constata una huida clandestina de la *sociabilité* de vuelta a París, en residencias aisladas. Entre estas hallamos el castillo de Anet, el de Sceaux o El Templo, frecuentado por los Vendôme o el propio La Fontaine. En estos espacios se recuperaba el gusto por lo intelectual, por la poesía y la discusión, la sublimidad de lo bello y de la voluptuosidad. En algunos casos, en un acto reivindicativo de su ateísmo frente al credo del soberano, profundizarían en la búsqueda del goce carnal consagrándose al hedonismo más radical (Craveri, 2020), adelantándose ya a la performatividad del olvido.

Además del efecto alienante versallesco, la nobleza había sufrido una mutación importante que determinaría el devenir de la realidad francesa y del movimiento filosófico: había vuelto a situarse alrededor de un rey. Empero, esta nueva élite noble resultaría sustancialmente distinta de la nobleza del siglo precedente, porque guardaba consigo el refinamiento extremo y el culto a la apariencia que se había desarrollado



durante toda la mundanidad, adaptada al absolutismo imperante, instituyendo con ello el nuevo estilo oficial de la corte.

Con la muerte del Rey Sol en septiembre de 1715, la cara normativa de los últimos cincuenta y cuatro años da un vuelco. Una nueva etapa en la realidad francesa marcada por un inicio transgresor, el duque de Orleans, nombrado regente pero sujeto a las decisiones por mayoría del Consejo<sup>37</sup>. El mismo Philippe de Orleans fue el primero en decretar oficialmente el trauma de Versailles, poniendo en marcha una respuesta performativa en dos fases: anular el testamento de su hermano consiguiendo así gobernar libremente, y devolver la mundanidad a la ciudad de París. Esta maniobra reintegra el Parlamento a la palestra mediante la restitución del derecho de reconversión [*droit de remontrance*], con un poder que no había ostentado desde los tiempos de la Fronda. Bajo la protección y el favor del regente, renacerían personalidades opuestas a las imposiciones de Luis XIV como el duque de Saint-Simon, se expresarían los libertinos asfixiados por el partido devoto de la conocida Madame de Maintenon, y los jansenistas liberados de prisión combatirían los acuerdos con el Vaticano a los que se uniría también la Sorbona (Bennassar, 2010). Desordenar y borrar todo lo que había nacido del reinado del Rey Sol, ese era el principio general. Como el preso que abandona el estado de retención, la sociedad francesa se abandonó a los excesos de una libertad inmovilizada demasiado tiempo; el placer se propuso desafiar a toda moralidad y toda etiqueta.

Réaction sans mesure : réaction politique, réaction religieuse, réaction dans les mœurs, qui ne tarda pas à remettre en question l'ordre établi par le Grand Roi. [...] Ce fut, suivant les vers de Voltaire, « le temps de l'aimable Régence... Où l'on fit tout, excepté pénitence », le triomphe des bals masqués de l'Opéra (une création du duc d'Orléans), des soupers fins, de la galanterie, de la poésie légère, des bons mots et des mauvaises mœurs. L'ivrognerie notamment fit de fâcheux progrès dans l'aristocratie. Le goût ne fut plus qu'à la raillerie sans mesure, à l'impertinence spirituelle, au scepticisme. On affecta de ne plus rien prendre au sérieux, — surtout les choses sérieuses. [...] Puis le duc d'Orléans, quoique de plus en plus usé par sa vie de débauche, prit à son tour le titre de Premier Ministre et le conserva jusqu'en décembre, où une attaque d'apoplexie le foudroya. (Huby, 1942 en Thomas, 2003:40)

De esta cita rescatamos dos términos significativos. El primero es el «escepticismo». La imagen historiográfica del periodo de Philippe de Orleans, de depravación y exceso connotados de sentido pernicioso, se opone aquí al análisis de Nagy (1975), presentado a través del testimonio de Grimod de la Reynière, según el cual «*on fait gloire à présent du*

---

<sup>37</sup> De este consejo formaba parte Françoise-Athénaïs de Rochechouart, conocida como Madame de Montespan.

*libertinage autant que de l'incrédulité*» (La Reynière, 1783:34). Recordemos lo descrito en la introducción de este apartado, en cuanto al escepticismo como punto de partida del racionalismo de principios del siglo XVII. Como bien apuntábamos, la naturaleza del trauma durante este periodo lleva al individuo a cuestionarse su *yo* aún desde la identidad de grupo. No obstante, la incredulidad a la que se apunta durante la Regencia podría enfocarse como la que por primera vez se cuestiona el *yo* individual frente a un sistema corrupto que no solo ha alienado una clase social, sino que ha borrado la identidad de sus individuos; la Regencia concibe el escepticismo que encauzará el movimiento filosófico del siglo XVIII.

En este sentido, la impertinencia y el no responder ante asuntos serios es una respuesta performativa a la realidad de Luis XIV, credo que se conforma en torno a la acción desmedida del libertinaje. Se vuelve a constatar una idea de querrela libertina con pretensión libertadora o, dicho de otro modo, la sexualidad puesta al servicio de la crítica y la oposición política. En este caldo de cultivo se desarrollan con facilidad las transgresiones políticas y de poder entre los nobles; el duque consentirá que se alimenten numerosas ambiciones de una aristocracia renegada y ambiciosa. Como si se tratase de un recreo escolar en el que se invita a desobedecer como protesta, y como forma de experimentar por fin la libertad al menos durante ese momento de esparcimiento. Se pretende el olvido, borrar el pasado y todo cuanto atenta contra un placer y una libertad nada exonerados del deseo de poder, de identidad, recuperando consciente o inconscientemente los principios filosóficos radicales. Se pasa de un absolutismo personificado en la figura del monarca y los Grandes Señores a su lado, a una «masificación» cortesana donde los pequeños marqueses se codean con los duques sin la menor ceremonia. Como consecuencia, se difumina el sentido de jerarquía en la corte, y se abandona con ello la noción de valor individual que otorga un nombre a través de la rendición de cuentas<sup>38</sup>.

Y por supuesto, la sublimación vuelve a tener un rol importante en esta etapa: «la sociedad de la Regencia, escéptica y burlona fue también caprichosa e imaginativa» (Bennassar,

---

<sup>38</sup> Más adelante, Wald Lasowski (1990) aborda la nueva concepción del lujo y lo ficticio, incluso a través del empleo de materiales como el mármol, que permite exaltar la magnificencia sacrificando el mérito virtuoso que otorgaba el rey precedente al oro, siendo esta además otra forma de borrar al Rey Sol. En su análisis, Wald Lasowski concluye: «*l'épée est devenue une parure, les emblèmes disparaissent, jusqu'à cette consommation finale*», recuperando la idea de esa transición que vive la nobleza entre su carácter guerrero fundamentado en la violencia, y el nuevo noble que llega al siglo XVIII.

2010:831). Como decíamos, a pesar de las rápidas e importantes mutaciones de la nobleza en estos años, lo adherido de la mundanidad a su condición primaria no desaparecerá. Por un lado, la experiencia del gusto y el placer, que ahora derivará en la maestría del lujo. Por otro, el refinamiento de modales que, después de haberse cristalizado la etiqueta y el estilo de la corte, adquiere una cota de artificio formidable<sup>39</sup>.

Son exercice favori, le petit genre de l'épigramme, coïncide avec sa passion du bibelot : ici et là, dans le discours comme dans l'ameublement, locales, légères boursouflures de la saveur même dont s'enrobe la friandise du trait d'esprit logé dans une bonbonnière. Après s'être grisé au menuet, rendu dans sa petite-maison —et le cabinet écarté, le boudoir, n'en présente-t-il pas, dans la maison même, toutes commodités : petits appartements ?— le petit maître se livre à ses menus plaisirs. Tout assure que là règne le Petit (Peter Wald Lasowski, 1990:18).

Pero el régimen de las apariencias llevado al extremo comportará, al final, la pérdida de sentido cuando la ceremonia se convierte en ritual, y este ritual se convierte en rutina, creando el apodado por Wald Lasowski como «sistema del vacío», «*dont nul ne saurait dire si elle [la routine] distrait ou si elle ennuie*» (Wald Lasowski, 1990:18).

Aunque el regente fue un buen gestor en general, la crisis económica provocada por la reciente instauración de la banca no consiguió paliar los desajustes heredados de Luis XIV. Aun así, y a pesar de la atropellada gesta de Law, las deudas sobre las rentas disminuyeron, se reactivó el comercio marítimo y mejoraron los precios debido a la abundancia de dinero en circulación y el crédito, cosa que permitió el ahorro y la cosecha de fortunas mobiliarias. Pero esto no fue más que un espejismo que, de la mano de la inflación y la mala praxis provocada por el entusiasmo, abocaron a una situación desesperada que tuvo un impacto remarcable en el desarrollo del patrón traumático: la desconfianza social en las políticas gubernamentales, y por ende su distanciamiento del sentido civilizador.

---

<sup>39</sup> Buena prueba de ello es el auge del estilo rococó.



\*\*\*\*

A modo de recapitulación, podemos confirmar, según lo expuesto hasta el momento, que una crisis psicológica introducida por los avances filosóficos y la coyuntura del siglo XVII activará el inicio de un patrón circular traumático en el seno de la nobleza. Este patrón se identificará a través de fases de crisis identitarias, tanto a nivel del *yo* como de identificación grupal, seguidas de fases performativas de respuesta con las que se intenta restaurar el equilibrio social de poderes, incluyendo en la ecuación las primeras nociones en cuanto al lugar que le corresponde al placer en el constructo sociopolítico. Lo que empieza en un intento de distanciarse y medirse frente a un poder real que recorta los principios de identificación de clase, derivará en la creación de un fenómeno cultural de base hedonista y libertina con gran impacto en la concepción y desarrollo del proceso civilizador.

A través de la primera performatividad del siglo XVII, evolucionarán las nociones de *civilité*, *politesse* y *courtoisie*<sup>40</sup> bajo el manto del refinamiento, el entretenimiento y la intelectualización de los intercambios enfocados hacia una introspección más aguda; una nueva cultura llamada *bienséance*, y un marco civilizador, bautizado como *mondanité*. En una segunda etapa, pasada ya la Fronda y en gran parte como consecuencia de esta, la cultura de la *bienséance* va a vigorizar sus tesis fundamentales y precisarse en un estado superior (segunda performatividad del siglo XVII), la conocida *sociabilité*. Esta nueva forma cultural nacida de la necesidad de desahogo incluye un nuevo precepto, la máxima epicúrea y con ella el desarrollo del amor galante, que tendrá dos consecuencias fundamentales: la primera, la alteración de las buenas maneras inducidas por la primera *bienséance*, por lo que la noción de la *civilitas* pierde parte de la ética con que empezó, y adquiere un grado más de artificialidad que llevará a percibir el progreso civilizador como resultado del *savoir-faire* de las apariencias y el dominio de las relaciones sociales; la segunda, la concretización de la dualidad del *honnête homme*, tan importante y determinante en el desarrollo del trauma civilizador francés. Hasta aquí, la nobleza evoluciona prácticamente en paralelo al engranaje monárquico, construyendo una esfera inédita en la que se fijan nuevos pilares fundamentales para entender y definir la civilización. En ellos, se revela la importancia del goce y de la sexualidad, así como un

---

<sup>40</sup> Cabe señalar que, si bien generalmente los estudios confirman una desaparición progresiva y firme de esta noción, nosotras seguiremos mencionándolo en los casos en que la memoria colectiva así lo requiera, en la evolución de otras formas. De hecho, a pesar del claro retroceso del término, será determinante y escandalosa actualidad en la evolución del trauma desde la perspectiva de género.

esbozo del libertino erudito que, en su coexistencia con el libertino despreocupado, definirán la utopía del buen sujeto Eróticosocial como factor de progreso. El régimen de las apariencias desvela una necesidad de liberación hacia el placer (como elemento fundamental de introspección y de voluntad en el marco del individualismo naciente), y el proceso civilizador lo tomará como dogma. No obstante, cabe remarcar la progresión paralela y no perpendicular de este proceso, y apuntar que esta liberación hacia el placer debe entenderse como ejercicio de poder, o de empoderamiento, crítica e imposición.

En este sentido, podemos entender la evolución que tendrá lugar, tanto de la identificación nobiliaria como de los principios que dirigen el proceso civilizador, durante el reinado de Luis XIV. Reconocerse a través del poder y del placer, partiendo de un estado de continencia prolongada, encuentra fácilmente un entorno favorecedor en la magnificencia de la propaganda real del Rey Sol. La nobleza, y esa gran masa intermedia a caballo entre la aristocracia y los nuevos burgueses y literatos de prestigio, mundanos, la *société*, conformarán una enorme aglomeración humana y social entorno a la monarquía persiguiendo el espejismo de los objetivos precedentemente mundanos. La institución monárquica unificará y limitará, bajo el mismo espejismo, lo que sería en realidad la consolidación de su obra absoluta, sirviéndose del propio régimen de las apariencias que antes pretendía reivindicar la libertad de clase, para subyugar indiscutiblemente a esta colectividad. La nobleza volvía a la casilla de salida, el entorno real, pero había fijado una insólita concepción de lo que suponía el progreso del hombre civilizado que ahora combinaba hedonismo y despotismo. La vehemencia de Luis XIV conduciría a un interesante acontecimiento, que aquí hemos acuñado como el trauma de Versalles; sería la primera crisis del grupo noble causado por un sistema fundado y orquestado por la propia nobleza.

La civilización de las apariencias se convierte pues en causa de trauma, y conduce a lo que aquí consideramos como la performatividad del olvido, durante la Regencia del duque de Orleans. Durante esta fase se reniega de todo principio de autoridad real, aunque no quita que se siga alimentando el despotismo de ciertas dinámicas a otros niveles. El libertinaje y la desmesura se unen al dogma del artificio como performatividad, objetando una libertad hedonista extremadamente elitista. Como consecuencia, tiene lugar un nuevo sentido de alienación no solo en este grupo, sino en aquellos que padecieron la no identidad del abuso; un traumaavenido esta vez por llevar al extremo lo que pretendía asegurarles la libertad.

### III. EL TRAUMA DE LAS LUCES

Como breve trazo político que nos sitúe en la cronología posterior a la regencia , apuntaremos rápidamente a que en 1723 Luis XV alcanza la mayoría de edad y ocupa el trono, aunque los ministerios del duque de Borbón y del duque de Fleury marcarán los primeros años de gobierno hasta 1743, tratando de poner en orden los despojos económicos y morales de la regencia con mano más bien conservadora. Cuando Luis XV toma las riendas, la opinión pública le es favorable, aunque pronto se revelaría su indolencia frente a los asuntos de Estado y frente a la vida en general, a la que se entregaba con aires libertinos, pero sin liberarse de la apatía ni siquiera en ese aspecto. Con todo, llevó una vida abocada a los placeres de las fiestas y los caprichos, que progresaba en paralelo a un gobierno inestable trufado de intrigas de gabinete y alcoba (Bennassar, 2010) así como de hostilidades entre facciones internas, originadas por una nobleza que aprovechaba el tirón de la regencia para volver a posicionarse. El coste de la vida de palacio terminó por reflejarse en las cargas sociales, y la nobleza, que había recuperado autoridad en el gobierno, empezó a rivalizar con la misma institución real en términos de potestad, haciendo valer sus privilegios y volviendo a su derroche de opulencia y orgullo de casta como antaño. Quizá el atentado de Damiens (1757) fuera posible debido a este nuevo divorcio entre el monarca y la nobleza.

Cuando en 1774 Luis XVI sube al trono, Francia verá a la cabeza de su gobierno otro tipo de desidia aún más preocupante, por lo terriblemente influenciabile que resultó ser el nuevo monarca. Se destaca un primer periodo de voluntad reformista llevado a cabo por Malesherbes, Turgot y Necker, que no tardarán en darse de bruces con las trabas de un rey negligente y la preponderancia de una nobleza que se resistía a desaparecer. En 1781 la autoridad real se pone en tela de juicio por el exceso de influencia y avaricia de algunos privilegiados sentados al lado del rey, y la falta de notoriedad para ilustrados y pequeños notables<sup>41</sup>. De ambos reinados, empero, lo que llama nuestra atención es la contradicción

---

<sup>41</sup> Esta síntesis en nuestra tesis puede parecer reduccionista por su obligada brevedad, por ello remitimos, para quienes quieran profundizar en sendos periodos históricos del Antiguo Régimen francés, a trabajos como los de Jean Marie Goulemot, *Le Règne de l'Histoire. Discours historiques et révolutions, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 1996; Guy Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au 18<sup>e</sup> siècle*, 2000; William Richte y Newton, *L'espace du roi. La cour de France au château de Versailles*, 2000; Bernard Hours, *Louis XV et sa cour*, 2002.

entre la dureza del rigor extensible al conjunto de las élites, con la palpable necesidad de intimidad de los monarcas.

Podríamos sin embargo decirnos que el verdadero protagonismo en la evolución civilizadora bascula hacia otro grupo. En paralelo al devenir de la regencia, la remontada de la nobleza y el reposicionamiento de la monarquía, el crecimiento de la burguesía será clave en el desarrollo de un siglo XVIII que se presenta como un polvorín de nuevos elementos, de transformaciones incesantes en el equilibrio de fuerzas, en la determinación de valores. El avance de la comunidad burguesa tiene que ver principalmente con la importancia que adquiere la acumulación de capital durante estos años, cuya preponderancia viene adscrita entre otras cosas por influencia de la regencia del olvido. Dado el origen de este grupo y sus características técnicas, este hecho permite que la clase media burguesa aumente sus efectivos, provocando en consecuencia que la circulación y valorización del capital se consolide como signo de autoridad, favoreciendo con ello el acceso de más burgueses a la liga de los notables.

Los oficiales de justicia y de finanzas, anteriormente en el foco de la nueva jerarquización social, quedan ahora por debajo de la burguesía comercial, industrial y financiera. El desprecio de la nobleza por la burguesía queda patente y no adherirá a ningún tipo de disimulo cortés. Por su parte, cabe puntualizar que la burguesía tratará en un primer momento de compararse a la nobleza e integrar sus filas con vistas a normalizarse entre ellos, mediante la compra de cargos y la imitación de su modo de vida, su moral y su estilo. Pero la humillación, las prohibiciones y el desprecio terminarán por hacerles cambiar de parecer y posicionarse en contra de un grupo al que tildan de obsoleto en el avance de la civilización y el progreso (Hours, 2015, Elias, 2008).

Asistimos pues, con la llegada de Luis XV, a un contexto de transformación multidireccional persistente, un escenario que no deja de cuestionarse, de redefinirse, sin un itinerario lineal, pero sin un solo momento de tregua. Identidad, poder, placer; la tríada sagrada en torno a la cual todos los grupos se apresuraban por elaborar una nueva propuesta de determinación después del trauma de la regencia, individuos empachados de ceremonial y con vistas al ámbito privado como método terapéutico (Hours, 2015). Asistimos a una etapa de trauma provocada por la fase de respuesta acontecida durante la regencia de Philippe de Orleans. Desorden político, desorden económico, desorden libertino. ¿Qué consecuencias se derivan de ello? Nos encontramos de nuevo frente a otro



momento de redefinición de la noción de «civilización», inmersa en un vaivén entre manos burguesas y nobiliarias como si de un vals se tratase. Por lo que, dicho de otra manera, ¿por qué consideramos relevante llevar a cabo un estudio sexualizado de la historia?

La reconfiguración histórica que tiene lugar durante las Luces del siglo XVIII —y también del XIX— responde a la convivencia y al enfrentamiento entre ambos grupos, que además se habían diseminado y afianzado en varios estratos<sup>42</sup>. Sin embargo, si atendemos a una visión global, frente a una clase intelectual e instruida, que dominaba la administración y la economía real, y que poseía una parte importante del territorio nacional, se situaba una clase dedicada a la contemplación voluptuosa y la experiencia del placer en todas sus formas, lujuriosa, despilfarradora e intrigante, despótica, que había perdido de vista el elemento virtuoso —y liberador— del libertinaje. Frente a la encomienda de redistribuir los parámetros civilizadores, la aristocracia trataba de escanear sus filas y justificar su preponderancia; la burguesía pretende presentarse como la casta verdaderamente útil a la monarquía, y la denuncia a los abusos corrosivos de las élites nobiliarias se convierte en su propio medio para demostrarlo (Bennassar, 2010). ¿Qué sucederá entonces en la querrela del placer establecida por la mundanidad intelectual?

Por una parte, los avances filosóficos de la modernidad se cristalizan en múltiples formas de pensar el *yo* desde la libertad, desde la individualidad; desde el *yo* mediante el placer, pero también a través del respeto de sí, extrapolado a la imposición al otro como signo de dominación y de potestad. Por otro lado, el progreso tiende a definirse con la influencia del germen burgués, que toma de la modernidad el lado más bien racional e intelectual, y que mira hacia la supresión de los abusos y de la prodigalidad aristocrática mediante un marco moral más estricto. ¿Dónde situar el placer, pues? ¿Sigue siendo un indicador histórico?

---

<sup>42</sup> Para entender un poco más sobre la evolución de la estratificación nobiliaria y burguesa, y el movimiento dentro de cada grupo según las posibles alianzas que pudieron afectar a su estatus de antigüedad, posesión, fortuna, y por ende ideología, se recomienda la lectura de Guy Lemarchand, «La France au XVIII<sup>e</sup> siècle : élites ou noblesse et bourgeoisie ?» en: *Cahier des Annales de Normandie* n°30, 2000.

## A. LAS LUCES, LA BURGUESÍA Y EL RIGOR RACIONAL

Emmanuel Le Roy Ladurie, en su presentación de la obra de Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle. De la Féodalité aux Lumières* (2000), afirma: «*l'élite des Lumières, des académies, des correspondants de Rousseau, est mi-noble, mi-roturière, dans une mixité fraternelle*» (2000:2). De forma general, Le Roy Ladurie presenta un «*second ordre*» en el que la nobleza, caracterizada de «*ghetto*» que no deja de acumular críticas, sufre el deslizamiento de una parte de su grupo hacia la apertura sociológica e intelectual que dará nombre a las Luces. Así, Le Roy Ladurie (2000) establece dos tipos de nobleza durante el periodo de las Luces, una leal al rey y a la tradición cortesana, descontenta con los privilegios de la burguesía parisina; otra que se diseña como un afluyente de la corriente burguesa que parece renegar de la pretendida superioridad de su orden, y critican el exceso de poder central mientras se declaran protectores naturales de la libertad: «*entre noblesse et bourgeoisie, pas de rideau de fer*»; y lo mismo podría decirse en cuanto al concepto de libertad. La burguesía no parece contar con demasiados escrúpulos en casar a su descendencia con la de cortesanos, a sabiendas de que, dada la situación aristocrática, serían las finanzas quien acabarían dando el tono a la orquesta: «*haute noblesse et haute finance sont du même monde, hantent les mêmes salons et les mêmes tripots. C'est ce qu'on appelle 'l'élite'*» (2000:3). Esto nos da una pista sobre quién llevaba la batuta de la sublimación, una nobleza salonaria que materializaba lo sublime mediante el lujo, la ostentación y el despotismo, una forma de entender el placer que ya es pretexto pero que se ha alejado de la filosofía radical del individualismo. Si la burguesía recuperaba la parte intelectual, resulta relativamente fácil deducir y explicar la falta de motivación por el elemento del placer en la constitución del *yo*. Estamos ante una clara renovación del concepto de sublimación.

Incluso la figura del soberano resulta afectada por el polvorín de cambios que supone este periodo. De hecho, y sin poder escapar a la circularidad de nuestras constataciones, se podría apuntar a que la monarquía, que se observa de nuevo amenazada por el poderío de la nobleza, trata de reequilibrar la balanza hacia la burguesía, como ya sucediese en el siglo anterior. En este sentido llega a conceder su gracia al estudio de las ciencias y las artes como medio de glorificación del Estado y de la felicidad de sus individuos (Chaussinand-Nogaret, 2000), provocando progresivamente un ennoblecimiento que vira

hacia el mérito personal y no hacia el nacimiento<sup>43</sup>: *«ce qui est enfin reconnu, c'est l'éminente dignité du mérite, sa capacité à définir l'être d'exception, à le situer hors du commun, à justifier l'anoblissement, pure formalité et ratification d'un état de fait. [...] le roi dispense l'honneur de la noblesse à ceux de ses sujets 'que leurs actions et leurs sentiments mettent au rang des nobles'»* (2000:59). ¿Podría interpretarse como una acción o, al menos, intención por parte del rey de aprovechar el sentimiento de la sublimación hacia su causa como bien hizo Richelieu en su momento? Con todo, y como consecuencia, una parte de la nobleza reconoce su valía ya no en la pureza de sangre sino en el valor moral y la capacidad profesional:

Ainsi se trouvait définie une élite rajeunie conforme à la fois à la tradition monarchique et à l'idéologie des Lumières. C'était un grand succès pour la bourgeoisie qui intégrait ainsi la noblesse à son univers mental en faisant en que quelque sorte sa chose et sa décoration suprême. Il n'y a plus désormais de bourgeois gentilshommes mais partout des gentilshommes bourgeois. [...] la bourgeoisie se trouvait amenée à fusionner physiquement et idéologiquement avec le second ordre (Chaussinand-Nogaret, 2000:60).

Por su parte tenemos a la burguesía, anclada al mundo de la renta, de la propiedad territorial, comercial y de lo que se puede considerar ya como una protoindustria que empieza a calar en la mentalidad de una buena parte de la sociedad. Entre todos estos sectores se da un factor común en el ejercicio de su actividad, el temperamento personal y la capacidad negociadora. Esto afecta tanto a la imagen de formalidad que deben transmitir como a la necesidad de libertades en cuanto a la propiedad y el capital: puentes hacia la filosofía de las Luces que se consolidan con el siglo. No obstante, resulta obligada la exigencia de un orden que restrinja los comportamientos irresponsables, sobre todo aquellos que puedan amenazar las bases económicas que sustentan la razón de ser del grupo (Lemarchand, 2000), como puede suceder si nos dejamos llevar por otra cosa que no sea la razón. Asistimos pues a un escenario burgués de lo más complejo que favorece las relaciones con la nobleza a la que pretende imponerse, de la que inevitablemente ha adquirido comportamientos poco ortodoxos para la racionalidad severa en un intento de integración, de ostentación como medio autoritario. Al tiempo tiene lugar un acercamiento —casi diríamos una apropiación—, de las bases filosóficas de las Luces, alimentado hasta entonces por las élites mundanas, sobre las que establecer su culto a la formación y al comportamiento ordenado.

---

<sup>43</sup> Recordemos aquí que la burguesía ha empezado a ocupar puestos en la administración de la monarquía con Luis XIV, y es lógico pensar que contará con impacto en sus reclamos por la igualdad jurídica llegado el momento.

De hecho, Lemarchand (2000) irá más lejos en su clasificación de la nobleza, estableciendo hasta cuatro grupos según el grado de conservadurismo. Pero lo que consideramos aquí importante es el hecho de que las dos fracciones más liberales, que resultan de su confrontación en mayor o menor medida con el autoritarismo monárquico (que recordemos, ya fue origen de trauma en el siglo anterior), se acercarán a la ideología de las Luces desde un punto de vista revelador. Como ya se vio con la mundanidad, subsiste de forma general en el carácter del género aristocrático la persecución del elitismo, casi como una moda de esnobismo. Ahora que la nobleza se encontraba en crisis, sumida en un desprestigio que afectaba a su sentimiento identitario, se adhiere a la honorabilidad que otorga el comercio mediante la impregnación del utilitarismo burgués, camino que conlleva entre otras cosas el reconocimiento del racionalismo formal, fundamental en el plano político, del humanismo<sup>44</sup>, del derecho natural y de la idea de felicidad común (Lemarchand, 2000).

Si bien esta variación nobiliaria permite animar varias de las ideas modernas, existe un fenómeno paralelo que las incitará aún con más firmeza: la burguesía se impone tradicionalmente a la parte mayoritaria de la nobleza, conservadora y adicta a la gloria de estirpe. La consecuencia lógica que podemos extraer de esta confrontación es un acercamiento aún más férreo de la burguesía a la filosofía para identificarse con la modernidad cultivada y económicamente racional y productiva de la que carecía la nobleza, así como hacia el rigor de la racionalidad en cuanto a comportamiento opuesto al desorden nobiliario; es decir el recato y la sobriedad. Sin embargo, cabe señalar que debido al enrevesado escenario en el que se desarrolla la burguesía, y las alteraciones de lo que se entiende por sublimación del *yo* en el marco de la felicidad moderna, las bases civilizadoras han evolucionado y con ello la sublimación entendida como respuesta al trauma del olvido. Así, la burguesía, en cuanto al carácter subversivo del movimiento de las Luces, adherirá únicamente a los aspectos convenientes a su causa: laicización, crítica racional, idea de progreso y gusto por lo útil, manteniendo sin embargo su acuerdo con el principio de autoridad, la jerarquía de órdenes y la preminencia de la felicidad e intereses de la sociedad por encima del individuo (Lemarchand, 2000). Desde ambos flancos, el rigor racional crece y se expande.

---

<sup>44</sup> Si recordamos los orígenes de la mundanidad y de los primeros salones en el esquema de nuestro patrón traumático, resulta evidente la huella aristocrática en la cúspide de ciertas organizaciones masónicas, academias y salones del siglo XVIII.

No obstante, todo este planteamiento nos lleva a deliberar sobre lo que Éric Walter ya anunciaba como «sociología de los intelectuales», que aquí consideramos como la fuente del rigor que acabará eclipsando la línea central de la filosofía de las Luces. Una de las afirmaciones que realiza en su artículo «L'*Intelligentsia* des Lumières» (1973), es que «*la pensée des Lumières à une idéologie exclusivement bourgeoise, émanant d'une classe dont on ne sait jamais très bien si elle est encore bourgeoisie d'Ancien Régime ou déjà bourgeoisie capitaliste*» (1973:179). Esta realidad parece relacionarse directamente con esa aproximación de la burguesía a la nobleza, mediante la que se perfila su talante racional y utilitario con el despotismo ilustrado inherente a la aristocracia. Según este autor, puede establecerse una diferenciación entre lo que él denomina «*les masses populaires*», compuestas por la «*petite bourgeoisie, petite noblesse, couches exclues du pouvoir et de la culture*» y las élites ilustradas, «*à la fois nobles et bourgeoises, formés par les mêmes collèges, lisant les mêmes livres, fréquentant les mêmes salons, les mêmes académies, partageant les mêmes idées : celles des Lumières ; moderniste, réformatrice*» (1973:179)<sup>45</sup>. Esta influencia aristocrática, que influye en el alejamiento de la burguesía de los ideales más subversivos de las Luces, vendrá a confluír con el pragmatismo burgués que lleva a la profesionalización de las actividades intelectuales (Walter, 1973), defendida sobre marco de una igualdad académica que las asimilará de facto a las *République des Lettres*.

Como Jacques Proust declara en 1962, la defensa del liberalismo económico termina por justificar la defensa del orden establecido, pero no sin aspirar a atestiguar cierta autonomía<sup>46</sup> del universo cultural; voluntad de reconocimiento que encuentra su reflejo paradójicamente en la tradición nobiliaria<sup>47</sup>. Se llegará a un punto determinado de «sociología de la *intelligentsia*» (Walter, 1973) en el que la Académie ya es parte de la filosofía enciclopédica: puestos de dirección, pensiones reales, cargos en la corte, una promoción de mecenazgo que substituye al antiguo sistema de protecciones, del que quedaran fuera los que aún se acuerdan de la felicidad entendida a través del *yo* individual, de la pasión y del placer: «*dans ce tableau de l'intelligentsia pré-révolutionnaire sont caricaturés ou totalement absents les quelques grands écrivains et philosophes qui [...] ont creusé les failles idéologiques les plus décisives*», entre los que se cita a Rétif, Laclos o Sade, o al autor del Contrato social, que se

---

<sup>45</sup> Cf. François Furet, *Annales*, 1971.

<sup>46</sup> Léase Mandrou, *La France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 1967.

<sup>47</sup> Recordemos que durante la descripción del primer trauma (s. XVII) se introdujo la idea de que la nobleza, anclada a la actividad guerrera, se veía a sí misma como orden paralelo al resto de la jerarquía social, incluso de la corona.

categoriza como el «Santo Patrón de los intelectuales frustrados» (Walter, 1973:185). Véase aquí de nuevo surgir la palabra «frustración», voluntad alienada, exclusión; el rigor que se pretende liberador del traumatismo, ¿termina siendo causa de trauma? La implicación del goce vuelve a ser determinante.

Un caso que nos puede servir de ejemplo de esta dicotomía es el que nos ofrece Fabrice Moulin en su trabajo sobre la transformación de los espacios interiores (2005), a caballo entre la costumbre aristocrática y el imaginario libertino en presencia del nuevo grupo burgués. Aunque profundizaremos en sus ideas más adelante, aquí nos interesa resaltar una reflexión en dos partes. Por un lado, se avanza una de las primeras determinaciones burguesas que marcarían su carácter futuro, el reclamo del ansiado espacio íntimo como eslabón del nuevo «progreso racional». Este cabría entenderlo como el inicio de la separación con el espacio público (por ahora compuesto a grandes rasgos por una aristocracia ya en crisis, y una esfera de intelectuales en auge) que desarrollará la burguesía sobre todo en el siglo XIX; sin embargo, en este momento, ambas esferas se mantienen todavía íntimamente ligadas, cuyas acciones y efectos se piensan conjuntamente e impactan de forma recíproca<sup>48</sup>.

Mais, précisément, les mutations dans l'architecture de l'hôtel aristocratique au siècle des Lumières vont contribuer à délimiter davantage les contours d'un espace privé pour faire émerger progressivement, de l'intérieur de l'habitat curial, des espaces personnels qui portent en germe la philosophie confortable du logement bourgeois (Moulin, 2015:29)

Leyendo a Moulin, se establece efectivamente una conexión entre la burguesía y la filosofía de las Luces, la cual tiende en consecuencia a enraizarse en los principios burgueses como método de transformación de las costumbres cortesanas irresponsables —entendemos libidinosas, despilfarradoras, movidas por el placer inmediato— a las que se había llegado. La redefinición de la civilización a lo largo del siglo se refleja a través de la oposición entre el espíritu libertino —libertario— del rococó<sup>49</sup>, y el aspecto funcional de una burguesía que ya se concentra en la industrialización, el comercio y el lujo de confort (Moulin, 2015), siguiendo la lógica de la identificación civilizadora con la racionalidad.

---

<sup>48</sup> Léase aquí Jürgen Habermas, *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, 1993 ; Norbert Elias, *La Société de cour*, 2008.

<sup>49</sup> Se recomienda aquí el excelente trabajo de Juan Ibeas Altamira, *Sensaciones y sentimientos en la cultura rococó*, tesis doctoral dirigida por Lydia Vázquez y Michel Delon, 2009.

L'intime n'est pas (du moins refuse-t-on qu'il devienne) une façon d'habiter des intérieurs retranchés du monde et coupés des codes et structures sociales. Il est, au contraire, une *relation* entre intériorité et extériorité : autrement dit affaire de rang et non d'individu. [...] l'enjeu est ici de se reconnaître et de retrouver soi-même [...] revendique[r] son individualité, dans l'univers aristocratique. L'organisation de l'espace intérieur doit traduire les nécessités d'une fonction et non directement refléter les goûts de l'individu (Moulin, 2015:33)

¿Qué podemos deducir, pues, de estas reflexiones? Recordemos que la gestión de Philippe de Orleans había conllevado una aparente languidez por exceso de recreo en detrimento de la sublimación, hecho traumático en cuanto que un individuo que es consciente de su reconocimiento a través del goce, se descubre incapaz de acceder a él debido a que, como había empezado a suceder con Luis XIV, la coyuntura sociopolítica se había apropiado de esta dinámica individual. Este sujeto, que no puede obviar su reclamo íntimo, se encontrará con un final de regencia que no solo no le devuelve la posibilidad de recuperar esa parcela propia de recreación identificativa, sino que pretende restablecer la identidad nacional a través de la gestión de la identidad individual. El periodo de los «Luises» pretende aliviar el malestar de la regencia con una buena dosis de rigor racional. El libertinaje, erudito o no, pierde autoridad como medio de identificación, de liberación, y se convierte de pronto, al menos en la teoría, en aquello contra lo que era necesario imponerse para salvar el progreso. Al final, el sexo deviene, se quiera o no, un elemento político de autodeterminación.

Surgi à une époque de dégradation des idéaux galants, le libertinage des Lumières est, on le sait, une forme crépusculaire d'un art de cour, profondément ancrée dans une mémoire nobiliaire. L'ancienne discipline de l'honnête homme, le roué la réinvestit dans la recherche d'une satisfaction purement individuelle qui achève de miner un univers de valeurs réduit à un bal de masques et d'hypocrites. [...] Dans ce processus, l'habiter aristocratique en crise en vient à rencontrer, à croiser, sans bien évidemment s'y superposer entièrement, certaines formes émergentes de l'espace bourgeois (Moulin, 2015:37)

Rousseau realiza en la *Nouvelle Héloïse* una buena metáfora de esta transformación: «à des meubles anciens et riches, ils en ont substitué de simples et de commodes. Tout y est agréable et riant, tout y respire l'abondance et la propreté, rien n'y sent la richesse et le luxe» (Rousseau, 1759, t.II:441). En ella se observa el contexto en que la nueva burguesía hace suyo la noción de progreso bajo sus ideales de rigor y pureza<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Aquí se recomienda la lectura de Élise Pavy-Guilbert et Françoise Poulet, (dir). *Contre le luxe (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, 2021.

Si entendemos que al trauma del olvido que se da durante la regencia, le sigue como performatividad la construcción de este nuevo ecosistema de identidades, cabe afirmar que la nueva realidad ya no se identifica con las discusiones sobre el *yo* que derivan de la reflexión, del goce, del sentimiento, de la intelectualidad ligada a la pasión, de la psicología, de la seducción, del gusto; ni siquiera puede identificarse con los primeros años de la *sociabilité* encorsetada de Luis XIV. Se habla del *yo*, de la felicidad del *yo*, incluso; pero como responsable de un bien común que va por delante, que requiere de orden y de la compostura moderna, que se opone naturalmente, como veremos, al ejercicio de la idiosincrasia del goce sexual; que coincide con acierto con el florecimiento de la intelectualidad como componente oficial del Estado (Goulemot, 2001), y que parece engullir el pensamiento radical.

«La grandeur de la monarchie française résidait dans sa capacité à remodeler la civilisation dans un sens conforme à l'esprit classique, ce qui lui a permis de renouveler une civilisation aristocratique en déclin, mais cela n'empêche pas que, quels que soient ses mérites, le siècle des Lumières, qui en est sorti, ne soit déjà dans une certaine mesure une période de déclin. [...] Mais le modèle louis-quatorzien, au-delà du Grand Roi lui-même, a donné naissance à l'idée d'une monarchie civilisatrice qui, chez Voltaire, oscille entre deux pôles [...]. D'un côté, on a les « bons Européens », des « esprits libres » qui ne sont pas enfermés dans les frontières nationales ; de l'autre côté, des figures de princes éclairés aux pouvoirs quasi démiurgiques» (Philippe Raynaud, 2014:243)

## **B. EL INTERÉS DE LA FILOSOFÍA. LA FRUSTACIÓN FRENTE AL DESPOTISMO**

Dicho esto, y eliminando el placer en favor de la austeridad intelectual, ¿podemos hablar de auténticos «espíritus libres ilustrados»? Cabría pensar dónde queda el espíritu de las Luces cuando Voltaire expresa en 1766:

Je crois que nous ne nous entendons pas du peuple, que vous croyez digne d'être instruit. J'entends par peuple la populace qui n'a que ses bras pour vivre. Je doute que des citoyens aient jamais le temps ni la capacité de s'instruire : ils mourraient de faim avant d'être philosophes. Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants... quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu ; [...] C'est à mon gré le plus grand service qu'on puisse rendre au genre humain de séparer le sot peuple des honnêtes gens pour jamais, et il me chuse est assez avancée (Voltaire, *Correspondance*, Carta 1 de abril de 1766 a M. Damilaville).

Si bien la Ilustración francesa se presenta como el triunfo del espíritu crítico en vistas a un progreso fundamentado en la idea de felicidad humana a través de la razón y la ley



natural, en el lado contrario topamos con un despotismo ilustrado que aspira al uso de las nuevas máximas e ideólogos, con el fin, no exclusivo, de que puedan mostrarse compatibles con el Estado. Se persigue con igual ahínco el hecho de que además actúen como instrumento político y económico haciendo que este comulgue con la idea de progreso; es decir, darle al Estado una organización más racional, y por ello más convincente, en vista a promocionar sus intereses de clase, ya que el bien de lo común resulta, como era de esperar, un interés más bien fijado en el bien y la autoridad de clase. No solo han dejado de lado la reflexión sobre el placer y la naturaleza introspectiva, sino que toda la capacidad creativa se destina a hacer de la supuesta intelectualidad un axioma de racionalidad pura dedicada al beneficio que ofrecen las finanzas y la ciencia que sostienen una clase social. Así que la reflexión que cabe hacerse es, la Ilustración francesa, ¿es un deseo de reforma o de una transformación radical? ¿Cómo influye el periodo fuerte de las Luces en nuestro patrón traumático?

Según Francisco José Contreras Peláez (1995), y parafraseando a Ortega y Gasset, las Luces representan el ocaso del racionalismo, dado que la epistemología precede y determina la ontología, y la realidad de poderes condiciona el desarrollo de la subjetividad al que invita la razón. En este sentido Duclos afirma en sus *Considérations sur les mœurs de ce siècle* que «des principes purement spéculatifs sont rarement sûrs, ont encore plus rarement une application fixe, et tombent souvent dans le vague des systèmes» (Duclos, 1751:47). Tal contradicción se encontraría en la base de lo que aquí acuñamos como trauma de las Luces, que acabaría siendo no solo el trauma de una parte de los Ilustrados, sino que reflejaría el de una sociedad mucho más amplia, llegando a los estamentos de clase media.

El origen de la discordancia se podría fijar sobre tres principios: el primero, la profesionalización de los racionalistas (Contreras Peláez, 1995), fundamentada en una crítica del pasado y exaltación del presente, viéndose cada filósofo a sí mismo como héroe vencedor del dogma de las tinieblas; el segundo, la dependencia que se crea entre la condición del ilustrado y la realidad a la que ilustra, sobre todo porque el germen más profundo del trauma desde su inicio sigue y seguirá siendo la identidad y el reconocimiento del *yo*, pero también del *yo* comunitario, y el ilustrado no será menos en esta búsqueda de sí mismo que encuentra en la estrategia del gobierno. Y eso nos lleva al tercer principio, las necesidades, ficticias y reales, tanto del sistema como del individuo. En este sentido Contreras Peláez habla de una «filosofía patriótica o intelectual

nacionalista» que impide el «desencarnamiento» o «deshistorización» del sujeto cognoscente, evocada ya por Bayle en su *Dictionnaire historique et critique* (1697), y que acabaría alimentando la crítica anti-ilustrada y desvelando la rivalidad entre «liberales y comunitaristas», entre «ilustrados cosmopolitas» y «prerrománticos» (Contreras Peláez, 1995).

Así, los *philosophes* surgirán y cohabitarán con una filosofía representativa del Antiguo Régimen, que sufre de alto prurito de erudición e interés por una extensión de la cultura política (Ramón Soriano, 1984)<sup>51</sup>, establecida sobre una burguesía intelectualizada<sup>52</sup>. La frontera ideológica se difuminará dando lugar a una élite ilustrada «orgullosa, autosuficiente, que se niega a ir a remolque de los hechos; antes bien se cree capaz de imponer a los hechos un diseño lógico ineludible, de urdir los moldes, [...] la filosofía moderna, por tanto, tendrá que anteponer el *ordo cognoscendi* al *ordo essendi*» (Contreras Peláez, 1995: 453,454)

De esta manera encontraremos a un Montesquieu, defensor de la tradición feudal y amigo de los jesuitas, «perfectamente encuadrado en las filas de las clases dominantes de su época» (Soriano, 1984:104), defensor de la voluntad y el mandato del Estado sobre el individuo; a un Voltaire anticlerical en principio pero cuya concepción elitista le llevaba a defender el despotismo ilustrado y la sociedad de clases; y a un Rousseau, que aparece como el más revolucionario de todos (figura hoy en día problemática en su análisis), pero que al final apuesta por el rol determinante de una religión estatal que ejerza control sobre sus súbditos para posibilitar el prototipo del «buen ciudadano»<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup>Indicador del principal núcleo cultural francés, originado en el seno de los jesuitas, del que Diderot y Voltaire fueron discípulos, y que prueba la progresión de los avances en filosofía, pero sobre todo evidencia un público mucho más extenso con renovado gusto por la literatura «más proclive a la opinión que a la erudición». Podría considerarse un medio de difusión de ideas reaccionarias, pero terminó por oponerse a las propuestas de los enciclopedistas y perseguir a los que consideraron como los nuevos espíritus filosóficos desviados. Este documento resulta de gran relevancia porque permite examinar la fuerza intelectual del Antiguo Régimen y el estado real de la relación de los nuevos ilustrados con el sistema oficial. Se recomienda una lectura completa de documento propuesto por Ramón Soriano, así como la consulta para cualquier cuestión de tipo ideológico de dichas *Memorias*, que son un catalizador fundamental de las ideas y mentalidades de la época. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb32813492j/date>. [Consultado el 12.12.22].

<sup>52</sup> Elias (2013) apuntará a la diferencia entre la burguesía alemana, que se distancia de la *intelligentsia* de la aristocracia de corte, proponiendo «personalidad», y la burguesía francesa, que no se dirige a ella sino que se identifica directamente con ella, con sus costumbres, paradigmas y perspectivas.

<sup>53</sup> Siguiendo la misma lógica, otras personalidades son analizadas también por Israel (2005), como Descartes, Malebranche o Boulainvilliers, en lo que sugiere como una nueva forma de meritocracia fundada sobre el espíritu y la conducta a través de la filosofía, «*nouvelle élite des affaires et des idées cultivée, bien intentionnée et distinguée*» (2005:98).

Sí que hay, no obstante, como también ocurrió en el siglo XVII, una facción que *a priori* se representa como más radical. Son apodados por las *Mémoires de Trévoux* (*Dictionnaire des journaux, 1600-1789*) como los *incrédules*, nótese la coincidencia, por decirlo así, con el origen del pensamiento racional del siglo anterior. Aunque durante la primera mitad de siglo la esfera filosófica se muestra más tranquila, desde el inicio de la publicación de los primeros tomos de la *Encyclopédie*, se identificará bajo su insignia a los nuevos espíritus ilustrados como Diderot o D'Holbach, con ideas demasiado transgresoras, a quienes se atacará sin tregua y de forma unilateral, acusándolos de plagio o simplemente acorralándolos en las arenas de la censura<sup>54</sup>. El término *philosophe* adquiere una connotación automáticamente despectiva y se establece una distinción entre el filósofo ilustrado y el filósofo pagano o enciclopedista (Dumarsais, *L'Encyclopédie*, 1765)<sup>55</sup> tachados de abolicionistas con respecto a la tradición intelectual dominante<sup>56</sup>. Sin embargo, esta diferenciación merece ser detallada, ya que sus límites definatorios dado el contexto no nos resultan tan claros.

El filósofo pagano, radical, aquel que no comulga con la tradición que mantiene el orden civilizador, es cuestionado y juzgado por el *Dictionnaire de Trévoux* (1771)<sup>57</sup>. Se dirá que *«le nom de Philosophe, qui étoit honorable & respecté dans les commencemens, fut bientôt décrié dans la suite»*. Se les considera falsos en su austeridad, promotores de acciones indignas que promueven so pretexto de la virtud que les proporciona su puesto [*devroient du moins quitter leur habit*]. Vanidosos y llenos de orgullo, *«désabusé des vanités du monde; qui aime les honnêtes plaisirs ; qui préfère la vie privée au fracas du monde, [...] qui se soucie peu des jugemens du vulgaire»*.

Pero al mismo tiempo anuncia *«j'appelle Philosophes, non ceux qui en font profession ; mais ceux qui en ont l'esprit & les sentiments»*. Y añade *«je préfère aux conquérants, ces Philosophes, ces illustres oisifs, qui travaillent uniquement à se rendre maître d'eux-*

---

<sup>54</sup> Sobre la censura, hay que remitirse a «Censure et culture», en: Israel (2005:129), así como a «Philosophie, politique et libération de l'homme», in *Ibidem*:301.

<sup>55</sup> Article «philosophe», Dumarsais, *l'Encyclopédie* vol. XII (1765) : 509b–511a. [ARTFL Encyclopédie \(uchicago.edu\)](http://www.artsandculture.gov/ia-item/encyclopedie) [Consultado el 08.12.22.]

<sup>56</sup> En este punto, resulta muy interesante comparar la forma en que se expresan tanto Soriano (1984) como Contreras Peláez (1995), resultando este último mucho más agresivo en su crítica con los nuevos ilustrados.

<sup>57</sup> Todas las citas relativas a esta definición del *Dictionnaire de Trévoux* se encuentran en *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux : contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue...* (1704-1771) Tome 6:737-738. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb351540367> [Consultado el 08.12.22.].

*mêmes*». El verdadero filósofo es el que se presenta ante el placer, la gloria y la riqueza y sabe mantenerse a raya, y en este sentido puede interpretarse el placer como deseo de poder más que una tendencia sensualista. De hecho, contrapone los *esprits forts*, guiados por un *«libertinage d'esprit»*, a la depravación que normalmente se les reconoce. Así, aleja al filósofo libertino del envilecimiento y critica la profesionalización del pensamiento por impedir la crítica, pero bascula del lado oficialista cuando acusa al filósofo de «salvaje» en su afán por *«la retraite»* en detrimento de los *«affaires entre les hommes»*, que los hace alejarse de los asuntos importantes, de las costumbres civiles y cristianas.

Este tipo de contradicciones pueden observarse igualmente en el artículo de Dumarsais, que recoge a nuestro parecer una combinación de dos paradigmas que evidencian bien la contradicción de la figura del filósofo. Por un lado, se discierne el poder que otorgan a la esfera sociopolítica y la dependencia que tienen de ella; una divinidad que ahora les hace identificar las pasiones con un impulso negativo, remitidas a la categoría de fanatismo y de superstición. El binomio barbarie-civilización puede entenderse aquí en manos del filósofo que conoce la naturaleza del goce pero que se consagra a los deberes de la sociedad civil que trata de limitarlo, de contenerlo.

Sin embargo, en tiempos de dobles discursos, intereses y necesidades ficticias, ¿qué entiende un verdadero filósofo por sociedad civil? ¿Quién es el fanático y quién el que actúa en pro de las necesidades reales que conllevan bienestar social? ¿Es esta definición un intento de salvar la figura del Buen Sujeto Eróticosocial? Se alude a la categoría natural del hombre, a sus necesidades reales, y su tendencia, también natural, hacia el placer. En este sentido no se puede concebir que un individuo sea de utilidad a la sociedad si no atiende a estas necesidades, que son positivas desde el uso íntegro de la razón. Desvincula igualmente al filósofo libertino de la depravación, dado que no pierde interés por sus obligaciones hacia la comunidad, sino que busca el equilibrio entre lo privado y lo público porque uno no puede ser sin lo otro. Por ello afirmará la importancia, en este caso, de *«partager la retraite & commerce des hommes»*. Se intuye en esta definición que el mencionado *honnête homme* tiene más que ver con su origen de hombre mundano que con la virtud con la que pretende dotarle la nueva Intelligentsia.

L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer, ou dans le fond d'une forêt : les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaires ; & dans quelque'état où il puisse se trouver, ses besoins & le

bien être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connoisse, qu'il étudie, & qu'il travaille à acquérir les qualités sociables [...] Notre philosophe [...] il veut trouver du plaisir avec les autres : & pour en trouver, il en faut faire : ainsi il cherche à convenir à ceux avec qui le hasard ou son choix le font vivre ; & il trouve en même tems ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile. [...] Il seroit inutile de remarquer ici combien le philosophe est jaloux de tout ce qui s'appelle honneur & probité. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre ; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, & par un desir sincere de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant. [...] Au contraire où regne le fanatisme & la superstition, regnent les passions & l'emportement. Le tempérament du philosophe, c'est d'agir par esprit d'ordre ou par raison ; comme il aime extrêmement la société, il lui importe bien plus qu'au reste des hommes de disposer tous ses ressorts à ne produire que des effets conformes à l'idée d'honnête homme. [...] Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, & qui joint à un esprit de réflexion & de justesse les moeurs & les qualités sociables. (Dumarsais, Article «philosophe», *l'Encyclopédie vol. XII*, 1765:510).

A este respecto Soriano analiza cómo, incluso en el medio enciclopédico, se emplearán técnicas como la contradicción, el sistema de compensación, el género de los viajes o la utopía social, o el uso de artículos de menos relieve para exponer ideas más radicales correspondientes a temas centrales; argucias que pueden interpretarse como medios de escapar a la censura, pero también como forma de preservar ciertos puentes con el centro de poder. Un ejemplo bien puede ser el artículo de Diderot matizando sus ideas revolucionarias en materia de libertad de expresión, que acabarían encuadrándose dentro de los límites que permitiesen no desacreditar los valores del gobierno y de la Iglesia.

Ceux qui pensent bien savent à quoi s'en tenir ; & ce ne sera pas une brochure qui les écartera d'un sentier qu'ils ont choisi avec examen, & qu'ils suivent par goût. Ce ne sont pas de petits raisonnements absurdes qui persuadent à un Philosophe d'abandonner son Dieu : l'impiété n'est donc à craindre que pour ceux qui se laissent conduire. Mais un moyen d'accorder le respect que l'on doit à la croyance d'un peuple, & au culte national, avec la liberté de penser, qui est si fort à souhaiter pour la découverte de la vérité, & avec la tranquillité publique, sans laquelle il n'y a point de bonheur ni pour le Philosophe, ni pour le peuple (*Encyclopédie*, vol. I, voz «Aius-Locutus», 241).

Podría decirse que en general, prima una «*adaequatio rei et intellectus*»<sup>58</sup> que contradice los principios del progreso en nombre de la razón en el ámbito de la política (libertad), de la religión (tolerancia) y de la moral (ética natural) (Bennassar, 2010); «una ordenación» del todo 'artificial', alambicada, anti-espontánea; desde el punto de vista de los instintos

---

<sup>58</sup> Las mismas reservas muestran los enciclopedistas al redactar el artículo «Liberté de penser», vol. 9:472-473, «La véritable *liberté de penser* tient l'esprit en garde contre les préjugés & la précipitation».

y la economía vital» (Contreras Peláez, 1995:453) muchas veces bajo el pretexto de querer cambiarla desde dentro, aludiendo que algunos dogmas demasiado establecidos necesitan de una evolución más lenta. Mantenían así el rango de ilustrado, y gracias al mecanismo de la *sociabilité* solidificada con Luis XIV, disponían de los mecanismos que les permitían anteponer los intereses y la ambición social mediante la costumbre. Se podría decir que la filosofía se vuelve interesada y adopta el modelo cortesano para afinar sus beneficios, proporcionales en este caso al rigor de la nueva *sociabilité*.

Toute sa personne aisée, coquette, parfumée « à l'essence de girofle » avec des recherches et des élégances féminines, respirait le désir de plaire, et la liberté, la vivacité familière d'un homme né pour le monde. À voir sa physionomie « naturellement insolente » et dès qu'on avait entendu le son de cette voix, habile à toutes les inflexions, mais jusqu'à dans l'éloge imperceptiblement ironique, on devinait un maître passé dans cet art difficile et aristocratique de la conversation mondaine qui fut le triomphe des salons du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il n'en ignorait pas le pouvoir, et longtemps après, quand il pouvait avec un légitime orgueil se comparer intérieurement aux plus illustres du siècle précédent, ce n'était pas sans complaisance (Brunetière, 1878:357).

Aquí tendría cabida mentar el análisis sobre los salones del siglo XVIII realizado por Antoine Lilti (2005)<sup>59</sup>, en el que, si bien inicia su reflexión aludiendo a la artificialidad de separar la concepción de los salones de los siglos XVII y XVIII, dado que no se deben ligar estos con el espacio público de la *République des Lettres*, sí que establece un recorrido por las fundamentales transformaciones que tienen lugar con la nueva coyuntura. Estas mutaciones son consecuencia del rol intermediario de estos espacios entre el medio literario y el medio de la corte, en el que la *sociabilité* tal y como se concretiza durante el reinado de Luis XIV va a determinar una nueva tendencia que impactará el proceso identitario de las élites pero también de los ilustrados. En este sentido Daniel Roche (1989) afirmaría que la historia intelectual parece dejar de lado la historia social de la cultura, aunque sería discutible abordar qué principios alimentaron las primeras variaciones.

[...] si l'on étudie ce qui se passe dans les salons, on découvre que la politesse feutrée des cercles mondains ne fait disparaître ni les tensions, ni les différentiels de pouvoir, de richesse et de considération. Les salons sont des lieux de distinction sociale où la violence symbolique est particulièrement vive. [...] La politesse et l'amabilité de ces aristocrates entretiennent une fiction d'égalité qui ne dissipe pas les différences de statut mais les rend supportables. Ce jeu de l'estime réciproque, toutefois, n'est

---

<sup>59</sup> Como lecturas complementarias, se aconseja revisar los trabajos de Marc Fumaroli, tales como *L'Esprit de société, Cercle et «salons» parisiens au XVIII<sup>e</sup> siècle* (2000), *L'Art de la conversation* (1998), « La conversation », en *Les lieux de mémoire, III* (1992), o el prólogo a Lord Chesterfield, *Lettres à son fils, à Paris (1750-1752)* (1993).

valable que dans la mesure où les grands, comme on les appelait de façon significative, en gardent le contrôle [...]. Les salons ne sont pas les lieux désincarnés de la conversation ou du loisir mondain, mais aussi des espaces stratégiques qu'il convient d'occuper pour se frayer un chemin dans la société d'Ancien Régime (Lilti, 2005:419-421).

Como vemos, Lilti, al final de su reflexión, pone claramente de relieve los efectos del trauma de Versalles extenderse a las Luces, que se desarrolla ahora bajo la colisión de las nuevas ideas que nacen de las necesidades reales del ser humano racional, con las necesidades ficticias que ha creado la nueva *sociabilité*. Así, no podemos pensar, como indica Lilti al principio de su artículo, en el movimiento filosófico lejos de los salones, porque la influencia se revela recíproca y fructífera. De hecho, este autor termina por afirmar que:

Être reçu dans une de ces maisons offre à la fois la perspective d'avantages matériels, la possibilité de nouer des liens avec d'autres écrivains, plus importants, mieux installés, et l'espoir de se rapprocher des centres du pouvoir. Le succès mondain est alors une première étape de la reconnaissance sociale qui peut conduire à la cour, où se joue en dernier ressort, la distribution des avantages matériels et du crédit symbolique (Lilti, 2005:426).

Los salones, en cuanto a lo que implican en cuestiones de protección y mecenazgo, hace que los hombres de letras pretendan erigirse ante todo como hombres mundanos, siendo este el topos que sirve para repensar su identidad social. Lilti pondrá de ejemplo a Voltaire, cuando expone esta homogeneización de los hombres de letras y los hombres de mundo unidos por los lazos de los valores filosóficos a los valores elitistas en su persecución de una sociedad de gloria. A la misma conclusión llega en su estudio sobre Grimm, «*qui appelle à un idéal élitiste, celui de l'unité des esprits éclairés et des gens de bon goût, des philosophes et des gens du monde*» (Lilti, 2005:432), y que se opone de forma contundente a la proposición de D'Alembert de separar a los grandes de los hombres de letras. Se nos atestigua de nuevo el alcance de la burguesía en su empeño por servirse de la modernidad filosófica para su causa identitaria.

No se negará, sin embargo, el hecho de que la *Encyclopédie* se pronuncia igualmente a favor de los beneficios y la necesidad de unir la lengua de la galantería con el lenguaje de la filosofía:

On nous permettra d'observer ici qu'un des moyens les plus propres pour se former à cet égard le style & le goût, c'est de lire & d'écrire beaucoup sur des matières philosophiques : car la sévérité de style, & la propriété des termes & des tours que ces matières exigent nécessairement, accoûtumeront insensiblement l'esprit à

acquérir ou à reconnoître ces qualités partout ailleurs, ou à sentir qu'elles y manquent : de plus, ces matieres étant peu cultivées & peu connues des gens du monde ; leur *dictionnaire* est moins sujet à s'altérer, & la maniere de les traiter est plus invariable dans ses principes. [...] On peut juger après cela si cet ouvrage est celui d'un simple grammairien ordinaire, ou d'un grammairien profond & philosophe ; d'un homme de lettres retiré & isolé, ou d'un homme de lettres qui fréquente le grand monde ; d'un homme qui n'a étudié que sa langue, ou de celui qui y a joint l'étude des langues anciennes ; d'un homme de lettres seul, ou d'une société de savans, de littérateurs, & même d'artistes ; enfin, on pourra juger aisément, si en supposant cet ouvrage fait par une société, tous les membres doivent y travailler en commun, ou s'il n'est pas plus avantageux que chacun se charge de la partie dans laquelle il est le plus versé, & que le tout soit ensuite discuté dans des assemblées générales (*Encyclopédie*, «Dictionnaire de Langues», Vol. IV, 1754).

Con todo, esta idea se aleja del que parece ser el verdadero objetivo de la élite social, que es el de asociar tradicionalismo y progreso bajo el marco de *communauté savante* idealizada para redefinir a una aristocracia desgastada y una burguesía hasta ahora carente de verdadero reconocimiento, gracias al acceso que permite a recursos tanto políticos como culturales.

Le topique mondain de l'homme de lettres correspond parfaitement aux pratiques des salons qui associent protection, valorisation des manières de la bonne société, et circulation strictement mondaine de de la réputation. Elle fournit aux hommes de lettres une justification de ces pratiques, qui, en retour, leur donne sa cohérence. Elle explique que la protection mondaine dont bénéficient les écrivains se dise dans le langage de l'amitié, qui permet aux hommes de lettres d'être protégés en que tant qu'hommes du monde (Lilti, 2005:435).

En las reflexiones de Nagy, donde aborda esta complejidad de la red del desarrollo de la esfera individual y social, y donde, por cierto, no puede evitar citar a La Mettrie, más adelante entenderemos por qué, encontramos dos referencias que merecen atención:

Pourquoi cette animosité ? [...] Et Diderot et d'Holbach, dont la pensée était certainement fortement marquée par les idées de La Mettrie ? Serait-ce simplement l'ingratitude mesquine [...] ? [...] Le personnage même de La Mettrie : le côté excentrique, extravagant, démesuré de son caractère était plus conforme au portrait du philosophe d'une époque révolue qu'à celui de l'époque nouvelle —la deuxième moitié du siècle— où le philosophe avait besoin de s'intégrer dans la société pour pouvoir mieux exercer son influence, répandre ses idées, se préparer aux devoirs qui vont lui incomber dans cette société si elle commence à mettre en pratique ses enseignements théoriques. En prenant leurs distances vis-à-vis de la mémoire de La Mettrie, ils voulaient certainement éloigner leur propre profil social du sien. (Nagy, 1987:37)

La primera, es la referencia a la ambigüedad de una de las figuras clave de nuestro trabajo, Diderot, que como bien hemos constatado se presenta bajo un doble discurso enciclopédico y que como veremos defiende unas bases materialistas y sensualistas muy cercanas a La Mettrie, aunque no deja de reafirmar su distancia con el bretón en el ámbito



público mientras se define detractor de lo público en las aguas de lo privado. Esta ambigüedad, esta doble moral del oficio, recoge el sentido de trauma entre los hombres de las Luces y así trataremos de evidenciarlo en el siguiente apartado. El segundo elemento que atestigua la causa del doble entramado traumático que venimos anunciando, es el término «*démesuré*». El círculo de gobierno ha secuestrado la individualidad que se definía desde los círculos de los Dupuy y la Marquesa de Rambouillet, desde la expresión descarada y reflexiva de la post-Fronza, y la ha acuñado con el sello magistral. La ha reglamentado, le ha puesto límites, la ha codificado. Resulta imposible pretenderse naturalmente libre, porque la individualidad que registraba su cota ya no pertenece al individuo. Para aclamar libertad e identidad, a través del eje poder y placer, hay que hacerlo sin salirse de la casilla de la medida, porque de lo contrario el ostracismo se producirá incluso de manos de aquellos que se dicen transgresores. Veamos qué implica ser un desmedido.

### C. LES ALIÉNÉS DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

Deux éléments sont à remarquer dans cette querelle, qui est aussi philosophique, et qui s'oppose à la nouvelle conception de civilisation qui se veut contre le trauma de l'oubli : la retenue du plaisir ainsi que de la dimension psychologique en faveur de la dimension sociopolitique, et l'investissement de la culture du personnel soumise à un régime identificatoire en vigilance permanente. Afin de compléter ce chapitre, nous nous permettons de reprendre de manière fidèle le texte d'Elias, dont le choix d'arguments nous semble très judicieux :

La phrase de Mirabeau montre très clairement que la notion de « civilisation » est appelée à relayer les autres incarnations du sentiment de supériorité des hommes de cour : « Si je demandais, dit-il : 'en quoi faites-vous consister la civilisation ?' on me répondrait : 'la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse'. » Et il bouleverse comme Rousseau, bien que sous une forme plus atténuée, l'échelle des valeurs établies : « Vous et votre civilisation, dit-il, dont vous êtes si fiers et par laquelle vous croyez vous distinguer des hommes simples, ne vaut en réalité pas grande chose » (Elias, 2013:85)

De ce fragment, nous tenons à remarquer l'expression « votre civilisation », qui nous semble très révélatrice car elle laisse entrevoir un double parcours civilisateur, deux conceptions du vrai progrès, deux réalités obligées de se croiser, de coexister.

Les questions qui se posent tout d'abord est, dans le cadre de la définition sociétale pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle : De quelle manière et selon quelles motivations, l'existence des pulsions attribuées au plaisir et au *moi*, et le bonheur évoqué par le rêve de la nouvelle philosophie, ont été gérés sous le joug social incarné par cette éclosion entre mondanité, l'intellectualité et l'absolutisme ? Quelle est le rapport entre plaisir, liberté et pouvoir, après avoir considéré l'importance de l'énigme sexuel communautaire ? Pourquoi les éléments définitoires du *moi* peuvent être permis ou supprimés de manière aléatoire ? Qui décide ? En fonction de quoi ? Comment pouvons-nous les assurer ? La vision que l'homme a de lui-même comme individu dans le monde et dans la société change, notamment la conception du *moi*, qui se développe d'une manière plus intense et plus consciente malgré tout. Qu'est-ce qu'il y a au-delà de la mondanité et les élites de la raison ? Muchembled affirme qu'aussi bien dans le cas de l'Angleterre que de la France, le siècle des philosophes devrait être considéré comme celui de l'érotisme et de la pornographie ; une sphère régie par des principes hédonistes, située surtout dans les hautes couches de la société, nous paraît indéniable. L'art de l'érotisme et de la séduction, les grandes fêtes versaillaises, la prostitution, la littérature, le *carpe diem*, plaire plutôt qu'aimer, la sexualité hors norme... comme nous allons voir reflété dans la production littéraire libertine. Nonobstant, la ligne descriptive classique du siècle attribuée à cette période européenne suppose la construction de la civilisation moderne intellectualisée, rationnelle et rigoureuse, de la retenue des émotions ainsi qu'à la répression des plaisirs à travers la loi aussi bien que les mœurs. Est-ce que nous pourrions considérer le XVIII<sup>e</sup> siècle comme l'ère de la raison éclairée, de la retenue, ou devrions-nous le regarder plutôt comme le siècle le plus érotique de l'Histoire de France ? La réflexion éternelle des historiens, dont la réponse se profile notamment autour de l'argument du double visage du siècle. La « civilisation » devient un grand phénomène d'interrogation et, plus important, de réécriture, comme on avançait plus haut ; mais aussi et surtout, une réécriture de revendication pour les traumatisés.

Deux esthétiques ont coexisté au long du XVII<sup>e</sup> siècle : une esthétique de la raison et de la grandeur, une esthétique de la grâce et de la joie. Autour de Foucquet, la seconde régnait. C'est elle qui explique les formes que la poésie a revêtues dans ce milieu. C'est elle qui a inspiré les œuvres charmantes de Sarasin et de Pellisson. Et c'est elle qui rend compte d'un aspect essentiel du génie de La Fontaine (Antoine Adam, 1970:9).

La civilisation moderne prétendue par les nouvelles élites que nous venons de décrire comporte une série de subtilités tirées de la période mondaine, qui exigent une réflexion

plus personnelle, autant pour éviter le contrôle social que pour échapper à la répression, dévoilant une critique acharnée de l'hypocrisie de la société polie. L'énigme sexuel du *moi* communautaire restera cerné aux détours permis par les compensations et les utopies sociales exprimées sous la façade littéraire ? Soumises à une sexualité masculine et chrétienne trop définie, une partie des élites mondaines et intellectuelles uniront cette aliénation biopsychologique au devoir de rébellion qui subsiste encore après la frustration de la Fronde, à la suite des cartésiens qui, enfin arrivés à l'ère de la raison, se découvraient des débauchés taxés de rebelles. Il se concentre une sorte de libertinage pornographique et philosophique qui combine des idées répréhensibles face à l'accumulation de pouvoir et à la dictée de règles étouffantes avec la mission sacrée de reconquérir l'espace de plaisir et de liberté qui leur a été enlevé (Muchembled, 2005). Société civile et état naturel, dans lequel la détermination de l'honnêteté, ne sont pas conçus au-delà de ce que la liberté humaine implique.

En ce sens, nous pouvons faire une distinction entre deux types de frustrations découlant du traumatisme des Lumières, en situant l'une dans le domaine de la critique politique qui prétend théoriser cette incompetence avec l'État, et l'autre dans l'expérience d'un libertinage idiosyncratique.

## **1. Les pulsions de l'homme-machine**

En suivant cette ligne de l'hédonisme théorique de la société européenne, nous soutenons la décision de Israel (2005), qui propose La Mettrie et Diderot comme les deux auteurs qui, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, reprennent la pensée radicale de l'ère des Lumières, pour nous un des éléments capitaux dans le patron traumatique. Un philosophe des Lumières, même radical, n'est jamais une figure de simple analyse et claires conclusions. Nous convenons ici que ces deux auteurs ainsi qu'Helvétius, qui sera nommé au long de cette partie, sont des personnages convaincus et ambigus en même temps, avec un rapport à l'espace public des Lettres qui varie leur distance en fonction du moment de la vie des sujets, de leurs ambitions, et de leurs déceptions.

Au travers de leurs écrits, où ils gardèrent les éléments les plus essentiels en ajoutant également plusieurs aspects d'originalité, les conceptions radicales exprimées par les spinozistes se renouvellent vigoureusement. Ainsi, comme ligne principale du traitement théorique de l'hédonisme pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, La Mettrie réussit à justifier, à partir

du déterminisme naturel, la légitimité des pulsions de jouissance parmi les hommes. Ses écrits, qui présentent cette légitimité comme condition *sine qua non* dans une civilisation moderne, le poussent à la perte de son travail comme médecin dans les milieux élitistes, tandis que la police est vouée à l'interception et l'élimination de ses ouvrages. Il se verra forcé à partir en exil à la cour de Frédéric le Grand. Des titres comme *L'Homme machine* (1748), *L'Homme plante* (1748) ou *Le Discours sur le bonheur* (1751) lui ont même valu le refus de la communauté philosophique des Lumières, même des moins réformistes. De plus, il était connu, et critiquée, par la société intellectuelle pour sa gloutonnerie et son hédonisme, ainsi que pour les accusations publiques de haine et de honte<sup>60</sup>.

Parmi ses influences nous pouvons constater celle du professeur Boerhaave et sa conception mécaniciste de la maladie. Selon celle-ci, tous les états mentaux de l'homme sont intimement liés à sa condition physique. Cependant, son indulgence face au dualisme âme-corps va provoquer la radicalisation du discours matérialiste de La Mettrie. Boulainvilliers, Descartes, Newton, Locke ou Leibniz trouveront également leur place dans le discours du Malouin. Pour nous, la valeur des arguments lamettriens dans une conjoncture du XVIII<sup>e</sup> siècle, tombe sur la construction d'une logique qui rend complexe la négation de ses hypothèses. Son point de départ sera l'utilisation d'observations physiologiques pour élaborer ses traités philosophiques. Également, en partant d'un schéma empirique et médical, sa théorie de *l'homme machine* découle majoritairement de la théorie de l'automatisme animal —très proche, si l'on veut, de la théorie du bon sauvage—, dans le sens d'un fonctionnement consacré à la survie de l'espèce. Grâce à celle-ci s'exprimera une allégation finale selon laquelle la vie aboutit aux plaisirs des sens, de même que la vertu peut se trouver dans l'amour propre.

Cependant, dans la théorie du Malouin il faut compter sur un autre élément au-delà du corps naturel. Sous une optique purement moniste et matérialiste, l'expérience médicale démontre que l'état du corps et l'état de l'âme sont complémentaires et constamment liés dans un parfait engrenage, en constituant un homme machine au fonctionnement impeccable. C'est cet engrenage constitutif des hommes qui, une fois géré selon les lois de sa nature, supposerait la consolidation de ces hommes heureux comme des individus honnêtes capables de former une société équitable et honorable. Quelle raison pour que le respect naturel de la machine soit lié au bonheur et pour autant au bon fonctionnement

---

<sup>60</sup> Voir le grand spécialiste de La Mettrie, Michel Onfray.

social ? Nous prétendons, sous cette logique, exposer une analyse de ses idées recueillies dans son texte *L'Homme Machine* (1748)<sup>61</sup>, avec lesquelles l'auteur poursuit la délégitimation du rôle de l'État en pro du moi naturel. Les idées spinozistes autour du naturalisme et du déterminisme d'une seule substance aboutissent ici à une composition mécanique de l'homme régie par des lois inaltérables. Dès lors qu'il est régi par ces lois inaltérables, l'homme est machinalement porté par la nature (sans besoin de la loi humaine) à son bien propre. Il n'y aurait pas de meilleur discours pour les libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Certes, son intérêt empirique porte uniquement sur le corps puisque c'est la matière que l'on peut toucher, regarder et analyser. Nonobstant le *quid* du discours lamettrien repose sur l'allégation (à partir de l'analyse du corps) de la physionomie de l'âme, qui ne doit en aucun cas être oublié par la raison des lois. Le corps fonctionne comme une machine, il n'est ni incertain ni transcendant : s'il mange, il vivra, s'il ne mange pas, il mourra. Prévisible et raisonnable, empiriquement constatable et scientifiquement analysable, c'est la seule voie d'obtention de la vérité sur le sens de la vie humaine. Cependant la foi moniste oblige à considérer l'existence de ce que l'on appelle « âme ». Traitée comme volatile, incertaine puis superflue, car l'effet émotionnel est plus difficilement classable dans des grilles scientifiques, elle est maintenant attachée aux fonctions de la matière, en étant en même temps cause et effet de celle-ci.

Cela trouve sa raison d'être grâce à la nature du cerveau, lequel comporte des pulsions qui agitent notre corps et en même temps provoque en nous un état émotionnel. Nonobstant, les épisodes fébriles dont souffre ce même auteur lui permettent de corroborer que l'état des organes de son corps est régi par l'influence de l'état de son esprit, autrement dit de sa conscience, et de son état émotionnel. Par conséquent, le cerveau se propose comme matrice de l'esprit en même temps que de la matière. De ce fait, le désir autant que les instincts doivent être conçus comme partie de l'ensemble physiologique.

D'un autre côté la pertinence physionomique de l'esprit des hommes s'attache aussi à son rôle dans le processus individuel de la compréhension du monde qui nous entoure, ainsi que dans le processus de cohabitation dans une communauté. Le langage, les mots, la science, les lois, les arts... configurent la connaissance symbolique, qui dépendra autant

---

<sup>61</sup> Nous travaillerons à partir de l'édition parue chez Gallimard, 2010, avec préface de Paul-Laurent Assoun.

de l'âme que de la physionomie du cerveau, celle qui permet d'avoir une conscience de l'entourage. De la même façon, la pierre de touche qui habilite cette capacité de connaître est l'imagination. Ceci fera que l'on ne puisse pas imaginer quelque chose sans le nom ou le signe qui lui est attaché. Cependant, quoique l'imagination soit indispensable pour ce processus, il se révèle insuffisant. Cet enjeu se fonde ultérieurement sur l'expérience propre de chaque individu. Le rôle sentimental et sensitif, émotif et mémoriel qui s'en dégage, devient fondamental pour l'action physionomique et raisonnée du cerveau.

L'imagination seule aperçoit que c'est elle qui se représente tous les objets, avec les mots et les figures qui les caractérisent ; et qu'ainsi c'est elle encore une fois qui est l'âme, puisqu'elle en fait tous les rôles. Par elle [...] le froid squelette de la raison prend des chairs vives et vermeilles ; par elle les sciences fleurissent, les arts s'embellissent, les bois parlent [...]. C'est elle encore qui ajoute à la tendresse d'un cœur amoureux le piquant attrait de la volupté [...]. [...] elle ne peint pas seulement la Nature, elle peut aussi la mesurer. Elle raisonne, juge, pénètre, compare, approfondit. Pourrait-elle si bien sentir les beautés des tableaux qui lui sont tracés, sans en découvrir les rapports ? Non ; comme elle ne peut se replier sur les plaisirs des sens sans en goûter toute la perfection ou la volupté, elle ne peut réfléchir sur ce qu'elle a mécaniquement conçu, sans être alors le jugement même (La Mettrie, 2010:168).

Effectivement l'âme est perçue comme la « force innée de nos corps » conçue comme ce que les anciens avaient appelé « *parenchyme* ». Ce terme détermine les aspects physiologiques qui forment le cadre constitutif d'un organe, c'est-à-dire ce qui fait d'un organe quelque chose de fonctionnel.<sup>62</sup> Dès lors, cette analogie établie entre le « *parenchyme* » et l'âme révèle l'aspect physiologique de cette dernière, ainsi que l'importance constitutive pour le fonctionnement des corps.

Tout cela considéré, nous pouvons finalement constater, à partir de l'analyse lamettrienne, une âme qui est effectivement attachée à notre formation biologique naturelle. Nous éprouvons donc la physionomie de l'âme, de ce que nous pouvons comprendre comme la physionomie des émotions et des plaisirs dans l'existence humaine et le fonctionnement naturel des corps.

Sous le même ordre d'idées, analysons la considération autour des passions proposée par Helvétius<sup>63</sup>, penseur qui apparemment jouait du fouet dans son intimité malgré ses

---

<sup>62</sup> Actuellement ce mot fait aussi référence de manière générale à la cellule d'absorption et d'accumulation de l'eau dans les plantes. Cet aspect nous rappelle que le fait que La Mettrie écrive *L'homme plante* n'est pas un hasard.

<sup>63</sup> Helvétius trouva une opposition généralisée, autant parmi ses contemporains de la philosophie que dans les hautes sphères gouvernées par le roi et la censure. Et de façon similaire nous devons le percevoir comme l'un des moralistes les plus importants grâce à ses travaux sur les passions de l'homme, dont la plupart conservent clairement des intentions moralistes et politiques, qui dénote dans la continuité reposante et

ambiguïtés dans le discours public. Avec La Mettrie, qui lui sert d'inspiration dans ses années de jeunesse, il aura en commun l'impétuosité scientifique avec laquelle il prétend justifier ses principes face au ton soutenu par le code de la communication de son époque. En effet, il affirme tout au long de son analyse qu'en matière d'esprit et de morale, il est nécessaire de ne s'en tenir qu'à l'expérience. D'après cet auteur, le principe de l'existence de l'homme se réduit à « l'esprit » même, ceci pouvant être compris comme l'effet de la pensée (c'est-à-dire comme l'ensemble des pensées d'un homme), soit comme la faculté même de penser. À l'échelle de cette définition, il faut donc s'interroger sur les causes qui produisent les idées d'un individu. À cette question, l'auteur donne aussi une réponse claire et frappante : les idées jaillies chez les hommes, viennent directement de l'« expérience physique », d'où le rôle fondamental de la sensibilité physique ainsi que de ce qu'il appelle « mémoire » (faculté de conserver les impressions). Nous pouvons donc établir à la suite : d'une expérience (je vis/j'aperçois/je me souviens), je sens, puis je pense (esprit) ; donc je suis. Reléguer le « bien du *moi* » au profit du « bien commun », si ce bien commun ne se consacre pas à considérer le *moi*, devient contre-nature.

Cependant, l'exercice de l'esprit ne nous ramène pas *à priori* directement aux idées, entendues comme la conscience de soi et du monde. Ainsi, en s'écartant du dogme cartésien, Helvétius affirme qu'à travers le jugement des sensations, nous arrivons à concevoir les idées de notre esprit. Par conséquent, on établit la confirmation que l'homme se construit à partir de sensations, car celles-ci sont à la base de son jugement, de sa pensée ; autrement dit les sensations forment son esprit et sont finalement à l'origine de son existence comme être vivant. Et sous cet ordre d'idées nous trouvons l'un des éléments qui suppose une différence avec la pensée de La Mettrie. Tandis qu'il focalise la construction de son discours sur le fonctionnement machinal, dont le rôle des passions a un impact décisif, mécanique, pour Helvétius (1758) les sensations s'encadrent dans la

---

linéaire des Lumières. Son ouvrage le plus connu, *De l'Esprit*, est apparu en août 1758 sans nom d'auteur après que Helvétius a eu accepté la modification de son texte pour contourner la censure imposée par le roi. Malgré ses efforts, la condamnation de ses idées ne cesse pas, et le livre sera brûlé au pied du grand Palais de justice avec d'autres ouvrages comme celui de Diderot, *L'Encyclopédie*. Dans un contexte de scandale, Helvétius compte avec la protection de puissantes personnalités comme Mme de Pompadour, même s'il décide — après avoir été obligé d'écrire trois rétractions humiliantes — de ne plus rien publier de son vivant. Son écriture sera remplie d'exemples qui rendent parfois difficile la compréhension de ses idées. Cependant, son style est également marqué par une rhétorique et une esthétique visant à la dissimulation et l'euphémisme, qui masquent sa pensée, mais qui renforcent le caractère subversif de son ouvrage.

structure d'un esprit<sup>64</sup>, moins mécanique semble-t-il, qui cherche toujours le bonheur de manière naturelle.

Le désir du bonheur nous fera toujours regarder l'absence du plaisir comme un mal. Nous voudrions que l'intervalle nécessaire qui sépare les plaisirs vifs, toujours attachés à la satisfaction des besoins physiques, fût rempli par quelques sensations agréables lorsqu'elles ne sont pas douloureuses (Helvétius, 1988:262).

Ce bonheur nous arrive à partir des « plaisirs vifs » —voire des expériences physiques— attachés aux besoins naturels. Notamment « nous souhaiterions donc, par des impressions toujours nouvelles, être à chaque instant avertis de notre existence, parce que chacun de ces avertissements est pour nous un plaisir » (Helvétius, 1988:168). Il souligne également la pertinence de la « passion forte », qu'il fait comprendre comme :

Une passion dont l'objet soit si nécessaire à notre bonheur, que la vie nous soit insupportable sans la possession de cet objet. [...] les passions doivent être regardés comme le germe productif de l'esprit : ce sont elles qui, entretenant une perpétuelle fermentation dans nos idées, fécondent en nous ces mêmes idées qui, stériles dans des âmes froides, seraient semblables à la semence jetée sur la pierre (Helvetius, 1795:279, t.III).

Mais il faut bien faire une différence entre les deux auteurs. Nagy établit l'écart chronologique comme possible prétexte pour la contradiction de d'Holbach avec son référent. Les idées de La Mettrie sont maintenues pendant la deuxième moitié du siècle, mais de la main d'auteurs comme d'Holbach qui subordonne cette idée de bonheur naturel individuel au bonheur de la collectivité, et donc assujettie aux contraintes politiques et sociales. La Mettrie, de son côté, considère la machine humaine comme une vertu naturelle en soi qui doit se libérer de l'action et les intentions de la société. Le *moi* et le *moi* social des philosophes païens récupèrent ici les nuances entre la philosophie éclairée et la prolifération des idées radicales.

De plus, il faut souligner qu'autant la physionomie de l'âme que celle du désir, encadrées dans un déterminisme naturel, conduisent à reprendre l'idée du *conatus* spinoziste, qui s'avère de manière très évidente comme un précédent de la notion de *parenchyme*. Cet agencement de principes permet à La Mettrie de défendre comme le philosophe libertin

---

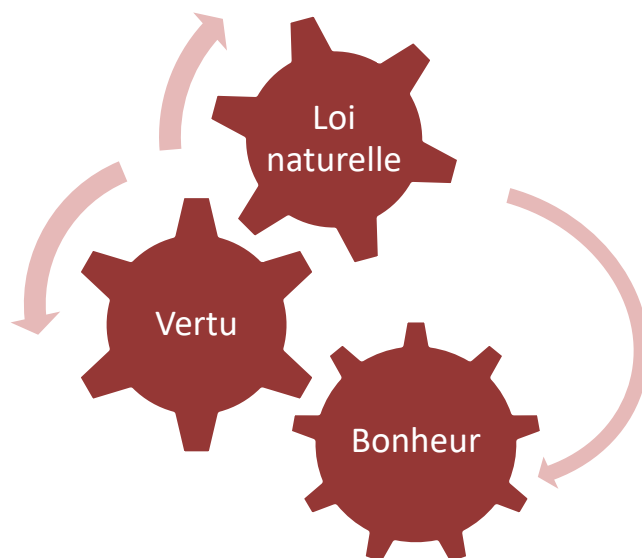
<sup>64</sup>Au cinquième chapitre du *Discours III*, et bien qu'il l'intitule « Des forces qui agissent sur notre âme », le terme « âme » ne sera pas développé dans ce chapitre. Nonobstant, une citation attire notre attention : « [...] sont les passions et la haine de l'ennui qui communiquent à l'âme son mouvement, qui l'arrachent à la tendance qu'elle a naturellement [...] » (Helvétius, 1795:261). Nous observons donc que de manière semblable à l'auteur de Saint-Malo, il considère l'âme comme le principe de mouvement naturel de l'homme, et qu'en même temps cette âme trouve son énergie de mouvement dans les passions. À cet égard nous entendons que l'« âme » est la partie de l'homme qui s'occupe des sensations, et que pour autant elle est attachée à l'esprit comme principe d'existence.



décrit par Nagy (1987), que les actions des hommes, gérés aussi bien par la raison que par les instincts naturels (dont le sensualisme), ne conduisent pas au chaos, grâce à « l'organisation naturelle ». Le Malouin propose ce terme entendu comme la disposition que la Nature nous a conférée pour être habiles, vertueux, savants. Par conséquent toutes les traces que la nature nous a attribuées doivent être acceptées comme bonnes, jamais préjudiciables, « modifiables » ou encore « éducatibles ». Celle-ci embrasse la connaissance du bien et du mal ainsi que la capacité de sentir ce qui affecte l'intérieur de soi. Sous la même logique, cela nous détermine à nous attacher aux bienfaits, et à nous détacher des mauvais traitements ; elle nous fait devenir vertueux. Grâce à elle on emploie la passion, la douleur, le plaisir, l'imagination, les nerfs, tout pour reconnaître le bien et le mal. Elle nous rend conscients de nos actes autant que capables de sentir ou de reconnaître l'intérieur des autres à partir de leurs signes extérieurs (c'est ce qu'aujourd'hui serait appelé « empathie »). Notamment elle nous apprend ce que nous devons ou ne devons pas faire pour la simple raison que nous ne voudrions pas que l'on nous le fit.

Quand un individu réagit d'une manière que la société considère —en fonction de la nouvelle civilité— comme « vicieuse », la tendance générale est celle de comparer l'homme à un animal, dont la conduite semble être tout à fait sauvage. Et voilà l'un des principes que nous avons mentionné dans le point précédent, la consolidation de la dichotomie entre barbare et civilisé comme moyen de contrôle sur une population soumise par les règles de cette pseudo-loi. Avec les propositions du philosophe, on entend bien le besoin évident de rétablir les paramètres des préjugés et du « scandale ». En premier lieu, en mettant sur scène la théorie de l'automatisme animal, dont la justification provient de la même Loi naturelle qui prévoit un seul type de substance possible. De ce fait, si la *loi* a été donnée aux humains et aux animaux dans la même mesure, la logique nous amène directement à considérer que les hommes sont en effet des barbares quand ils enfreignent ladite loi. Autrement dit, l'homme tomberait sur le barbarisme quand il voit du vice à la place de ce qui est naturellement vertueux, dont la jouissance érotique en est un exemple. Sous cet angle, l'animal ne cesse d'être vertueux quand il fera verser du sang, car il accomplit avec la détermination de sa nature. Également, l'homme ne sera plus barbare quand il est érotique, et La Mettrie attaque ainsi directement le pylône d'appui de tout un système sociétal (Nagy, 1987:38).

En deuxième lieu, prenons en considération cette prémisse indiscutable : « la nature nous a tous créés uniquement pour être heureux » (La Mettrie, 2010:182).



La nature nous détermine avec certains besoins naturels, et nous détermine toujours vers la réussite de la commodité et du plaisir. Ainsi, devant la nécessité naturelle de bonheur, nous sommes obligés d'accepter comme vertu tout ce dont nous avons besoin pour l'accomplir (voir graphique ci-dessus). Se conclue ainsi que si l'organisation naturelle est le premier mérite de l'homme, alors les sens, les désirs, les pulsions et les émotions, toujours tournés vers le bonheur, doivent être considérés aussi comme un mérite. De la même manière, la tendance naturelle vers les pulsions attachées au plaisir sont nécessaires pour la survie du corps aussi bien que de l'esprit<sup>65</sup>, ainsi que du corps social ; nous voilà face à l'énigme sexuel du *moi* communautaire.

Il est aussi impossible de donner une seule idée à un homme, privé de tous sens, que de faire un enfant à une femme, à laquelle la Nature aurait poussé la distraction jusqu'à oublier de faire une vulve (La Mettrie, 2010:170).

Ainsi, l'homme —le libertin— qui se déclare un rigide observateur de lui-même en suivant sa propre organisation naturelle, mérite non seulement de se dire « honnête » mais

---

<sup>65</sup> Sans l'accomplissement des passions, l'esprit se trouverait inutile car, rappelons-nous, le langage symbolique n'est pas suffisant. Ainsi les hommes seront incapables de connaître le rapport entre le *moi* et le monde car l'âme serait devenue inefficace et en conséquence la raison impuissante.

aussi la confiance de tout le genre humain<sup>66</sup>. Vivre les pulsions envisagées aux plaisirs, constatés cette fois-ci comme des vertus, devient la seule voie afin d'être bon pour la communauté sociale, un Bon Sujet Érotico-social.

Cependant, de quelle façon envisageons-nous l'harmonie entre une vie libertine, fondée sur l'hédonisme naturel des hommes, et la construction sociale ? Le libertin réclamera effectivement que ladite Loi naturelle soit un sentiment attaché à la subjectivité, autrement dit à l'imagination et non à l'éducation, ni à la législation, ni à la religion, et ceci doit être compris comme une partie de la pensée de La Mettrie qui s'éloigne cette fois-ci vers une posture plus radicale de celle maintenue par Peter Nagy dans sa défense de la figure du philosophe libertin, car Nagy affirme :

Libertinage et libertin se dissocient des philosophes, bien que les vrais libertins, ceux du grand monde, affichent des idées philosophiques ; autrement, ils ne seraient que des débauches. [...] Le libertin reste toujours plus près de ses origines d'hétérodoxe conscient et téméraire. Tout en restant dans les limites de la bienséance, non sans poursuivre avec adresse et audace ses plaisirs et prendre conscience de leur raffinement, il fait un travail de sape sourd mais vigoureux contre l'ordre moral existant (Nagy, 1987:26).

Ce que nous comprenons de cette considération est que, au long du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, la notion de libertinage érudit réussit une concrétisation du « vrai libertin », qui le sépare de la vision de la perception du libertin débauché. Dans ce sens, tout libertin considéré comme tel sera philosophe, et d'une certaine manière s'établit que tout philosophe sera logiquement libertin. Pourrions-nous concevoir un possible retour au sens intellectuel de la mondanité ? Mais en tant que philosophe de ce siècle, il sera malgré tout un libertin au service et dans les limites de la volonté socio-politique (logiquement réformiste).

---

<sup>66</sup> Permettons-nous de récupérer un fragment de notre travail, au début du chapitre : « si dans un premier temps cette évolution [la mondanité] nous amène à comprendre par « homme civilisé » une variante de l'« homme honnête », l'évolution de la sociabilité et l'ambition pour redéfinir l'institution monarchique et l'aristocratie, établiront une évolution de cette dissemblance, pour ajouter encore un troisième type : l'« homme de bien » ou l'« homme vertueux » (Nagy, 1975:33) par opposition à l'« homme du monde », malgré le lien entre l'élitisme et la mondanité précédemment exposée ». C'est ici que nous pouvons reprendre l'analyse réalisée par Nagy (1987) sur le philosophe libertin quand la définition de libertin ne s'attache plus à celle de l'athée ou le dévergondé mais s'incarne dans le domaine de la réflexion et l'action des athées vertueux. Au stade que nous nous trouvons concernant les réflexions de La Mettrie, nous sommes déjà passés par la caisse où l'« homme du monde » s'approche de l'« homme vertueux », dans la sphère des « hommes de lettres », et La Mettrie arrive pour transmuter encore cette notion, axée sur la même dichotomie civilisé-barbare établie par l'État, afin de rendre l'« homme honnête », et même le « libertin honnête », comme exemple de Bon Sujet Érotico-social, laissant comprendre à qui correspond l'état de barbare. Voir à cet effet les considérations déjà introduites vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle sous la plume de La Bruyère : « l'homme honnête est celui qui ne vole pas sur les grands chemins, et qui ne tue personne, dont les vices enfin ne sont pas scandaleux » (« Des Jugements », *Les Caractères* :1687).

La Mettrie, *a contrario*, se montre partisan pour être librement libertin (sans considérer l'érudition ni le prestige mais la logique naturelle évidente) ; et, donc, naturellement bon, en passant au-dessus d'un système corrompu qui maintient un ordre fictif activateur de la frustration parmi les hommes. La valeur du discernement de La Mettrie réside dans la force avec laquelle exalte le propre individu jusqu'à justifier une inversion incontestable de la structure sociale ainsi que des valeurs établies.

La honte et l'embarras, la pudeur sur laquelle réfléchit Elias, c'est la critique philosophique à l'orgueil d'une architecture artificielle des hommes qui impose des bornes à ce qui n'en a pas. Ceci nous fait devenir, dans les mots de La Mettrie, aveugles dans le chemin de la nature ainsi que de la vertu. Notamment, le libertin —philosophe, ou pas— fera à soi la proclame de *l'homme machine*, en appelant à la condamnation des préjugés marqués par la méconnaissance, qui rendront perpétuellement l'homme malheureux.

Nous dédaignons de même, ingrats que nous sommes, cette mère commune de tous les règnes [...]. Non, la matière n'a rien de vil qu'aux yeux grossiers qui la méconnaissent. [...] Brisez la chaîne de vos préjugés ; armez-vous du flambeau de l'expérience et vous ferez à la Nature l'honneur qu'elle mérite, au lieu de rien conclure à son désavantage, de l'ignorance où elle vous a laissé. [...] Qui pensera ainsi sera sage, juste, tranquille sur son sort, et par conséquent heureux (La Mettrie, 2010:211).

La question qui reste désormais ouverte est sans doute celle de la ligne entre la moralité déterminée par la nature et l'immoralité fixée par l'homme. Quoi qu'il en soit, nous pourrions toujours nous remettre à la plus simple conclusion que Jacques Proust fera du sensualisme de Locke : « il ne s'agit pas d'une vérité morale, mais d'une constatation psychologique somme toute banale [...]. L'homme a des passions, il lui est agréable de les satisfaire » (Jacques Proust, 1995:305). Ainsi, entre un La Mettrie et un d'Holbach, nous pouvons considérer que la philosophie radicale comprise comme réponse au trauma donnera le ton de la vertu d'un Bon Sujet Érotico-social.

Reconnaissant de l'individualisme et de la priorité des besoins intimes, l'on affirme aussi la subordination du bien privé au bien public, d'où la possibilité d'une conduite sociale. Sur le même ordre d'idées, l'État doit assurer le bien-être des individus, c'est-à-dire l'aboutissement de leurs plaisirs afin qu'une bonne conduite soit possible. En conséquence, l'État devrait, tout d'abord, écarter la vie sociale de la religion, car celle-ci ne permet pas l'accomplissement des plaisirs naturellement humains. Ensuite, il devrait

accorder une existence politique aux règles de la nature, la seule voie pour réussir une société bien gérée constituée d'hommes heureux.

## **2. La critique philosophique, pas d'état pour les hommes naturels**

Le discours théorique légitimant l'usage du plaisir charnel se filtre grâce aux considérations politiques de quelques hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle. La plume de certains auteurs, qui osent proclamer leur refus à l'étranglement conservateur, reflètent un point de vue social qui se consolide au fur et à mesure que le siècle avance. En prenant en charge les notions philosophiques qui commencent à germer dans les pensées individuelles, comment envisager la conjoncture politico-sociale du moment ? Le décalage entre les individus et le système réclamait sans doute une mise en question très attentive, surtout touchant à ses deux colonnes principales, le gouvernement et l'Église.

En dépit des opinions qui attaquent l'esprit profanateur du libertin, nous pourrions affirmer que, pour la plupart d'entre eux, leur morale devient plus étrangère au christianisme qu'impie, en effet. Notamment le discours de Diderot, malgré sa logique polyvalente et sa personnalité ambiguë, nous sert comme évidence de l'attitude généralisée parmi les libertins qui vécurent les Lumières. Nous constatons ainsi un libertinage médité qui ne s'attaque pas à proprement parler à l'existence du christianisme, mais il propose une morale qui devient tout simplement incompatible de base avec la pratique de cette foi. Ainsi dans le cas de Diderot, loin de donner libre cours au vice associé à l'immoralité, nous observons une conception de la moralité comme tout à fait nécessaire, que l'homme soit vicieux ou pas. Par contre, la morale chrétienne limite la vision matérialiste et naturaliste des hommes, en trahissant la formation originale — autant biologique que sociale— de l'individu. On constate également que l'esprit intolérant<sup>67</sup> traditionnel de l'institution ecclésiastique conduira sans aucun doute à la radicalisation du mouvement hédoniste libertin.

---

<sup>67</sup> Lire à ce sujet l'ouvrage de Jacques Proust, *Diderot et L'Encyclopédie* (1995). À travers le fanatisme de son frère —l'abbé Diderot—, il dénonce une forte contradiction entre les principes de la morale évangélique, à savoir : l'enseignement des apôtres et la pratique morale des chrétiens. En outre, on dirait que Diderot, en tant que témoin de la tendance générale de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle, constate que le christianisme a été marqué au long de son histoire par de nombreux exemples d'intolérance dans le domaine des idées, allant jusqu'à la suppression physique de ceux qui ne partagent pas les contraintes de la foi (en pensée ou en acte). Dans son ouvrage, nous trouvons plusieurs cas cités, comme les guerres de religion, l'Inquisition, ou les persécutions des savants et des philosophes. Les archives de l'Histoire montrent de nombreux exemples, au nom de la loi religieuse, la torture, le bûcher, et même le *garrote* (lacet étrangleur).

Concentrée sur le contrôle des corps à travers la négation du plaisir charnel, la foi chrétienne s'oppose à ceux qui, comme Diderot, réfléchissent aux pulsions, aux idées, aux sentiments et aux appétits qui émanent de façon naturelle ; l'un des exemples les plus répressifs de la nature hédoniste issu de l'Église étant la création des sept péchés capitaux. Le détachement libertin de l'Église imposera surtout le questionnement de la relation entre la « croyance » et les « mœurs »<sup>68</sup>, en raison du poids qui comporte la loi spirituelle dans la gestion de la vie affective. Le libertin refuse de vivre à contre-nature en prenant les deux notions dans le même sens, capable uniquement d'adhérer à une religion variable contraire à la « morale courante ». Une morale (dans ce cas, chrétienne) qui réprime des aspects de la biologie et la conscience de l'homme, devient naturellement contraire à celui-ci. Un joli jeu de mots qui exprime l'affrontement de l'homme avec son propre système organisateur<sup>69</sup>.

Néanmoins, comme nous avons avancé, tout en étant un point délicat entre les visions réformistes et révolutionnaires, quoique l'Église devienne illégitime pour la morale libertine, il existe un point d'équilibre qui les rapproche, celui de la bienfaisance, principe effectivement travaillé par Nagy. Le sens moral impliqué par la religion ne s'exclut pas, et laisse même la porte ouverte à d'autres formes de religion. C'est en effet Diderot<sup>70</sup> lui-même qui partage cette idée quand il exprime l'impossibilité de censurer brusquement le rôle de la chrétienté dans le cadre social, puisque ses contemporains restent attachés aux préceptes d'une morale chrétienne qui répond à des préoccupations humanistes. En raison de cela Diderot propose une transmutation de la génétique sociale, en récupérant ces bonnes valeurs comme des valeurs athées<sup>71</sup>. La même réflexion opère dans la lutte des libertins, en proclamant

---

Le siège inquisitorial, après avoir identifié les points faibles de la morale chrétienne et le caractère des persécutés, fera de Diderot l'un d'entre eux.

<sup>68</sup> Consulter à cet effet les réflexions de Brucker dans les six volumes de son *Historia critica philosophiae* (1767).

<sup>69</sup> Afin d'approfondir sur cette idée, nous conseillons la lecture très révélatrice d'Helvétius, *De l'Esprit*, (1988). À cet égard, Helvétius écrit sur une tolérance émanée de la propre logique chrétienne. D'une part, la foi est par défaut immatérielle, donc nullement susceptible de démonstration. En conséquence, grâce à la mise en place de la science expérimentale l'Église serait obligée d'une manière objective et irréfutable d'exercer la tolérance. D'autre part, si la réalité chrétienne ne tolère pas la nature de l'homme que Dieu a créé, ceci témoigne l'illégitimité de la morale construite autour de l'Évangile. Nous suggérons également de consulter les réflexions du curé Meslier (1664-1729), ayant déjà exprimé l'absurdité des dogmes chrétiens : Jean Meslier, *Mémoire contre la religion*, 2007.

<sup>70</sup> Diderot affirme ceci dans plusieurs de ses textes et même dans sa correspondance. Pour approfondir dans l'idéologie religieuse de Diderot, nous renvoyons aux travaux de Georges Benrekassa, et notamment à : « La religion de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n. 53, 2018:5-36.

<sup>71</sup> Cf. Les pensées philosophiques, 1746.

l'honneur, la solidarité ou l'honnêteté comme pierres angulaires d'une morale érotique qui sauvegarde la réalité du Bon Sujet Érotico-social, dans une vision plus tempérée de celle de La Mettrie (constatons que Diderot n'aura pas le privilège de l'exil forcé de La Mettrie).

Parallèlement les infiltrations du terrain philosophique dans la sphère politique deviennent un peu plus intenses, et même profanatrices cette fois-ci ; le naturalisme se révèle étrange aux fondements religieux mais aussi s'avère incompatible avec les bases de la morale politique. Si nous regardons les auteurs qui nous servent de guide dans nos idées, nous observons que, de la même façon que la religion se révèle étrange et contraire à la nature de l'homme pour Diderot, puis incompatible aux fondements de la morale, des plumes comme celles de La Mettrie<sup>72</sup> marqueront le ton général, considérant que la construction politique du XVIII<sup>e</sup> siècle devient même blessante et nocive pour la société des hommes. En partant des idées matérialistes et sensualistes abordées plus haut, le discours libertin autour de la politique qui s'en dégage est vraiment critique et revendicatif.

Si nous abordons la difficile question de l'établissement de la morale commune, devenue la nécessité intrinsèque des hommes à se rassembler entre eux, elle doit être logiquement sous-jacente au sens propre de son existence. Nonobstant, l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle vit immergé dans une ombre de morale créée en fonction des faux besoins, de manière artificielle, dite aussi « morale politique » : « les hommes ayant formé le projet de vivre ensemble, il a fallu former un système de mœurs politiques pour la sûreté de ce commerce » (La Mettrie, 1987:11). Ainsi, la réglementation sociopolitique ne s'oriente pas en fonction de l'intérêt de la communauté et des individus, à savoir, accomplir les nécessités du bonheur, ou encore plus, toutes celles de « l'homme-machine », mais dans l'intérêt de ceux qui contrôlent les affaires de l'État, y compris ceux de la nouvelle philosophie. De la domination de la population, les législateurs tirent leur bénéfice. Au lieu d'accorder les valeurs de « vrai » et de « juste » à la constitution naturelle de l'homme, on les accorde à une construction politique et sociale artificielle constituée grâce à la création de nouvelles « nécessités fictives ». Nous pouvons donc constater la

---

<sup>72</sup> Les idées critiques du Malouin sur la politique se trouvent richement exposées dans ses ouvrages comme *L'Homme Machine* (1748), *Anti-Sénèque* (1750), *L'Art de jouir* (1751), et finalement grâce au recueil de textes élaboré par Jean-Claude Bourdin dans *Les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1996).

différence entre ce que nous pouvons nommer les « nécessités fictives », imposées par les magistrats, et les « nécessités réelles ».

C'est ainsi que la philosophie s'occupe à établir l'opposition entre le vrai et le faux, tandis que la politique vise à une considération du juste et de l'injuste, laquelle n'implique pas nécessairement la notion de vrai (La Mettrie:1750). Au contraire, le vrai suppose pour le législateur quelque chose d'incommode, redoutable, vu que la balance de la justice envisage les bénéfices de reconnaissance de lui-même. Puisque les intérêts des magistrats ne sont pas corrélatifs à ceux de la nature des hommes, le cadre du législateur ainsi que celui de l'institution politique deviennent illégitimes. En étant le seul chemin vers la vérité (observation, expérience), les concepts « philosophie », « vrai », « nature » et « raison » deviennent alors synonymes. Le zèle des élites philosophiques de la cour aura son reflet aussi dans la philosophie radicale ; se cristallise ainsi la certitude que la philosophie doit devenir responsable des régulations autant politiques que morales ; le philosophe, donc libertin, se découvre comme seul législateur possible : « la philosophie, aux recherches de laquelle tout est soumis, est soumise elle-même à la nature, comme une fille à sa mère » (La Mettrie, 1987:10)

Mais la définition de libertin est une question politique en soi lors de cette période, et les débats de réajustement autour de la signification du concept se succèdent sans cesse. En liaison avec les réflexions de Diderot sur la religion, d'autres radicaux dont La Mettrie affirment que le gouvernement se servira politiquement de la morale religieuse, soutenue par la foi et la terreur, dans le but d'établir la « fausse » morale de la justice et de la bienveillance, sur une population à notre avis formatée dans la frivolité des apparences, résultante de la performance traumatique de Versailles et des Lumières. Ainsi, La Mettrie souligne :

La plupart des gens du peuple n'évitent une de ces manières de s'élever dans le monde, [...] que parce qu'ils craignent les tourments de l'enfer [...] et comme ce sont des animaux indociles, difficiles à dompter, [...] ceux qui par leur sagesse et leur génie ont été dignes d'être placés à la tête des autres ont sagement appelé à la religion au secours de règles et de lois trop froides et trop sensées pour pouvoir prendre une autorité absolue sur l'impétueuse imagination d'un peuple turbulent et frivole » (La Mettrie, *Traité de l'âme*, 1751).<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> En Œuvres philosophiques, 1796, Berlin et Paris, Chez Tutor. Tome I. [https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:La\\_Mettrie\\_Œuvres\\_philosophiques,\\_éd.\\_de\\_Berlin,\\_Tome\\_premier,\\_1796.djvu](https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:La_Mettrie_Œuvres_philosophiques,_éd._de_Berlin,_Tome_premier,_1796.djvu) [Date de consultation : 10.10.22]



Ici, entre en jeu la rhétorique fictionnelle présentée à travers le discours religieux de l'utopie des hommes ordonnés et reconnus, guidés par les intérêts de classe à travers une utopie de la réussite. Le libertin se place du côté des philosophes qui guident leurs pensées par des raisonnements solides sur des observations. Leur lutte ? Échapper à la considération de poètes déstabilisateurs<sup>74</sup>. Au moment où le législateur étouffe ce genre de réflexions en cherchant le « juste » éloigné du « vrai » lorsqu'il impose la croyance que plus on est philosophe, plus on devient un mauvais citoyen, il perd le respect du philosophe libertin.

Enfin quel funeste présent serait la vérité si elle n'était pas toujours bonne à dire ? Quel apanage superflu serait la raison si elle était faite pour être captivée et subordonnée ? [...] Soutenir ce système, c'est vouloir ramper et dégrader l'espèce humaine, [...] c'est [de] favoriser la superstition et la barbarie (La Mettrie:1796:15)

Somme toute, la théorie radicale et matérialiste est devenue un standard dans la lutte libertine au sein d'un désajustement des rapports société-individu, de la même manière qu'il semblerait que le libertinage serve à défendre les théories sensualistes. La posture hédoniste, justifiée à l'extrême et de ce fait condamnable du système établi, exclura la figure du libertin —philosophe— de l'immoralité barbare et criminelle, car ceci lutte par une idiosyncrasie érotique qui permettrait aux sociétés de vivre naturellement de manière plus honnête.

### **3. Le témoin d'un homme**

L'expression « État des hommes », nous l'avons vu, se prête à controverse, car elle ne fait pas uniquement référence à la structure socio-politique où s'intègrent les hommes, car la locution oblige également à considérer leur état subjectif et intime ; un jeu de mots qui réunit une microstructure psychique et descriptive qui s'avère fondamentale pour un système d'organisation sociale macro-structurelle. Quoique l'accès à la pensée intime des gens du XVIII<sup>e</sup> siècle soit périlleux à la seule lumière des archives, nous comptons sur la plume osée de quelques théoriciens des Lumières qui expriment non seulement leurs différences d'opinion face à d'autres philosophes mais aussi leurs sentiments les plus profonds à propos de leur confrontation avec la réalité. De ce fait, nous trouvons dans le

---

<sup>74</sup> Cf. Lydia Vázquez: *Entusiastas de las Luces. Un debate dieciochesco*, 2012.

genre épistolaire un trésor de valeur incalculable pour notre recherche. Et dans ce sens, nous prétendons récupérer la pensée de Diderot sous un autre point de vue, qui ne ferait que confirmer la dualité de cet auteur, et démasquer la courante matérialisation de la pensée radicale vers l'hédonisme charnel au sein d'une société moderne de double visage. Nous avons dans les mains l'exemple vivant d'un homme —le hasard d'un libertin—, traumatisé par son présent et nourri de réflexions sensualistes, qui le porteront à se réaffirmer dans le refus des normes qu'il considère banales, ainsi que dans ses rêves de chimère : échapper vers un endroit où il puisse se régir par les règles de la passion, la jouissance, la liberté.

On le voit déjà au sein du contrepoids entre le « moi » et le « lui » —à savoir, entre le conservatisme et la provocation— exprimé dans son *Neveu de Rameau* (1762), et abordé sous différentes formes dans plusieurs de ses ouvrages ; un ressort de curiosité qui heurtait les sensibilités stables de la société bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle. Parfois porté par une nécessité personnelle, parfois comme réclame morale, de temps à autre pour se bafouer, Diderot ne limite pas ses réflexions philosophiques à la théorie argumentative. Dans ce sens, les lettres qu'il écrit à sa maîtresse, Sophie Volland<sup>75</sup>, nous permettent de découvrir ses élucubrations théoriques à travers des textes extrêmement intimes. Ceci nous rapproche de manière très particulière du trauma des Lumières, de ses complexités et leurs contradictions ; et cette fois-ci à travers le récit issu des entrailles d'un homme guidé par son expérience personnelle et non depuis le fauteuil d'un bureau. Nous pouvons y considérer la lutte de l'hédonisme libertin dès la quotidienneté et l'intimité humaine, dépassant les propos politico-moralistes. À travers un regard analytique de sa réalité sociale et subjective, où il pense sans cesse l'évocation des corps, la nature de leurs rapports, les difficultés pour leurs rencontres et la propension à se réfugier dans le monde de la fiction, il éprouvera dans sa propre condition d'homme le décalage avec la condition de philosophe appartenant à la société qu'il intègre.

Si nous nous tournons vers les origines de l'homme, nous voyons déjà un parcours marqué par la frustration portée par les contraintes de l'époque : issu d'une famille aisée, puis uni par mariage à une famille bourgeoise aussi puissante, sa vie se voit gérée par la

---

<sup>75</sup> Diderot, *Lettres à Sophie Volland* (1755-1760). Choix et préface de Jean Varloot [1984]. France, Gallimard, « Folio Classique », 2013. Toutes les références aux lettres seront spécifiées par date et extraites de cette recompilation. Notre analyse de la correspondance de Diderot ne s'établira pas chronologiquement, mais par causes.

stratosphère des apparences, le devoir, le prestige vain, aliéné et malheureux. Notamment il révèle à sa maîtresse : « [...] je sens qu'à la ville, [...] je m'occuperais de la nuance subtile qui distingue les expressions hypocrisie, fausseté » (Lettre du 18 août 1759). La ville, lieu de naissance de la mondanité et, semblerait-il aussi, sa dernière demeure. Il décrit dans ses lettres un entourage chargé d'obligations de comportements médiocres que gère une communauté d'individus d'esprit vide, ennuyés et sans passion. Et c'est ici que nous trouvons un premier élément qui l'écarte de la rigueur rationnelle. Nous pouvons constater qu'il ne s'agit pas d'un moment ponctuel de sa vie, car en 1766 il dénonce encore :

Je ne comprends pas que de misérables petites discussions, des déménagements, des appartements, des logements, des rues, les plus guenilleux de tous les intérêts, puissent mettre les âmes les plus honnêtes et les plus douces dans un état hérissé où l'on croirait presque que la tendresse, que dis-je, que l'humanité leur est étrangère (Lettre du 3 mars, 1766.)

Le moyen d'évasion pour l'encyclopédiste, ce que nous pourrions considérer comme sa propre performativité, sera —entre autres— de développer l'intimité de sa pensée et de la conscience du soi avec Sophie Volland. En reprenant le sensualisme annoncé par Locke, et dotant d'autres mots les conclusions de La Mettrie, Diderot affirmera que, si l'homme éprouve du plaisir à satisfaire ses passions, elles ne peuvent pas être en conséquence intrinsèquement mauvaises ; si l'adultère le rend heureux, doit-il être considéré un vice ? Voilà un point de départ pour que l'encyclopédiste remît en question (comme l'avait fait Spinoza) le relativisme du « bien » et du « mal », de « vice » et « vertu », de « justice » et de « vérité », imposé par l'élite des savants à laquelle il semble appartenir ; spéculations qu'il se permet de faire avec celle qu'il considère, d'ailleurs, une vraie philosophe (quand on prétend ignorer les femmes hors du salon et les soumettre à la nouvelle science, comme nous verrons plus tard). Nous constatons comment les expressions « homme de bien » et aussi « femme de bien » sont reprises habituellement, et donc une réflexion sur le sens pur de l'honnêteté qui se prescrit presque obligée : morale, conscience, passion, raison, permission, règles ; Diderot questionnera le principe d'autorité des Lumières, alors qu'il est devenu principe actif<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> En effet, il semble que Diderot recevra de Sophie les *Essais* de Montaigne, qui représente le comble de la subjectivité et qui sera son livre de chevet.

Envisager une analyse complète de la correspondance de Diderot avec son amie n'est pas l'objet de ce travail. Néanmoins nous essaierons d'insister sur quelques points qui nous semblent saillants. En vue de tracer une continuité avec la partie précédente, le premier élément que nous voudrions évoquer c'est la dualité perçue entre l'«auteur philosophe», compris comme chaînon de la profession officielle, et du «philosophe libertin», qui se laisse entrevoir comme une danse lui permettant de se positionner à convenance pour réussir la logique de ses propos. Ainsi nous pouvons lire :

Notre baron, le nôtre, fut d'une folie sans égale. Il a de l'originalité dans le ton et dans les idées. Imaginez un satyre gai, piquant, indécent et nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates. Tel il était entre nous. Il n'aurait ni embarrassé ni offensé ma Sophie, parce que ma Sophie est homme et femme quand il lui plaît. Il n'aurait ni offensé ni embarrassé mon ami Grimm, parce qu'il permet à l'imagination ses écarts et que le mot ne lui déplait que quand il est mal placé (Lettre du 10 mai, 1759).

Dans ce fragment nous observons, premièrement, le groupe dans lequel il se reconnaît tout d'abord, que nous pourrions identifier avec les réformistes évoqués précédemment dans ce travail. D'autre part, la prédisposition à un jugement positif de la figure contraire, à savoir le libertin, à ce qu'il représente dans un vocabulaire modulé (gai, piquant ; molle). La figure de Sophie représente le dogme contraire à l'ordre auquel aspire l'État, en refusant sa détermination sexuelle de genre, avec une double transgression donc, puisque, d'un côté c'est une femme à qui on confère le privilège du traitement masculin de la raison, puis, elle semble être assise à la même table que des hommes « indécents ». Le possessif qui accompagne Sophie, « ma » Sophie, ainsi que « mon ami », lui permettent de faire allusion à cette volonté de détachement envers la rigueur officielle chez les philosophes, détachement perçu par le lecteur presque comme un changement de camp immédiat. L'imagination de Grimm, ainsi que l'usage des mots qu'il en fait, rappelle sans doute les effets de la sublimation et de la bienséance de la philosophie « libertaire » portée par le bon goût au préalable. Et ainsi conclut-il cette lettre : « je fermai l'oreille aux conseils austères des philosophes » (Lettre du 1<sup>er</sup> novembre, 1759). Il rebondira encore sur cette question le 18 août de la même année : « d'où vint donc que les expressions les plus honnêtes sont presque devenues ridicules ? En vérité nous avons tout gâté, jusqu'à [la] langue, jusqu'aux mots » (Lettre du 18 août, 1759). Sa propre mission d'encyclopédiste est soumise à la corruption philosophique et semble traumatiser Diderot :

De l'argent à toucher, de l'ouvrage à rendre ; les bons prétextes pour retourner à Paris. [...] Je travaille beaucoup, mais c'est avec peine. Il est une idée qui se présente

sans cesse et qui casse les autres ; c'est que je ne suis pas où je veux être » (Lettre du 8 octobre, 1759)<sup>77</sup>.

En 1760 nous trouvons encore un exemple où il se réaffirme dans cette idée :

Je me suis demandé plusieurs fois pourquoi avec un caractère doux et facile, de l'indulgence, de la gaieté et des connaissances, j'étais si peu fait pour la société. C'est qu'il est impossible que j'y sois comme avec mes amis et que je ne sais pas cette langue froide et vide de sens qu'on parle aux indifférents. [...] Les amants me semblent encore en ce point plus honnêtes et plus délicats que la plupart des époux (Lettre du 26 octobre, 1760).

Dans tout ceci, nous repérons facilement la reprise de la notion d' « écart » qu'il établit entre le *moi* et les autres, qui semblerait suivre les réflexions de Montaigne sur la personne et le personnage au sein du théâtre sociétal, et qui récupère le principe radical du moi face au social. Le choix de vocabulaire continue à être très important, car la description d'un langage froid et vide peut être facilement identifiée comme la corruption d'un goût qui aurait fait progresser la philosophie éclairée des élites ; l'activité de la raison qui voulait libérer les hommes les conduisant au bonheur, devient un élément aliénant. Le comportement des amants, qui est par définition une conduite condamnée qui échappe aux règles sociales, se révèle être un témoin de la victoire de la raison. D'après Jean Varloot, la vertu chez Diderot émane d'une « lutte sur lui-même et se fonde maintenant sur la sensibilité, l'équilibre ne tient pas de la raison tranquille, raisonnable, mais se gagne sur des tentations antagonistes » (Varloot, 2013:27). C'est en effet cet aspect qui marquera la distance entre le privé et le public chez Diderot, et la défaveur envers ce dernier. Nous pouvons déjà voir des traces en 1759 :

J'ai vu la sagesse des nations, et j'ai pensé qu'elle ne valait pas la douce folie qui m'inspirait mon amie. J'ai entendu leurs discours sublimes, et j'ai pensé qu'une parole de la bouche de mon amie porterait dans mon âme une émotion qu'ils ne me donnaient pas (Lettre du 1<sup>er</sup> novembre, 1759)

En effet, la modulation du discours est très présente dans la magnificence du langage diderotien, qui dans le cas que nous venons de voir, se sert du terme « sublimes » dans un ton burlesque et ironique qui discrédite l'interventionnisme des idéaux élitistes<sup>78</sup>, qui vilipende cette inspiration du « sublime » pour la gloire des états et de certaines classes. En effet, si nous reculons vers le 18 août 1759, nous voyons comment il reprend le concept

---

<sup>77</sup> À cet effet, voir dans sa lettre du 28 septembre, 1761 « quand je me porte bien, je suis plaisant et gai. Je me porte mal ; je digère ridiculement ; la vésicule du fiel est gonflée, quand je moralise ». À noter, au-delà des effets négatifs de la professionnalisation de la philosophie, les similitudes sur la physiologie de l'âme de La Mettrie.

<sup>78</sup> À cet effet, considérer l'accord de Diderot avec les théories de Burke (1757).

sous un angle très différent, dans une espèce de liaison entre le sublime, le profane, le bon et la nature :

Le sauvage de ces bordes et de tous les lieux que la nature a plantés est un sublime que la main des hommes rend joli lorsqu'elle y touche. [...] Venez ; il ne vous faut plus qu'un moment dans ce lieu solitaire pour concevoir que l'être éternel qui anime la nature qui est autour de vous, s'il est, est bon ; et se soucie bien plus de la pureté de notre âme que de la variété de nos opinions [...] ma profane Sophie et moi, nous irons nous égarer loin de vous (Lettre du 18 août, 1759).

Diderot se servira à plusieurs reprises de termes épineux comme « folie », très récurrent<sup>79</sup>, « sauvage » ou « profane », qui sont fréquemment exprimés en rapport à d'autres termes tels que « nature » ou « sagesse ». De ceci nous pouvons saisir la nécessité pour l'auteur de réviser et d'inverser les paramètres qui gèrent l'établissement de bonnes valeurs sociales, de réviser la définition d'honnête homme, d'homme vertueux<sup>80</sup>.

De la même manière, La Mettrie décrit dans son *Art de Jouir* (1751) l'architecture d'une société fixée sur des valeurs honnêtes —la dignité, le respect, l'amour, la vertu, le vice— mais où l'axe déterminant de l'honnêteté est tout à fait inversé par rapport à celui de la civilisation des mœurs. De ce fait, au fil des pages où l'auteur élabore la constitution d'une société parfaite, la conception du vice embrasse précisément la limitation de la jouissance, voire le puritanisme, la pudeur ou l'amour romantique, entre autres. Diderot, convaincu de la théorie du « Bon sujet Érotico-social », introduira des valeurs honnêtes liées aux descriptions des conduites ou personnes considérées « vicieuses », comme nous avons vu dans le cas des sœurs Volland. Il fera constamment référence à la franchise, la probité, la confiance, l'honnêteté et la décence, intrinsèques à cette sorte de conduite : « Au nom de l'honnêteté, mon visage se décomposerait et la sueur me coulerait le long du visage » (Lettre du 26 octobre 1760). Inversement, l'évaluation négative de la société

---

<sup>79</sup> Utilisé pour parler soit de la société, soit de lui-même en fonction des besoins. Ce terme dénote un calibre d'anomalie qui est conçue d'un côté comme une maladie, un crime ou une malédiction, alors que de l'autre côté, elle s'entend comme la perfection naturelle, uniquement accessible au monde des rêves à cause du trauma, où l'auteur voudrait s'établir.

<sup>80</sup> À cet égard, dans la lettre du 10 septembre de 1760 nous trouvons le reflet de plusieurs aspects importants, tels que l'essai d'éprouver sa propre échelle de l'offense, distante de ce que la « civilisation de mœurs » a mis en place (Elias, 2013). Pour sa justification, il parle des « extravagances » offensives, comprises comme des comportements déplacés qui l'obligèrent à se repentir, ce à quoi il refuse. C'est curieux, toutefois, l'utilisation de la part de l'auteur du terme « extravagance », car, comme évoqué auparavant, Nagy se sert du même mot pour expliquer la critique que Diderot fait de La Mettrie dans sa tentative de s'éloigner de ses idées contraires aux élites. Le 7 octobre de 1760, Diderot écrivait à Sophie « dans une machine où tout est lié, comme il n'y a rien d'inutile [...] » ; nous verrons que telle distance avec le Malouin n'existait pas.

de mœurs «honnêtes» qu'il perçoit chez les élites considérées civilisées, gérée par des intérêts blessants, est aussi mise en relief au cours de ses plaintes à Sophie :

Eh bien, il faut donc espérer que quand votre de Villeneuve aura spolié la succession de son père, abusé son oncle et volé votre mère, vos sœurs, vous, vous ! Il se promènera comme un autre ; qu'il sera bienvenu partout, et que si quelconque demande : Qui est ce jeune homme-là ? La maîtresse de la maison répondra : C'est M. de Villeneuve, c'est la politesse même, il est plein de talents, et d'honnêteté et de sentiments. [...] Elle est bien née. Le chevalier de Valori notre ami l'enleva de la maison paternelle à l'âge de quatorze ans, en vécut une quinzaine avec elle, la déshonora, lui fit des enfants, lui promit de l'épouser, s'entêta d'une autre et la planta là... Et puis voilà ce qu'on appelle des honnêtes gens (Lettre du 26 octobre 1760)<sup>81</sup>.

La description, dans sa correspondance, de plusieurs évènements sociaux concernant les familles du cercle bourgeois, le ramène à l'aveu d'un scepticisme inévitable face au système<sup>82</sup>. Par conséquent, ceci concernera très tôt le rôle castrateur et punitif de l'État de mœurs, en dépit duquel il haranguera tout libertin qui veuille l'écouter : « Allons, mes amies, courage, détruisez ! Purgez le monde de tous les être malfaisants ! Je vois que vous vous êtes arrogé la toute-puissance et la souveraine justice » (Lettre du 28 septembre, 1761)<sup>83</sup>. Le propos diderotien qui suit ce scepticisme est bien évidemment celui de la méfiance, provoquée par la fausse honnêteté de la nouvelle civilisation, en déclarant : « Doutez de tout ce qu'il plaira [...]. Il faut que j'aie l'esprit mal fait, car j'entends malice à tout ».

La modulation du discours au long des théories sur la folie et sur le bon sauvage, ceci compris dans le cadre du Bon Sujet Érotico-social, se retrouvent déjà dans ses *Pensées Philosophiques* : « c'est le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. [...] Ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un monstre s'il réussissait. »

---

<sup>81</sup> À noter ici que Diderot laisse entrevoir ici déjà une conscience du trauma des Lumières encadré dans la problématique de genre ; du moins si nous le voulons, quand les femmes participent à la conduite des amants. Ce point sera développé plus haut dans notre travail.

<sup>82</sup> La Mettrie (1751) exprimera de la même façon un scepticisme envers l'État dans ses fonctions éducatives. En sachant que la formation politique détermine les paramètres éducatifs, la valeur du « correct » dans l'éducation se remettrait au cadre de la pudeur. En raison de cela il refuse une éducation élaborée « contre-nature », car l'organisation naturelle de notre « machine parfaite » se révèle suffisante. L'auteur atteste finalement que « sans éducation, ils sont sans préjugés » en nous laissant voir qu'un processus éducatif ne compense pas la perte de la nature instinctive. Autrement dit, un homme intelligent qui n'a eu aucune éducation est préférable à un esprit mal conduit. Celui-ci serait selon l'auteur « un acteur que la province a gâté ».

<sup>83</sup> Parfois, il s'adresse à Sophie comme s'il s'adressait à l'ensemble de la société, en parlant au grand public à travers Sophie Volland. <sup>83</sup> À noter ici que Diderot laisse entrevoir ici déjà une conscience du trauma des Lumières encadré dans la problématique de genre ; du moins si nous le voulons, quand les femmes participent d'auprès lui à la conduite des amants. Ce point sera développé plus loin dans notre travail.

(*Pensées Philosophiques*, 1808:106). C'est justement dans des déclarations comme celle-ci que Diderot témoigne de l'inversion des valeurs, là où il revendique son relativisme du « bien » et du « mal ». La folie, appartenant non pas aux amants mais au monstre, qui n'en est que l'État, place celui-ci en échantillon du barbarisme. Cette idée s'apprécie lors de sa correspondance à plusieurs reprises, comme dans l'exemple : « Adieu, adieu ; il faut que je vous quitte pour des prêtres, des moines, des avocats, des juges, des animaux de toute espèce et de toute couleur. » (Lettre du 27 juillet, 1759).

Ainsi, la communication avec Sophie montre un visage du philosophe, le libertin, qui échappe ou même contredit les propos du personnage encyclopédiste. Il se relâche dans son intimité avec Sophie et s'exprime dans la langue du plaisir :

Qu'il est doux d'ouvrir ses bras, quand c'est pour y recevoir et pour y serrer un homme de bien<sup>84</sup>. C'est cette idée qui consacre les caresses ; qu'est-ce que les caresses de deux amants, lorsqu'elles ne peuvent être l'expression du cas infini qu'ils font d'eux-mêmes ? Qu'il y a de petitesse et de misère dans les transports des amants ordinaires ! Qu'il y a des charmes, d'élévation et d'énergie dans nos embrassements ! [...] Et pourquoi s'opiniâtrent-ils à troubler des êtres, dont le ciel se plaisait à contempler le bonheur ? Ils ne savent pas tout le mal qu'ils font, il faut leur pardonner.

Encore une fois, cette idée d'«élévation» qui rappelle la sublimation du moi à travers le plaisir. Nous trouverons souvent des descriptions qui semblent bien retracer les scènes d'Antoine Watteau ou de François Boucher, composées par des mots de désir, de bonheur, de pulsions, de descriptions «sublimes» sur les corps, sur la sensualité la plus érotique, comme dans sa lettre du 17 septembre de 1760, esquisses qu'il aborde sur « l'image de la tendresse et de la volupté. » (Lettre du 20 septembre, 1760).

Et c'est ici que les idées de Montaigne s'attachent à l'importance de la création soignée d'un espace intime, toujours revendiqué dans ces lettres ainsi que dans nombre de ses ouvrages<sup>85</sup>. La considération de l'intimité découle effectivement de l'importance des plaisirs individuels et trouve à l'homme machine sur le chemin : cet écart du personnage est la seule manière de nous garder sains, heureux et bons pour la société. Il estime comme

---

<sup>84</sup> Nous verrons ici uniquement la conception d'« homme de bien » comme référence à l'homme honnête ou vertueux qui prétend défendre l'auteur face à une organisation qui a corrompu le sens des valeurs. Le rapport de domination de genre entre Diderot et Sophie sera abordé ultérieurement.

<sup>85</sup> Dans le drame bourgeois diderotien, par exemple *Le Fils naturel* (1757) ou *Le Père de famille* (1761), l'auteur s'amuse cachant la véritable critique sociale ainsi que sa pensée théorique contre la frivolité des impositions morales de son temps. Également, dans sa correspondance, le directeur de l'*Encyclopédie* confesse que ce labeur est devenu pour lui plutôt une obligation dont il est l'esclave, le rôle de son personnage. La personne de Diderot est celle qui se moque du personnage ainsi que des gens qui l'entourent, et qui s'adonne complètement aux rêves de fuite en compagnie de Sophie Volland.



honorable et sage la personne heureuse, puisqu'elle sera vertueuse et bonne : « je serais heureux, et l'homme heureux est indulgent » (Lettre du 31 juillet 1759).

Et comme ce ne pouvait pas être autrement, Diderot appuiera sa version du philosophe libertin honnête sur le *conatus* de Spinoza, sur le parenchyme de La Mettrie. Devons-nous nous abandonner au libre-arbitre afin d'être hédonistes et bons ? Absolument pas. En effet, le libre-arbitre n'existe pas puisque la volonté n'est pas possible dans le déterminisme naturel (Proust, 1962). Ceci serait l'état même de conservation des hommes. Nous n'avons pas le choix. Nous ne sommes pas libres de vivre l'hédonisme, d'expérimenter l'érotique, mais nous y sommes déterminés. Dès lors, le vice enfermé dans ce l'on appelle « libre arbitre » se transforme, pour Diderot, en vertu naturelle : « Je crois que la nature ne se soucie ni du bien ni du mal. Elle est toute à deux fin, la conservation de l'individu. » (Lettre du 31 juillet, 1762).

Et, sous cette logique, nous assistons encore aux renversements des valeurs honnêtes chez le philosophe. Le couple échangera à propos de la fidélité qui n'a point raison d'être en étant à distance, des rencontres entre le philosophe et Grimm, ou entre Sophie avec ses sœurs : « Je ne permets votre bouche qu'à votre sœur » (Lettre du 3 août 1759), « J'admire comme elle se prête à votre délire » (Lettre du 22 septembre 1762)<sup>86</sup>. Parallèlement il jouit des rapports sexuels en groupe —voire des orgies—, dont nous trouvons l'expression des expériences notamment avec ces deux sœurs : « M'oubliez-vous [...] dans les bras de votre sœur ? » (Lettre du 16 septembre 1760), « Sophie, je vous aime bien, et je révère votre sœur autant que je vous aime. Quand vous rejoindrai-je toutes les deux ? Bientôt. Bientôt. » (Lettre du 31 juillet 1759). La masturbation est nommée dans les lettres d'une manière franche et naturelle tout comme la libre notion des rapports amicaux, qui échappait aux sévères normes d'économie affective permise par la « bonne conduite », où l'amitié et l'amour pouvaient se mélanger avec nulle sujétion. Ainsi il décrit l'amour qu'il éprouve pour son ami Grimm sans le considérer comme un rapport vicieux mais naturel<sup>87</sup> ; Comme il affirme le 14 juillet 1762, « L'amour et l'amitié ne sont pas pour moi ce qu'ils sont pour le reste des hommes ».

---

<sup>86</sup> Voir également les Lettres du 16 septembre et 22 octobre, 1760.

<sup>87</sup> Son article de l'*Encyclopédie* « Jouissance » (1765, vol. VIII, p. 889a–b), loin d'être une exaltation du mariage, montrera plutôt que le fondement de cette union charnelle, soit au sein de la famille soit en dehors du mariage, est un lien purement physique. L'article se tourne ainsi un récit véritablement érotique.

Il l'appelle « amie » tout au long de leur correspondance, et cela peut s'identifier à sa critique du mariage, essentielle comme élément de sa critique à l'État, des lois et du décorum obligé qui empêche la vraie conduite des amants, considérée par le philosophe comme une loi de sensibilité universelle et naturelle, en repliant tous les bonnes valeurs sociales autour d'un mot conçu à l'opposé de l'épouse vertueuse, attachée au cadre vertueux : « cette marquise a toujours eu un mari libertin, qui n'avait pas la réputation de se porter bien [...] c'est que le mariage est malsain » (Lettre du 17 août, 1759). La structure officielle s'avère la cause de la débauche impertinente des libertins non vertueux, et des femmes malheureuses. Dans ce sens nous avons trouvé deux exemples assez étonnants. D'un côté, la citation sur Mme Berger : « il faut convenir que ces maris sont des gros butors. Aller faire un enfant à cette petite femme qui n'a qu'un souffle de vie ! Cette aventure ne lui serait jamais arrivée avec un amant » (Lettre du 15 septembre, 1760). D'autre part, le cas de sa propre expérience de mariage. Le philosophe, qui s'exprime en ton de regret face aux obligations d'un système rigoureux porteur de malheur, accuse sa femme, coupable d'être malade. Elle, qui a suivi la fausse sublimation de rester chaste et vivre dans la contrainte, qui a nié les passions de son âme et de son corps : « Et quelle santé est la santé qui résisterait à la vie qu'elle mène ? Point de sortir ; toujours travailler ; vivre de rien, et crier depuis le matin jusqu'au soir. Le bronze n'y résisterait pas » (Lettre du 8 octobre, 1760). Varloot (2013:26) convient qu'« il [Diderot] a qualifié de divorce ses rapports avec elle [son épouse] et regrette de ne pas avoir suivi la prudence d'Abélard ».

Mais nous pourrions considérer qu'il ne pense pas à sa femme quand il aborde le thème du divorce ; nous reconnaissons une métaphore quand Diderot s'adresse à Sophie à propos de ses parents, famille de la petite bourgeoisie axée sur le respect inflexible des codes sociaux, et la plainte du philosophe face au système des apparences qui revendique le libertin vertueux : « Cette mère empêchera donc toutes les choses douces et innocentes que nous méditerons... [...] Dites-lui que je suis un homme de bien. » (Lettre du 7 juin, 1759) : bien entendu un Bon Sujet Érotico-social, un vrai honnête-homme. Il exprime aussi son ressenti aliéné face à la société, identifiée à travers la famille de Sophie, « jusqu'à quand serez-vous étrangère dans votre famille ? » (Lettre du 6 novembre, 1760). Et dans sa critique, qui sera toujours le résultat de l'ambiguïté portée par sa profession, Diderot se représente aussi vis-à-vis de la mère de Sophie comme face à ses camarades

des cercles savants : « leurs yeux sont sans cesse attachés sur elle ; et c'est à qui sera la plus intelligente à connaître ses volontés et la plus prompte à le satisfaire ».

## **D. LA NUEVA CIVILITÉ**

### **1. Individuo humano vs. individuo político**

De todo lo expuesto anteriormente, se extrae una idea clave: la transformación de la noción de *civilité*, a través de la concretización de la *sociabilité* y del rigor moral añadido desde el siglo XVIII (que, recordemos, se conforma sobre las bases de la mundanidad corrompida por Luis XIV) y del avance de las nuevas ideas de progreso.

En el seno de todo este florecer de la contemplación del *yo* y de lo común, de reajustar los conceptos de justicia, libertad, respeto de sí, voluntad de placer... podemos delimitar dos tipologías de naturaleza humana que se oponen al tiempo que construyen puentes que permiten que ambas se retroalimenten. Por un lado, la naturaleza sociopolítica de individuos pertenecientes a una comunidad constituida sobre reglas y estructuras de poder. Por otro, la naturaleza humana enmarcada en la esfera íntima y la organización psicoemotiva arbitrada por el placer y la identificación, a través de él, de la libertad individual. Por último, cabe apuntar, empero, que la organización natural no puede desligarse de la naturaleza sociopolítica, porque el ejercicio de libertad y de placer no es factible sin detentar poder.

Los diccionarios y enciclopedias actuales convienen, en su mayoría, en describir «civilización» como estado cultural de sociedades avanzadas en cuanto a nivel de organización y desarrollo científico, material, técnico, artes, costumbres, ideas. Sin embargo, el fenómeno de patrón traumático que tiene lugar en Francia permite distinguir cómo la civilización francesa desarrolla una concepción absolutamente particular de lo que implica considerarse «ser civilizado», entre otras cosas por la influencia de la esfera psicoemocional ligada a la intelectualidad que tendrá lugar durante la modernidad, sobre todo la radical, y a su elemento de sublimación. Esto determinará sin duda una concepción particular de lo que podríamos denominar «cultura del goce», que será determinante en su proceso civilizador. Y es que, como ya hemos mencionado, la modernidad francesa resultó ser prácticamente un proceso endogámico, nacido del propio contexto y que

desarrolló innovaciones importantísimas con sello propio. Como afirmaría Spengler, «chaque culture a ses possibilités d'expression particulières qui apparaissent, maîtrisent, se fanent, et ne reviennent jamais.... Les cultures, êtres vivants du rang le plus élevé» (1948:33), aunque en este caso cabe añadir que, para Francia, dejaría una huella que muy al contrario, no se terminaría de irse nunca.

De que la cultura del goce impacta en el desarrollo del proceso civilizador, no hay duda. Pero ¿en qué sentido? Después de ver las intenciones normativas burguesas, y la reacción de los intelectuales alienados, ¿qué papel juega la cultura del goce en la definición de la modernidad francesa? De hecho, los estudios sobre la civilización francesa (Meyran, 2009) se enfocan a manudo en el análisis de este siglo desde la comparación con Alemania. Esta, la Alemania de Federico II de Prusia, desprovista de carácter e identidad nacionales cuando Inglaterra y Francia se disputaban la supremacía europea, identifica su principal debilidad como el subdesarrollo en materia de ciencia y literatura. Frente a lo que consideran el estigma de la pedantería de los intelectuales extranjeros que llegan a su corte, se revela el deseo de constituir una civilización alemana intelectual y técnicamente más fuerte, como medio para recuperar influencia política y económica en Europa. Francisco II utilizará el término de «revolución feliz» para conseguir un lugar igualitario en el concierto de naciones. Y esta civilización, entendida como ejecución de un proceso en progresión constante debe materializarse en resultados concluyentes y medibles (Elias, 2013)<sup>88</sup>.

La base de este fenómeno a la alemana reside en lo que definieron como *kultur* [cultura], referido a la conciencia —orgullosa, cabe decir— de su propia naturaleza y de sus logros entendidos en clave intelectual, artística o religiosa ligados a las actuaciones políticas, económicas y sociales. Todo aquello que aludía a la *kultur* en el ámbito comportamental pero que carecía de hechos y acciones más allá de la propia actitud, la gesticulación, la vestimenta o el lenguaje se calificaba de *Leistung* [comportamiento], término más próximo a la *civilité*. Así, la noción de *kulturell* no designa el valor de «ser hombre», sino el valor de «la producción humana» en cuanto a progreso, más allá de la *civilité* y de los valores abstractos (Elias, 2013; Darnton, 1971).

---

<sup>88</sup> Léase aquí el completo artículo propuesto por Krebs Roland. «Les Lettres françaises et germaniques de Mauvillon et leur réception en Allemagne». en: *Dix-huitième Siècle*, nº14, 1982. *Au tournant des Lumières : 1780-1820*: 377-390.

Sin embargo, el fundamento de una civilización a la francesa será justamente esta *civilité* entendida como la actitud del hombre cultivado que resulta del patrón traumático, un comportamiento que no tardaría en reducir la concepción de progreso al de las apariencias desde el principio. Esta percepción se desarrolla y se consolida con todos los matices añadidos de la evolución de la mundanidad y de la *sociabilité* de Luis XIV, originando un modelo cultural hasta ahora desconocido. Esta «moda» de la civilización francesa tendrá una baraja bien particular con la que jugar, alejada de los elementos técnicos o religiosos que regirían al resto de Europa, y es la baraja de la sensibilidad. La sociedad moderna francesa no solo tendrá como preocupación principal la de entender y ejecutar el «estado natural», sino el de devenir un «estado construido» de manera consciente y voluntaria en el que las pasiones gozarán del protagonismo más absoluto bajo diferentes formatos. Pero no solo las pasiones porque, ¿en qué lugar quedan estas, cuando la *civilité*, según Crébillon, se convierte en la primera pasión? (Wald Lasowski, 1990:29) ¿Cómo se conjugan la *politesse* y la pasión? ¿Y cuándo entra en juego la filosofía, elitista y pagana? Responder a estas cuestiones es entender una porción importante de la casuística del trauma del hombre de las Luces.

La crítica germana a las bases civilizadoras francesas (*politesse, civilité, courtoisie*) en oposición al *kultur*, se centra en que lo considerado como «buenas maneras» es tan sólo un arma para hacer creer al entorno la estima y la predisposición a servir, con el fin de aumentar fortuna mediante el engaño (Elias, 2013). Según esto, el objetivo de la civilización francesa se aleja de perseguir la grandeza nacional —a sabiendas de que ni Richelieu ni Mazarino estarían del todo de acuerdo— para urdir el embuste y el teatro en pro del interés personal. Pero ¿cómo se define la grandeza nacional para las élites francesas? No entraremos a analizar en qué medida el juicio alemán es preciso o apropiado, pero si destacaremos la relación entre la noción de «interés» con las de «placer» y «poder»; oponer el «ser» con el «aparentar».

Ni falta haría confirmar que la visión alemana rechaza la idea de civilización y de progreso en territorio francés, tildando de hipocresía toda organización cultural que tuviera lugar bajo dichos preceptos: tradición absolutista de corte, organizada en torno a la vulgaridad, el ridículo y las payasadas<sup>89</sup>. Pero otras personalidades fuertes de la época

---

<sup>89</sup> En este sentido, podemos igualmente atender al parecer de Fontane, que si bien habla de la diferencia entre los alemanes y los ingleses, afirmando que Inglaterra vendría a ser a Alemania lo que la forma es al contenido, podría atribuirse a la naturaleza civilizadora francesa, dado el recorrido paralelo de ambas

no estaban tan de acuerdo, y veían bajo toda esa frivolidad un componente innovador y valioso, como es el caso de Lord Chesterfield, cuyo interés por este fenómeno nos ofrece también una porción de la visión extranjera del proceso francés. Motivado por la idea de que su hijo finalizara su formación en Francia, desacredita toda imagen de inferioridad y otorga al *art de vivre* la mayor de las glorias, «la constatación de que la monarquía francesa había sabido transmitir y hacer suyo el modelo del perfecto caballero elaborado por el Renacimiento» (Craveri, 2020:296).

Se puede afirmar que la civilización francesa se configura pues, en el periodo que nos ocupa, mediante la codificación de lo afectivo, como una forma de mecanografiar de nuevo lo conocido, un deseo de reforma a través de la redefinición de las relaciones sociales, así como de la dimensión psicológica, filosófica y científica; pero ¿en qué dirección? En todo caso, un elemento común a todos parece ser que lo afectivo dotará de una tremenda volubilidad hasta el último de los elementos constituyentes del proceso civilizador, e interferirá en la subjetividad que sustenta las relaciones de clase, y también de género, como veremos más adelante. En consecuencia, cabe tener en cuenta que los conceptos anteriormente nombrados, sobre todo los de *politesse* [urbanidad, cortesía], *civilité* [civilidad], *galanterie* [galantería] o *courtoisie* [cortesía] sufren una evolución progresiva según el momento del trauma civilizador, adaptándose gracias a lo abstracto de las pasiones según se requiera para redefinir una identidad contusionada.

Une situation sociale ayant rendu possibles et nécessaires une lente transformation des réactions affectives et du comportement, un déplacement du seuil de ce qui était ressenti comme pénible. (Elias, 2013:249)

Pero, ¿cuál es el verdadero motivo y las consecuencias directas de este régimen de las apariencias, que antes convenía a una población que ahora se siente por su causa alienada? ¿Por qué la *civilité* deviene una pasión omnipotente, y detenta el poder de crear sus propios prisioneros?

## **2. Les Lumières civilisatrices, et l'instrumentalisation du plaisir**

Le prompt et ferme établissement de ce modèle civilisateur sur toute la France est dû également à la rapide homogénéité sociale qui se découvre assujettie à cette idéologie.

---

naciones: Se recomienda igualmente la lectura de B at Louis de Muralt, *Lettres sur les Anglais et les Français et sur les voyages*, 1725.

Les couches évoluées de la classe moyenne, aussi bien que les intellectuels bourgeois, ont été intégrés très tôt dans les milieux de la cour depuis l'instauration et la consolidation de la monarchie absolue. Compte tenu de la crise européenne, il se produira un processus d'homogénéisation sociale et éthique axé sur l'acquisition de pouvoir à cause du devenir traumatique. La notion de «civilisé», et de «sublimation», attireront autant les nobles que les nouveaux bourgeois. Les rivalités entre groupes et fonctions porteront à un transfert et une unification de formes, de manière que la bourgeoisie, occupant les cercles courtois et administratifs, aura assumé comme propres toutes les habitudes de l'aristocratie. Cette couche de comportements, déjà intégrée dans la génétique bourgeoise depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, continuera à diriger la vie de la couche dominante de la société, même après la disparition de l'aristocratie (Elias, 2013) et encore après le changement de régime.

Également, nous pouvons renvoyer à la combinaison de facteurs suivante : trauma (identité, pouvoir, plaisir), désir de réforme et image du barbare. En effet, les élites profiteront du sens de progrès qui héberge le concept de « civilisation », en opposant un état « civilisé » à l'état de « barbarie ». Si dans un premier temps cette évolution nous amène à comprendre par « homme civilisé » une variante de l' « homme honnête », l'évolution de la sociabilité et l'ambition pour redéfinir l'institution monarchique et l'aristocratie, établiront une transformation de cette dissemblance, pour ajouter encore un troisième type : l'«homme de bien» ou l'«homme vertueux» (Nagy, 1975:33) par opposition à l'«homme du monde», malgré le lien entre l'élitisme et la mondanité précédemment exposée. Car à la fin il ne s'agissait que de déterminer un type nouveau de comportement, très spécifique, qui permet d'opposer le haut niveau de leurs mœurs, de leur genre de vie à ceux des « hommes simples », voire de rang inférieur.

La supra-rationalité et l'ordre moral<sup>90</sup> portés par la régence de l'oubli transformera la nouvelle valeur civilisatrice : « dans la plupart des documents de cette époque, nous voyons —comme ici— le terme de 'civilité' céder le pas à celui de 'politesse': on a tendance à désigner le problème dans sa totalité par le terme 'd'humanité' » (Elias, 2013:222)<sup>91</sup>. La civilité perd ses bonnes formes, codées mais, d'une certaine façon, libres

---

<sup>90</sup> Mécanique de l'imitation dans une société de cour de plus en plus large dans laquelle, rappelons-le, les hiérarchies ont été brouillées, ce qui conduit à la dévaluation de l'identification et qui s'ajoute au discrédit que l'aristocratie a déjà accumulé par elle-même.

<sup>91</sup> Ici, pour mieux comprendre Elias, nous proposons de récupérer l'idée déjà annoncée en rapport avec « les mots courtoisie, de civilité et de civilisation marquent trois étapes d'une évolution sociale » en base à « la transformation essentielle de la conduite des couches supérieures, l'élaboration effective des modèles de comportement. » (2013:223).

dans l'spontanéité, assujettie au relationnel mondain. Elle est remplacée par une version évoluée de la politesse, qui n'est plus atteinte au plaisir de l'intellectualité culturelle partagée et accessible. Celle-ci récupère un vocabulaire et des formules archaïques qui permettent de reconnaître le caractère élitiste de la communauté savante, une sorte de snobisme qui définit la nouvelle délicatesse. Parallèlement, la notion de sensibilité suit les transformations nécessaires pour assurer ces nouvelles vertus. Elle s'identifie maintenant comme sentiment de malaise, d'embarras, de gêne et d'honte, permettant l'utilisation justement de la sphère psychologique.

La discipline modérée, la maîtrise de l'affectivité, la réglementation et la normalisation du comportement parmi les hommes dont le terme de « civilité » est d'abord l'expression purement mondaine —aboutissement d'une forme particulière de la vie en société— répondent à certaines tendances de l'attitude traditionnelle de l'Église. On s'efforce donc de donner à la « civilité » une infrastructure chrétienne-religieuse (Elias, 2013:219).

La nouvelle politesse et la *finesse* serviront maintenant à la cause de la rétention de la conduite, encadrée dans l'élimination des privilèges de naissance, valeur substituée par la représentation des rôles attribués au succès, tels que la science, les finances, les arts et les avancées techniques. Ces valeurs, définies au préalable, auront lieu dans la mesure où l'on développe et affine les modes de comportement permettant d'établir un nouveau et délimité modèle de personne *civilisée* et *cultivée* ayant en tant que législateur moral la capacité d'imposer la civilisation au barbare, qui assume *ipso facto* son rôle de soumis.

Afin d'accomplir cette noblesse d'esprit, les pressions de la cour commencent à se faire fortes, envisagées en vue de l'établissement d'une régulation imposée. Il s'agit effectivement de ce que l'on connaît comme étant l'« économie affective » (Elias, 2013 ; Wald Lasowski, 1990). La régulation des affects se traduira par l'imposition d'une discrétion sévère qui réprime tout symbole affectif. De cette manière, la nouvelle lettre de présentation de la cour s'intègre de manière très accusée dans la notion de *civilitas* et détermine le « savoir-vivre » en matière des relations sociales, ou la rétention octroie la reconnaissance du progrès. À cette fin, nous apercevons un intérêt renforcé par la promotion d'une sensibilité rehaussée, une délicatesse exquise, laquelle impliquait sans doute l'imposition du sentiment de la pudeur. Ceci revalorisait tout acte verbal ou physique accompli publiquement, au même niveau que tout ce qui était considéré comme blessant ou intolérant. Dès la peur et la culpabilité chrétiennes, les motivations hygiéniques et les actes préjudiciables à la santé, à la contrainte et l'autodiscipline, aux sentiments de honte et de malaise. Et ceci nous donne un autre élément capital sur lequel



la bourgeoisie établira sa rigueur rationnelle : la capitalisation du corps. Face au manque de lignée, leurs corps seront le témoin de pureté civilisatrice, aussi comme valeur de procréation.

Or, nous devons nous devons considérer l'importance de la mise en scène des humanistes, autrement dit les intellectuels et les moralistes, majoritairement traditionnalistes et réformistes (voire ceux qui dictent les règles du jeu) permettant la concrétisation de la performance civilisatrice<sup>92</sup> pendant la période des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle, retournant à nouveau à la valeur de la civilisation contre l'introspection du moi, se confirmant comme cause traumatique de l'homme des Lumières. Depuis l'ouvrage d'Érasme intitulé *De civilitate morum puerilium* (1530), nous constatons l'existence de plusieurs de ces traités, souvent anonymes, tels que *Civilité française* paru en 1714 ou *De la science du monde et les connaissances utiles à la conduite de la vie*, de Callières (1717), le *Nouveau Traité de Civilité* d'Antoine de Courtin (1728), ou celui de La Salle, *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne* (1774). De la même façon que Callières fait allusion aux gens qui parlent « bien » ou « mal », des écrivains comme Courtin ou La Salle utilisent toujours la différenciation entre « bonne » et « mauvaise » conduite : il s'agit de délimiter le barbare sous un autre lexique. La progression de la pudeur se rend en effet visible si nous comparons les propos d'humanistes d'âges différents : La Salle argumentait en 1729 l'accomplissement de toutes les fonctions corporelles dans un lieu retiré, en prescrivant en 1774 un voile de silence implacable. Ceux-ci délimitent le nouveau credo de l'image courtoise. Également une grande partie de la littérature et la poésie deviennent un instrument de conditionnement social très important.

En présence d'étrangers, l'homme ressent comme pénible le seul souvenir de ses besoins naturels et il écarte tout ce qui, en société, pourrait les évoquer de près ou de loin. (Elias, 2013:292).

L'un des éléments qui influent dans cette rapide évolution c'est la prétention de pouvoir qui pousse inévitablement à l'observation de soi-même et d'autrui. L'individu se modèle à lui-même en même temps qu'il modèle les autres de manière effective et consciente. Le sentiment anti-barbare est si fort, qu'advient ce que Craveri appelle « chaîne de dépendances », et que nous pouvons aussi nommer « principe sur le désir

---

<sup>92</sup> Il devient logique d'établir le rapport entre les moralistes et la bourgeoisie, car il faut rappeler que le cadre cultivé du siècle était établi presque complètement au sein de ce groupe social. Nonobstant, la plume de la morale ne se détache pas des influences politiques, toujours à cheval entre l'individualisme et la tradition.

d'approbation », à la base de toute performance civilisatrice depuis la première mondanité ; et cela ramène logiquement au principe de surveillance. Les hommes se sentent forcés d'adopter au sein de leurs relations sociales avec les autres cette nouvelle conduite de sensibilité plus pudique, dans un cadre où les gens sont maintenant plus sujets à scandaliser. Ainsi, le niveau de retenue s'exerce en fonction « à la fois du rang social de celui qui se les impose et de celui dans l'intérêt duquel il les assume » (Elias, 2013:296). Le sentiment de pudeur se révèle comme une fonction sociale qui modèle effectivement la structure sociale. Les comportements déterminés de la société qui se configurent sont ainsi conditionnés par un ensemble de tabous et de sentiments de honte inculqués artificiellement depuis les hautes sphères sociales. Dans une telle société, fortement hiérarchisée, tout geste revêtira une valeur de prestige, et s'étalera une logique policière. Par conséquent, le refoulement de l'affectivité aura pris certainement le nom de *politesse*. Ainsi nous voyons les affirmations de François de Callières (*De la science du monde, et des connaissances utiles à la conduite de la vie*, 1717) :

Il me semble que pour acquérir ce qu'on appelle la Science du monde : il faut premièrement s'appliquer à bien connaître les hommes tels qu'ils sont en général et entrer ensuite dans la connaissance particulière de ceux avec qui nous avons à vivre, c'est-à-dire, de leurs inclinations et leurs opinions bonnes et mauvaises, de leurs vertus et de leurs défauts (Callières, 1717:49).

Dans le même ordre d'idées il faut rappeler que, pour la tradition française, la « civilisation » n'est pas uniquement un état, mais un processus qu'il faut promouvoir continuellement, construite depuis son origine sur la rivalité. La nature de la civilisation moderne pousse elle-même par définition à une révision constante des éléments constituants de la société, inhérent au soutien identitaire individuel, politique et sociale. Elias souligne de manière très convenable, que « la notion de 'civilisation' représente primitivement, au même titre que la notion de 'culture', une arme de l'opposition des classes moyennes et plus spécialement de ses éléments intellectuels dans leur lutte sociale interne». (Elias, 2013:107)

La versatilité de l'affection portera également à ce que les valeurs soient facilement transmutes suivant le besoin du contexte. Dans ce dernier cas, les élites françaises vont envisager des efforts à l'assainissement de la conduite dans les sphères puissantes, dans le but de s'éloigner de la morale relâchée identificatoire de la noblesse. On se trouve maintenant face à un processus qui cherche à rebaptiser le terme « civilisé », pas

uniquement sous le goût mondain et l'intellectualité mais sur l'affinement de soi et des autres à travers la retenue, qui dessine maintenant la « culture » et « les éléments intellectuels » auxquels renvoi Elias ; voilà comme résultat ce qui est connu comme le régime des apparences, et la reconversion du régime de la joie. Ainsi, à l'aspect du trauma depuis la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle faisant référence à l'intrusion de l'État dans l'individualisme, il faut ajouter la pression des exigences changeantes en permanence, étroitement liées à la rigueur de la retenue intellectualisée du plaisir corporel. Et pour conclure cette question et avancer nos prochaines réflexions, nous nous permettons de reprendre Nagy, quand il conjure *La Morale Universelle* :

Cette conception sociale de la morale explique en partie des principes rigoristes en ce qui concerne la conduite sexuelle. Ainsi, la continence est-elle assimilée au comportement raisonnable, à la raison même, tout comme la tempérance, la chasteté et la pudeur puisque ces vertus sont la meilleure sauvegarde contre le désordre de la société (Nagy, 1975:186).

Il ne resterait qu'à définir le terme de «désordre», car pour le souveraine, la société qui se réveille à son individualisme suppose un désordre ; pour les nobles, l'attitude d'autres nobles plus riches ou plus heureux est désordonnée ; pour la société française, les impositions de la monarchie incarnent le désordre ; pour les bourgeois, les nobles dans leur totalité sont symptôme de désordre ; pour les nouveaux mondains intellectualisés, la débauche est un désordre ; pour les libertins, philosophes ou pas, la rigueur de la raison implique le plus grand des désordres.

L'idée du sexe réprimé n'est donc pas seulement affaire de théorie. L'affirmation d'une sexualité qui n'aurait jamais été assujettie avec plus de rigueur qu'à l'âge de l'hypocrite bourgeoisie affairée et comptable, se trouve couplée avec l'emphase d'un discours destiné à dire la vérité sur le sexe, à modifier son économie dans le réel, à subvertir la loi qui le régit, à changer son avenir (Foucault, 2012:15).



\*\*\*\*

Para concluir este anterior capítulo apuntábamos a que el régimen de las apariencias que tiene lugar durante la mundanidad responde a una necesidad de liberación hacia el placer, que debe entenderse en términos de reconocimiento personal pero también como ejercicio de poder, crítica, empoderamiento e imposición. Esta perspectiva, que no dejaba de simbolizar una urgencia introspectiva histórica, que no ha parado nunca de girar en torno al enigma sexual del *yo* comunitario, se corrompe bajo los altos techos dorados de Versalles, dejando de ser la innovación que conduce a un progreso más humano para convertirse en una combinación de hedonismo y despotismo, en nombre de la gloria ajena, que devolvía a las élites a un estado irremediable de alienación. La *sociabilité* versallesca se había convertido en causa de trauma, cuya performatividad había empezado incluso antes de que Luis XIV muriese. Pero lo que llamamos performatividad del olvido, que tiene lugar durante la regencia del duque de Orleans, sin embargo, pronto se revelaría como nueva causa traumática.

Al sentimiento de abuso y enajenación aristocrática que se respira con la rehabilitación de la monarquía, hay que sumarle un elemento fundamental que supondrá un giro de 180 grados, tanto en lo que respecta al patrón traumático como a la definición de progreso y de identidad individual. La burguesía se consolida, mostrándose en escena ahora como un grupo categóricamente fuerte, producto de la modernidad y por ende mejor adaptado teóricamente a las exigencias de los nuevos tiempos. Sin embargo, no deja de ser una comunidad que carece de los argumentos requeridos en la época para hacerse un hueco entre los poderosos, ya que su fortaleza empírica proviene de la técnica y del capital. Este hecho le permitirá acercarse con relativa facilidad a los entornos del gobierno monárquico, pero no así competir con décadas de costumbre y linaje.

Así, la *sociabilité* traumática de Versalles y el exceso de hedonismo durante la regencia provocan entre la casta noble lo que podríamos denominar un hedonismo despótico, que no solo hace que la propia nobleza sienta una pérdida de valor diferencial, individual y de clase, sino que además les genera una pérdida importante de prestigio y respetabilidad a todos los niveles sociales que agravan su sensación de alienación. Por otro lado, recordemos que los nobles venían sufriendo desde hacía décadas una actitud real determinada a coartar y someter tanto su autoridad como su independencia. Ahora, además, la palestra de la élite abría una nueva posición vacante con nombre oficial

burgués, grupo igualmente frustrado por una aristocracia que pretendía eclipsarlo y que impedía su evolución. Las reflexiones performativas de cada comunidad chocaban a menudo entre sí. De esta crisis de identidad, nacería una nueva redefinición de la noción de civilización, en cuyo centro se encontrarían tanto el enigma sexual del *yo* comunitario como la cultura del goce venida de la sublimación radical.

La nobleza empezará a mirar con buenos ojos el trampolín que suponen los intereses y actividades burguesas, mientras que la burguesía se concentrará en posicionar en el centro de la sociedad los primeros elementos conformantes de esta nueva civilización. Propiedades, capital, negocios, protoindustria; el rigor se hace imprescindible en el terreno de las transacciones. Esto favorecerá doblemente a la burguesía, que por un lado encuentra su valor diferencial en la distancia con respecto al hedonismo despótico de la nobleza y sus hábitos relajados, protegidos por la tradición y el linaje; y al mismo tiempo les permite adherir a las nuevas ideas racionales modernas que ya cuentan con gran número de adeptos, en su mayoría alienados después de una o varias performatividades frustradas. Sin embargo, y esto deviene crucial, la defensa del liberalismo económico que requería la estructura burguesa, y que se apoyaba en la racionalidad ilustrada, llevaría a una defensa irremediable del orden establecido, lo que provocaría el rechazo de las ideas modernas correspondientes al *yo* más introspectivo, que se vería acorralado y renegado de nuevo.

La sociedad de las Luces francesas se descubre en una realidad que aspiraba a concretar por fin las ideas que se venía fraguando desde el siglo XVII, el culto del goce, la discusión psicológica, sensualista, materialista, hedonista, racional, intelectual. En cambio, se verán abocados de nuevo a un sistema de apariencias que negaba esta parte de la modernidad para sacralizar la parte racional que aseguraba el orden riguroso del recato, evitando así lo impredecible de las pasiones que conlleva al desorden económico y al abuso de poder; nótese el reflejo de la nobleza en estas palabras.

Bajo la coalición burguesía-racionalidad, acompañada en todo momento por una innegable presencia aristocrática de importante influencia a pesar de todo, se puede atestiguar una sociología intelectual en cuanto a la orquestación de una élite social conformada por las finanzas el poder y una filosofía que se profesionaliza y se nacionaliza con el objetivo de sostener unos intereses que se tornan codependientes. Como resultado, el pudor y la economía irán de la mano en ciertos estamentos sociales.

En consecuencia, se va a poner en jaque la reflexión sobre el hombre de bien, el hombre virtuoso, el libertino virtuoso, el hombre mundano; todos se someten a la reestructuración del elitismo burgués, a un pudor superracional de carácter impositivo y policiaco que pretende asegurar la nueva *civilité*, entendida como retención, que se supone a su vez sinónimo de «progreso», y equivalente a «burguesía». Así se diseñará una *sociabilité* que deriva de forma clara de la tradición versallesca, sujeta a un elitismo filosófico reformista y conservador puesto al servicio del Estado y la censura. Pero, ¿qué es lo que se censura? ¿Qué razón subyace a la voluntad de censurar?

No puede negarse completamente al *yo* natural, al *yo* que busca reconocerse en sus sensaciones. Lo hemos visto en el plano teórico, en el plano íntimo. ¿Deriva en una verdadera performatividad extendida? Sí, y será ya no solo una reivindicación del *yo* sino una oposición hacia toda estructura ajena. La dicotomía traumática del siglo XVIII deja pues a una burguesía traumatizada que trata de construirse mediante la performatividad del rigor intelectual, y una masa paralela dentro de la misma élite que se sentirá alienada por las acciones de dicho grupo y que tratará de llevar a cabo su propia performatividad, que será sin duda hedonista. El placer, y sobre todo el placer ligado a la satisfacción del deseo corporal, como símbolo de la consciencia del *yo*, remueve los pilares de toda una civilización y termina por protagonizar su reconstrucción en el centro de cada debate, de cada reforma.

Pero antes de dar paso a esta definitiva performatividad, pretendemos evidenciar cómo el considerado trauma de las Luces se extiende al siglo XIX. Abordaremos la performatividad de ambos siglos, XVIII y XIX, de forma conjunta, como parte de la progresión del mismo y último trauma de nuestro patrón.





## IV. LA EXPANSIÓN DEL TRAUMA DE LAS LUCES DURANTE LOS SIGLOS XVIII Y XIX. EL RIGOR VICTORIANO

Conducidas por la evidencia de los indicadores a suprimir lo estricto de la separación historiográfica de los siglos XVII, XVIII y XIX para el estudio de nuestro sujeto, nos encontramos ante la necesidad de repensar la definición de «victoriano», adherida generalmente a la Inglaterra del siglo XIX. Muchembled evoca en su ensayo de 2005 que consultamos, una idea que merece fina atención: la «*vision victorienne de l'existence*» (2005:219). Según el historiador, ambos territorios, o, mejor dicho, ambas metrópolis, París y Londres, tuvieron el placer de degustarla. ¿De qué trata pues, esta noción de existencia vitoriana? Sintetizando, podríamos decir que, a pesar de las diferencias fundamentales del recorrido de cada nación, se impone en ambos casos un elemento taxativo que une ambas trayectorias en un concepto análogo: la burguesía. Pero podemos ir un poco más lejos en la consideración victoriana compartida. Según Muchembled, esta especie de entidad victoriana nace con la filosofía gala del siglo XVIII, afirmando por otro lado que Inglaterra tomó el camino de las apariencias francesas desde la Restauración (1660), a lo que Craveri puntualiza:

El descubrimiento de Inglaterra y la admiración por su régimen constitucional condicionaron profundamente la visión que de Francia tuvieron tanto Montesquieu como Voltaire: ambos eran proclives a identificar en la cultura aristocrática una forma de resistencia al poder absoluto de la monarquía y en la costumbre un correctivo a las leyes (2020:295).

En nuestra opinión, y dado que ambos factores, burguesía y filosofía del siglo XVIII, se encuentran inmersos en el patrón traumático, esta concepción de era victoriana puede percibirse como el resultado de su evolución desde la segunda mitad de dicho periodo secular, inmerso ahora en un cambio estructural que ya no solo es político, filosófico o de condición social, sino que suma una transformación industrial, económica, ideológica y urbana (Muchembled, 2005) que termina por focalizarse aún más en la moldura de la virtud como triunfo civilizador frente al vicio, ante una apertura metropolitana de difícil contingencia<sup>93</sup>. En este espacio, la burguesía que conforma las élites cristalizadas durante

---

<sup>93</sup> Cf. Peter Gay, *The Cultivation of Hatred: The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, 1993. Este autor propone reunir bajo el concepto de «victoriano» cada una de las sociedades industriales del siglo XIX, inglesa, francesa, alemana e incluso americana.

el siglo precedente y que, en Francia, han echado raíces después de la Revolución, terminará de afianzar un temperamento plenamente burgués que ha seguido el camino del rigor como emblema de virtud. Así Lilti amplía, situando la progresión del trauma de las Luces en el siglo XIX:

Le monde est à la fois un groupe social, défini par ses pratiques de sociabilité, et un système de valeurs qui affirme et publie l'excellence de ces pratiques. C'est une institution centrale dans la vie des élites parisiennes, du début du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et son apogée (1750-1850, environ) correspond à une période en crise et de redéfinition du prestige aristocratique (Lilti, 2005:418).

No es del todo falso que la aristocracia suponga el germen primero de tal redefinición, pues en función de ella la burguesía se distingue y genera la dinámica de cambio, como ya hemos visto a lo largo del siglo XVIII. Por ello, se podría alegar que, a pesar de los diferentes ritmos y particularidades que definen el desarrollo de cada territorio<sup>94</sup>, la existencia victoriana se reduce al peso de las normas sobre la población en una última etapa de nuestro patrón traumático de las Luces, que aún consideramos como tal llegados al siglo XIX en tanto que se aborda una nueva problemática coyuntural alienante que es hereditaria de las performatividades precedentes, que se encuentra activa y que se sirve de estas mismas performatividades en su objetivo de redefinición. Y a pesar de las mutaciones del esqueleto politicosocial, la base de esta redefinición seguirá siendo la misma, el enigma sexual en el *yo* comunitario, la identidad del *yo* a través del placer y del poder: «*Interdit, refoulé, le plaisir n'en finit pas de hanter l'Occident avec lequel il a noué aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles une relation étroite et trouble.*» (Muchembled, 2005:156), que perdurará como enclave fundamental de la Historia hasta nuestros días (Fraisie, 2019).

Así pues, según nuestra teoría, ¿en qué sentido y bajo qué formas evoluciona el trauma del siglo XVIII en el marco victoriano? La contienda por la definición del *yo* que se anuncia a principios del siglo XVII alcanza un punto crítico desde el afianzamiento de la burguesía como apoderada del litigio a partir de 1740. Ya indicamos cómo este grupo incauta incluso la filosofía y la ciencia en su tendencia a identificar el *yo* civilizado con la supremacía elitista, y es que parece que el concepto de burguesía se resiste a una definición clara debido a su naturaleza multiforme y adaptativa, pero que siempre conserva un claro principio original: el respeto de uno mismo, vivido tanto como una

---

<sup>94</sup> Ciertamente, la clase media se impone mucho antes en Inglaterra, pero el número elevado de revoluciones y conflictos civiles que azotan Francia afectaría de igual manera a la configuración social del territorio, y por encima de todo al imaginario colectivo.

reivindicación que como un reproche (Gay, 1993). La *sociabilité* intelectual<sup>95</sup> parisina y también londinense refuerza un ideal burgués que se impone a la Iglesia, a la nobleza y a las clases populares mediante el mismo argumento, la indecencia promiscua; la sexualidad no abandona jamás el tablero de la Historia.

Sin embargo, cabe mencionar dos elementos que alteran sustancialmente el armazón sociocultural en el que ejerce su poder la burguesía. Por una parte, casi se puede apreciar un proceso paralelo al que se vivió después de la Fronda con la tercera fase del primer trauma: después del tormentoso y violento proceso revolucionario, irrumpe en la clase dirigente un importante optimismo que transformará una vez más el ideal de civilización hacia la exaltación de las formas, sujeto aún más que antes a la idea del desarrollo progresivo<sup>96</sup>. Este nuevo aire de civilización optimista viene enmarcado en el desarrollo del capitalismo, facilitado entre otras cosas por la acumulación de bienes y capital en manos burguesas después de la revolución, así como de una idea de pseudodemocracia ligada al liberalismo económico que deja una parcela destinada a la identidad mediante el poder distintivo por conquistar. Por su parte, el libre comercio, asociado al desarrollo industrial, únicamente tendrá cabida en núcleos urbanos, fijando en las bases de la nueva civilización el concepto de sociedad moderna<sup>97</sup>, y la ciudad como símbolo de esta modernidad (Alejandra Val Cubero, 2001). Por otro lado, el desarrollo de la industria, que demandará más formación técnica y conllevará una progresión de la división del trabajo, impactará en la experiencia identitaria a través no solo de la interdependencia de los individuos, sino también, y sobre todo, desde el sentimiento de dependencia frente a rangos superiores (Elias, 2013), por la que la consciencia del *yo* se ve sujeta a un sentimiento de inferioridad constante.

Estos dos fenómenos provocan una transformación esencial de la estructura: el control social ejercido mediante los códigos de *politesse* que definen la civilización, que hasta la

---

<sup>95</sup> Recuperamos aquí la noción en sentido versallesco en cuanto a lo expuesto en referencia al rigor de las formas exigidas, esta vez aplicado al engranaje burgués que deriva del siglo XVIII.

<sup>96</sup> Véase aquí la teoría del positivismo de August Comte mediante sus destacadas obras *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825 ; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848.

<sup>97</sup> Aquí, léase Jacques Bidet, y en concreto su capítulo sobre la «Structuration de la société moderne» en su ensayo ya clásico *Théorie générale* (1999: 169-231), para completar una visión generalizada sobre un contexto basado en los inicios del capitalismo y el liberalismo político como alimento de la nueva concepción de la libertad individual. El prestigio noble, o mejor dicho, su ideal, no desaparece sino que se extiende ahora de forma más homogénea bajo ideología burgués. Se podría decir que políticos y sabios se pasan a la industria o a las instituciones públicas cuando ya no hay una monarquía que ampare ni tierras que aseguren la titularidad de posición. Se empieza a venerar el culto al trabajo, el ahorro, la familia y la libertad individual, elementos ligados al respeto del orden social burgués.

Revolución Francesa emana de una esfera compartida por la corte real y las élites, abandonan palacios, salones y academias para concentrarse en una nueva categoría urbana, cuyo tono ya no lo da la corte imperial sino una burguesía generalizada que busca una consolidación uniforme<sup>98</sup>; ejemplo de ello pueden considerarse el Código civil francés de 1804 y el Código penal de 1810<sup>99</sup>, así como la proliferación de los manuales de *savoir-vivre*<sup>100</sup> (Rouvillois, 2021). En este sentido, y aquí reside la diferencia con el siglo XVII, la *politesse* que encauzaba la performatividad ilustrada (en el sentido que tomó desde la segunda mitad del siglo XVIII, del rigor y la razón) se aprecia como demasiado frívola<sup>101</sup> y vira hacia una firmeza de principios más estricta, sobre todo después de la Restauración de 1814<sup>102</sup>. Si antes de 1740 elogiábamos la sublimación, progresivamente se había impuesto la sofisticación como signo de reconocimiento entre burgueses (terreno con barreras extremadamente móviles) y de distinción del mundo rural y la clase obrera que empezaba a dar sus primeros pasos.

Recordando a Diderot, y sus numerosas alusiones à *l'homme de bien*, encontramos en escritos como los de la baronesa Staffe (1889), la misión justamente de redefinir el comportamiento de esta visión del hombre virtuoso, que entendemos bien contraria a la sensualista y hedonista propuesta por el filósofo. Con esto queremos establecer que la dicotomía traumática que marcó la segunda mitad del siglo XVIII se incrementa y se filtra encauzando un siglo XIX, proceso que terminará acuñando el título de victoriano como consecuencia de la reglamentación corporal enfocada a tal fin. Se irá un paso más lejos del régimen de las apariencias (Elias, 2005), llegando a la «cultura de la personalidad»

---

<sup>98</sup> La uniformidad que busca esta burguesía en cuanto a los modos de comportamiento, puede presentarse bajo el estandarte de la igualdad para diferenciarse críticamente de un código comportamental anterior, en el que se acumulaban privilegios para distanciarse del pueblo, del bárbaro. La burguesía pretende presentarse, como lo hizo la mundanidad en su día, como una esfera abierta a la que todo el mundo puede aspirar si cumple con las formas exigidas. Pero nada más lejos de la realidad, la uniformidad del orden burgués se concentra en un ejercicio del control social más eficaz, como veremos mediante el dispositivo de Foucault.

<sup>99</sup> También en este momento se aprecia un importante avance en cuanto a las dos instituciones que se destinaban a definir y proteger la legalidad y la convivencia, la prisión y el hospital psiquiátrico (según el concepto de «*le grand enfermement*» desarrollado por Michel Foucault en *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961).

<sup>100</sup> Proliferación que se atestigua extensa no solo en Francia sino también en Inglaterra y el continente americano. Rouvillois (2021) nos informa que el manual de la baronesa Staffe, que ve la luz en 1889, cuenta diez años más tarde, en 1899, con 131 ediciones a sus espaldas.

<sup>101</sup> Recordemos que después de la Fronda, la *bienséance* que gobierna la mundanidad adquiere una visión demasiado intelectualizada y casta, y busca enaltecerse en la frivolidad. Como buen testimonio del cambio de paradigma civilizador, vemos cómo ahora se toma lo que anteriormente se consideraba rigor, para recrudescerlo aún más.

<sup>102</sup> Se recomienda la lectura completa de la baronesa Staffe, *Usages du monde. Règles du savoir-vivre dans la société moderne* [1889], editado por Ediciones Tallandier, con prólogo de Frédéric Rouvillois, 2021.

(Muchembled, 2005), sustentada en la diferenciación de lo público y lo privado; hecho que supondrá, de forma paradójica, al menos el ejercicio de dos personalidades simultáneas, que ya hemos visto en el siglo precedente en la figura de los alienados. Se refuerza así la vigilancia propia y mutua, agudizando la ansiedad y la frustración en esta adaptación forzada del individuo a la filosofía —mejor dicho, ahora, a la ley— del recato; de nuevo veremos un condicionamiento artificial de los tabúes y las vergüenzas ligados al cuerpo que no dejarán de alimentar el trauma incluso en aquellos que definen dicha lógica artificial. Analicemos más en profundidad la expansión del trauma de las Luces, acontecido con la explosión de la presencia burguesa, y los efectos que esta tendrá en la consideración del cuerpo y su sexualidad como elementos políticos.

## A. L'HÉGÉMONIE DU SANG BOURGEOIS

Si une chose est claire, c'est que la bourgeoisie s'attache de manière religieuse à la discipline sociale instaurée le siècle précédent comme moyen d'imposer ce qui est devenu un dogme du respect de soi. Il faut tenir compte du fait que le trauma des Lumières a donné lieu à une réponse performative que nous aborderons à la suite de cette partie, et qui se développe en parallèle à la progression de ce trauma lors du XVIII<sup>e</sup> siècle et du XIX<sup>e</sup> siècle, en se donnant une influence réciproque dans la progression des deux principes, trauma et réponse, tout au long des deux siècles. La bourgeoisie, dans sa recherche identitaire, continue à s'imposer comme classe dominante au milieu de son idéal civilisateur, qui ne cesse de se construire autour du même point central, l'énigme sexuelle, même au travers de la rigueur de la raison, et maintenant aussi du comportement et de la morale. Au-delà de la moralité dont elle veut s'approprier afin de s'écarter de la noblesse, la bourgeoisie compte sur une double spécificité qui mérite notre attention, une espèce d'hétérogénéité homogène, si on peut se permettre l'oxymoron.

D'abord, l'hétérogénéité du groupe, accrue, entre autres, par la diversification des professions libérales, élément qui permet un sentiment de fausse liberté démocratique et la possibilité d'établir de multiples degrés dans l'échelle de *l'auctoritas*. Cela conduit à la réaffirmation du fonctionnement originel de ce groupe, qui favorise la mobilité de position en fonction de facteurs autres que l'inscription de classe, ce qui procure une tension fonctionnelle. Mais ce cercle est atteint également d'une homogénéité particulière

de classe identifiée à travers le style de vie délimité par l'assimilation du cadre contextuel : formation intellectuelle et technique, succès, argent, et un mode de vie méthodique et rationnel (Val Cubero, 2001), qui porterait bien évidemment sur les domaines autant privé que publique<sup>103</sup>, et qui encadrera la bourgeoisie dans la formule de la diffusion comme moyen d'imposition.

Autant l'hétérogénéité que l'homogénéité, visant au respect de soi, portent sur le germe du jeu civilisateur bourgeois le travail comme devoir suprême<sup>104</sup> face à l'oisiveté et au plaisir qui devenaient automatiquement les signes du « parasite social », improductif et dangereux à cause du manque de fiabilité des passions. De ce fait, nous assistons à la nécessité de constituer une « force de travail » (Foucault, 2012) propre au système capitaliste, qui prémunit de toute « dépense » inutile, d'énergie gaspillée, car toutes les forces doivent être concentrées sur l'action du travail. Ce sera sur cette molécule principale de l'idéologie bourgeoise que sera établi de façon très convenable l'un des points constitutifs de la progression de la bourgeoisie : la compétition, élément qui joint certainement la tension fonctionnelle dont nous parlions. Nous pouvons comprendre ainsi les clés de réussite établies dans cette compétition comme venant directement de l'enjeu intellectuel et philosophique, mis au profit de l'ordre comportemental choisi pour l'auto-redéfinition de classe : rigueur, contrôle et sacrifice, la morale chrétienne n'étant pas complètement vaincue chez les nouveaux esprits. Et sur quoi pouvons-nous exercer le contrôle le plus éprouvant, qui implique plus d'investissement, de compétence... ainsi qu'un acte de domination et de maîtrise ? Bien évidemment, les passions et la tendance naturelle au sentiment et le plaisir.

Par la suite, le troisième élément civilisateur bourgeois qui découle des deux premiers, à savoir le travail et la compétition (entendue comme maîtrise), s'avère être le corps, qui sera fortement redéfini pour l'occasion. D'abord, et comme première implication, le corps fera partie d'une association entre le physique, l'idéologique et l'économique (Foucault, 2012). Sous cette logique, la respectabilité bourgeoise s'oriente vers l'idée d'expansion de la force, la longévité, la vitalité et la santé dans sa recherche d'hégémonie. Ce n'était

---

<sup>103</sup> Cf. George Mosse, *Nationalism and Sexuality : Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, 1980 ; *The Image of Man : The Creation of Modern Masculinity*, New York, Oxford University Press, 1996. (Traduction française : *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, de Michèle Hechter, 1997) et *The Culture Of Western Europe: The Nineteenth And Twentieth Centuries*, 1988.

<sup>104</sup> Lire ici le travail posthume de Max Weber portant sur la rationalisation du travail et les types de domination avérés avec la modernisation, *Économie et société* [1922], 2007.

pas uniquement à cause de la valeur de la force du travail en soi, mais de ce qu'elle pouvait représenter comme potentiel économique et, en conséquence, politique : une amélioration de la condition humaine (Foucault, 2012) sur lequel déterminer son pouvoir de classe.

À cet état, semble presque impossible que la médecine ne fasse pas irruption sur scène, surtout depuis sa branche de l'hygiène<sup>105</sup>, faisant le lien entre la pureté physique et celle étique ou psychologique<sup>106</sup>. Si bien la notion d'« hygiène sociale » liée au physiologique est déjà présente depuis 1790 (Napias, 1882), au XIX<sup>e</sup> siècle les soins du corps, aussi concernés par la question des maladies physiques et mentales, sera la garantie morale des comportements honnêtes, de la vigueur, de la prospérité, de la santé, de la morale et de la classe<sup>107</sup>.

Dans la mesure où le corps physique devient espace de vertu et de souveraineté, se constituera à partir de celui-ci un corps spécifique, un corps « de classe ». Autant la noblesse avait utilisé son corps pour maintenir une distinction de caste fondée sur la valeur du sang —c'est-à-dire l'ancienneté des ascendants et la valeur des alliances—, la bourgeoisie crée la puissance d'un corps basée sur la santé de l'organisme, liée à la santé morale, en déterminant à son tour un nouveau système d'alliances *ad hoc*, concentré cette fois-ci sur la descendance, et la trinité « perversion-hérédité-dégénérescence » (Foucault, 2012:157). En nous servant de la terminologie foucauldienne (2012), nous pourrions établir que cette « agencement politique de la vie » qui découle du système d'alliance lié à la valeur du corps, circonscrite à une «responsabilité biologique» aboutissant à une « endogamie du sexe et du corps », qui atteint, en effet, à un «racisme d'État» lié à l'eugénisme. Le sang est la base du corps, et un corps vigoureux devient signe d'honnêteté, du développement économique et du bonheur de l'État, du respect, du pouvoir. On se situe face à la création d'une race bourgeoise, la valeur d'une exclusivité différentielle<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> La pureté liée au corps ira encore plus loin dans sa représentation extérieure, à travers les vêtements, la qualité des tissus, la forme, le repassage, et les couleurs, comme le souligne Philippe Perrot (1992).

<sup>106</sup> Pour compléter ces informations, nous conseillons la lecture de Gérard Seignan, « L'hygiène sociale au XIX<sup>e</sup> siècle : une physiologie morale », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 40, 2010 ; ainsi que de Philippe Perrot, *Les dessus et les dessous de la bourgeoisie : Une histoire du vêtement au XIX<sup>e</sup> siècle*, 198 ; et Georges Vigarello, *Histoires des pratiques de santé, le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, 1999.

<sup>107</sup> À voir notamment Élisabeth-Félicie Celnart et son *Manuel des dames, ou L'art de l'élégance, sous le rapport de la toilette, des honneurs de la maison, des plaisirs, des occupations agréables* (2<sup>e</sup> édition, revue, corrigée par Élisabeth-Félicie Bayle-Mouillard, 1833).

<sup>108</sup> Nous recommandons ici également la lecture du philosophe Edmond Goblot, *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, 2010.

Comment assurer cet apanage ? Il est nécessaire de préserver le corps et donc de garantir la procréation, la descendance, d'où la sacralisation de l'union conjugale nucléaire. Le couple, la famille, constitue la légitimité de la sexualité<sup>109</sup>. En reprenant l'idée du sang bourgeois comme signe de puissance, encadré dans un système de répression qui consolide sa puissance, il devient donc le principal point de régulation, le système d'alliance matrimoniale ; nous pouvons parler même d'une société de sang. Nonobstant, cette « technologie du sexe », pensée dans la logique de la « technologie du pouvoir » (Foucault, 2012) doit être précisée. La sexualité ne sera pas, en ce moment, comprise dans le sens de « retenue silencieuse », mais dans celui de « valorisation » :

Le sexe n'est pas cette partie du corps que la bourgeoisie a dû disqualifier ou annuler pour mettre au travail ceux qu'elle dominait. Il est cet élément elle-même même qui l'a, plus que tout autre, inquiétée, préoccupée, qui a sollicité et obtenu ses soins et qu'elle a cultivé avec un mélange de frayeur, de curiosité de délectation et de fièvre. Elle lui a identifié du moins soumis son corps, en lui prêtant sur celui-ci un pouvoir mystérieux et indéfini (Foucault, 2012:164)

La bourgeoisie crée de manière consciente, dans son processus identitaire, une « auto-sexualisation de son corps », l'incarnation du sexe dans son corps propre et parfait, capable de générer une force de travail vigoureuse et une descendance honnête. Selon Foucault « la bourgeoisie va faire valoir le haut prix politique de son corps », avec une technologie du savoir qu'elle-même invente. Un agencement politique de la vie pour une affirmation de soi —comme classe<sup>110</sup>—. Cultiver, préserver et protéger de tous les dangers et tous les contacts, s'isoler des autres pour que l'on garde et l'on éprouve la valeur différentielle ; une sexualité qui leur permettait de s'identifier<sup>111</sup>. Désormais, la différenciation sociale ne s'affirmera pas par la qualité « sexuelle » du corps, mais par l'intensité de sa répression. Cette répression s'encadre dans la vigilance extrême, du soi et d'autrui, qui s'appuie non seulement sur la loi mais aussi sur l'auto-proclamation de conduites au niveau social, intégrées dans le système de vigilance, plus efficaces que la loi

---

<sup>109</sup> Durkheim (1862), par exemple, défend l'idée que la nécessité de la famille monogame provient du changement de l'équilibre du sexe que produit le capitalisme, la division du travail, l'individualisme, la croissance des cités, etc.

<sup>110</sup> Rappelons ici que la reconnaissance du *moi*, qui commence en identifiant l'individu à travers la communauté au début du XVII<sup>e</sup> siècle, semble rejoindre l'identification avec la conscience sensualiste avant de revenir à la conscience de soi au sein du bien commun, portant encore sur l'aliénation de soi. Nous verrons les variations sur ce sujet lors de l'explication de la performativité / le trauma du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>111</sup> Il faut prendre en compte également l'approche de la bourgeoisie à la noblesse le siècle précédent et sa possible influence de « ce sentiment de supériorité et d'attachement jaloux aux valeurs traditionnelle [qui] s'exprime aussi dans la littérature socio-historique [et] qui, encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, vante les vertus particulières de la 'liqueur séminale' de la race noble. » (Lemerchand, 2000).



elle-même. Ceci conduira plus rapidement à un comportement social rigide, qui cependant ne vise pas à un renoncement du plaisir entendu comme tel, ni à l'ascétisme, mais au contraire à une intensification du corps liée à son profit économique.

Et c'est ici que nous devons récupérer nos réflexions sur le double caractère homogène et hétérogène de ce groupe. Contrairement à ce que nous avons constaté aux siècles précédents, les techniques s'appliquaient avec plus de rigueur sur les classes économiquement privilégiées et politiquement dirigeantes. C'est-à-dire, le but premier n'était pas de soumettre les classes inférieures à l'aide de la répression (homogénéisation), mais de donner une réponse à la recherche identitaire, la construction du *moi* ; sacraliser le corps bourgeois, faire valoir le « haut prix » d'un corps, le corps de la classe dominante.

Le dispositif de sexualité, comme distribution nouvelle des plaisirs, des discours, des vérités et des pouvoirs. Il faut y soupçonner l'auto affirmation d'une classe, plutôt que l'asservissement d'un autre : une défense, une protection, un renforcement, une exaltation. (Foucault, 2012:162).

Cependant, autour des années 1830, le processus identitaire se dédouble et s'étale vers les couches inférieures. Cette logique répondra à la diffusion —cette fois-ci, oui, recherche d'homogénéisation— comme moyen de réaffirmation identitaire. Donc, nous assisterons à une campagne pour « la moralisation des classes pauvres », campagne assise sur le pouvoir de la science et l'organisation de la famille « canonique ». Elle sert naturellement d'instrument de contrôle politique et de régulation économique indispensable à l'assujettissement du prolétariat urbain. Ainsi commencent à être énoncées des hypothèses concernant la population, comme celle selon laquelle la conduite perverse peut avoir comme conséquence le rachitisme des enfants ou la stérilité des générations futures.

L'expression anglaise au XIX<sup>e</sup> siècle pour définir l'orgasme était *to spend* (dépenser), et dans le cas masculin, un mouvement qui aboutit de façon mécanique à une perte de substance et de puissance. Les classes moyennes auront ainsi peur de n'importe quel aspect de la vie qui suppose la perte, la dépossession. Ce fait favorise énormément les intérêts de la bourgeoisie, à savoir l'établissement d'une économie sexuelle réduite à la famille qui nourrira le racisme d'État et permettra l'hétérogénéité pour la valeur différentielle. On se trouve devant une morale spécifique d'un groupe qui repose sur le double message : le sexe à l'intérieur du mariage légitime est sacré, bon et beau tandis qu'en dehors, la sexualité se révèle sale, écœurante et dangereuse, liée à des excès comme

la masturbation ou l'adultère. Finalement, la stratégie bourgeoise s'occupera de bien compromettre la famille, l'éducation et la médecine, en mettant en relation l'amour vénal et des maladies vénériennes avec la pauvreté et l'immoralité, qui sont des points communs aux personnes malsaines (Gaspard, 2005).

## **B. FAMILLE ET MÉDECINE, SYSTÉMATISATION DE LA POLITESSE**

Légitimer une nouvelle construction sociale fictive, fondée sur de faux besoins nécessitant des conduites forcées, augmente de plusieurs degrés la complexité de la tradition des apparences autour de l'énigme sexuelle, qui constitue le projet civilisateur français. La performativité identitaire de la période victorienne ne quitte pas l'axe plaisir-pouvoir, mais elle l'envisagera de manière bien différente afin de répondre aux principes libéraux, liés à la productivité et le racisme de classe sur lequel elle se pose. Comment développer les principes d'homogénéité et d'hétérogénéité ? Le faire sur la base du système identitaire général, développé avec la première modernité et connu sous le nom de politesse, semble un bon point de départ.

À la suite de ce que nous avons évoqué dans le point précédent concernant la famille et l'hygiène comme moteurs des besoins sociaux bourgeois, Henri Baudrillart (1874) affirme que la famille bourgeoise n'est pas uniquement le pilier de la société mais aussi de l'État, car elle a besoin de cette institution dans la transmission des vertus comme l'honnêteté, la loyauté et le sacrifice. Ces notions sont, d'après lui, essentielles pour le bon fonctionnement économique et politique de l'État, donc il existe un rapport très étroit entre l'amour de la famille et l'amour de la patrie, qui émane de l'amour de classe. La famille devient ainsi un régulateur social qui détermine et représente la vérité, permettant la transmission héréditaire physique, intellectuelle et morale ; un sang pur et sain discipliné dans l'hygiène et dans le contrôle des maladies. Le noyau familial va se charger aussi de dessiner la discipline de la réussite concentrée sur la discipline corporelle — sexuelle — de sa descendance<sup>112</sup>. En suivant le principe socratique de la *tabula rasa*, on

---

<sup>112</sup> Lire à ce propos, Eduard Fuchs, *Historia ilustrada de la moral sexual*, 1996.

confère aux enfants un caractère asexué qui attend l'action éducative pour se définir<sup>113</sup>, principe que nous pourrions traduire par le but de faire disparaître la sexualité depuis la moindre manifestation quand elle arrive de façon naturelle, un processus de modification physique à travers la sensibilité de la pudeur (Elias, 2013). Il faut guider la sexualité des enfants pour qu'elle se développe dans le cadre de la moralité correcte et partagée avec le groupe social correct, permettant de conforter l'ordre établi. À l'instar du forum romain, la chambre des parents forme le seul espace reconnu autant dans la maison qu'au cœur de la société, toujours utilitaire et fécond (Muchembled, 2005). Ainsi l'affirme aussi Elias :

La réglementation et le modelage de la vie pulsionnelle qui les régit, n'ont pu se faire que grâce à la mise au point d'un dispositif technique permettant la suppression de telles fonctions dans le cadre social et leur accomplissement dans une enceinte réservée à cet effet (Elias, 2013).

Ceci dit, la famille bourgeoise devient l'un des principaux outils performants, et la raison ne se révèle plus uniquement dans la sacralisation de l'union conjugale, mais dans le fait qu'elle s'encadre dans la dynamique sociale qui l'autorise à exister, domaine naturel où elle se développe. Ce fait permet logiquement l'établissement d'un lien de codépendance essentiel où l'action est encore commune et réciproque. L'un des deux devient en permanence la cause et la sauvegarde de l'autre, et la codification qui permet le fonctionnement de cette dynamique sera toujours la réglementation de la politesse que l'on continue à identifier à l'idée de progrès depuis la première mondanité. La philosophie et les intellectuels à Paris et à Londres imposeront le concept de « politesse », attaché à la notion de famille comme point clé de cette nouvelle sensibilité<sup>114</sup> permettant l'ordre systémique au travers de l'évolution de la « tyrannie des apparences » ; ce que nous pouvons interpréter comme une évolution du système versaillais portée cette fois-ci sur un message de modération du comportement qui émane du contrôle des instincts. Face à la promiscuité des « classes dangereuses », la puissante bourgeoisie pratiquera une codification rhétorique du discours qui émane principalement de la conception de famille.

---

<sup>113</sup> Comtesse du Brady, *Du savoir-vivre en France au dix-neuvième siècle : ou, Instruction d'un père à ses enfants*, 1841. Lire aussi les ouvrages d'Alain Corbin tels qu'*Histoire du sensible*, 2000 ; *Histoire de la vie privée*, 1999.

<sup>114</sup> À ce propos, lire *La civilité primaire ou petit manuel méthodique de la véritable politesse. Extrait du nouveau traité de civilité. Livre de lecture à l'usage des petites écoles des deux sexes*, par J.-B.-J. de Champagnac 1836.

Les conséquences de cette codification dépasseront l'impact sur l'individualité générale pour s'encadrer également sur la différence de sexes et leurs implications dans la définition sociale du genre, qui se révèle absolument nécessaire pour l'organisation corporelle. À son tour, la différence sexuelle déterminera une partie de la rhétorique de politesse imposée, surtout à partir de la conception de la prétendue infériorité naturelle des femmes, acté depuis le cadre sexuel. La morale bourgeoise établit plusieurs thèmes de conversation « inappropriés » et des mots à éviter. Ceux-ci sont à remplacer par des termes « plus corrects », surtout s'ils peuvent être réinterprétés sous une vision érotique ou sensualiste. On cachera des parties précises du corps, d'autres ne seront jamais touchées par une personne du sexe opposé, on refusera de nommer la physionomie, on évitera tout ce qui peut porter à l'excitation sexuelle, et ce devoir sera fait sur le corps des femmes comme domaine d'action. Chaque mouvement doit être mesuré par la signification sociale qui lui a été imposée. La convenance des attitudes fait toujours esquiver le corps, et par les mots affadit le discours (Champagnac, 1836).

Comme nous l'avions évoqué, les contraintes de la foi chrétienne n'avaient pas disparu malgré la prépondérance de la science. Elle se rattrape subtilement dans le but de contenir le discours sexuel dans les barrières de la rhétorique polie. Après des événements historiques tels que le Concile de Trente (1563) ou la Contre-Réforme (1545), on devient héritiers de la bienfaisance chrétienne, qui a mis en place la discrétion contre le péché de la chair (à l'origine de tous les péchés). En même temps, cette tradition chrétienne a un impératif très concret : la confession. Confesser les actes ou pensées contraires à la loi, passer par la parole tout ce qui concerne le sexe. Cependant, la confession comporte en même temps la construction de la censure du vocabulaire et de la décence des expressions, pour la rendre moralement acceptable et techniquement utile (Muchembled, 2005).

Que se passe-t-il avec la sexualité vécue hors du mariage ? Nous nous plaçons face à la construction de la sexualité comme maladie, idée de l'ancien péché condamnable. L'Angleterre impériale engendre une peur particulière du sexe, dont elle répète que sa puissance incontrôlable et parfois destructrice est à craindre. Les spécialistes définissent ce période comme l'« ère de l'anxiété » (Muchembled, 2005), où le désir charnel est toujours marqué par l'interdit. La passion charnelle hors contrôle —selon les obligations prononcées par l'institution du mariage— est symbole de danger, de ruine, de catastrophe, monde de douleurs et de difficultés, résultat du manque d'adhésion au principe du travail et à la lutte pour maintenir et agrandir les richesses dans un monde de libre concurrence.

Que le désir sexuel soit lié à la ruine et à la douleur corrélativement évoque à quel point le corps devient la membrane de l'économie. Le système capitaliste s'applique alors à tout le réseau de la sexualité et des rapports sociaux. De plus, pour élever et renforcer cette vision de la famille, laquelle n'était finalement qu'une contrainte, va se construire une sorte d'idéalisme romantique de la vie conjugale en profitant de la séparation entre la vie publique commerciale et industrielle, parfois laide, et la glorification de la vie intime et privée, le foyer comme refuge.

En revanche, et afin de comprendre le rôle joué par la médecine dans l'organisation bourgeoise et la constitution d'une politesse plus exclusive, nous pouvons nous adresser à la conception de cette discipline comme une nouvelle religion, modelée par la culture dans laquelle elle s'enracine. Ce nouveau terme va être utilisé par Hilary Putnam (1981) et Sander L. Gilman (1989) pour avertir que la médecine est la nouvelle religion du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Par ailleurs, Ronald Pearsall (1969) va souligner le pouvoir des médecins, qu'il qualifie d'arrogants, sur une classe moyenne crédule. Accompagnant la mise en place du régime de la raison qu'impliquait la modernité, la médecine va construire son empire en parlant de façon rationnelle des mystères du corps, de l'orgasme, de la mort... Elle est héritière directe de la raison, la science, le nouvel esprit de l'homme, et comme telle, elle sera au service du profit du système qui la soutient, contribuant ainsi à la divulgation de certaines conduites très concrètes.

Dès la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la science médicale accapare les phénomènes corporels là où avant l'Église s'en chargeait. La matérialité se substitue à la spiritualité, et son rayon d'action est général et massif. En outre, elle n'oblige pas à abandonner la foi pour accepter ses préceptes. Ainsi, l'autorité médicale ne s'arrête pas sur les données scientifiques, car les praticiens sont aussi des pères, fils, maris, normalement issus de classes moyennes et attachés à une structure culturelle qui interfère avec le discours théorique. En réalité, elle reprend le vieux sens de culpabilité établie par le christianisme en matière de sexualité pour le reforge sous la forme d'un régime de santé, toujours allant contre les dépenses vitales excessives. Elle va traiter d'assurer la modération dans tous les domaines de la réalité sociale, y compris dans la sphère où la sexualité est permise, les rapports conjugaux.

La sexualité va être définie par les médecins comme « une force éruptive potentiellement dangereuse pour la santé, qu'il faut impérativement surveiller et encadrer »

(Muchembled, 2005). Cette tendance est influencée par le modèle monastique médiéval, en traduisant une peur de la sensualité incontrôlable. Les effets de l'orgasme, avertissements, provoquent chez l'individu une perte de contrôle de lui-même qui devient l'image du désordre du monde. La pensée autour de l'intempérance ayant pour origine le goût des excès et des plaisirs des sens, comme cause de l'affaiblissement du corps et l'éclatement de la conduite (Bergery, 1837), s'étale au long du siècle : « [...] les ouvriers buvant de la bière, du vin, de l'eau-de-vie, [...] ces besoins font le lit de la débauche et du libertinage, vices qui énervent le corps. » (Seignan, 2010:115). Or, une sexualité dangereuse ne l'est pas simplement parce qu'elle traduit une conduite de vie supposée désordonnée, mais aussi parce qu'elle comporte un péril pour la vie communautaire ; socialement dangereuse pour le bonheur des hommes.

En effet, une des conséquences sera une médecine sexuelle qui se détache de la médecine générale, et qui s'occupe d'un instinct sexuel susceptible d'altérations organiques et pathologiques, à partir du lien entre la physiologie nerveuse provoquée par un type de vie dissolue et l'épuisement nerveux portant à la morale défaillante (Seignan, 2010). Il y aura même un lieu de psychiatrisation du sexe avec l'invention d'une technologie rationnelle de correction. On peut citer notamment le cas de *Psychopathia sexualis*, de Heinrich Kaan, écrit en 1846. Se développe ainsi un grand domaine médico-psychologique des perversions qui vient se soustraire aux vieilles catégories morales de la débauche et de l'excès, dont la syphilis peut être un bon exemple de la contagion d'immoralité par excès de passion malsaine (Quételet, 1869).

Le trauma des Lumières vivra donc une sécularisation de la crainte du péché traduite par des conseils d'hygiène (on pense aux maladies sexuellement transmissibles qui commencent à être traitées en priorité par la médecine). La peur de la maladie et de la mort remplace celle de la damnation éternelle. De plus, la pensée économique bourgeoise sera transposée au cadre de la médecine : va s'installer un genre d'« économie libidinale », comme Foucault le fait remarquer (2012), au profit de l'accumulation de capital, comme on le verra plus tard. La nouvelle technologie de la sexualité, grâce à l'axe éducatif issu du cadre familial, se complète avec l'axe de la médecine —et de la démographie— en faisant donc du sexe non seulement une question laïque, mais une affaire d'État qui renforce le système de politesse et ses formes à travers la peur; une affaire où le corps social entier est appelé à l'auto-surveillance.

## C. RÉPRESSION OU PROVOCATION DU DISCOURS ?

### L'HYPOTHÈSE RÉPRESSIVE DE MICHEL FOUCAULT

#### 1. Le sexe comme un bien public

Construction du *moi*, revendication de ma nature, sublimation ; suppression de ma nature, répression. S'agit-il d'une question proprement historique qui souffre d'une accentuation depuis le XVII<sup>e</sup> siècle ? Sommes-nous dans un régime de répression sexuelle masquée ? Sommes-nous, au contraire, face à un phénomène historique-théorique des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles où l'interdit et la censure sont les formes générales selon lesquelles le pouvoir s'exerce, et l'identité se définit ? Si nous considérons l'identité axée sur le plaisir conscient et sur le pouvoir, nous sommes donc obligés de nous adresser à la théorie foucauldienne, qui lie le pouvoir à l'histoire sexuelle (Foucault, 2012). Ici, la tradition reprise de la confession citée dans la partie précédente, acquiert un nouveau sens.

Pour cet auteur c'est simple, historiquement parlant il n'existe pas de suppression de la sexualité dans aucune société. Bien au contraire, même la suppression ou la contrainte, le fait de dire « non » au sexe, fait partie d'un dispositif plus vaste de contrôle ou de protestation qui pour nous s'avère être un dispositif identitaire de classe. C'est pour cela que, au lieu d'analyser les principes de « raréfaction », Foucault se concentrera dans son ouvrage sur les traces de la production discursive, les productions de pouvoir et les productions de savoir ; deux éléments qui conforment précisément la puissance des élites bourgeoises, son identification avec l'autorité et son exploitation de la sphère intellectuelle. Au regard de ces renseignements, la « mise en discours du sexe » (2012:29) se rend visible même à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. Loin d'être amoindri par la restriction, ce discours a été soumis à un mécanisme d'incitation croissante jusqu'à constituer ce que Foucault annonce comme une science de la sexualité, et qui pour nous se construit plutôt comme une science civile de la sexualité, qui progresse à côté du système de rapports sociaux que nous avons présenté, c'est-à-dire, qui évolue de manière réciproque avec notre schéma traumatique.

Ainsi, en tant que science civile, nous assistons cependant à une accélération discursive de la sexualité depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, à partir d'une stricte codification de la rhétorique

constituant la politesse et la décence libidineuse dans le cadre intellectuel, conjugal et médical imposé par la société bourgeoise. Non seulement la sexualité se codifie, mais aussi on délimite les conduites sexuelles correctes et incorrectes (ou immorales), faisant que le phénomène de la sexualité demeure sous l'emprise du pouvoir, tel que le signale Foucault : « la conduite sexuelle entière de la population est prise à la fois pour objet d'analyse et cible d'intervention » (2012:37), étant le mot «intervention» le centre de tout l'intérêt, ainsi que le mot « cible », mots qui traduisent la nouvelle mainmise du pouvoir sur la sexualité. Cette intervention devient donc un paramètre d'intérêt public autant à niveau politique que moral, médical, technique et économique ; il faut cibler le sexe, le rendre utile ; il faut parler de sexe. On se voit, de la sorte, plongés dans un système d'utilité où le sexe n'est pas seulement jugé, mais aussi administré, et il deviendra un nouveau point d'appui d'imposition de classe. Quand Foucault déclare que le domaine sexuel devient un enjeu public entre l'État et l'individu, nous précisons ici que l'État, contrairement aux nombreuses allusions du philosophe quant à la forme d'organisation monarchique doit, selon nous, faire référence plutôt à ce domaine urbain dirigé par la sociabilité intellectuelle bourgeoise qui vit sa propre performativité depuis la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. S'il faut reprendre la logique foucauldienne, nous parlerions plutôt d'un État qui est maintenant la propre notion de civilisation vivante, et puissante, qui prend l'exécutoire identitaire moyennant la bourgeoisie et sa civilité, économique et intellectuelle ; et sous cette logique, oui, on peut suivre Foucault quand il annonce que l'État doit savoir ce qu'il en est du sexe des citoyens, quelle est leur mesure et leur emploi, et faire de son discours un outil pour que chacun soit capable de contrôler l'usage qu'il en fait, que les autres en font (nourrir le principe de vigilance) au profit du bon fonctionnement du pouvoir et des nécessités du système (expliqués au préalable quand on a exprimé le rapport de la bourgeoisie à la sexualité, à travers la famille, la classe économique et sociale, le système de travail, etc...). Par conséquent, sur la base du concept de famille comme noyau social, et avec la complicité de la médecine, face à la mission civilisatrice concernant l'ordre des instincts s'étale au reste de la société, même à la démographie, qui devient en elle-même un énorme organe régulateur de la sexualité et des conduites, des identités. Presque toutes les institutions sociales vont devenir des régulatrices de la sexualité. En 1809 la publication du *Règlement de police pour les lycées*, témoigne d'un contrôle fortement présent dès la jeunesse pour créer des sujets sexuellement coordonnés avec les attentes étatiques.



C'est pourquoi nous nous situons moins face à un discours sexuel que devant une multiplicité de discours produits par toute une série d'appareillages qui fonctionnent dans des institutions diverses dont l'objectif est la discipline, très bien soutenue et justifiée par l'intelligentsia rationnelle du moment. La clé énoncée par Foucault comme trait d'union de tous les fronts discursifs, que nous comprendrons comme le principal agent actif de la nouvelle civilisation des Lumières, est le « biopouvoir » (2012:184), fondé sur une manière efficace de lier les aspirations rationnelles, la nouvelle science, les questionnements sensualistes, les appétits hédonistes, les idées matérialistes, les intérêts économiques, les exigences d'imposition sociale, la discipline du corps social et celle de la régulation des populations, à travers de l'administration du corps, garante des rapports de domination et des effets d'hégémonie.

Foucault, qui propose ce mot au XX<sup>e</sup> siècle, souligne que cette pratique est déjà d'actualité au XVIII<sup>e</sup> siècle, que l'homme se considère « corps vivant » (2012:117) : « Cette mutation se situe au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles [...] une inventivité perpétuelle, un foisonnement constant des méthodes et des procédés. » (2012:155,158). Ceci sera développé plutôt au XIX<sup>e</sup> siècle selon les considérations de Foucault sous quatre lignes d'attaque configurant les techniques disciplinaires : hystérisation du corps de la femme, pédagogisation du sexe de l'enfant, socialisation des conduites procréatrices et psychiatrisation du plaisir pervers.

Or, si nous avons exprimé la relation entre le contrôle du sexe et le fonctionnement du système capitaliste en tant que maintien du libéralisme, il existe également un autre lien entre l'administration du corps sexualisé et le pouvoir du groupe, ce que Foucault qualifie comme rapport « juridico-discursif » (2012:109) au sexe, fonction législative que légitime la forme pure du pouvoir sur la société. Cette représentation du pouvoir va plus loin que l'articulation d'un système simpliste sur le pouvoir et le désir comme des vieux opposants, et articule en même temps la répression et la théorie de la loi constitutive du désir ; s'établit ainsi une forme particulière de soumission fondée sur le « paradoxe de l'efficace : ne rien pouvoir sinon faire que ce qu'il soumet ne puisse rien faire à son tour, sinon ce qu'il lui laisse faire » (2012:113), de manière à masquer le pouvoir pour qu'il soit supportable. Ce pouvoir se rend tolérable, légitime, et même souhaitable, quand il se présente comme administrateur des divergences face à des droits hétérogènes, comme assurance de l'ensemble unitaire.

Ce système va s'appuyer notamment sur quatre principes énoncés par le philosophe : « la relation négative » entre pouvoir et sexe, au prix du rejet et de l'exclusion ; « l'instance de la règle », grâce à laquelle le pouvoir dicte la loi sous un régime binaire (l'illicite et le licite) qui est à l'origine de la nécessité d'un législateur du sexe ; « le cycle de l'interdit », basé sur l'auto-renoncement sous peine d'être supprimé ; « la logique de censure », c'est-à-dire affirmer l'interdiction et la proclamer fortement jusqu'à nier son existence ; et finalement « l'unité du dispositif », par laquelle s'imposent des punitions quotidiennes comme forme générale de soumission. Le *quid* de la question pour Foucault étant de constituer un ensemble unitaire, d'identifier sa volonté à la loi et de s'exercer à travers la punition et la sanction : « *pax et justitia* » (2012 :108-120).

Le biopouvoir se définira suivant l'idée que « le pouvoir, comme pure limite tracée à la liberté, c'est, dans notre société au moins, la forme générale de son acceptabilité » (2012:114). Une censure ? Non, plutôt une « incitation réglée et polymorphe aux discours. [...] Peut être aucun autre type de société n'a jamais accumulé, et dans une histoire relativement courte, une telle quantité de discours sur le sexe. » (2012:46,47). Réglementer la sexualité justifie la présence du pouvoir ; le dessin de ce pouvoir permet la performativité identitaire du trauma des Lumières.

## **2. La création, la gestion et le profit du pervers.**

La grande particularité du discours c'est qu'il ne s'accroît pas uniquement de façon quantitative, mais aussi qualitative. Si nous motivons le travail dans sa forme et dans l'objet, attaché à l'intensification de sa dissémination, nous nous plaçons également face à la définition d'une norme du développement sexuel qui caractérise en détail toutes les déviations possibles. Quelle justification peut-on trouver au plaisir sans fruit ? Y en a-t-il une ? Pour une société qui émerge dans une économie capitaliste et industrielle, il n'y a de place pour rien qui ne soit utile à l'idée de progrès ; néanmoins, la conscience individuelle, qui ne répond pas forcément au progrès du commun bourgeois, ne cesse pas d'exister. Il faut assurer la multiplication des bras grâce à une politique nataliste et d'appui au travail. La modernité transformatrice de ces années ne ferme pas les yeux à la réalité des hommes. Ainsi une tâche civilisatrice s'impose, reconduisant la forme des rapports sociaux et aménageant une sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice.

C'est à ce moment de l'Histoire que nous adopterons une réalité qui est toujours d'actualité, celle de l'hétérogénéité sexuelle. Même si la rigueur de la famille continue, fondée surtout sur les préceptes de la monogamie et de l'hétérosexualité, le chemin qu'on avait suivi lors du XVIII<sup>e</sup> siècle commence à s'orienter différemment vers la fin de cette période. Dans une certaine mesure, la catégorie de la « débauche » se défait dans l'ordre civil. Cette figure du libertin ou du don Juan, consacrée comme le grand transgresseur des règles d'alliance (la maladie mortelle des mariages), commence à partager une mauvaise réputation avec d'autres figures nées de la création d'une dimension spécifique dans le champ de la sexualité : la « contre-nature » : inceste, sodomie, sexe oral, onanisme, zoophilie, nécrophilie. Le domaine du sixième commandement initie sa dissociation : « sous le libertin, le pervers » (2012:84).

La famille, conçue a priori comme l'ordre central du dispositif grâce au système d'alliances appartenant à la civilité, sera complétée avec le nouveau caractère d'abomination acquis par la contre-nature, portant sur une dimension spécifique dans le champ de la sexualité qui fera que les lois naturelles de la sexualité maritale développent un registre différent : le monde de la perversion. L'infidélité, l'adultère ou l'inceste seront punis tout comme l'homosexualité ou la « caresse » réciproque ayant pour conséquence la perte de la semence, qui est la proie d'un mal étrange. Selon que le discours soit médico-moral, religieux ou politique, on le qualifie soit comme vice, péché ou délit.

Enfants trop éveillés, fillettes précoces, collégiens ambigus, domestiques et éducateurs douteux, maris cruels ou maniaques, collectionneurs solitaires, promeneurs aux impulsions étranges : ils hantent les conseils de discipline, les maisons de redressement, les colonies pénitentiaires, les tribunaux et les asiles ; ils portent chez les médecins leurs infamies et leur maladie chez les juges (2012:55).

Et le vice, comment le définir ? La période victorienne se concentrera davantage sur le cadre des délinquants et des fous ; donc le délit et la maladie : la « folie morale », l'« aberration du sens génésique », la « névrose génitale » ou les « déséquilibres physiques » (Foucault, 2012). La femme hystérique (Abramovici, 2022), l'enfant masturbateur, le couple malthusien, l'adulte pervers, sont autant de prototypes pratiques liés à la perversion. Parfois la loi laisse sa place à la médecine, qui a inventé tout un registre de pathologies des pratiques sexuelles « incomplètes », contraires au bon fonctionnement de la société du progrès. Celles-ci seraient capables d'être soumises à la technologie correctrice. La médecine a classé les formes de plaisir « étranges » pour en assurer la gestion. Mais malgré le fait qu'ait été créé un ordre naturel du désordre, nous

verrons une certaine indulgence dans la forme sous laquelle ces pervers sont traités : la permissivité face à la perversion, une fenêtre vers la débauche ?

« Folie morale », « névrose génitale », « déséquilibre psychique », « vice » et « délit ». On va parler ainsi de la création des « sexualités périphériques » (2012:56). En termes de répression, nous nous confrontons à une certaine ambiguïté due au manque d'homogénéité et de cohérence au moment de son application. L'importance ne réside pas dans le degré d'indulgence ou de répression, mais dans la forme de pouvoir qu'on exerce. Ici la médecine joue un rôle particulièrement important en caractérisant la morale sexuelle et sa répression. On peut compter jusqu'à quatre cas d'indulgences contre des pratiques sexuelles en dehors du cadre marital: la masturbation, accompagnée d'un discours correctif pour retrouver une bonne conduite ; la sodomie, où il faut faire la différence entre le vice et la maladie mentale; la séduction qui naît de la proximité médicale, et qui parfois implique l'action de frôler les corps ; et, enfin, les parcelles sexuelles tolérées comme procédures de surveillance dans une cellule monogamique et conjugale, où a lieu un réseau de plaisirs-pouvoirs avec un plaisir quotidien interdit. Paradoxalement, les institutions scolaires et psychiatriques-médicales constituent, avec la famille, une manière parallèle de distribuer le jeu du pouvoir et du plaisir, de sorte qu'elles conforment et installent les zones de sexualité non conjugale et non hétérosexuelle.

Foucault, qui annonce le XIX<sup>e</sup> siècle comme une société de la perversion, nous prévient cependant que dans ce système ne règne pas l'hypocrisie, car il se caractérise par la manifestation continue de la sexualité permise, par son action de promotion du discours. Il ne s'agit pas d'une réaction logique contre le fait d'avoir dressé contre la sexualité un barrage trop dur, c'est plutôt la logique d'un pouvoir qui a procédé à la démultiplication des sexualités singulières et non à celle des formes de l'interdit : « il attire ses variétés par des spirales où plaisir et pouvoir se renforcent [...] La société moderne est perverse, non point en dépit de son puritanisme ou par le contre-coup de son hypocrisie, elle est perverse réellement et directement. » (2012:65).

Dans ce sens, la tolérance envers la sexualité a d'ailleurs reçu une qualification péjorative lorsqu'on a voulu lui donner un rôle régulateur, fondé sur un seul type de sexualité consacrée à la famille et à la force de travail. Mais l'implantation de la perversion n'est pas un sujet moralisateur qui perturbe la morale victorienne. Autrement dit, ceci ne sera pas une vengeance contre une forme répressive des plaisirs, mais la création d'un

« instrument-effet » : c'est à partir de la consolidation des perversions ou sexualités périphériques que les relations entre pouvoir et sexe/plaisir se ramifient et pénètrent les conduites. Une prolifération des sexualités qui implique la majoration du pouvoir auquel chacune de ces sexualités régionales procure une surface d'intervention. Un système qui par ailleurs est assuré par les profits économiques apparus grâce à des intermédiaires tels que la médecine, la psychiatrie, la prostitution ou la pornographie, qui contrôlent aussi ce type de pouvoir qui assure la multiplication de la sexualité. On va trouver autour de la société victorienne un enjeu d'excitation et d'incitation vers la sexualité toujours présente ; nous l'apercevons ici comme un moyen efficace de déposer au sein de l'individualité de chacun, ainsi qu'au centre du sentiment de l'individualité collective, la semence de l'autorité moderne : l'idéal du sexe.

On doit donc, au regard de cette exposition des faits, abandonner « l'hypothèse » selon laquelle l'âge industriel moderne porte avec lui l'inauguration d'un âge de rigueur répressive. Selon Foucault on assiste à une explosion visible des sexualités hérétiques issues d'un dispositif fort différent de la loi. Cette loi va s'appuyer parfois sur des procédures d'interdiction mais, la plupart du temps, elle va assurer la prolifération des plaisirs et des sexualités : « police du sexe : c'est-à-dire non pas rigueur d'une prohibition mais nécessité de régler le sexe par des discours utiles et publiques. » (2012:35).



\*\*\*\*

Lo que aquí se define pues como trauma de las Luces francesas comienza con el fin de la regencia de Philippe de Orleans y como fase de respuesta al trauma provocado por los excesos alienantes en dicha época. Si bien es cierto que esta etapa de respuesta parece instalarse como remedio a largo plazo, antes de llegar a la segunda mitad de la centuria ya se perfila como un problema social, dado el ímpetu con el que actúa la burguesía, apropiándose de la esfera intelectual y reconduciendo el panorama hacia un nuevo estado de alienación. Después de la segunda mitad de siglo, lo que ya está establecido como trauma sufrirá una evolución exponencial bajo lo que se conoce como época victoriana, si tenemos en cuenta que esta se define como proceso civilizador anclado al control corporal como actor de la dinámica de poder.

La performatividad de la burguesía, dada su breve pero contundente existencia en el plano histórico se fundamentará sobre las bases del respeto propio, sin que por ello pueda escapar del enigma sexual del yo comunitario. Para ello, apela al orden, que construye entre la realidad intelectual y su marca elitista. En tanto que forma de filtrar la ejecución del orden, impone el trabajo como dogma principal de reconocimiento individual, que en realidad sigue siendo una metáfora de la identidad de grupo, ya que es un mecanismo que permite no solo la productividad y el aumento de riqueza sino materializar el orden racional a través del segundo elemento fundamental, la competición, que, bajo un microscopio mejor enfocado, no deja de ser otro sistema de sumisión. Evidenciar el autocontrol frente a dogmas establecidos en interés de una sociedad ávida de reconocimiento y de autoridad ya no lleva a identificarse a través del cuerpo y del placer, sino a hacerlo a través de la gestión coercitiva del mismo. La sociedad dominada por la preponderancia burguesa va a sufrir una doble represión: la primera, cuando se impone a través de las apariencias del rigor intelectual en el siglo XVIII; la segunda, cuando estas apariencias se apoyan además en la preocupación reproductiva de clase, por la que la gestión limitante de los instintos se convierte en una cuestión de Estado.

La naturaleza de la disposición familiar en la vida social permitirá el desarrollo de la heterogeneidad y homogeneización a partir de la retórica enmarcada en la codificación de la cortesía. Familia y *politesse*, como símbolo del nuevo progreso, se encontrarán en la causa del cuerpo de Estado, reforzada por el miedo instaurado por la medicina. En nuestra opinión, es sumamente interesante constatar que entre los siglos XVIII y XIX la

sociedad francesa cree firmemente haber dejado atrás un periodo de la Historia del hombre marcado por el tradicionalismo. Los hombres se consideran ahora hombres libres en una era de progresismo y de libertad, alcanzada por la gran evolución de la modernidad. Se reconoce ampliamente que el liberalismo económico también ha dado lugar a un liberalismo social, moral, del pensamiento y de los actos. Sin embargo, la realidad es que Dios ha desaparecido en favor de la libra y del franco. El cuerpo, que en el siglo XVIII es una máquina mecánica compuesta de fibras sensibles y ejecutoras, evoluciona hacia otro tipo de máquina que es desde finales de siglo un motor que genera rendimiento, y que apela a un mantenimiento y cuidado de sí para favorecer el optimismo humano (Seignan, 2010).

Bajo la libertad teórica, se crean nuevos límites que darán forma a la vida sexual y el placer en el marco de la fe capitalista. Ante este panorama, se deduce el sentido más profundo del sistema de poder, que ofrece una pretendida sensación de que se es libre de reflexionar sobre sexualidad, mientras que utiliza esta libertad ficticia para ejercer el verdadero control de la población, en beneficio de la economía y de la legitimidad del poder. Se hace viva la mentira de una sociedad de libertad dirigida que ha dominado completamente el instinto humano, en la que la pureza de las costumbres y el vigor de los cuerpos, físicos y sociales, se combinan (Broussais, 1837).

Si volvemos a la cita de Caillières en *De la science du monde, et des connaissances utiles à la conduite de la vie* (1717:49), la comprensión del dispositivo foucauldiano se descubre sustancial para considerar el propósito también del siglo XVIII. Según este autor, bajo la expresión «conocer a los hombres», podemos adivinar efectivamente la idea de «adoctrinarlos», de «configurarlos». Podríamos considerar que, bajo el dispositivo de Foucault que hemos mencionado, es posible vislumbrar de manera subyacente un proceso calculado de borrado y reconstrucción de las individualidades. ¿Qué mejor manera de adquirir la «ciencia del mundo» que de instaurarla? «Conocer las particularidades» de los hombres, conocerlos, definirlos a través de sus propios vicios y virtudes, se convierte sin duda en una tarea más manejable si los elaboramos definiendo desde el poder cuáles son estos vicios y virtudes que les definen.

Sin embargo, el modelado de la vida pulsional no sería posible si no fuera mediante un dispositivo técnico que permita una modificación psíquica entre un tratamiento unilateral.



Transformar las necesidades humanas pasa por la fijación de hábitos modificados y la reproducción permanente de normas, así como su difusión.



## V. IMAGINARIO Y PERFORMATIVIDAD EN EL HOMBRE TRAUMATIZADO DE LAS LUCES

### A. L'IMAGINAIRE LIBERTAIRE<sup>115</sup> ÉROTIQUE. PERFORMATIVITÉ DE L'HOMME ALIÉNÉ

#### 1. Imaginaire

Quel est le résultat du complexe scénario traumatique que nous venons d'exposer ? Comme déjà évoqué, au XVII<sup>e</sup> siècle on repère les premières réactions contestataires fondées sur le libertinage, surtout dans les années postérieures à la Fronde. Mécontents de la concentration de pouvoir par certains groupes, découvreurs de la science cartésienne ou spinoziste, et même de nouveaux riches désenchantés de leur avenir et ennuyés de leur quotidien, deviennent libertins. Or, la figure du libertin se révèle comme le trait d'union entre le corps et l'esprit, les libertins donc apparaissent comme défenseurs de la liberté, du goût physique, du plaisir des sens. Dans un XVIII<sup>e</sup> siècle obsédé par la recherche permanente de la définition de la vertu, les pratiques dites « perverses » se succèdent principalement dans les sphères populaires paysannes, stéréotypées comme amORALES et plus libres, et la noblesse, désireuse de désinhibition (Starobinski, 1987), fait qui témoigne de la formation de sous-cultures érotiques (Muchembled, 2005). L'évolution des Lumières et leur intérêt pour donner au *moi* une ampleur plus large, affichent l'idée d'une lutte contre les contraintes régulatrices en pro d'une morale plus personnelle qui s'avère une révolution du plaisir.

Pourrions-nous parler d'une double morale, suite au trauma des Lumières ? Oui, nous pouvons le faire. Pourquoi une double morale s'est-elle instaurée ? L'homme se sent blessé à cause de l'intérêt de la civilisation pour sociabiliser les plaisirs, pour exercer un contrôle sur les instincts le plus profonds de notre nature.

---

<sup>115</sup> Encore une fois, nous sommes conscientes que ce terme est un anachronisme, car il ne sera utilisé qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, nous considérons ici important de faire valoir la notion d'opposition et même de déni du pouvoir politique au travers du sexe, compris comme moyen d'affranchissement, d'irrévérence.

Un philosophe idéaliste ou hédoniste nous fournirait une explication plutôt limitée à la nature, car naturellement l'homme tend vers l'accomplissement de son bien-être, d'où le fait qu'une double morale permettant la réalisation de cette tendance soit inévitable. Par contre, Foucault ajoute une raison théorique à cette vision. Il laisse entrevoir que, au sein du plaisir humain, on trouve toujours un élément émotif qui fera le point décisif dans la dynamique du pouvoir, et notamment du pouvoir politique. Autrement dit, à quel moment la réflexion sur le plaisir se réduit, se concentre autour du sexe, identifiant le plaisir au plaisir sexuel ? (Foucault, 2012) sera à nouveau en mesure de donner une réponse, en concluant que c'est le point le plus spéculatif, le plus intime, le plus personnel de l'individu, donc une arme puissante autant pour le *moi* que pour la communauté car grâce à cela, chacun arrive à sa propre intelligibilité. Muchembled confirme encore une fois l'origine de notre énigme sexuelle communautaire.

Rien ne peut jamais parfaitement encadrer les pulsions sexuelles, le corps réclamant toujours sa part. Les sociétés imposent ou tentent de le faire, les êtres humains disposent, adaptent, bricolent, inventent... (Muchembled, 2005:221).

Ce principe nous facilite l'accès à la totalité du corps, matériel et symbolique, et finalement à l'identité. Les incessantes tentatives de maîtriser la nature humaine, notamment basées sur l'interdiction (devrions-nous déclarer la peur des tenants du pouvoir comme élément sous-jacent ?) ont provoqué que la sexualité des hommes ne soit plus considérée comme telle. Une physionomie externe s'est construite autour de l'intrigue et la machination sur l'idée que l'on se fait du sexe ; l'homme a créé un imaginaire du sexe comme un secret, comme un bien caché à provisionner et maintenir en dehors du strict contrôle social. C'est finalement pour l'homme un mystère qui le domine émotionnellement par la fascination qu'il comporte : « Vit-on dans le plaisir au XVIII<sup>e</sup> siècle ? On vit dans la pensée du plaisir, et ce n'est pas du tout la même chose. Le plaisir et son règne interdit, fugitif sont un sujet de débat, de réflexion, de représentation fabuleuse. » (Starobinski, 1987 :53). Voilà donc à nouveau le lien entre le plaisir et la sublimation qui porte sur l'identité des hommes<sup>116</sup>, et qui renvoie inévitablement à la sexualité. Pourquoi ce lien entre l'importance du plaisir et la sexualité, et la réflexion sur la liberté ? La « volupté » sera la raison grâce à laquelle le plaisir sera compris principalement comme sensation corporelle sous l'énigme de la sublimation.

---

<sup>116</sup> À cet effet, Starobinski ajoute que « la réhabilitation du plaisir va permettre de mieux justifier le luxe, de légitimer les valeurs d'ici-bas et les libres mouvements de la conscience aventureuse. Dans le plaisir, la créature revendique la primauté et se prend elle-même pour fin... » (1987:54).

Ici nous considérerons la volupté comme l'élément qui, depuis 1694, est conçu comme un plaisir du corps et des sens mais qui comporte la corruption de la vertu<sup>117</sup>, et, en même temps, qui se conçoit comme un plaisir de l'esprit qui atteint la découverte des vérités physiques et métaphysiques. Néanmoins, les définitions plus actuelles intègrent des éléments plus éclairants tels que le sentiment de satisfaction intellectuelle et morale, ou l'impression sensuelle et affective flatteuse, facteurs qui, dans tous les cas, sont liés au raffinement, à la délectation et à l'épanouissement<sup>118</sup>, donc au *moi*, à l'introspection. Nous pouvons, enfin, déterminer la notion d'imaginaire libertaire sexuel : qu'acquiert le sexe dans sa dimension la plus ample, idéalisée, voluptueuse. Ainsi, et dans un sens plus stratégique, Foucault soutient qu'il ne faut pas concevoir le sexe comme existence naturelle disposant de sa propre autonomie, en raison de son potentiel dans le fonctionnement du dispositif de contrôle à travers le corps, l'imagination et l'énergie. C'est à quoi renchérit également Starobinski.

De là le fait qu'il soit devenu [le sexe], à l'échelle des siècles, plus important que notre âme, plus important presque que notre vie ; et de là que toutes les énigmes du monde nous paraissent si légères comparées à ce secret (Foucault, 2012:208).

Le plaisir n'est pas dissipation ; il est au contraire lié à l'éveil de l'être, il est l'énergie conquérante par laquelle la conscience se saisit, se rassemble, se voue au monde et aux autres. Pour quelques-uns, qui se réclament d'Épicure, il apparaîtra même comme la seule autorité qui puisse être valablement substitué aux figures périmées de l'Autorité. « Jouis, il n'est pas d'autre sagesse ; fais jouir, il n'est pas d'autre vertu (Senancour) » (Starobinski, 1987:54).

Si le dispositif de la sexualité a créé l'élément imaginaire du sexe, il a instauré en même temps un principe dynamique vital, le désir du sexe (Foucault, 2012). Sous cette logique, l'individu se situe face aux règles sociales de façon pratiquement instinctive ; cette « désirabilité » substantielle va nous faire croire qu'affirmer les droits au désir et au sexe implique nous affirmer contre tout type de pouvoir qui agresse notre individualité. Comment s'imposer, comment être ? À quoi pouvons-nous nous réduire ? La volupté nous a donné les outils, car elle va plus loin que le sexe comme plaisir physiologique : la délectation, l'épanouissement antérieurement cités, nos vérités inaliénables. Nous tombons inévitablement sous le domaine de l'érotisme, celui-ci, compris comme l'acte

---

<sup>117</sup> Cf. Article « Volupté », *Dictionnaire de l'Académie Française*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1V0129> [Date de consultation : 09.08.22]; ou bien <https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/bibliography?head=volupte> [Date de consultation : 09.08.22].

<sup>118</sup> Pour compléter les informations, voir « Volupté », *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. <https://www.cnrtl.fr/definition/volupt%C3%A9>. [Date de consultation : 09.08.22]. Comme témoignage de la pensée radicale, consulter *L'École de la Volupté*, écrit par La Mettrie et publié en 1747.

de sublimation porté par la volupté, la possibilité d'une vérité, réclamant le droit à la jouissance perdue avec l'arrivée des Lumières : « Aujourd'hui, la compréhension pleinement consciente de l'instinct sexuel importe plus que l'acte sexuel » (Foucault, 2012:208).

L'imaginaire érotique, attaché au domaine psychologique et subjectif, guidera la volonté de libération des hommes. Il agira de manière considérable sur leur quotidien, incitant un mode de vie particulier au sein de la société du trauma depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, cherchant à vivre « l'espoir d'un monde reconstruit selon la Nature et la Raison » (Starobinski, 1987:54). Pour comprendre l'imaginaire érotique comme étendard de libération, nous proposons d'analyser le schéma progressif de manière inverse, rétrospectivement.

Si nous nous situons au XIX<sup>e</sup> siècle, nous constatons un état d'asphyxie provoqué par la nouvelle industrialisation, urbaine, et commerciale, concentrée sur l'accumulation de capital et la position sociale, soutenus par la rigueur de la discipline morale qui devient froide et laide ; il n'y a pas de place pour la tournure humaine, pour les désirs sublimes de l'homme. Afin de fuir l'ennui et l'aliénation, les hommes sentent le besoin de se livrer à leurs penchants ; mais d'abord ils doivent les trouver, les constituer. L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle se dira avec regret qu'il a laissé derrière lui un XVIII<sup>e</sup> siècle caractérisé par une débauche douce et réconfortante. Le libertinage connu sera proposé comme une des expressions possibles de liberté, d'imposition du *moi*, quête du bonheur à la conquête de la vérité, la libre jouissance mais aussi le libre contrôle de soi, désir de mettre en œuvre la pratique des libertins et aussi des libertaires. Le *moi* se verra attaché au plaisir par la liberté, et vice-versa.

Il y a un topos qui peut s'avérer en grande partie vrai, à savoir, un XIX<sup>e</sup> siècle élégant et frivole qui rêve d'un XVIII<sup>e</sup> siècle libre de mœurs et vif d'esprit. Il existe à cette époque une comparaison constante entre un temps « voué délicieusement à la fête insouciant », et l'âge de fer, de l'industrie et des révoltes. Il se crée un véritable imaginaire de « l'âge de la douceur de vivre », clé dans la réalité de cette double morale victorienne (Muchembled, 2005). Cette nostalgie se manifeste normalement au sein des classes aisées et des membres attachés au pouvoir, qui élaborent une philosophie complète de l'Histoire sous la forme d'une mythologie de l'Ancien Régime (Starobinski, 1987:9), axée sur l'assemblage idéal de plaisir et liberté, et dont le pouvoir maximal se dessine par un bonheur sans interdits, loin du concept victorien de « légèreté fatale ».

Nous avons considéré convenable d'employer les deux dénominations établies par Starobinski (1897) : « *les abusifs* » et « *les indociles* ». Le discours sur la liberté va être illustré par différents symboles, dès la mondanité et les fêtes galantes du XVIII<sup>e</sup> siècle au drapeau tricolore qui crie « la liberté ou la mort » (1987:10). La naissance de la considération de la raison comme naturelle et inhérente à l'homme renvoie à la considération de la liberté. Les revendications sociales libertaires<sup>119</sup> viennent imprégner tous les niveaux : social, économique, politique et individuel ; et la liberté, comme nous venons de l'affirmer, implique la libre jouissance, qui sera mise en place en même temps par le « caprice abusif » et la « protestation contre l'abus » des « hommes indociles » (1987:12). Dans les deux cas, il s'agit du plaisir contre le déni de liberté. C'est pourquoi Muchembled appellera le XVIII<sup>e</sup> siècle « l'érotisme des Lumières », la sexualité comme emblème de liberté résiste au XIX<sup>e</sup> siècle ; que le plaisir soit considéré cause et conséquence d'un acte rationnel :

Le XVIII<sup>e</sup> siècle découvre toutes les interrogations que suscite le plaisir, et c'est comme s'il inventait le plaisir. Il est en fait un objet de réflexion sérieuse autant que d'expérience légère [...] Que le plaisir, dans la vie morale, doive toujours être la conséquence d'une action vertueuse (Starobinski, 1987:53).

Paradoxalement, la Révolution Française, à qui la bourgeoisie doit sa nouvelle situation de puissance, va être considérée comme la cause par laquelle le mal est entré dans la société. Les boudoirs de Boucher ou le carnaval de Guardi représentent maintenant le paradis qui a été blessé à mort ; « en faisant tomber la tête du roi, la guillotine détruit solennellement une grande *image*. » (1987:102)

Néanmoins, existait-telle réellement, cette douce liberté au XVIII<sup>e</sup> siècle ? Nous avons déjà analysé les tensions entre l'introspection et la norme fournie par les Lumières. En toute logique, le trauma portera sur les idées de libération, sur l'idéal de société naturellement vertueuse. De ce fait, il faut considérer que l'imaginaire érotico-libertaire du XVIII<sup>e</sup> siècle (manifesté au XIX<sup>e</sup> siècle) a été pourvu en même temps par une conjoncture contraignante qui vise les imaginaires de l'antiquité classique et de la tradition humaniste profane, ceux-ci étant riches en concessions à l'*aphrodisia* ainsi qu'à la nudité et au plaisir charnel. Le trauma de Versailles ainsi que le trauma des Lumières pousseront la société du XVIII<sup>e</sup> siècle à réfléchir sur la nature du vrai, conduites

---

<sup>119</sup> Encore une fois, il faut tenir compte de l'anachronisme de ce terme, portant sur un sentiment anarchiste de l'utilisation du sexe comme opposition au pouvoir en faveur de l'affranchissement.

également par le mouvement philosophique vers les principes mondains et les premières querelles du *moi*.

Voltaire le premier parle du « Grand Siècle » dans son ouvrage *Le Siècle de Louis XIV* (1751), faisant référence à la magnificence de la langue, l'élégance et l'esthétique issues du goût aristocratique qui permettait l'indépendance à travers le libertinage érudit<sup>120</sup> du XVII<sup>e</sup> siècle. La correspondance de Voltaire avec Marguerite-Madeleine du Moutier, Marquise de Bernières (1968) évoque l'image d'un individu conformé par le rationalisme de classe, qui aspire à combiner la valeur de la philosophie avec les faiblesses du courtisan. Selon Craveri (2019), l'homme des Lumières ne quittera jamais son petit espace consacré à la magie mondaine comme idéal de perfection esthétique et une fin en soi même, comprise ici comme le clair effet de la sublimation. En même temps, les salons et la sociabilité mondaine constitueront l'imaginaire culturel comme instrument de redéfinition au XVIII<sup>e</sup> siècle (Lilti, 2003), et ceci autour principalement de l'activité littéraire.

Les effets de la rigueur rationnelle se laissent entrevoir également dans l'imaginaire des hommes qui parcourt les fêtes du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup> (élément à la fois constituant l'imaginaire du siècle postérieur). Cette imaginaire qui tente de se matérialiser lors des Lumières, cherche sans cesse une transmutation magique de l'espace réel (Starobinski, 1987), permettant la prolifération des objets de jouissance consacrés, dans un décor gai, à la séduction et à la tenue des rôles hétéroclites et fugaces ; autrement dit, la recherche du ressenti du désir, et de la liberté que cela implique. Le même Starobinski affirme ce qui serait repris par la production picturale :

Dans l'existence d'un groupe social qui se voue à la poursuite du plaisir, la fête, avec ses artifices et sa dépense, apparaît comme un moment de vérité où les êtres peuvent s'adonner sans détour et presque sans obstacle à leur « passion prédominante » [...] chaque participant, poursuivant son propre plaisir, se sépare à son tour [...] le plaisir qu'il peut revendiquer pour son propre compte. Dans ce type de fête nous assistons au paradoxe d'une assemblée d'individus dont les désirs égocentriques travaillent à

---

<sup>120</sup> Ici, on pourrait compléter le point de vue de Voltaire avec celui, perspicace et avisé car éclairé par les circonstances historiques, de Gabriel Sénac de Meilhan, *Le gouvernement, les mœurs et les conditions de la France avant la Révolution*, 1795. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83675w.texteImage> consulté le 2 juillet 202.

<sup>121</sup> « C'est la loi même du plaisir : car « toujours du plaisir n'est pas du plaisir » (Voltaire). Il faut ensuite renouveler la fête, et la réinventer sous d'autres formes. La débauche, la partie de plaisir : fêtes alourdies. La chasse et la guerre, fêtes rituelles. Le souper : fête gourmande. Le jeu : fête abstraite où l'anxiété devant le hasard absorbe et distrait l'être entier. Le concert, l'opéra... Et toute la menuiserie monnaie du cérémonial [...]. Le luxe et le décor quotidien [...] et combien de préludes à la fête ! La promenade élégante [...] » (Starobinski, 1987:85).



faciliter exquisément la dissociation des expériences individuelles (Starobinski, 1987:85,86)<sup>122</sup>



Lancret, Nicolas. *La danse dans un pavillon*, 1730.

---

<sup>122</sup> Ici, nous conseillons la lecture de *La Lettre sur les spectacles* de Rousseau, donnant inconsciemment dans sa critique de l'individualité un élément d'appui de notre modèle traumatique, proposant la volonté de privatisation du plaisir et la recherche de l'amour propre de la part d'individus aliénés. Pour cela, nous recommandons l'édition présentée par Marc Buffat, Flammarion, 2003. Starobinski (1987) évoque l'idée de la « théorie de la fête », venant de la plume des philosophes comme Rousseau et Diderot prises dans la croisade de la vertu, la réalité et la recherche de l'idéal de bonheur.

L'imaginaire du XVIII<sup>e</sup> siècle parle de plaisir, parle de volupté, parle de liberté ; il oppose la vanité du siècle à la fête populaire et se souvient des fêtes de l'Antiquité, qui rappelle la grandeur et la liberté attribuées aux Grecs, cette époque-ci étant à son tour l'imaginaire d'une « humanité éternelle » (1987:104) à imiter par les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle. De la main de la rêverie et de la spontanéité, naît la subjectivité accompagnée par la musique et la poésie nourrissant l'art de l'intériorité, « le désir même de substituer aux images mortes un être vivant, l'évidence même de la vie » (1987:103), comprenant ici les images mortes comme la codification excessive de la civilisation du progrès.

Rappelons que le rationalisme et le capitalisme sous le principe de la rigueur affective comme signe du progrès sont devenus des marqueurs puissants de classe dont les dispositions strictes séparent les castes et limitent la liberté. Le prétexte du plaisir, de la jouissance vitale, du sexe, de sa connaissance, de sa pratique, de sa verbalisation, sa sublimation, surtout de son appropriation est, désormais, rattaché à l'honneur d'une cause politique individuelle. Cela situe l'individu « hors du pouvoir » et anticipe d'une certaine façon l'affranchissement futur, dans lequel l'imaginaire se nourrit et évolue entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. La voix du sexe fait de l'individu un sujet subversif qui appelle une liberté promise. On accepte donc que, à partir du trauma des Lumières, « en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir. » (Foucault, 2012:208).



Fragonard, Jean-Honoré. *Le Verrou*, réalisée entre 1775 et 1777 selon les sources.

La subjectivité consacrée à la volupté devient ainsi un principe central de l'identité de l'homme, avec, en tant qu'élément essentiel, la sublimation comme moyen d'intelligibilité du *soi*. Le célèbre *Verrou* de Fragonard, qui peut être —et sera— soumis à bien d'autres interprétations, peut aussi s'illustrer comme la grâce de l'artiste pour capter l'esprit intime du siècle, en reflétant la passion de deux amants enlacés, à cheval entre l'esprit libertin et le sentimentalisme idyllique, fermant la porte à la civilisation démentielle qui oppose l'amour profane et l'amour sacré.

## 2. Imaginaire et performativité

« En disant oui au sexe, on dit non au pouvoir », cette affirmation de Foucault (2012:208) évoque, de toute logique, l'impact de l'imaginaire sexuel et de la même sexualité sur la vie réelle et la perception de l'ordination politique. Voici ce que nous considérons comme la performativité de l'homme aliéné, une réaction psychologique, philosophique,

politique et idéologique face à la conception de la civilisation comme moyen de maintenir, de refuser et d'accroître le pouvoir institutionnel. Mais la question qui s'impose à ce stade s'avère, de toute évidence, celle qui suit : devons-nous considérer l'importance du plaisir et de la sexualité uniquement partant uniquement de la considération du désir et du droit à la jouissance comme trait de l'individualité ? La réponse est non, car c'est le désir, le sexe, mais aussi le corps même qui devient acteur dans le jeu politique.

Pourquoi parlons-nous de performativité comme élément binaire de notre modèle traumatique ? L'idée trouve son origine dans les textes de Judith Butler, dans notre but d'appliquer la critique actuelle à l'analyse historique de la sexualité sociale, et de la sexualité de genre. Plus concrètement, notre réflexion émane des propositions de Butler (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 2006 ; *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, 2011) quant à la matérialisation du corps. Les conclusions extraites de la philosophe américaine, que nous aborderons plus tard concernant les analyses du genre sur notre sujet, se servent de concepts proches du discours foucauldien : le sexe se matérialise à travers le corps, lui-même matérialisé par la norme culturelle, impliquant que le sexe devienne un moyen de régulation qui soutient le pouvoir législatif et exécutif. Cette régulation des corps et du sexe assure la force dynamique du pouvoir lui-même, qui à son tour continue à matérialiser les corps et la réalité sexuelle des individus.

Au sein de cette dynamique, se dégage un autre phénomène constituant la « performativité ». Il faut comprendre cette manifestation dans la pensée de Butler comme la réitération du discours performatif qui prétend régulariser lesdits éléments du corps et du désir sexuel. Butler concentre son travail à travers l'angle des études de genre, et appliquera cette performativité à l'évolution de la différence progressive de la sexualité et la sexualisation genrée, se construisant à son tour sur la notion de « rematérialisation ». Nonobstant, nous avons convenu d'emprunter cette judicieuse notion de « performativité », dans un premier temps, pour analyser un phénomène que nous estimons précédant la performativité évoquée par l'autrice, mais coïncidant avec les présupposés de cette dernière. Autrement dit : face à la performativité mise en place par la civilisation de la rigueur dans le but de contrôler la population, en pro du prestige de la détention du pouvoir, la société aliénée qui en résulte, qui ressent son processus conscient à travers le corps et le plaisir maintenant matérialisé, définira un imaginaire précis :

imaginaire portant sur la volonté qui cherche à régénérer le discours appuyant la dynamique du pouvoir. Une dynamique soucieuse du parcours identitaire qui traverse l'individualisme depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Nous pourrions identifier ce phénomène avec la « rematérialisation » désignée par Butler, comme réponse au processus de performativité aliénante. Il sera nécessaire de revenir sur ce point plus tard dans le but de délimiter les spécifications nécessaires entre performativité et rematérialisation, tenant compte de l'analyse genrée de la philosophe.

Cependant, nous nous permettrons de considérer ses réflexions dans notre étude sous la précision de « première performativité », ou « performativité du trauma des Lumières ». Celle-ci comprend chacune des phases abordées auparavant lors desquelles l'individu se voit dépourvu de son corps et de son usage à cause de la dynamique de pouvoir qui assure l'organisation sociale. Par conséquent, nous pouvons adopter la notion de « première rematérialisation » pour définir la conduite performative ou identitaire vouée à quitter l'état d'aliénation, traité pour l'instant de manière générale sous le terme de « performativité aliénée », car pas encore genrée dans notre analyse. Ainsi, les deux phases de la mondanité, la réponse au trauma de la Fronde et la réaction de la régence au trauma de Versailles, peuvent être considérés comme des cycles de « performativité aliénée » ou de rematérialisation, de la même manière que la réaction à la rigueur rationnelle, philosophique et économique des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, que nous analysons à ce stade-là. Si nous revenons à citation qui ouvre cette partie de notre travail, nous constatons l'action de la volonté, munie par l'imaginaire, d'agir sur la réalité du siècle. C'est pourquoi ce chapitre sera consacré à analyser dans quelle mesure se développe l'action rematérialisante de l'homme des Lumières.

Mais, nous l'avons vu, malgré la volonté d'affranchissement, les contraintes performatives de la période se révèlent sévères et feront de cette action un phénomène très peu émancipé de la dynamique du pouvoir. Ainsi, un grand nombre de libertins, intellectuels et débauchés<sup>123</sup>, se placeront dans la quête d'un équilibre entre l'univers de leurs passions et la réalité réglée, afin de vivre le bonheur des plaisirs dans les bornes des apparences permettant de conserver les privilèges du rang. Autrement dit, la performativité anti-traumatique agit dans sa querelle mais sans se détacher complètement

---

<sup>123</sup> Ici, nous conseillons de suivre les lectures sur la différence entre le libertinage intellectuel et le libertinage débauché proposée dans la préface écrite par Florence Lotterie au roman du XVIII<sup>e</sup> siècle, *Thérèse Philosophe*, 2007.

de la structure socio-politique du trauma. C'est pour cela que nous pouvons parler d'une société à l'image du voile « pudique mais qu'il serait si tentant de soulever, plutôt que par la morale ferme et définitive » (Muchembled, 2005), une double morale portée par la performativité hédoniste qui, selon les théories de Butler, seraient aussi considérée comme une performativité qui intègre la règle discursive. En tout cas, toutes les évidences nous ramènent au même principe, le sexe et le corps « sexuel » deviennent un régulateur politique.

La sexualité possède une dimension effrayante. Les cultures peuvent tenter de l'atténuer ou au contraire en faire un argument central de leur discours sur le lien social. L'Europe occidentale du XIX<sup>ème</sup> siècle adopte la seconde solution (Muchembled, 2005:231).

La voix critique du philosophe s'ajoute à celle de l'art, en dépassant toutes les deux la barrière de l'essai et de la toile pour devenir une illusion de liberté et de jouissance qui rend la réalité perméable. Cette chimère stimulera en effet la pratique hédoniste de la société, en faisant basculer finalement les valeurs du beau et du sublime,<sup>124</sup> du vice et de la magnanimité. L'art et la philosophie qui ont nourri cet imaginaire (ils en sont les outils), deviennent d'importantes sources documentaires de la réalité de cette période, et méritent d'être prises en compte à nouveau sous ce schéma traumatique, de l'homme qui cherche à délimiter son identité moderne à travers le plaisir du corps. L'imaginaire pousse à un style de vie, encourage un désir, un songe, tandis que la réalité sociale développe une débauche subversive qui comble l'imaginaire lui-même. Toute pratique érotique, réelle, cachée ou dissimulée sera aussi recherchée et récupérée, sous la volonté hédoniste, par ledit imaginaire. De manière prodigieuse, le rapport entre la société et l'imaginaire est une collaboration perpétuelle, une action réciproque et, par conséquent, il devient énormément efficace.

Les Lumières, la conscience de l'homme libre, les « abusifs », les « indociles ». La performativité ici doit être comprise comme une redéfinition active du bon citoyen civilisé, qui cherche à se définir comme le « Bon Sujet Érotico-social » ; à travers le libertinage, l'individu se conçoit libre pour la recherche du bonheur et la conquête de sa propre vérité. Ceci fera de la performativité un phénomène doublement tentant et efficace,

---

<sup>124</sup> Pour approfondir sur le concept de « sublime », ainsi que celui de l'« enthousiasme » au XVIII<sup>e</sup> siècle, nous recommandons fortement les lectures de Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757 ; et Vázquez, *Entusiastas de Las Luces: Del entusiasmo. Un debate dieciochesco*, 2012.

autant par le plaisir immédiat que pour la revendication idiosyncrasique. Ainsi, la libre expérience de *soi* légitime l'évasion de l'ennui. Dans ce but, les hommes s'adonnent aux passions, en appliquant de cette manière la règle extraite du discours matérialiste à la construction de l'imaginaire hédoniste. On va suivre la plénitude et l'intensité qu'offrent les sensations. Une excuse pour sentir, pour abattre le néant provoqué par les conventionnalismes et les punitions de la rigueur, pour accéder à la conscience de l'existence elle-même. Tout sera éphémère et tout aura besoin de se renouveler. D'ailleurs, entre la transformation et la réforme, le code civilisateur de politesse qui conduit la période se maintient sous-jacent à ce processus ; mais, en contrepartie, il sera mis à la disposition de cette revendication libératrice. Autrement dit, la rigueur souffrira un détournement joué dans le but de conduire à la séduction et non pas à la contrainte. Ceci ne fait que confirmer que, loin d'interdire le discours sexuel, il se voit accéléré.

Les mots de Kant (1784), qui d'ailleurs appuient notre théorie sur l'endogamie du processus civilisateur français, semblent convenir tout à fait au caractère de l'imaginaire libertaire quand il affirme que les hommes des Lumières ont résolu de ne plus obéir aux lois étrangères mais de devenir autonomes. La loi à laquelle ils seront soumis devra être reconnue par eux-mêmes. Ainsi, le terme *Aufklärung* déterminera l'émancipation de la conscience qui se bat dans le but de se libérer du joug des impositions conservatrices afin de penser librement. L'imaginaire érotique-hédoniste que construit les Lumières est sans doute le reflet de l'*Aufklärung* de Kant porté à la pratique. Il nous suffit de tourner la vue vers Sade :

Fous, Eugénie, fous donc, mon cher ange, ton corps est à toi, à toi seule, il n'y a que toi seule au monde qui aies le droit d'en jouir et d'en faire jouir qui bon te semble ; profite du plus heureux temps de ta vie (Sade, 2006:45).

Cela étant, il faudra prendre en compte le fait que l'imaginaire érotique adoptera plusieurs formes. La galanterie et les jeux de séduction, le mensonge et les ruses qui cachent les rapports interdits, l'activité sexuelle elle-même bien-sûr, la réflexion ou l'admiration du plaisir en soi, la création de beauté, des idéaux érotiques et excitants. La littérature et l'art entre autres permettront d'avoir une image séduisante de ce domaine, nourrie de la réalité, tout en l'encourageant en même temps. Voici la rhétorique de la performativité des aliénés.

## **B. PERFORMATIVITÉ ET IMAGINAIRE DANS LA LITTÉRATURE ÉROTIQUE**

La littérature se présente comme l'une des pièces primordiales qui nourrissent la création de cet imaginaire, un moyen par lequel la rhétorique performative prend forme et donne forme, alors qu'elle ne cesse de se parachever avec des situations prises directement de la réalité de l'époque. Devant les contraintes strictes autour du comportement public et intime, le roman se confirme comme l'espace d'évasion où le plaisir vécu s'expérimente à travers les mots, l'évasion étant un mode de se libérer de cette réalité traumatique. Le point le plus important de cette source est son action dans la construction de dispositifs ayant pour finalité de susciter l'imagination érotique, ainsi que d'instaurer une conception de vie hédoniste portée à la pratique. Elle s'avère un élément provocateur et incitateur, voir instructif, au monde de la sexualité et de l'érotisme ; et elle sera aussi un moyen de revendication de l'expression philosophique et politique, et devient sans doute un témoignage capital du discours hédoniste du XVIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci nous permet d'observer un reflet de la vraie pensée des hommes de cette période-là, du ressenti historique, ainsi que la réalité sexuelle oubliée par certains historiens. Mais, sur ce point, nous devrions nous interroger sur le type d'analyse à faire. S'agit-il d'une image de la réalité des hommes qui est posée sur le papier ? Il est uniquement question de la pensée de l'auteur ? Dans ce cas, quelle est la motivation de l'auteur à l'heure de composer des récits libertins ? C'est le bénéfice économique, la reconnaissance ? La critique politique ? L'auteur répond-t-il à une demande sociale ? Quel est le cadre de sa divulgation au milieu de la censure ? (Lotterie, 2019). Quelle est la raison de son succès et de sa durabilité ? Il semblerait que l'analyse de la diffusion se révèle aussi nécessaire que celle de la réception. L'érotisme et le plaisir sont présents, imaginés, fomentés, tolérés ? En tout cas vécus, considérés précieux, et ils sont bien sûr expérimentés.

La diversité de styles permet une dissémination du libertinage très variée. L'érotisme fleurit de façon hétérogène à cheval entre le « gazage » allusif et les propos orduriers, entre le roman galant et le roman licencieux, entre Crébillon et Fougere de Monbron, entre la courtoisie de l'amour et du goût et le plaisir instinctif dans la souffrance, entre le voilé et la transgression de l'obscénité. Certes, il jouera toujours sur la fine ligne de la



complexité culturelle qui définit les limites du licite. Nonobstant, nous devons nous demander quel est le point qui nous ramène hors du licite, et pourquoi. Autrement dit, si le discours théorique nous pousse à considérer toutes les pratiques érotiques comme naturelles à l'homme, sur quelle considération aurait lieu une condamnation plus radicale de l'obscénité devant une autre concernant, par exemple, la galanterie ?

Nous constatons un grand registre d'ouvrages qui confirment le puissant parcours de ce phénomène transgressif, tels *L'art de foutre ou Paris foutant* de Baculard d'Arnaud en 1741, les *Mémoires turcs* de Godard d'Aucour en 1743, ou *Thérèse philosophe*, roman attribué au marquis d'Argens. Également, nous pouvons ajouter *Les Bijoux indiscrets* de Diderot lui-même en 1748, ou *Fanny Hill, Mémoires d'une femme de plaisir* de Cleland, aussi en 1748, si nous regardons de l'autre côté de la Manche. De la même façon, et sans oublier Sade, l'ouvrage de Mirabeau, *Érotika Biblion* en 1782, la *Foutromanie* de Sénac en 1785, *Confessions de Mademoiselle Sapho*, anonyme en 1789, ou *L'Anti-Justine* de Rétif de la Bretonne en 1797, feront partie de ce témoignage de l'érotisation sociale, comme c'est le cas de *Leçons de la volupté*, du Chevalier de Wilfort, qui compte sa troisième édition la même année.

On constate également plusieurs formes de diffusion des messages obscènes sous divers formats. Nous trouvons poèmes (*De la foutromanie*, de Piron, 1748, publié aussi dans ses *Poésies diverses*, 1772), images (il n'y a qu'à penser aux illustrations de la *Justine* de Sade), prose sous forme de manuels de postures (voir *La Science pratique de l'amour*, anthologie de manuels d'érotologie du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles édités par Patrick Wald Lasowski, 2014), facéties (elles se comptent par centaines à l'époque révolutionnaires imprimées sous forme de feuilles volantes), entre autres, qui se combinent avec des traités médicaux, d'art, des discours antireligieux, ou encore des récits sous la forme d'une des plus intéressantes traditions françaises, les chroniques scandaleuses de la cour de Versailles.

Il faut souligner dans ces titres la manifestation de comportements réalistes sexuels et génitaux, ainsi que l'exploration de nouvelles formes « perverses » de plaisir comme le lesbianisme ou le travestisme<sup>125</sup>, encourageant en même temps les gens à la pratique de l'hédonisme hors norme. Ce fait témoigne effectivement d'une réalité sociale qui, aux

---

<sup>125</sup> Pensons aux travestis de Marivaux, et, plus « érotico-pornographiques », à ceux présents dans la série consacrée au *Chevalier de Faublas* par Jean-Baptiste Louvet de Couvray (1790).

dières de Muchembled, « viole délibérément les tabous moraux et sociaux largement acceptés » (2005:167). Évidemment les poursuites et les condamnations de cette rhétorique performative se succèdent avec plus ou moins de force selon la période, arrivant à la création sur terres anglaises, en 1787, de la *Proclamation Society* ; ou la plus tardive *Society for the Suppression of Vice and the Encouragement of Religion and Virtue* de 1801. L'importance des évidences ne réside pas uniquement dans l'existence d'écrits consacrés au plaisir de la lecture « active » (de « ces livres qu'on ne lit que d'une main », comme les définissait Rousseau, et comme a souligné Jean Marie Goulemot, 1991), mais ils témoignent également de la réalité du quotidien de certaines couches sociales, où la conception hédoniste de la vie était *de facto* réelle, car « le sexe règne sur la société galante » (Muchembled, 2005:180).

Nous pouvons établir donc deux axes de la littérature libertine aboutissant finalement à l'imaginaire érotique du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'un côté, il s'agit d'érotiser le corps ; d'un autre, on prétendra l'exciter ; ou, comme affirme Caroline Fischer (2004), « la portée philosophique » et « la charge excitante » définissent la littérature libertine. Même si nous pouvions établir des différences entre ces deux finalités, nous pourrions dire *grosso modo* que la première est envisagée plutôt comme une conception plus large et moralisante du corps, de sa sexualité et de son plaisir. Au contraire, la deuxième serait attachée à l'encouragement de l'hédonisme érotique partant de l'excitation physique et mentale, biologique, machinale. Nonobstant, pour nous ce sont les deux faces d'un même système d'action bilatérale, la querelle libertine : « pas d'objet aussi constamment représenté que le corps. Et pourtant, dès qu'il est mis en images, en mots, ce n'est plus le corps comme tel qui se donne à connaître. » (Reichler, 1987).

Au-delà de l'incidence sur la conscience du corps et sa représentation en termes d'identification autant intime que politique, il faudrait souligner l'importance de la fonction correctrice sur le domaine du collectif et de l'individuel. Certes, l'imaginaire érotique est collectif, il est né du ressenti général dans un cadre social qu'impose la collectivité, étant celle-ci la cause du sentiment d'aliénation. Le trauma et l'imaginaire existent dans une réciprocity indiscutable, congénitale. Ici, le corps et le désir vont cesser d'appartenir à l'homme, au cadre intime, pour devenir quelque chose d'attachée à la pensée générale, réfléchi par celle-ci, administrée par celle-ci. Néanmoins, et même si l'imaginaire s'origine dans la collectivité aliénée, la littérature érotique permet le retour au rapport du *moi* et de l'intime :

Tandis que le sens commun associe libertinage et débauche des corps, limitant le champ des expériences libertines aux expériences charnelles, le libertin se distingue autant par le pouvoir de son imagination que par la puissance de son corps. Or, un libertin sans imagination est une pure contradiction dès lors que la jouissance des corps dépend de sa mise en images et en littérature (Sultan, 2013:3)

Nous dirons que l'espace du roman devient un laboratoire expérimental (Sultan, 2013) sur l'homme et son corps, même exprimé, parfois, plutôt comme une biographie que comme un roman. La tradition baroque perd sa puissance *en pro* de la recherche de crédibilité. Le roman érotique poursuivra l'authenticité pour être effectif (Marivaux, Cleveland, Duclos, Latouche, etc.). Ceci sera mis en pratique à travers la narration à la première personne, soit comme un « je actuel », soit comme un « je antérieur ». Nous pouvons identifier le libertinage comme un «laboratoire du moi », où l'écrivain se décharge, se confesse, se connaît et se reconnaît, aussi bien personnellement que physiquement. La littérature aura le pouvoir de créer une « communication personnelle » (Lejeune, 1988) du personnage avec ses propres pensées, le lecteur avec le personnage, puis une communication également du lecteur avec soi-même envisagée comme la réflexion de la vérité et construction de l'espace intime, fondamentale pour l'érotisme hédoniste<sup>126</sup>.

On arrive même à la naissance de l'« anti-roman » (Coulet, 2003), dont Rousseau, malgré les interdits auxquels il est soumis, exprime sa complexité. Il évoque également sa conscience traumatique lorsqu'il avoue sa partie pécheresse et paranoïaque, tout en reconnaissant ses pensées et ses actions blâmables. Il devient possible de constater son goût pour la galanterie, ou bien son caprice pour se faire châtier et corriger par une femme :

D'ailleurs des couturières, des filles de chambre, de petites marchandes ne me tentaient guère. Il me fallait : des Demoiselles. Chacun a ses fantaisies : ç'a toujours été la mienne, et je ne pense pas comme Horace sur ce point-là. Ce n'est pourtant pas du tout la vanité de l'état et du rang qui m'attire : c'est un teint mieux conservé, de plus belles mains, une parure plus gracieuse, un air de délicatesse et de propreté sur toute la personne, plus de goût dans la manière de se mettre et de s'exprimer, une robe plus fine et mieux faite, une chaussure plus mignonne, des rubans, de la dentelle, des cheveux mieux ajustés. Je préférerais toujours la moins jolie ayant plus de tout cela. Je trouve moi-même cette préférence très ridicule, mais mon cœur la donne malgré moi. [...] Vous vous êtes mouillé pour notre service ; et nous devons en conscience avoir soin de vous sécher : il faut, s'il vous plaît, venir avec nous : nous vous arrêtons prisonnier. Le cœur me battait, je regardais Mlle Galley. Oui, oui,

---

<sup>126</sup> L'espace intime se conçoit non seulement comme espace physique privé, comme une chambre, un château ou un boudoir, mais aussi comme la conscience de soi, résultant d'un processus d'introspection intense. Voir, dans ce sens, Annie Le Brun, *Les Châteaux de la subversion*, 1986.

ajoute-t-elle, en riant de ma mine effarée, prisonnier de guerre ; montez en croupe derrière elle ; nous voulons rendre compte de vous. —Mais Mademoiselle, je n'ai point l'honneur d'être connu de Madame votre mère : que dira-t-elle en me voyant arriver ? —Sa mère, reprit Mlle de Graffenried, n'est pas à Thônes, nous sommes seules ; nous revenons ce soir, et vous reviendrez avec nous. L'effet de l'électricité n'est pas plus prompt que celui que ces mots firent sur moi (*Les Confessions*, t.1, Livre IV:151,153).

Un deuxième élément à faire valoir est l'élément initiateur de ce genre littéraire, l'accompagnement pour le lecteur vers le monde de l'expérience sexuelle<sup>127</sup>. Le caractère intime acquis par la littérature érotique permet une démarche réflexive, en favorisant pourtant l'identification du lecteur aux personnages, qui autorise le lecteur à suivre l'initiation des personnages au plaisir, à travers les expériences imaginaires ou réelles. Il ressort de celles-ci une connaissance aussi bien empirique que pratique qui ramène le lecteur à l'érotisation de son corps. Ainsi, c'est possible d'assister à l'expérimentation du père Saturnin, personnage apparu dans l'ouvrage *Histoire de Dom Bougre, portier des Chartreux*, publié en 1741 par Gervaise de Latouche (réédité sous le titre de *Mémoires de Saturnin* en 1778). Saturnin s'initie très jeune au voyeurisme, découvrant sa forte attirance pour le plaisir sexuel, de sorte qu'il consacre sa vie à l'apprentissage en matière de satisfaction physique (Latouche, 2008). Le caractère de ce personnage favorise des descriptions très détaillées, traitant des thèmes comme le désir des femmes plus âgées et expérimentées que lui, ou l'hypocrisie de l'Église en ce qui concerne la chasteté. Dans l'anonymat de la lecture, le lecteur, autant que les personnages, se libère des canons moraux et religieux en s'adonnant librement aux plaisirs, à la jouissance (Goulemot, 1991). De ce fait, Reichler (1989) avertit que la pensée libertine est plutôt une philosophie pratique qui a pour but d'agir sur les individus, amenés à un monde érotique sans contraintes.

Le processus d'initiation se présente parmi deux éléments qui sont primordiaux. Le premier, l'utilisation d'un langage explicite ; l'autre, la pratique du voyeurisme, qui peut avoir lieu dans le même roman, et qui conduit dans tous les cas le lecteur à travers les actions des personnages, vers l'érotisation du corps, l'excitation et la pratique sexuelle. Le récit de Thérèse dans l'ouvrage attribué à Boyer d'Argens, paru en 1748 sous le titre

---

<sup>127</sup> Cf. Goulemot, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs des livres pornographiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1991.

de *Thérèse Philosophe*, est un exemple très parlant de ce phénomène, incluant dans ce passage un méta-voyeurisme.

Elle devait bientôt rentrer dans sa chambre à coucher, où était le lit de repos dont elle avait parlé. Je n'hésitai pas à m'y couler et à me cacher dans la ruelle de son lit, où je m'assis sur le plancher, le dos appuyé contre le mur, à côté du chevet. J'avais le rideau du lit devant moi, que je pouvais entr'ouvrir au besoin, pour avoir en entier le spectacle du petit lit, qui était dans le coin opposé de la chambre, où l'on ne pouvait pas dire un mot sans que je l'entendisse. Ainsi posée, l'impatience commençait à me faire appréhender d'avoir manqué mon coup, lorsque mes deux acteurs rentrèrent. « Baise-moi comme il faut, mon cher ami », disait M<sup>me</sup> C... en se laissant tomber sur son lit de repos. La lecture de ton vilain *Portier des Chartreux* m'a mise toute en feu ; ses portraits sont frappants ; ils ont un air de vérité qui charme ; s'il était moins ordurier, ce serait un livre inimitable dans son genre. Mets-le-moi aujourd'hui, abbé, je t'en conjure, ajouta-t-elle ; j'en meurs d'envie, et je consens à en risquer l'événement. (Boyer d'Argens, 1748 :93).

Mais si nous parlons de langage explicite, de franchise, de conscience corporelle et de soi, nous sommes également obligés de citer ici l'extraordinaire ouvrage de John Cleland, nous faisant cadeau du récit en première personne de Fanny Hill, où elle communique au lecteur/lectrice ses aventures, ses pénuries vécues comme conséquence de son sexe, mais aussi son apprentissage et ses réussites à travers la vie libidineuse. L'importance en France de cet ouvrage de John Cleland, même s'il a été publié en Angleterre en 1748, réside dans la traduction réalisée en 1751 par Fougeret de Monbron. L'introduction si rapide dans le domaine français de ce texte est la preuve de la correspondance avec la réalité des deux territoires. À cet effet, Muchembled précise que :

Au moins deux ruptures nettes se marquent-elles, l'une vers le milieu du siècle, l'autre en 1789. La première correspond à la publication simultanée, en 1748, de la profession de foi matérialiste de La Mettrie, *L'Homme machine*, ainsi que de *L'Art de jouir* du même auteur, et en Angleterre des *Memoirs of a Woman of Pleasure* de John Cleland, rendus célèbres sous le titre de *Fanny Hill*, La pornographie semble alors être devenue un but en soi. L'ouvrage de Cleland adopte les techniques littéraires nouvelles de la narration réaliste, mais il ne raconte pas réellement la vie d'une prostituée du temps et surtout il ne s'écarte pas fondamentalement des traditions érotiques affirmées un siècle auparavant (2005,168).

De la fonction de montrer, de la fonction de voir, à la fonction d'apprendre. En termes d'instruction, Sade constitue un exemple capital avec des textes comme *La philosophie dans le boudoir*, sous la forme d'un dialogue pratique, voir éducatif adressé aux personnages, adressé au lecteur, mais qui interpelle toute une société qui mérite, qui réclame, qui nécessite d'être rééduquée (à l'occurrence, par le Bon Sujet Érotico-social). Les principes moraux se tournent vers l'arbitraire, et la corruption devient tout simplement éducation. Ensuite, c'est possible d'établir un parallélisme entre cette

particularité courante dans la littérature libertine et l'éducation sexuelle propre de la période classique, où les jeunes étaient instruits par les hommes âgés dans les arts de la sexualité dans une sphère érotique perçue comme naturelle et nécessaire, sachant que cette période compose les bases de l'imaginaire libertin du siècle (Muchembled, 2005).

Dans ce cas, l'action de voir concerne aussi bien le champ de la vue que le cadre de l'imagination. Le personnage peut être non seulement un acteur ou un observateur de la scène, mais il peut aussi réussir à l'imaginer, à la sentir à partir des bruits ou des récits racontés par autrui ; c'est le cas de Jacques, témoin auditif d'un coït dans *Jacques le fataliste* de Diderot (1778-1780). Puis, le lecteur l'imagine aussi à travers des mots, la voit grâce à son imagination<sup>128</sup>. En raison des scènes décrites, les caresses, les gémissements, les tissus, les sensations tangibles et objectives deviennent subjectives pour le lecteur. Il existe un rapport entre l'acte culturel et celui littéraire de l'écriture, qui se mélange avec l'expérience personnelle que l'individu a de son corps. Le corps parle, le corps s'écrit lui-même, il parle du plaisir, il parle de soi. Ainsi, le traitement des corps et des moments intimes nous ramène à une considération naturelle et normalisée de l'érotisme, au moins avant de quitter le texte. Une fois revenu à la réalité, le désir de ressentir tout ce que le texte nous a transmis a déjà érotisé le lecteur. Dans le cas de la sœur Monique (*Histoire de dom Bougre, portier des chartreux*, Latouche, 1741), nous voyons comment elle-même érotise son corps, par exemple ses mains, dans lesquelles elle voit son doigt adopter la forme de l'organe masculin qui lui a donné tellement de plaisir. Le désir s'accroît au fur et à mesure que le savoir théorique la ramène à la conception érotique d'elle-même. C'est ainsi que le voyeurisme, et même le méta-voyeurisme, nous ramène à nouveau dans le cadre instructif des romans érotiques. À travers le regard des scènes ou l'exploration du plaisir propre des personnages, on découvre notre sexualité, l'intimité se révèle.

J'examinais tous leurs mouvements ; sans autre guide que la nature, sans autre instruction que l'exemple, et, curieux de savoir ce qui pouvait occasionner ces mouvements convulsifs du Père, j'en cherchai la cause en moi-même. J'étais surpris de sentir un plaisir inconnu qui augmentait insensiblement, et devint enfin si grand que je tombai pâmé sur mon lit. La nature faisait des efforts incroyables, et toutes les parties de mon corps semblaient fournir au plaisir de celle que je caressais. Il tomba enfin de cette liqueur blanche, dont j'avais vu une si grande profusion sur les cuisses de Toinette (Latouche, 1922 :40)

---

<sup>128</sup> Voir ici l'importance de l'imagination exprimée par La Mettrie dans le discours matérialiste appliqué à la littérature.

Et c'est ici que la littérature libertine ressort son troisième élément essentiel dans la performativité du siècle de Lumières, le phénomène de mimétisme social, qui permet de revenir au collectif depuis le cadre du *moi* ; ou plutôt, parallèlement aux idées bourgeoises, qui imposent le respect du *moi*, le *moi* conscient, dans le système collectif<sup>129</sup>. Il se propose ce fait comme le contre-sens du terme « Lumières » attaché à la raison, à la science officielle et à la politesse de la modernité, se plaçant plutôt du côté des opinions lamettriennes. Selon cette idée, l'expérience de l'érotisme littéraire à cheval entre l'imaginaire et le réel suppose la fin de l'aveuglement de la nature humaine au sein de la société, le réveil de toutes ses facultés identitaires et de connaissance. Une sorte d'interrupteur qui allume les sensations naturelles dont l'homme avait été privé :

Les connaissances que la nature avait mises dans mon cœur venaient de se développer, les nuages dont elle les avait couvertes s'étaient dissipés. Je reconnus la cause des différents sentiments que j'éprouvais tous les jours à la vue des femmes. Ces passages imperceptibles de la tranquillité aux mouvements les plus vifs, de l'indifférence aux désirs, n'étaient plus des énigmes pour moi » (Latouche 1922:41).

Un moteur d'hédonisation performant dans la vie réelle, inspiré par Saturnin (*Histoire de dom Bougre, portier des chartreux*, Latouche, 1741) :

Cette vue, [...] produisit chez moi une surprise mêlée de joie et d'un sentiment vif et délicieux, qu'il m'aurait été impossible d'exprimer. [...] Je sentais que j'aurais donné tout mon sang pour être à la place du moine. Que je lui portais d'envie ! que son bonheur me paraissait grand ! Un feu inconnu se glissait dans mes veines ; j'avais le visage enflammé, mon cœur palpitait, je retenais mon haleine, et la pique de Vénus, que je pris à la main, était d'une force et d'une roideur à abattre la cloison, si j'avais poussé un peu fort. (Latouche, 1922:39).

Ou bien la Thérèse de Boyer d'Argens (1748), qui nous avertit que « toujours parfaite imitatrice de ce que je voyais, sans réfléchir un instant à la défense de mon directeur, j'enfonçai mon doigt à mon tour ; une légère douleur que je ressentis ne m'arrêta pas, je poussai de toute ma force, et je parvins au comble de la volupté. » (Boyer d'Argens, 1748:98).

---

<sup>129</sup> Par ailleurs Sultan (2013) place ses argumentations littéraires dans le but de déchiffrer, ce qu'elle fait admirablement, la pensée des auteurs sensualistes ou matérialistes utilisant des autorités comme le poète Lucrèce et son discours autour de la vue sensorielle et imaginaire attachées à la vie physique (Cf. Lucrèce, *De Rerum Natura* [env. 98-55 avant JC], Paris, Flammarion, 1997), on présentera les yeux du corps et ceux de l'esprit sous le même ordre. De la même manière on utilisera des exemples comme le roman libertin de *Pygmalion ou la statue animée* (André-François Deslandes, 1741), et ce, pour constater l'accès aux idées à travers des sensations provoquées par la perception de la volupté. Une base valable pour une philosophie sensualiste ou matérialiste issue de la littérature, qui propose l'expérience imaginaire comme passage aux connaissances humaines.



Gravure insérée à l'ouvrage *Thérèse Philosophe*, réalisé par François-Rolland Elluin.

Enfin, à la place de Thérèse derrière le rideau, nous trouvons le lecteur derrière le livre, le philosophe libertin derrière la littérature, tous imitateurs de cette imagination dans les pratiques aussi individuelles que collectives. Et, dans la même logique, il faut souligner la présence de discours argumentatifs mêlés dans les récits littéraires, qui plaident en faveur d'une réflexion métaphysique des mœurs établies, faisant que la littérature, grâce à ses descriptions, son vocabulaire, l'idéalisme employé, devienne la source empirique de ladite réflexion, dont l'incidence morale s'avère en être l'objectif. La fiction devient un lieu légitime pour le dépouillement des corps et de leurs fonctions, et, par conséquent de la science naturelle humaine qui conduit à l'expérimentation sur la morale de l'homme. Ainsi Crébillon explique :

Le fait, préparé avec art, serait rendu avec naturel. On ne pécherait plus contre les convenances et la raison. Le sentiment ne serait point outré ; l'homme enfin verrait l'homme tel qu'il est ; on l'éblouirait moins, mais on l'instruirait davantage. (Crébillon 1985:65)

Les arguments peuvent se présenter souvent sous la forme de discours ou bien de dialogue, permettant une approche plus effective avec le lecteur par identification ; venus soit de la part du narrateur, soit du personnage. Fougere de Monbron, dans son ouvrage *Le Canapé couleur de feu : histoire galante* (1741), exprime à travers l'un de ses



personnages la manière dont l'érotisation des corps et la pratique sexuelle, dans le cadre hédoniste, doivent se lier à la vertu et à l'honnêteté, au respect de la nature et de soi ; une jouissance qui cherche à se montrer naturelle et méritant la reconnaissance vertueuse de la morale collective.

En posant une main sur l'épaule de la femelle et laissant échapper, comme par hasard, deux de ses doigts entre la chair [...]. La modestie est la vertu plus nécessaire au sexe [...]; une jolie personne l'est doublement quand, loin de s'enorgueillir des avantages dont la nature l'a favorisée, elle les estime toujours au-dessous de ce qu'ils sont et ne se presse jamais de les faire connaître (Fougeret de Monbron, 2006:19).

D'un autre côté, on reconnaît les nuances argumentatives sous la forme d'une description des corps attachée à la sensation de bien-être physico-psychique exprimé par le personnage, et qui cherche sensibiliser le lecteur de l'honnêteté de ce bien-être, « je m'agitai, je tressaillis, et le plaisir m'éveilla » (Boyer d'Argens, 1748:9)

Le fait de chercher l'authenticité et la vraisemblance pour la description de comportements opposés au canon officiel, s'avère un outil du discours argumentatif qui vise, à travers les récits, la science politico-morale, principalement dans le cadre des mœurs. Aussi, la transgression de ce qui a été décrit partant du plaisir érotique attaque directement les fondements de base de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle qui le limitent, tels que le mariage, la chasteté, la maternité ou la fidélité, sous une façade presque essayiste ou théorique :

Ces lois absurdes sont l'ouvrage des hommes, et nous ne devons pas nous y soumettre. Le divorce même est-il capable de nous satisfaire, non, sans doute ; qui nous répond de trouver plus sûrement dans de seconds liens le bonheur qui nous a fuis dans les premiers ; dédommageons-nous donc en secret de toute la contrainte de nœuds si absurdes, bien certaines que nos désordres en ce genre, à quelque excès que nous puissions les porter, loin d'outrager la nature, ne sont qu'un hommage sincère que nous lui rendons. (Sade, 2006:48)

Dans un premier abord, l'excitation des lecteurs passe par un renouvellement des préjugés et des fausses connaissances. Ils sont encouragés, à partir de la lecture, à remettre en question les valeurs consacrées par l'éducation et le système de mœurs, et finalement à éprouver les limites de leurs facultés naturelles. Le concept de vertu vient se transfigurer dans le but d'axer une conjoncture morale différente, et on fait appel effectivement à des images classiques ou appartenant à d'autres cultures pour redéfinir les « excellentes actions » et les « monstruosité » (Sade, 2006:42) concernant la pratique du plaisir : homosexualité, inceste, sodomie, chasteté, pudeur, etc. On tourne le corps obscène qui émane de la fureur animale vers le corps « naturel », en neutralisant la morale des actes,

des lieux et des postures. On fait désirer cette sexualité à travers un filtre passionnel moyennant une utilisation lexicale modulée à cet effet. La bestialité des organes se transforme au fur et à mesure que l'on comprend leur fonction et leurs mouvements. Tout devient envisagé par la merveilleuse découverte d'un plaisir divin qui enchante les héros, figure connotée qui assure la transposition de l'érotisme dans le cadre de la vertu.

Le roman libertin crée une fiction de l'origine de la représentation du corps. La sauvagerie devient attirante et excitante tant qu'on l'interprète de manière heureuse et brillante. La mode de la transgression ramène l'« obscène » à l'univers de l'« innocence » à travers cette fiction de naturalité réussie par le roman. Finalement, le désir par le corps se tourne en vertu, « puisque ce sont les actions des uns et les sages réflexions des autres qui, par gradation, m'ont dessillé les yeux sur les préjugés de ma jeunesse ? » (Boyer d'Argens, 1748:2). L'érotisation du corps vient toujours parachevée d'une excitation implicite. Le plaisir se parle, le plaisir s'écrit, le plaisir se lit, et le plaisir se sent. D'après Sultan (2013), le lecteur participe de l'écriture du corps, de façon que le plaisir des mots multiplie le plaisir des sens, à travers l'élément de l'imagination.

Le plaisir s'avère le seul souci de la littérature libertine, essayant de faire en sorte que l'imaginaire érotique devienne une réalité tangible. Les images explicites des corps sont accompagnées convenablement par des mots comme « ardeur », « frénésie » ou « ferveur », en rappelant sans cesse à notre subconscient la chaleur d'un corps excité. Ainsi la marquise de M\*\*\* écrira « mes yeux égarés, même en vous regardant, ne voyaient plus. [...] mes réflexions avaient fait place à une ivresse, plus aisée à ressentir qu'à exprimer » (Crébillon, 2010:122). Certes, cette « ivresse » est comprise comme l'excitation, physique et mentale, d'un corps désirant qui devient difficile de contrôler. Encore une fois, le rôle de l'imagination devient ici fondamental, car d'après Delon (2000), il s'agit d'une apologie de l'imagination qui appelle à la transgression et à la démesure permanente. Cela nous montre que l'excitation nous arrive autant de l'« image » physique des corps que de la désobéissance des actes.

La dévalorisation des idéaux amoureux est bien présente à travers la charge négative qu'implique l'éternel idéal et des concepts dérivés tels que l'engagement, la fidélité, la profondeur des sentiments complexes ou la quotidienneté aliénante, car trop susceptibles d'être confondus avec la performativité de la rigueur et son amour de la famille, pour une patrie vide ; ceux-ci sont substitués par une nouvelle image des rapports libertins qui

oppose le concept d'amour à celui de la jouissance. S'origine ainsi le concept d'amour libertin, conçu comme immoral et condamné au secret, ancré dans l'idée de l'éphémère et du *carpe diem*. Les petits « moments », comme dirait Crébillon, dont on dispose, de valeur incalculable à cause de leur fugacité, seront consacrés à la passion plutôt qu'à l'amour, qui n'est plus éternel, qui n'est plus vrai. La littérature érotique se permet ainsi remettre en question les structures de base du système, à savoir le lien conjugal, le rôle des femmes, la maternité ou le sens de la famille.

Dans ce sens, l'ouvrage de Vivant Denon, *Point de lendemain* (1777) est considéré comme l'un des plus épurés et accomplis des récits libertins. Ses personnages vivront dans l'absence absolue de sentiments, l'amour étant réduit aux seuls plaisirs du corps. Les normes qui définissent la relation amoureuse, comme le mariage ou la jalousie, seront dénoncées. Ils imposeront un autre genre d'éléments fondateurs du rapport « amoureux » autour d'un détachement cynique et ironique des individus. La réalité sexuelle empirique remplace l'illusion de l'amour comme la machinerie substitue les sentiments conventionnés. Le rapport personnel se construira sur le persiflage et le badinage, n'ayant pas d'autre morale que celle du désir et de la satisfaction. Le romancier accomplit en même temps le rôle de moraliste, en haranguant la « science du désir » des libertins. Fragonard, dans ses toiles, évoque à son tour de manière explicite l'essence d'un désir interdit et caché, ainsi que la passion, concentrée dans un moment intense et fugace, toujours vigilante.



Honoré Fragonard, *Le Baiser à la dérobée*, autour de 1787.

### C. LA PORNOGRAPHIE ET LA PROSTITUTION

Le pouvoir de la rhétorique performative réside, comme nous venons d'exprimer, dans l'impact des idées et des images décrites dans la pensée et l'action des gens. Encore une fois, nous trouvons à travers cette performativité aliénée l'importance de cette analyse sexualisée que nous réalisons. Une performativité multidisciplinaire dont la littérature et les arts s'avèrent fondamentales dans la constitution mentale, politique, financière et culturelle des sociétés. On peut trouver un exemple de ce que nous affirmons dans la pornographie. Celle-ci se conçoit dans un premier moment comme un type de littérature de transgression pas trop perverse, mais plutôt critique des conventionnalismes<sup>130</sup>. Les apparences sociales, l'accumulation de capital, les impositions religieuses, la lente acceptation des sciences, ou des institutions comme le mariage sont critiquées dans ces

---

<sup>130</sup> Nous tenons à rappeler ici les premières fissures philosophiques radicales du XVII<sup>e</sup> siècle, qui se servent déjà de la littérature érotique et pornographique. Cf. Goulemot, 1994.

créations par la débauche dite libertine, celle des libres penseurs dirions-nous, les radicaux. Plusieurs exemples se succèdent, comme celui de la *Vénus dans le cloître*<sup>131</sup>, de l'abbé du Prat. Évidemment, l'impulsivité policière du récit ne fera qu'accentuer la voie érotique de la société. En effet, c'est le jeu entre l'autorité et la transgression qui lui confère un certain statut culturel comme témoignage du décalage entre la réalité et les principes performants. De cette manière, une littérature dans un premier moment érotique deviendra pornographique, en oubliant assez tôt la recherche de l'équilibre harmonieux entre le plaisir et les conventions sociales, radicalisation qui augmente vers la fin du siècle ; les préludes de la Révolution française ne feront qu'accroître le goût du siècle pour la sexualité (Goulemot, 1994).

Le succès de la pornographie aussi bien écrite que visuelle, sera dû non seulement au fait d'affronter la censure politique, mais aussi à ce que les individus deviennent « voyeurs » sans se mettre en danger, la fuite. Ce genre littéraire permet aux individus de vivre la perversité et d'avoir le sentiment de transgression et de querelle exigé par l'état d'aliénation. Une autre raison qui justifie sa prolifération c'est le fait que ce genre devienne un exutoire à cause de sa banalité —les arguments répétitifs ou la facilité à contempler des images—, qui permet son accès aux gens de presque tous les niveaux sociaux, quelle qu'elle soit leur formation intellectuelle. Ainsi au début des temps pornographiques, la découverte de données sensuelles consacrées à une transgression douce attire inévitablement l'attention d'un grand public. Ce serait dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle que les sujets pornographiques deviendraient de véritables schémas de perversion. Un troisième élément tient à l'aspect économique de la pornographie ainsi que de la prostitution<sup>132</sup>. Nous voilà face à l'une des principales contradictions de ce trauma que nous avons concrétisé, un signe du discours foucauldien en ce que le pouvoir ne réprime ni censure la sexualité sociale, mais lui donne un cadre contrôlé d'action, et même bénéfique pour les caisses de l'État.

---

<sup>131</sup> Cet ouvrage, apparu pour la première fois en 1683 et puis à nouveau en 1724 et 1725, évoque les plaisirs du feu qui émane entre deux moines. Il s'agit d'un écrit qui constitue en vérité un manuel d'éducation sexuelle qui emprunte le vocabulaire religieux dans ce but. La critique du contrôle excessif de la religion est évidente, et parfois assez transgressive.

<sup>132</sup> Londres compte, en 1700, avec plus de 20.000 « apprenties » et 10.000 prostituées, deux groupes qui forment un élément clé pour l'économie de la capitale en cette période (Muchembled, 2005).

Les grandes villes telles que Londres ou Paris avaient toujours de nombreuses possibilités de découvrir le plaisir dans une société qui progresse alors vers l'aisance économique, interprétée sans doute sous l'aura d'un certain espoir de liberté, de légèreté. Le luxe attire le luxe, l'argent permet de faire possible la volonté et, de ce fait, les métropoles verront une apogée culturelle qui permet passer avec facilité de la littérature pornographique à la pornographie de la vie quotidienne comme expression de liberté. Nous voyons par exemple l'existence, dans la capitale française, de documents tels que les célèbres Guides Roses, qui permettaient facilement de trouver l'adresse des maisons closes et des prostituées : *Tarif des filles du Palais-Royal, lieux circonvoisins et autres quartiers de Paris*, avec leurs noms et adresses (1790), ou de *l'Almanach des demoiselles de Paris* (1792). L'hédonisme, pas seulement sexuel, se reflète dans les tavernes, les jardins, les spectacles, ou l'art (Vázquez, 1996). William Hogarth caricature cette réalité en 1732 dans une série de huit gravures, intitulés *A Rake's Progress* («Le Progrès de la débauche»). La population française et anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle a effectivement une volonté hédoniste, luxurieuse, érotique, prétendument naturelle, certainement politique, car « la recherche de la volupté devient un élément central de leur identité. » (Muchembled, 2005:181).



W. Hogarth. «L'orgie», troisième gravure de la série *A Rake's Progress* (1732).

Sous cette logique, l'arrivée en France et en Angleterre de nombreux groupes de filles exerçant la prostitution, preuve que les rapports « immoraux » deviennent particulièrement fréquents. L'enrichissement des catégories sociales bourgeoises et sa croissance rapide impliquent aussi une nouvelle demande de prostitution. Malgré les efforts pour contrôler et éliminer cette activité, la prostitution s'affiche ouvertement à Paris et à Londres, étant conçu comme un acte revendicatif à la fois que libérateur, Au point de voir apparaître des ouvrages prônant sa réglementation, tels que *Le Pornographe de Rétif de la Bretonne* (1769). Et si le sens fondamental de la querelle tombait dans l'oubli, portée par les vapeurs de l'eau de vie, il y avait toujours une réponse rapide à donner : l'homme moderne détente le droit à la jouissance. La tradition de la luxure, qui se développe au XVIII<sup>e</sup> siècle, continue son chemin fructueux au XIX<sup>e</sup> siècle ; aux catalogues de filles de plaisir, avec les tarifs des meilleures professionnelles du siècle précédent, on ajoute des publications comme le *Dictionnaire anecdotique des nymphes du Palais-Royal et autres quartiers de Paris, par un homme de bien* (1826). Inévitablement la littérature témoignera de l'ouverture de nombreux clubs et bordels. Joris Karl Huysmans, Émile Zola ou Edmond de Goncourt parleront dans leurs ouvrages des maisons de passe du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ne sont que les héritiers de celles du siècle précédent. Parallèlement, le comte d'Haussonville signe des articles consacrés à la débauche et au vice dans la *Revue des Deux Mondes* («Le combat contre le vice», 1887). Cela montre que le monde de la jouissance est vivant, et ce, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>133</sup>.

La double morale se rend visible par une double vie. Le sexe est réprimé, et le sexe est recherché. Hors le mariage, la sexualité commence à se valoriser face à toute prescription morale, médicale et législative. Le but du plaisir va être recherché aussi bien par les hommes que par les femmes, malgré les limitations et les difficultés dont souffre le sexe dit « faible », connu aussi simplement comme « le sexe ».

La réalité pornographique se combine avec la persécution des œuvres obscènes (Goulemot, 1991), qui se multiplient sans cesse. Les interdits provoquent, comme

---

<sup>133</sup> La capitale anglaise passe de 900.000 habitants en 1801 à 4.500.000 en 1901 —des estimations de l'époque qui varient entre 80.000 et 120.000— (Muchembled, 2005). Elles étaient classées selon qu'elles fussent les pensionnaires bien habillées d'un bordel, qu'elles fissent le trottoir ou bien qu'elles fussent considérées comme professionnelles de catégorie inférieure, appelées *motts*. La hiérarchie de classes propre au capitalisme se retrouve jusque dans la prostitution. Certaines prostituées parviennent à atteindre les cercles du pouvoir grâce à leur étonnante beauté, leur intelligence, ou des talents particuliers tels une belle voix, ce qui leur permet de devenir les maîtresses entretenues de riches personnalités. Cf. *The Man of Pleasure's Illustrated Pocket-book for 1850: Displaying at One Glance the Varied Attractions of this Great Metropolis*, 1850.

réaction, l'apparition de nouveaux écrits obscènes et érotiques, ainsi que des comportements de transgression. L'art se fait écho et les fétiches se multiplient, les pieds<sup>134</sup>, les jambes, l'absence de poils pubiens, un décor généralisé qui déclencha la colère des rigoristes. Encore une fois, réalité et fiction confluèrent dans une sorte de « *pornotopie* » (Muchembled, 2005:232), un fantasme du plaisir qui ne peut avoir été conçu par un esprit « souffrant d'extrême privation », révélateur des passions cachées sous les pudiques rigueurs victoriennes.

#### **D. LA PERFORMATIVITÉ CONTESTATAIRE, ABSORBÉE PAR LE DISPOSITIF FOUCALDIEN ?**

L'érotisme étant une réalité de l'imaginaire, agissant sur la vie réelle, intime et politique des individus, la réalité sexuelle est de ce fait inéluctable. Devant cela, Foucault propose une réflexion qui nous semble intéressante pour bien cibler notre sujet : L'idéal de querelle pour la liberté individuelle, la défense philosophique du plaisir portée sur une performativité sexuelle *de facto*, de les réinscrire dans les circuits de production, « du moins dans ceux du profit ». Ceci dit, quel profit en tirera-t-on ?

Tout d'abord, les contradictions au sein de la société du XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle conduiront à un esprit critique-théorique des philosophes et écrivains comme nous venons de voir. Le développement subjectif et psychologique dont la sexualité constitue une partie indispensable pour le bon fonctionnement des individus, s'avère obligatoire pour permettre une société ordonnée ; l'action d'administrer une communauté passe par l'acceptation de ses « inévitables ». Pour que la discipline et la contrainte soient effectives à travers son discours directif, l'acceptation d'une débauche limitée s'avère nécessaire et permet d'assurer un déroulement harmonieux, et surtout guidé des subjectivités, qui rejoindra de manière heureuse le ressenti frustré d'une société assoiffée d'identité et de plaisir.

Le point portant sur ce bénéfice de la sexualité pour l'État nous rappelle certaines réflexions qu'Horace exprime dans des ouvrages comme *Épître aux Pisons* ou *Art*

---

<sup>134</sup> Cf. Rétif de la Bretonne, *Le Pied de Fanchette*, 1769.



*Poétique* (vers 23-13 aC). Concernant ses idées sur la fonction sociale de la poésie, il se rebelle contre l'idée établie par les philosophes de son époque, selon laquelle la poésie était destinée à faire plaisir à la population, une poésie dont l'utilité politique et sociale était nulle. Horace, en revanche, explique que la part de beauté qui caractérise la poésie est, sans doute, la partie fonctionnelle. En laissant de côté la fonction instructive, législative ou politique, la partie « plaisante » de la poésie devient utile au repos de la population, une main d'œuvre nécessaire au bon fonctionnement comme force de travail. En ce qui concerne la sexualité, on pourrait établir la même comparaison dans la double morale du comportement bourgeois.

Face à un rationalisme et à des conventions sociales qui s'instaurent sans cesse, le siècle de la raison « théoricienne » accepte de reconnaître quelques concessions à la passion dans les cadres respectifs des beaux-arts et de la poésie. Le feu de la frénésie, de la tentation, des amours et des plaisirs correspondants à la nature matérialiste ou sensualiste de la philosophie, auront leur propre espace, *a priori* indépendant, attaché à une fausse liberté finalement, performative, pour ainsi dire ; un espace pour que la rhétorique performative aliénée puisse avoir lieu comme élément de contre-poids, permettant le contrôle, l'intervention et l'efficacité des périphéries sexuelles. Lesdites concessions correspondent, dans le système foucaldien, à un effet-instrument consacré à éviter des soulèvements tandis que le pouvoir se ramifie sur les aspects de la vie privée. On pourrait dire que le pouvoir ancre la volonté du plaisir qui lutte pour se débusquer. Des catégories de débauche, de libertinage ou de perversion sont créées en rapport avec la conception du vice, de la vertu, et de l'indulgence. Une société de débauche consciente et naturellement perverse encadrée dans l'hypocrisie afin d'assurer le contrôle législatif (voire économique, puisque toute concession au plaisir est finalement au centre des intérêts du commerce) par les hautes sphères. Par conséquent, un sentiment d'indulgence collective paraît incontestable (Muchembled, 2005). L'accès aux substances et boissons ou la standardisation des aventures amoureuses connaissent un degré de permissivité jamais vu, filtré à travers des modèles de l'amour —faux ?— romantique.

En parallèle à l'indulgence, la nature contradictoire du germe bourgeois implique la paradoxale démarche par laquelle le progrès de son pouvoir identificatoire est attaché à l'élément dont la suppression est théoriquement comprise comme la définition de classe. Autrement dit, la retenue libidinale renforce un statut social qui a besoin de la libido pour maintenir les esprits tranquilles et l'économie en mouvement, car le sexe est devenu,

malgré tout, une réalité intégrée dans le système capitaliste. L'énigme du sexe aboutit à une disposition à cheval entre la sublimation de la sexualité et le capitalisme comme incontournables dans l'économie de la bourgeoisie victorienne.

En somme, si au premier regard le sexe devient un élément incompatible avec une mise au travail générale et intensive, la sexualité finit par devenir un bien de consommation indispensable pour le soutien économique, un marché présent dans toutes les classes sociales, permettant à l'État d'intervenir et de contrôler (performer) un plus large spectre social. Littérature, art, prostitution, pornographie ; tout sexe est vendu, et tout sexe est acheté. Foucault évoque le titre de l'ouvrage de Stephen Marcus (2008), *Les autres victoriens*, qui permet de confirmer une débauche tolérée et intégrée dans le système économique de consommation qui soutiendra la dynamique bourgeoise jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle : la barbarie devient un élément civilisateur sous une forme codée.

L'attitude officielle adoptée par les autorités anglaises et françaises est d'une sorte de « morale civilisée » reposant sur deux piliers, la conspiration du silence et le double standard de comportement (Muchembled, 2005:221)

## **E. LA CRÉATION DE L'ESPACE ET DE LA CONDUITE ÉROTIQUE. UNE AFFAIRE PLATONIQUE**

Dans le cadre du passage de la rhétorique performante à la réalité, la bataille de l'homme moderne pour sa liberté libidinale dépasse les limites de la décence théorique. La marginalité du discours intellectuel se répand grâce à son infiltration dans les arts et la littérature, éléments qui se confirment finalement comme incontournables malgré les efforts des élites rigoureuses. La volupté charnelle se proclame, se définit, se perfectionne, se tolère, s'apprécie, se diffuse. La performativité de l'homme des Lumières attende contre le discours instauré et provoque les premières transformations qui évolueront selon la disposition littérature-imaginaire-réalité, dans une relation cause-effet-cause dont l'érotisme se révèle l'élément fondateur de ladite performativité aliénée, ainsi qu'un déclencheur de la performativité générale (du trauma).

L'érotisme, est-il inhérent à l'être humain ou en est-il, au contraire, une création artificielle ? Si l'*éros* se définit comme une tendance [naturelle] vers l'amour sensuel, nous prenons en charge donc le « goût » de l'homme pour le plaisir charnel et pour le

désir, soumis à la mise en scène de la satisfaction. L'érotisme « est » et « se construit » de façon réciproque. En dépit des impositions castratrices du « régime civilisateur », l'érotisme et son imaginaire font partie du processus de la civilisation, où il existe déjà, et où il se dynamise.

Ce goût, évoqué dans la fiction mystique, romantique et libidinale du désir présent sur les toiles de Boucher ou à travers les mots de Fourget de Monbron, devient une construction « machinale » réelle de l'espace (Salcedo, 2004). Il faut comprendre le mot « machinal » dans le sens d'artificialité, une technique mécanique et théâtrale d'imitation dans le but d'évoquer le merveilleux, la construction d'un espace érotique qui incite à maximiser le plaisir déjà présent chez l'homme :

Les machines au XVIII<sup>e</sup> siècle s'inscrivent dans la présence d'un espace privé romanesque qui est le reflet de l'espace réel aménagé dans les hôtels particuliers des aristocrates de l'époque. On assiste à la création d'un espace privé contradictoire où le besoin d'intimité cohabite avec l'essor d'un certain type de vie publique, c'est-à-dire ce que Jean Marie Goulemot appelle les « tensions de l'intime ». (Salcedo, 2004:226)<sup>135</sup>.

Selon la théorie de Salcedo, nous pouvons constater deux types de pratiques principales d'aménagement de l'espace, celle libertine et celle gothique, car «de la machine conçue sous le signe de l'idéologie sensuelle et hédoniste de la Régence on passe à une machine 'fin de siècle', reflet de l'écroulement d'une époque.» (Salcedo, 2004:226)

Ainsi nous remarquons les différences entre un Laclos ou un Crébillon et un Sade, allant du degré de privatisation requis par les besoins mécaniques et même géographiques ou architecturales. Dans le premier cas, l'espace se soumet à des transformations qui établissent des différences mêmes entre boudoirs, car ici il va se transformer en *torturoir* (Delon, 1999). Souvent isolé, caché, le mystère accroît l'excitation et le fétichisme de la vulnérabilité devant les «dispositif monstrueusement ingénieux de jouissance » (Coulet, 1983), qui font partie obligée du décor, dépassant le cadre de la séduction et de la volupté, notamment un chevalet de torture.

Le témoignage de Révéroni Saint-Cyr, un ingénieur de l'armée française puis professeur adjoint de l'École Polytechnique de Paris est, à ce titre révélateur. Il décrit dans son roman

---

<sup>135</sup> Ici s'avère de lecture obligée le judicieux travail de Goulemot, notamment dans « Tensions et contradictions de l'intime dans les pratiques des Lumières », *Littérales* n. 17 : 13-21 (1995), ainsi que celui de Benoît Melançon, éditeur du monographique sur « L'Invention de l'intimité au Siècle des Lumières », Université Paris X-Nanterre, 1995.

*Pauliska ou La Perversité moderne* (1797) le monde réel de la jouissance imprégnée d'une extrême angoisse. Il racontera dans son récit la création d'un univers mécanisé et oppressif qui fait de l'espace et du corps un seul élément. Il est de même dans les sadiennes *Cent-Vingt Journées de Sodome* (1785). Salcedo propose ce phénomène comme un détournement de la science, touchée par la mythologie —voir même le vampirisme— et la superstition devenus un moyen d'accomplir la volupté charnelle.

Dans le deuxième cas, l'érotisme plus libertin se situe à cheval entre le public et le privé dans l'atmosphère d'une sociabilité aristocratique, ainsi que dans la délicatesse luxueuse de ses goûts ; il s'agit de se servir de l'espace et de la situation pour exercer l'action performante. Tout endroit est bon pour la mise en scène de la machinerie du plaisir galant. Nous pouvons même considérer le sens de la conversation, les habits, et tout ce qui compose l'apparence dans une société où domine la sociabilité (Fumaroli, 1994). Toute l'esthétique qui accompagne un événement social, envisagée à la lumière de la création de l'intime sous un regard, un geste, une pensée. Dans un second degré, ce que nous pourrions qualifier de transformation libertine galante, où l'« engin » sera moins important que dans l'ingénierie gothique, mais la subtilité de leur utilisation deviendra le fondement de sa valeur. En effet, la machinerie galante, aussi bien dans les romans que dans la quotidienneté, acquiert un haut niveau de sophistication<sup>136</sup>. Et ce, des détails visuels et sensuels rendus possibles grâce aux bougies, aux peintures, à l'exaltation de la blancheur de la peau féminine, aux miroirs ou encore au satin noir (Delon, 1999), à l'utilisation de peintures galantes perverses pour exciter les esprits des lits à ressorts (*Les Amours du chevalier de Faublas*, 1787). Machinerie présente dans la plupart des chambres et boudoirs de riches et de rois, comme la table volante que le roi français fit installer à Choisy (Delon, 1999), et qui inspira celle de *La Petite Maison* décrite par Bastide en 1758. Tout est conçu et projeté à l'expérience du goût érotique.

Lorsque les premiers transports furent passés, j'eus la curiosité d'examiner la structure de ce lit singulier. Vingt lames d'acier, larges et minces comme des ressorts de pendule, se croisant en lignes obliques, occasionnaient un mouvement délicieux. J'applaudis du fond de mon âme l'inventeur de cette agréable machine et je lui souhaitais des imitateurs : en effet ne serait-il plus raisonnable que l'art sublime des Archimède et des Lorient fût employé à servir la volupté qu'à faire des catapultes ? (Jonval, *Les Erreurs instructives ou Mémoires du Comte de \*\*\**, 1765 (III:88).

---

<sup>136</sup> Cf. Moulin, « L'amour égalisait tout : l'unité du décor des intérieurs libertins du roman des Lumières. Corrélations : les objets du décor au siècle des Lumières », *Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2015.

En somme, nous pourrions dire que l'érotisme, constituant l'effet de sublimation naturelle au sein du processus identitaire de l'homme, deviendra au fur et à mesure une structure « mécanique » à cheval entre l'imaginaire et la vie effective, envisagée dans l'optimisation maximale de l'expérience du plaisir.

Différence dans les décors, différence dans les espaces, différence dans les machines et aussi différences dans les personnages et dans les sujets. Un même siècle mais des inquiétudes différentes, une quête du plaisir par des moyens différents » (Salcedo, 2004:230).

Et chez eux la souffrance est plutôt spirituelle, puisque la séduction libertine entraîne une rupture, et la rupture amoureuse est psychologiquement douloureuse pour celui ou celle qui a été séduit ou séduite, non pas évidemment pour le libertin qui jouit de cette consécration dans l'autel de la volupté [...]. Dans les romans gothiques, la douleur infligée par le libertin doit être surtout physique, c'est là où se trouve la source du plaisir qu'il éprouve (Salcedo, 2004:229)

Ce qui est remarquable dans la réflexion de Salcedo que nous reproduisons ici, c'est que, dans tous les cas, la performativité libertine des Lumières incarne le sentiment de rupture en pro du plaisir identitaire. Nous tenons ici à remarquer le caractère platonique fondamental qu'acquiert cette quête du plaisir, appuyée sur l'idéalisation qui découle de la propre sublimation, qui, bien sûr, vise l'idéalisation du *moi* mais qui, en même temps, s'approprie de l'érotisme enfermé dans le tabou de l'amoralité, la folie, la maladie, le crime ou le péché, et, donc, dans le cadre de l'interdit et du pervers (Foucault, 2012), provoquant inévitablement aussi son idéalisation. On gère un mythe, on atteint un paradis, une idée suprême, on se sert d'une teinte platonicienne que procure l'expérience de l'érotisme, réaction sans doute dans la querelle par l'idiosyncrasie libidinale :

De là le fait qu'il soit devenu, à l'échelle des siècles, plus important que notre âme, plus important presque que notre vie ; et de là que toutes les énigmes du monde nous paraissent si légères comparées à ce secret [...]. Le sexe vaut bien la mort » (Foucault, 2012:206).

Et si l'espace devient moyen performateur, ce sera aussi la conduite *ad hoc*. La vérité n'existe pas à partir des règles qui la définissent, mais à partir des actes qui porteront la définition de la vérité libertine. Si l'on veut établir la légitimité d'un hédonisme érotique respecté par la société, exercer un comportement libertin devient impératif.

Le modèle de conduite de nos militants libertins sera celui de la séduction (Vázquez, 1996). Issue du développement de l'imaginaire dans les arts et la littérature, ainsi que dans l'ascension de la jouissance charnelle comme idée suprême, la conduite libidinale qui en découle s'encadrera forcément dans la dimension esthétique ; la volupté deviendra

un chef-d'œuvre de l'art, une scène parfaitement dressée. En conclusion, si le plaisir est en partie esthétique, la séduction ne le sera pas moins ; si le régime des apparences se trouve à l'origine du trauma civilisateur, il constituera également la source de la résolution performative.

Bien que la tendance générale des spécialistes consistait à insister sur la vision comportementale du sujet érotique dans la différenciation de l'homme galant s'opposant au libertin, nous trouvons plus pertinente l'analyse de Hölzle (2012), proposant le concept de «roué» ou de «libertins des Lumières». Cette catégorie d'homme répond précisément au vaste phénomène de la construction de l'identité érotique, des contraintes et de l'ennui, et qui requiert en même temps des plaisirs mondains pour échapper à l'aliénation des sentiments et des mœurs ; ce qu'il fera au moyen d'une mise en fiction du réel. En effet, et selon Gérard Genette (2012), il existe un lien inébranlable entre l'image scandaleuse et éclatante du libertin et la subjugation du public —à savoir la conquête de l'âme d'autrui pour la folâtrerie, autant que la conquête du regard social envers les libertins—. Wald Lasowski (2008) présentera la conduite libertine comme initiatrice, provocatrice, corruptrice, sûre d'elle-même. Le libertin se déclare de cette manière la source du mouvement universel de la nature qui ne peut être trahi au nom de la fidélité et des traditions.

Le libertin, le roué, concentrera tous ses rapports, aussi bien physiques que verbaux, sur le socle du plaisir, entendu comme plaisir érotique. Dans ce sens, il ne devrait pas nous étonner que la plupart des correspondances de la séduction aient le premier contact là où les gens consacrent leur temps à la distraction, comme les fêtes sociales, le théâtre ou l'opéra. Dans ces manifestations, l'un des principaux marqueurs de la conduite libertine sera le langage employé, comme le feraient les premiers mondains. Mais cette fois-ci, la mesure des codes linguistiques sera envisagée différemment, et le roué se libère d'un canon verbal préétabli et pudique afin d'en adopter un autre, plus proche du jeu et de la franchise. Sans être limité par la politesse du siècle, la franchise sert à expérimenter plus intensément l'enjeu de la séduction : des mots et des pensées qui activent notre machine lamettrienne, puis un sens de la transgression toujours morbide. Nous devons ajouter à ceci le jeu —et l'utilité— de transformer le langage ordinaire accepté, vertueux, mais ennuyeux, en un système frivole du double sens des mots. On remarque alors la cocasserie des formules, la construction extravagante des phrases ou la capacité de déroutement du

sens de ce que l'on dit, en le remettant à la sphère du pervers<sup>137</sup>. Au milieu de cette régénération de la ruche de personnalités, le roué cherche la distinction la plus féroce possible entre sa gloire et son nom. La semence de la civilisation des apparences se perfectionne à l'excès, normalisant l'instauration de l'hypocrisie à la mode d'une nouvelle religion à laquelle tous sont soumis (Wald Lasowski, 1990). Or, il faudrait constater encore une fois un nouveau paradoxe : la même conjoncture de la rigueur des conventionnalismes se trouve être l'une des sources de la débauche.

La rigueur souffre une métamorphose, le raffinement obligé devient un prétexte pour la perversion (même un fétiche). La perversion se tourne maintenant en galanterie, en un art travaillé. L'érotisme du XVIII<sup>e</sup> siècle se fixe comme un ouvrage de l'art, camouflé, provocateur et merveilleusement attirant. Le langage raffiné, ajouté à une économie affective qui oblige à mettre de la distance entre les corps et à contrôler les pulsions, se transforme en un langage chiffré de l'impatience charnelle. Les éléments du discours se caressent les uns aux autres, s'excitent, se conquièrent. Un code libertin qui, sur les mêmes expressions de l'amour poli, exprime maintenant le goût dans une incessante allusion à l'indécence. Nous pourrions penser à une simple hypocrisie sociale de la période, ou bien à un subterfuge intelligent et excitant pour annoncer la défaite de la raison en se servant des modèles imposés par la science des mœurs. La politesse devient un masque et le mensonge des apparences un jeu de rôles où le roué tentera de réinventer l'image de soi, de la réalité qui l'entoure. En outre, le développement affranchi d'un style plus pornographique qu'érotique du discours évoque l'idée constante des acteurs en quête de bacchanales, avec des appétits toujours renouvelés, disponibilité permanente d'un corps désirant, en constituant une sorte de communauté de jouissance (Vincent-Buffault, 2007). En même temps, il approchera ses actions de l'imaginaire développé par la fiction —à savoir pendant la séduction, l'agencements des espaces, l'utilisation des objets ou jeux de lumières entre autres— en structurant une esthétisation du quotidien afin de vivre pleinement les émotions de la vie libidinale.

Plus l'effet est éclatant, tout en originalité, plus le roué se délecte de sa gloire et y trouve sa jouissance. Cet effet lui permettra de se constituer une sorte d'éthique du libertin basée non pas sur la morale générale de l'époque mais bien sur celle de son auditoire qui apprécie ce genre de séduction, que celle-ci soit discursive —éthos

---

<sup>137</sup> *Les Bijoux indiscrets* de Diderot nous permet de voir comment tout peut être interprété comme une évocation du sexe.

dit— ou décelable de visu dans les salons par un comportement ad hoc —éthos montré—. (Chammas, 2014:2).

Dès l'enjeu de la séduction, le langage, référentiel ou allusif, et les gestes, le persiflage et la ridiculisation, le roué retrouve inévitablement la conduite liée à l'espace ; la littérature déroule une théâtralité :

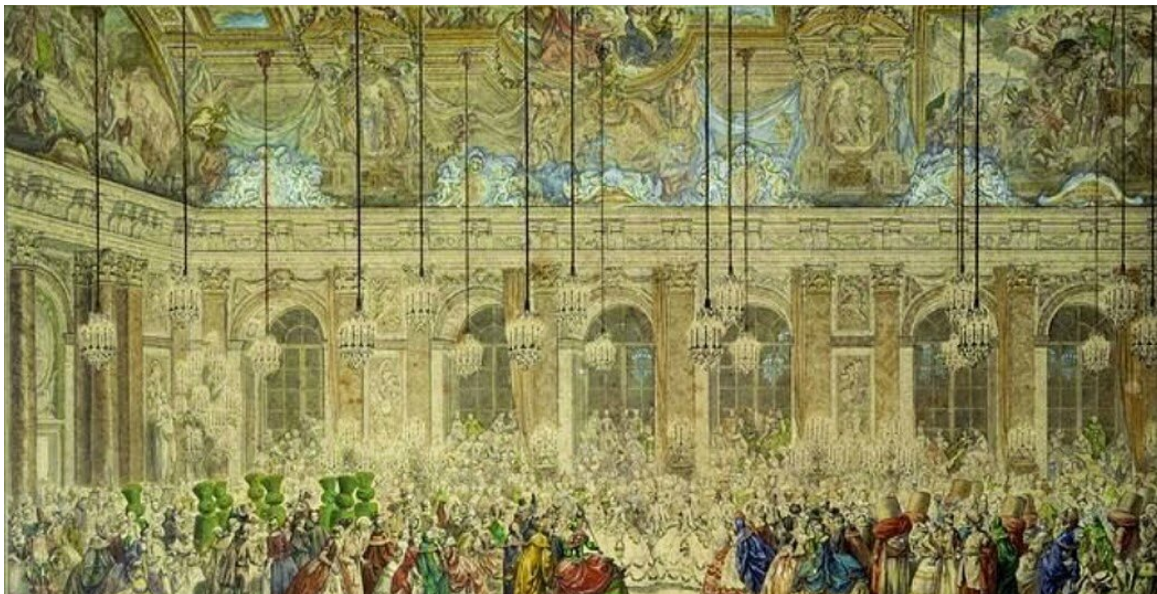
[Une] mise en scène volontaire dans laquelle le roué prend plaisir à détourner la réalité [...] au profit d'une artificialité tout à son avantage [...] un souci d'esthétisation du quotidien afin de vivre pleinement une expérience esthétique à la recherche des émotions superficielles —agencement des espaces, des objets, des jeux de lumières, etc. » (Chammas, 2014:3,1).

L'artificialité hédoniste arrive presque à tous les niveaux de la société, depuis les orfèvres jusqu'aux coiffeurs, dans le but de créer un monde disjoint consacré aux privilèges et aux plaisirs de la vie. Mais, plus que dans les grandes constructions architecturales et dans les décors exacerbés, la transformation du siècle se lit à partir des modifications observées pendant les cérémonies plurales du plaisir. Ici nous pouvons récupérer lesdites fêtes galantes et les décrire comme un événement civilisateur pour le libertin. Le pêché des moralistes, l'obligation de la haute société pour raffiner les comportements progressistes, devient un élément réapproprié pour les partiaires de la joie ; opportunité irréfutable pour la performativité qui se déroule derrière le voile et qui agit, de manière plus ou moins transgressive, pour redéfinir définitivement la notion de « vertu ». Nous pourrions conclure à cet effet avec l'idée que, d'une manière ou d'une autre, le décor du siècle, autrement dit la sublimation des Lumières, réunit la performativité générale et la performativité des aliénées dans le but de redéfinir le progrès. Tous se trouvent au même instant, dans la même chambre, avec les mêmes objets, les mêmes comportements, les mêmes codes verbaux et la même importance attribuée au luxe ; et cependant chaque agent, chaque instrument, chaque mot, chaque mouvement, comptera avec un regard différent pour chacun des invités.

Le regard des libertins, pourtant, se réalisera de façon plus identificatoire à travers, par exemple, d'une décoration naturelle et exotique, comme les arcades de verdure et les orangers, jardins illuminés, dessins de l'antiquité ou des somptueuses fontaines dont l'eau est remplacée à ces occasions par du vin. Les grands tissus habillent les murs entre l'élégance et l'intime, et sous cet ordre nous trouvons des miroirs, des cristaux, des bougies. Les prétextes se multiplient pour laisser passer la volonté de plaisir à travers les murs de l'ordre ; et de cette façon les menuets, les contredanses et les bals invitent



maintenant à rapprocher les corps et croiser le regard ; une opportunité de converser, de conquérir. Tout est ici entouré d'une mise en scène qui atteint une sophistication inouïe. Les couleurs de l'érotisme sont aussi présentes, comme le doré, le rouge et le noir dans la décoration de la salle, tout cela dans une perspective charmante parfaitement combinable avec les vêtements féminins et masculins qui penchent pour le luxe et la provocation. *Les Mémoires secrets* de Bachaumont recueillent très bien cet esprit, en racontant comment, à l'occasion du mariage du Dauphin en 1770, tous ceux qui ont été invités conviennent qu'ils n'avaient jamais vu une telle rêverie. Le déguisement ne s'attache plus au rôle social, mais au travail de séduction et d'excitation. La séduction même invite aux jeux du mystère, comme la tradition vénitienne du masque, qui permet l'illusion et la liberté de l'anonymat, étant vu sans être reconnu, péchant sans perdre la vertu, car la vertu est publique, ne l'oublions pas<sup>138</sup>.



Décoration au bal masqué donné par le roi Louis XV à l'occasion du mariage du Dauphin dans la grande galerie du Château de Versailles, Le Bal des Ifs, la nuit du 25 au 26 février 1745. Étampes de Charles-Nicolas Cochin.

Et si bien nous pouvons déduire à priori que le point culminant du plaisir érotique soit l'intimité, la séduction et l'ordre libertin seront inséparables du rôle public ; l'image de soi s'attache inéluctablement à la publicité de son idée de débauche, une publicité vouée

---

<sup>138</sup> Voir le « bal des ifs », un bal masqué donné par le roi Louis XV dans la nuit du 25 au 26 février 1745 au château de Versailles, organisé à l'occasion du mariage du dauphin Louis de France avec sa cousine, l'infante d'Espagne Marie-Thérèse de Bourbon. C'est là que le Roi fera la rencontre de la future marquise de Pompadour.

à la condition même de son existence. Ainsi, la « machinerie » de la propre conduite devient scénographie dans le quotidien des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle. La place publique se confond à nouveau avec l'univers théâtral. Les nobles louent des balcons afin d'assister aux scènes les plus débauchées, et les applaudissements ainsi que les rumeurs se succèdent sans cesse. Tout se transfigure en une fête continuelle consacrée au spectacle. Dans une fête ou dans les rues, le désir d'érotisme se répand sans cesse, l'individualisme acquiert une grande importance (Muchembled, 2005).

La scénographie quotidienne s'attache au développement de la nouvelle mode de l'investissement et à l'expérience de la volupté à travers celui-ci, qui joue dans la limite de plus en plus sévère de l'image bourgeoise développée dans la progression du XIX<sup>e</sup> siècle. Tout ce qui est luxueux ou somptueux sera érotique presque par définition. Ainsi, les maisons (même de différents niveaux sociaux) présenteront une grande richesse décorative évoquant le goût et le plaisir, la démesure et l'insouciance de la propre volupté (nous dirions presque une sorte de récupération exponentielle de la mondanité) : volutes, coquilles, instruments musicaux, miroirs, laque, porcelaine, soie, marbre... Un penchant immédiat pour le goût, vif et passager, attribué aussi à tous les objets charmants transmetteurs de désir, configurant un mouvement général où le libertin cherche à se confondre (Ibeas, 2009). Il existe même une impasse avec le plaisir d'une nourriture qui évoque le désir, comme le chocolat, les confitures ou les fruits (Camporesi, 1992). La volupté sexuelle et gourmande se mélange dans une délicieuse spirale de tentation. En effet, Zulmé, dans la *Galerie des femmes*, n'hésite pas à alléguer que « de quelque côté qu'il jette la vue, tout lui parle du dieu dont il est plein, tout lui retrace les plaisirs qu'il attend et les désirs qu'il éprouve » (De Jouy, 1799:93).

Par ailleurs, les arts et les décors, étant des éléments qui accompagnent le développement de l'Histoire, se voient énormément influencés par la quête du plaisir. Ainsi il faut remarquer le style rococo comme une création française qui soutient l'ascension libertine pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Certes, il déroule un symbolisme qui permet de s'exprimer en réponse à un présent de pénitence, à travers l'illusion vertigineuse qui renvoie à la multiplication des effets charmeurs sans, pour autant, constituer une revendication concrète. Cependant il évoquera sans arrêt un esprit frivole et insouciant, consacré à l'expérience de la volupté, individualiste, anti-formaliste et contestataire. Dans ce sens, il investira la peinture galante, qui se sert de l'artificialité des ambiances pour l'idéalisation

de certaines thématiques comme celle de la volupté.<sup>139</sup> L'esprit érotique qui se dégage de ces illustrations et de ces tableaux se répand grâce à la prolifération de petites collections qui décorent les espaces privés. François Boucher réalise de nombreux petits tableaux commandés par des ministres, des personnalités de la cour ou des finances, entre autres.

Cette exposition de la libido dans la conduite, l'entourage, le décor ou le vêtement, en somme, avec l'art au service du quotidien, pousse à l'impatience, à sacraliser le sexe, à faire de cette fièvre un objet de réflexion et de représentation. Le libertin semble gagner la bataille sans batailler. Être libertin devient un phénomène atteignant la plupart de la société dite aisée, même ceux qui ne se considèrent pas licencieux. Pour conclure, nous aimerons récupérer ce que Delon exprime très judicieusement : ce n'est pas le quotidien qui se déguise en boudoir, mais que la société est *de facto* un « boudoir » (Delon, 1999).

---

<sup>139</sup> Voir ici une nouvelle fois la relation réalité-imaginaire-réalité.



\*\*\*\*

La realidad erótica se entiende aquí como la causa y a la vez la consecuencia del proceso civilizador; el elemento sobre el que fundamentar el poder político de regulación, y la expresión de la querrela libertina por la afirmación del *yo* frente a la imposición de límites. ¿Se puede hablar de una doble moral en el siglo XVII? Depende, porque si bien es cierto que la conducta se desdobra en su búsqueda del valor diferencial, la transgresión no evoluciona en el disimulo ni de forma paralela a la conducta ordinaria; no es en sí una ruptura tajante con el orden establecido. A partir del siglo XVIII y durante el siglo posterior, el impulso del individualismo, la razón y el capital, harán que la conducta se despliegue y se materialice en ruptura. Este fenómeno conlleva la formación de una doble identidad, cuyas partes no conviven sino en el disimulo o en el secreto; una transgresión que no busca medirse en *auctoritas* sino desmarcarse y triunfar redefiniendo la verdad del proceso civilizador.

Si antes el *yo* buscaba reconocerse en el sentimiento de la grandeza de casta, esa pretensión recuperada a partir de 1740 se debilita y los espacios público y privado comienzan a delimitarse de forma más estricta. Lo público pretende administrar lo individual so pretexto del interés común de lo colectivo, mientras que lo privado aspira a salvar la individualidad e interferir en la dinámica del discurso público para establecer una colectividad que respete el *yo* consciente —y hedonista. ¿Quién gana? El rigor burgués considera que mantendrá las aguas en calma otorgando un espacio de gracia a la perversidad natural, obteniendo con ello además poder interferir en el ámbito más íntimo de la población, sin olvidar el beneficio económico que proporciona dicha operación. Los libertinos, o libertarios si nos permitimos la anacronía, perciben en esta maniobra la fisura que les permitirá respetar el rol de la persona y al mismo tiempo jugar el del personaje, entre la diversión y la reivindicación política.

Ahora bien, los efectos de la sublimación conducirán a una unión entre la reivindicación política y la estética que pone en tela de juicio el nivel de voluntad ejercido por el libertino. Si el régimen de las apariencias pertenece a la dinámica de poder, ¿hasta qué punto el individuo actúa libremente en su litigio de libre albedrío? ¿Se encuentra en realidad sometido a una sociedad que le permite creer en su libertad como medio de control?



## Segunda parte

### Introducción a la performatividad y trauma de género durante las Luces francesas

La historiografía, hasta la más radical, en algún momento termina por reducir lo femenino a una injusta invisibilidad genérica. No solo Israel (2005) no menciona el traumatismo de género en su análisis, sino que como se revela de forma preocupantemente frecuente, incluso niega los hechos de forma contundente:

Si l'on cherche à déterminer à quel moment s'est produit le tournant définitif qui marqua la fin des procès en sorcellerie, et du contrôle ecclésiastique de la vie intellectuelle, tournant qui permit aux femmes de prendre plus de place pour la première fois dans la sphère publique en tant qu'égaux des hommes, tant du point de vue de leurs capacités intellectuelles et artistiques que de leur liberté personnelle, on s'aperçoit que le moment déterminant se situe pendant la période qui s'étend de 1700 à 1750 (2005:31).

De hecho, ni antes de 1700 puede hablarse de una absoluta ausencia de las mujeres en la vida pública, ni puede referirse a una libertad en igualdad de condiciones después de esta fecha. El trauma del hombre de las Luces, que por su tinte humanista y su raíz racional podría englobar un despertar común de hombres y mujeres, se desarrolló bajo un claro predominio del rol masculino. Y es que ante un fenómeno histórico como fue el redefinición de la civilización moderna de mano de la Ilustración, no podemos transigir en un estudio que olvide contemplar la diferenciación de géneros, porque esta realidad no solo es históricamente innegable, sino que además determina la evolución del propio fenómeno.

L'histoire n'est jamais racontée dans sa totalité ; l'histoire des femmes peut servir de révélateur ; et elle ne va pas toujours dans le même sens que celle des hommes. Mais alors que faire du contretemps ? (Fraisie, 2020:58).

Como consecuencia, debemos preguntarnos, ¿qué supuso el trauma de las Luces, para la historia de género? En el apartado anterior, introdujimos el concepto de performatividad, y definimos las acciones libertinas como espectro de la rematerialización de los alienados

o primera rematerialización de las Luces. Sin embargo, en este punto de nuestro trabajo se nos hace irremediable profundizar un poco más en la teorización de esta idea. Admitimos una vez más la anacronía del uso de términos actuales en nuestro estudio, pero la investigación en género y sexualidad como elementos determinantes de la antropología y de la construcción social son del todo recientes. A pesar de que esta terminología no nos pertenece, nos serviremos de ella contextualizando su uso, porque consideramos que los avances en materia de género deben servir para revisar cualquier parte de la Historia y acceder así a nuevas hipótesis.

Teniendo esto en cuenta, y con el fin de abordar nuestra propuesta, conviene recuperar el concepto de *provenance* al que alude la filósofa Geneviève Fraisse (*Féminisme et philosophie*, 2020), con el que pretende aludir al error que supone hablar del origen de la historia del feminismo para empezar a hablar de la genealogía de su historia, término utilizado por otra parte en el trabajo de Foucault realizado sobre Nietzsche en 1971, aplicable por ende al fenómeno identitario que nos concierne. Si en vez de establecer la discusión sobre la historia del feminismo, lo hacemos sobre la historia del cuerpo, la historia de la economía, la historia de las dinámicas políticas, sociales y relaciones; si analizamos, pues, la historia de la evolución occidental en su conjunto, en todos los terrenos, daremos con un axioma fundamental: la «sexualización del mundo» anclado en lo universal del estudio epistemológico, término expresado por Fraisse en su obra *La sexualisation du monde. Réflexions sur l'émancipation* (2016) para esclarecer que no cabe hablar de la «sexualización de la especie» sino de la «sexualización de la historia» (2020). Y por esto, el proceso traumático de las Luces, así como su estrategia de reconciliación, deben ser tomados en cuenta desde un punto de vista que contemple la sexualización como determinante histórico.

Partiendo de dichos preceptos, reconocemos algunas de las principales ideas de Judith Butler, que pueden identificarse en un primer momento con el discurso foucauldiano. En este sentido, Butler reivindica la idea de una diferencia muy marcada entre los sexos<sup>140</sup> como fuente de poder y control reglamentado. De hecho, nosotras mismas hemos podido comprobar que la regularización del poder y de la sexualidad es lo que realmente se encuentra en la base del fenómeno civilizador de las Luces francesas. Según esto, el sexo no funciona únicamente como norma, sino que es parte de la práctica reguladora,

---

<sup>140</sup> Si bien Thomas Laqueur propone en *La Fabrique du sexe* (2013) una diferenciación horizontal de sexos tardía, no niega una diferenciación de sexos vertical desde antes del siglo XVI.



produciendo los cuerpos que domina y, a la vez, la propia dinámica de dominación<sup>141</sup>. Sería negligente omitir estos avances en nuestro análisis sobre el proceso civilizador de las Luces, y no abrir una vía de estudio a la constitución de lo femenino, sobre todo dada la importancia que atribuimos al enigma sexual en el proceso constitutivo de progreso desde el que se materializa la identificación del yo.

---

<sup>141</sup> Cf. Olivia Portolés, «Hacia una ontología social del cuerpo en Butler: análisis y límites», *Investigaciones Feministas* n.6, 2015.



# I. EL CUERPO Y EL PODER DE LA CIVILIZACIÓN BAJO LA PERFORMATIVIDAD DE JUDITH BUTLER

Una de las particularidades del pensamiento de Butler, si tratamos de enunciarlo de forma breve, es que desarrolla la idea de una «materialización» de los cuerpos por la cual estos resultarían sexuados bajo la consideración de someterlos a la norma cultural. Aproximándose a las conclusiones de Foucault (2012), Butler considera el sexo como una regla normativa, un «ideal regulador»<sup>142</sup>, que materializa los cuerpos mediante la reiteración de normas, entendida como «citacionalidad» (Butler, 2018). Dicha materialización de los cuerpos proviene de la dinámica de poder, que no instaaura el sexo como prueba material de existencia sino como un fenómeno generador de un individuo, que «es» cuando se identifica a una norma corporal discursiva<sup>143</sup>. Esta afirmación podría interpretarse como una negación del «ser» mediante el acto de representar, que entiende el «ser» como componente estructurador, pero en absoluto determinante en la existencia de individuo. Este punto es importante cuando consideramos el sentimiento de alienación vivido por el hombre de las Luces, sometido a la materialización de lo que hemos llamado performatividad de las Luces<sup>144</sup>. El *yo* se consume cuando el individuo asume la norma; el individuo no es otra cosa que norma; el individuo en sí, por tanto, no «es».

Cabe preguntarse, pues, ¿por qué el individuo se añade a la norma sexual para permitirse «ser»? Butler recupera aquí los argumentos freudianos en cuanto a que el *yo* es, ante todo, un *yo* corporal, y le otorga el tratamiento de «morfología imaginaria» recuperando bajo otros términos las proposiciones de Muchembled anteriormente mentadas. Por su parte, Butler añade que dicha morfología no existe a nivel presocial o presimbólica, sino que se genera durante la construcción de la «morfología inteligible», es decir, en el acto

---

<sup>142</sup> Véase aquí la importancia del concepto de «ideal» en relación con la sexualidad y el sexo (elementos que cabe diferenciar pero que resultan correlativos) que hemos abordado previamente, como parte del enigma constituyente de la identidad mediante la sublimación. Veremos de nuevo un poco más adelante la mención del imaginario, «morfología imaginaria» y de la «acción simbólica» del sexo, que han de entenderse en el mismo sentido.

<sup>143</sup> Resulta interesante aquí el análisis de Butler sobre la extendida interpretación errónea de Foucault, otorgando al poder una categoría gramatical personal o metafísica. El poder no es un sujeto, sino que el sujeto es efecto del poder, así como sus actividades. El poder es un proceso de reiteración normativa, según Butler; pero en este caso cabría preguntarse, cómo y en manos de quién, surge la norma.

<sup>144</sup> De hecho, si transponemos la idea de materialización del cuerpo de Butler al siglo XVIII, no hay espacio para pensar en la casualidad de estas reflexiones y los avances filosófico-científicos de los siglos XVII y XVIII, sino que se trata más bien de una cuestión de causalidad.

normativo de la propia norma reguladora, que produce los cuerpos que reconoce como sustanciales («*bodies that matter*»). Dicho de otro modo, es lo que Butler defiende cuando afirma que el objeto de ley no existe previamente, sino que se produce cuando la ley se menciona, creando así una genealogía del objeto que legitime dicha ley:

[...] la loi produit l'idée d'un 'sujet avant la loi', puis fait disparaître cette formation discursive avant de la convoquer à titre de prémisses fondatrices naturalisées pour légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi. (Butler, 1990:61).

Le « sexe », qui est défini comme antérieur au genre, est lui-même un postulat, une construction, se présentant au sein du langage comme ce qui est antérieur au langage, et antérieur à toute construction. Mais ce sexe postulé comme antérieur à la construction devient, du fait qu'il est postulé, l'effet de cette postulation, la construction de la construction. [...] le « sexe » devient quelque chose comme une fiction, un fantasme peut-être, instauré de façon rétroactive en un lieu pré linguistique auquel il n'est pas possible d'accéder directement (Butler, 2018:21)

Entendemos, pues, que el sexo contiene una acción simbólica mediante la cual estructura la norma en su dimensión discursiva. Esta dimensión se corresponde con la morfología inteligible, que emana de la dinámica de poder y permite el desarrollo de la morfología imaginaria de identificación corporal. Como observación a la anterior cita, cabe apuntar que Butler no siempre distingue entre el sexo como configuración biológica o como sexualidad y a menudo puede conllevar a errores de interpretación. Dada la naturaleza de su análisis, sería factible aplicar la misma reflexión al uso de «materia» y «materialidad». Así podríamos interpretar que, si bien la primera parte del fragmento recoge de una forma más clara la noción de «sexo» como morfología genital, cuando Butler habla del sexo como «ficción» o «fantasma», puede asumirse también como sexualidad o práctica sexual, ligada obviamente en este caso al correspondiente rol derivado de la biología pero también al psicológico e introspectivo.

Dentro de esta relación entre la materialización de cuerpos sexuados y la dinámica de poder, nace la conocida como performatividad, considerada como el poder de reiteración del discurso productor de fenómenos regulatorios. Y es que la materialización no debe entenderse como un acto que genera «construcción» de norma ni viceversa, sino como una dinámica que surge de una reiteración discursiva que identifica a los sujetos y sus actos como norma. Así, rescatamos tres ideas: la primera, que la materia —el cuerpo— es el efecto de la dinámica de poder, ergo es la sociedad quien te materializa y te define como objeto sexuado y funcional; la funcionalidad genera norma dando lugar a una consideración del individuo en tanto que fenómeno y no como «ser». La segunda, es que cabe entender la performatividad como poder regulatorio a través del discurso reiterado;

y la tercera, que el sexo es, más allá de la biología, una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos, y que se autoalimenta desde la materia atribuida.

No obstante, si existe la identificación de la norma, existe también la identificación de lo no normativo. Foucault y Butler se encuentran de nuevo en lo que Butler acredita como zonas «abyectas» o «inhabitables», un «*dehors constitutif*» (2018:18) que evoca sin duda las periferias sexuales foucauldianas. En ambos casos se trata de elementos que se desvelan necesarios para mantener tanto la dinámica de identificación como el sistema de control. Con Butler no solo la conducta sexual se desdobra y permite que ambas realidades se definan mutuamente, sino que el cuerpo sexuado hace lo propio; el hecho de que exista este «*dehors constitutif*» favorece delimitar los cuerpos no «viables», no identificables, para concretizar los cuerpos que sí se consideran reconocibles, inteligibles, sustanciales: *bodies that matter* (2020).

La matérialisation d'un sexe donné concernera de façon centrale la régulation de pratiques d'identification, au sens où l'identification avec l'abjection du sexe sera constamment désavouée [...] considérer cette menace et cette perturbation non comme une contestation permanente des normes sociales condamnée au pathétique de l'échec perpétuel, mais plutôt comme une ressource critique dans la lutte pour réarticuler les termes mêmes de la légitimité et de l'intelligibilité symbolique (2018:19).

Porque, y este es el punto clave de nuestro razonamiento:

Le fait que cette réitération soit nécessaire est un signe que la matérialisation n'est jamais tout à fait achevée, que les corps ne se conforment jamais entièrement aux normes qui leur imposent leur matérialisation. Ce sont précisément les instabilités et les possibilités de rematérialisation ouvertes par ce processus qui signalent l'existence d'un domaine où la force de la loi régulatrice peut être retournée contre elle-même et faire naître des réarticulations mettant en question la force hégémonique de cette même loi régulatrice (Butler, 2018:16).

Se podría afirmar que la propia naturaleza de la dinámica reguladora entraña fisuras consecuentes. Nuestra propuesta aquí, una vez expuesto rápidamente el marco teórico que nos concierne, y rescatando lo previamente desarrollado sobre el sistema de represión de Foucault (2012) en cuanto a la regulación de la práctica sexual como base de la legitimación del poder, es que se produce una relación entre la dinámica de poder, la materialización de los cuerpos sexuados, la regulación de la experiencia sexual y la práctica discursiva, sexualizada, que asegura el poder como identificación de progreso.

Así, podría atribuirse el concepto de performatividad y la práctica forzada de los regímenes sexuales reguladores al desarrollo del patrón traumático del hombre de las

Luces (entendido entre los siglos XVII y XIX), y que, según concluye Portolés (2015), resulta incompatible con el individualismo. ¿Y qué son el siglo XVII y XVIII en materia de reflexión sino el inicio y desarrollo del cuestionamiento de la propia identidad moderna y civilizada? La importancia de este fenómeno reside en que, como afirma Foucault, ciertos tipos de discursos producen ontología; y como añade Butler, el «hay» provoca un imaginario contrario que pretende cuestionar la metafísica dominante (Portolés, 2015). De hecho, Butler manifiesta que los cuerpos por los que se lucha nunca son del todo nuestros debido a su irremediable dimensión pública, ya que forman parte del fenómeno social, por lo que proclamar un cuerpo como propio es una lucha histórica (Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, 2006).

Siguiendo esta premisa, y actuando con la cautela necesaria, podemos atribuir al interés de lo público por sociabilizar los instintos, la noción de «performatividad de las Luces». Esta producirá, a lo largo de tres siglos, sexos materializados bajo una norma reguladora, generadora de individuos alienados. Geneviève Fraisse explica así el fenómeno de la sexualización performativa:

Alors, on profitera pour distinguer l'ontologique du politique. L'ontologique dit l'aporie de l'identique et du différent tandis que le politique, en prenant appui sur l'égalité et la liberté, adresse à l'ontologique des questions précises : égalité de raison, donc citoyenneté, l'éducation d'un côté, et liberté du corps, donc propriété de soi et limitation de la violence de l'autre. L'ontologique et le politique se croisent, mais ne se superposent pas (Fraisse, 2020:38).

Y, sin embargo, Fraisse y Butler difieren en este punto sobre la ontología, ya que la primera contempla esta cuestión en su totalidad, casi dotada de una independencia natural, al tiempo que Butler se reafirma en que incluso la ontología no puede existir antes de ser nombrada. Entre estas dos premisas tiene cabida una «potencia de acción» que se vuelve contra el sistema, pero ¿hasta qué punto se puede hablar de voluntarismo o de libre albedrío? Para Butler, se trata más bien de un fenómeno de reformulación inminente al poder más que de una oposición a él, en una voluntad de procurarse la capacidad de escribir, o reformatear, sus propias normas reguladoras; una rematerialización forjada obligatoriamente con las normas de la performatividad. ¿Puede verse aquí un reflejo de la oposición entre un La Mettrie y un Voltaire?

En todo caso, lo que sí podemos constatar, ahora bajo una perspectiva teórica filosófica, es la observación de la importancia del enigma sexual en el proceso identitario, y del patrón en el que se oponen la ontología y la norma reguladora, subjetividad y civilización.

Así, lo que anteriormente se denominó en este trabajo como «performatividad alienada» podría bien considerarse una rematerialización del hombre de las Luces que pretende efectivamente rearticular la ley reguladora, y lo hace, como hemos visto, mediante el discurso artístico y conductual. No obstante, el estudio que pretendemos aquí llevar a cabo no solo abarca la importancia de la sexualidad como elemento de análisis histórico, sino que además pretende ahondar en el engranaje fundamental que articula esta realidad. Dicho de otra manera, las teorías presentadas como referencia emergen de una reflexión sobre la historia y la sexualidad sometida al análisis de género. Esto nos permite al mismo tiempo un abordaje de la historiografía tutelada por una terminología general de la sexualización, que implica además el hecho de que la generalidad sea sometida a la realidad histórica del desequilibrio en las relaciones de género.

Dicho esto, rescatemos la idea de Fraisse que anunciamos en la apertura de apartado: la mujer como «contratiempo» de la Historia. La pregunta que se revela inevitable es: la performatividad, como fenómeno regulador sociopolítico de la materialización —y, por ende, de la diferencia— de los cuerpos sexuados, ¿tiene género? La respuesta histórica se descubre de forma clara: la dinámica de poder es masculina y su tendencia será la de materializar los cuerpos, «*et plus particulièrement, [...] matérialiser le sexe du corps, pour matérialiser la différence sexuelle afin de consolider l'impératif hétérosexuel*» (Butler, 2018:16), que el cuerpo sea «viable» para la inteligibilidad cultural, que es lógicamente heteronormativa. Por consiguiente, el proceso que acabamos de citar como rematerialización del hombre de las Luces, o rematerialización de los alienados, pasa ahora a analizarse bajo el marco de las aportaciones de los estudios de género, adquiriendo la denominación de «rematerialización masculina de las Luces», que no dejara sin embargo de ejecutar el fenómeno performativo.

Es decir, este concepto de performatividad como constitución discursiva (y, en consecuencia, ficcional) de los cuerpos se impone sobre todo desde el siglo XVII, habida cuenta de las condiciones que hemos expuesto en la primera parte de nuestro trabajo. De esta combinación de factores, se puede entender que la modernidad busca definirse y se concentra en la tarea «civilizadora» que debe emerger ahora desde lo terrenal, la materia y la razón. De estas bases se deriva una tensión relacional anclada a la oposición de los cuerpos, que se resuelve a través de la fuerza y la capacidad de dominación. El deseo de dominación cristaliza el nuevo sentimiento de progreso, y nutre a su vez la dinámica de poder; un progreso entendido por otra parte como efecto de la sublimación (Muchembled,

2005) del *yo* y de la especie, supuesto establecido entre el civilizado y el bárbaro, que se extiende a la relación de género bajo los mismos principios. Como último elemento de nuestra sinopsis, cabe apuntar que esta performatividad discursiva, que tendrá lugar igualmente en el proceso de rematerialización masculina, compuesta y sostenida por los elementos de oposición, deseo, dominación, progreso etc., se organiza bajo el ya citado enigma sexual del *yo* comunitario; esta vez dirigiendo su concentración hacia la dominación de género como elemento de progreso.

Según lo que acabamos de exponer, cuando se produce un proceso de performatividad, que Foucault ubica entre el Estado y el individuo, debe analizarse, además, desde un segundo nivel de performatividad, la heteronormativa, que tiene lugar desde la masculinidad hacia la feminidad. Para nosotras, si entendemos que existe una performatividad de las Luces traumática (entendida como dinámica alienante general), debemos entender que existe, también, una performatividad masculina de las Luces (entendida como alienación del género femenino), que actúa sobre la materialización y regulación de lo femenino (pensada para la regulación de lo masculino), de forma naturalmente traumática. Como consecuencia lógica, se deduce que la rematerialización de las Luces frente al trauma, entendida como performatividad global, es *a priori* exclusivamente masculina, cuya ejecución conlleva en un segundo plano una intensificación de la performatividad masculina sobre las mujeres, es decir, una materialización de los cuerpos femeninos que conduce a una alienación de la mujer como individuo.

La rematerialización masculina de las Luces, entendida como erotización de la conducta, que, sin entrar en este punto a dilucidar si se sirve o no de la propia norma contra la que se posiciona, toma como premisa que aquello de decir que sí al sexo entraña una oposición clara al poder; una oposición al pudor y al rigor con que pretende afianzarse la autoridad social y económica de la clase dominante. Se anhela la cultura del gusto, del placer, del libre albedrío en cuanto a la sublimación que denuncia el *yo*. Pero, como apunta Fraisse, en cuanto a la contradicción acontecida en los combates solidarios, la jerarquía de dichas luchas lleva a un desajuste entre la epistemología y la militancia, la contradicción secundaria del «puede esperar» (2020) que siempre termina por sepultar los reclamos femeninos. Si bien el ejemplo de esta filósofa que pretendemos emplear para evidenciar nuestra idea puede resultar abrupto por el salto cronológico, pedimos al electorado abstracción. El conocido como Mayo del 68 tuvo por uno de los objetivos principales la



liberación sexual. El colectivo femenino que se sumó a esta liberación tuvo que hacer frente a las múltiples violencias sexuales que los hombres llevaban a cabo en su liberación, materializada mediante un claro abuso de poder: «*est-ce que les hommes ne veulent pas d'abord libérer leur plaisir à eux ?*» (Fraisie, 2020:80). La autora prosigue con otro ejemplo que se acerca más a nuestro periodo de análisis, y me permito, ahora sí, para concluir este paréntesis, retomar su propio texto:

Quand la féministe Madeleine Vernet, qui fréquentait les milieux anarchistes de la fin du XIX, édite en 1905 sa brochure «L'Amour libre», elle veut critiquer le mariage, promouvoir amour et désir... mais elle refusera de la rééditer. Car qui pâtissait de cet amour libre ? Les femmes que les hommes engrossaient, comme on disait, puis abandonnaient, avec la charge des enfants. Liberté sexuelle et asservissement [...] (Fraisie, 2020:81).

La rematerialización masculina implica pues un segundo nivel de performatividad, una performatividad masculina que se sirve de la materialización de la mujer para su propia resolución de conflictos, origen de lo que aquí consideramos como trauma de género durante las Luces francesas. Y la lógica nos dice que cabe contar con una rematerialización femenina, que es lo pretendemos exponer en esta parte del estudio. De hecho, podríamos establecer una relación entre la rematerialización de Butler y el *devenir* de Beauvoir<sup>145</sup> analizado por Fraisie, que entiende este concepto como «lugar de fabricación de aquello que cambia» en el marco de la emancipación (Fraisie, 2020). Y es que, como termina por aceptar incluso Israel, las consecuencias revolucionarias del pensamiento radical que se cuelan en los cimientos del pensamiento colectivo, alterando sustancialmente la estructura institucional y social, se ajustarán a las cuestiones relativas a la sexualidad, al erotismo y al lugar de las mujeres en la sociedad (Israel, 2005:113).

---

<sup>145</sup> Célebre es la cita «*on ne naît pas femme, on le devient*» de Simone de Beauvoir, incluida en su obra *Le deuxième sexe*, 1949.



## II. ONTOLOGÍA DE LA INFERIORIDAD FEMENINA

Ontología, parte de la metafísica que trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales<sup>146</sup>. Concepto ligado al estudio de la existencia que nace en el siglo XVII sobre todo por influencia del aristotelismo.

Metafísica, parte de la filosofía que trata del ser en cuanto tal, y de sus propiedades, principios y causas primeras<sup>147</sup>.

Filosofía, conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano<sup>148</sup>.

... o de cómo generar el fantasma normativo.

### A. RETÓRICA Y BIOLOGÍA

En nuestro caso, bien podríamos definir nuestra propuesta como el estudio de la causa primera que determina la existencia de la mujer, en tanto que ser biológico, racional y social, sujeta a la pertenencia al cuerpo y al goce natural, que genera el principio de identidad subordinada. En este entresijo, se conjugan la biología, la ordenación sociocultural, la epistemología, la política, la economía, corroborando en más de un sentido que Simone de Beauvoir no se equivocaba cuando decía que una mujer no nace, se hace; o tal vez cabría decir, la hacen. La concepción de uno mismo, o una misma, empieza en lo más básico por una observación física y reconocimiento de la diferencia con el otro; reconocerse a través de la alteridad. De ahí que tratar de comprender la disparidad entre hombres y mujeres, y la gestión de su coexistencia, haya resultado fundamental en la construcción y definición de civilizaciones. Pero, ¿por qué «hacer» a

---

<sup>146</sup> RAE, Artículo «Ontología», <https://dle.rae.es/ontolog%C3%ADa> [Consultado el 02.05.22].

<sup>147</sup> RAE, Artículo «Metafísica», <https://dle.rae.es/metaf%C3%ADsico#P4filyH> [Consultado el 02.05.22].

<sup>148</sup> RAE, Artículo «Filosofía», <https://dle.rae.es/filosof%C3%ADa?m=form> [Consultado el 02.05.22].

las mujeres de las Luces?<sup>149</sup> ¿Por qué resulta fundamental esta pregunta para entender la problemática del trauma de las Luces?

## 1. La peur de la disparition masculine

L'excellente réflexion élaborée par Morgane Guillemet dans sa thèse *De la représentation au mythe : l'ambiguïté féminine dans le roman libertin du XVIII<sup>e</sup> siècle* (2010), propose une analyse très concrète de l'aperçu de l'altérité concernant l'étude de l'affaire identitaire. D'après celui-ci, le corps féminin comme base de l'origine des fantasmes masculins<sup>150</sup>, suppose ici une fiction déterminante dans la performativité sexualisée moderne en tant qu'élément discursif. Ces fantasmes sont associés, selon Guillemet, à la curiosité pour l'intimité féminine et son désir de la « pénétrer », qui se présente ici comme un élément constituant de l'imaginaire érotique et identificatoire des hommes des Lumières ; un rapport à la fois envers l'État et envers la féminité dans son objectif premier de vivre leur volonté individuelle. Cette intimité, féminine, est généralement comprise de manière unique d'un point de vue sensuel. Il semblerait que l'univers intime de la femme corresponde exclusivement à sa lubricité, qui est dessinée dans l'imaginaire masculin comme insatiable à la fois qu'insaisissable. À cet effet, nous devons considérer les incitations venues du domaine théorique dominant lors de cette période, autrement dit la philosophie rationnelle à travers laquelle la civilisation prétend s'identifier. Ainsi, face à l'intimité fantasmée des femmes, Diderot dira que « le mobile qui sollicite en elles la volupté est si délicat et la source en est si éloignée [...] ; il n'y a qu'une tête de femme qui puisse s'exalter au point de pressentir sérieusement l'approche d'un dieu » (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:55).

Le désir féminin est indéniable, irrépressible par ceux qui l'ont essayé avec la religion, avec la médecine ou la loi. Possédées par leur propre corps, elles deviennent leur proie dans une jouissance démesurée, cause d'hystérie ou de nymphomanie (Bienville, 1771), comme nous le verrons plus loin. Le plaisir féminin, se signale, cependant, affirmé. Le travail des sages-femmes, entre d'autres, a rapproché les femmes de leur plaisir grâce aux écrits et aux enseignements pratiques lorsque cela était jugé nécessaire à la procréation

---

<sup>149</sup> Rappelons ici que notre analyse conçoit une périodicité relative aux Lumières légèrement différente à celle curriculaire. Voir la première partie de notre travail.

<sup>150</sup> Nous conseillons ici la lecture de *Les archétypes de l'inconscient collectif* (Carl Gustav Jung, 2020), ainsi que de *Questions de sociologie* (Pierre Bourdieu, 2002).

(Vázquez, 2014). Maintenant, le plaisir de la femme est devenu un terrain dangereux pour l'homme, car il a été établi comme un domaine rare dans lequel l'action et la volonté des femmes peuvent échapper aux intérêts masculins. Ainsi, le plaisir et les figures évocatrices de la jouissance telles que la femme lectrice ou l'amitié féminine deviennent l'un des fantômes du féminin lié au plaisir, à l'intimité, et donc à la curiosité, mais aussi à la peur.

En effet, le fantasme masculin « curieux » sera aussi guidé par une « appréhension de l'imaginaire des Lumières »<sup>151</sup>. À savoir, Rousseau évoque à plusieurs reprises « l'ascendant des femmes », et affirme à propos de la sensualité féminine, que « les hommes ne peuvent vaincre cette résistance qu'aux dépens de leur liberté » (Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, 2003:97)<sup>152</sup>, sentence qui retrouve une certaine complémentarité dans le discours de Diderot : « elles simuleront l'ivresse de la passion si elles ont un grand intérêt à vous tromper, [...] elles s'imposent mieux que nous sur ce qui leur plaît. L'orgueil est plus leur vice que le nôtre » (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:55). Et il continue : « armées d'une haine profonde [...] il semble qu'il y ait entre elles un complot tacite de domination [...]. Naturellement curieuses, elles veulent savoir, pour user, soit pour abuser de tout [...] » (1999:55). Nous constatons de manière claire un processus identificatoire partant de l'opposition, de l'altérité et, dans ce cas, du manque de contrôle ou de domination attribuée au champ introspectif féminin ; qui, d'ailleurs, s'avère, comme pour l'homme, assujetti au plaisir.

L'interprétation qui aura lieu au sein de la masculinité sera la suivante : leur introspection, leur l'intimité et leur propre conscience sexualisée entraîne le risque d'apercevoir une féminité vivante, dont ils peuvent se découvrir victimes. L'équilibre de forces peut se voir en défaut à cause du désir érotique dont la propre domination fait partie. Pour ceci, l'homme se déclare victime de la femme sans pitié, dangereuse, mauvaise, qui requiert

---

<sup>151</sup> Une identité construite sur la polarisation qui est déjà culturellement présente depuis longtemps, voir comme exemple le discours de Castiglione, prévenant dans son *Livre du Courtisan* (1528), dont la traduction de 1690 connaîtra maintes rééditions au XVIII<sup>e</sup> siècle, que la fréquentation excessive de femmes peut faire « perdre la trempe et la stabilité de la mâle perfection pour se fondre dans une instable mais protéenne imperfection » ; se féminiser est une dissolution « fantasmagorique pour l'homme ». L'imaginaire féminin s'expose comme avertissement face à l'idée terrorifiant de la disparition, une « espèce de morte épouvantable ». <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75478n.texteImage> [Consulté le 14.02.2022].

<sup>152</sup> « Toute femme sans pudeur est coupable et dépravée ; parce qu'elle foule aux pieds un sentiment naturel à son sexe » (Rousseau, 2003:138).

donc de la gestion rationnelle masculine, sans lui priver pourtant de la matérialisation de ses besoins sexuels<sup>153</sup>.

Cette attirance et cette appréhension conduisent à une première hypothèse proposée par Christophe Martin (2000, 2004) : le fantasme géographique ou « corps-paysage ». Déjà sa dénomination présente la femme comme une catégorie naturelle mais pas forcément humaine, plutôt objectivée : un endroit, une matière vivante. Ceci contribuera à faire du féminin un idéal d'énigme et donc d'exploration, surtout autour du mysticisme ; la peur et la fascination créés sur l'idée de la sensibilité et la sensualité des femmes. Puis, l'énigme porte sur l'ambiguïté féminine, qui aborde en même temps la représentation de l'objet et la réinvention de l'objet, deux processus menés à la fabrication de quelque chose de gérable, quelque chose d'utile, au profit de celui qui est le civilisateur.

Autrement dit, le fictionnel qui se trouve à la base de la performativité masculine consolide, ou matérialise, les racines discursives de la civilisation moderne, et rejoint ainsi la théorie de la performativité genrée de Butler. Face au désir, à la peur, à la fascination, la nécessité de soumettre, qu'est-ce qu'on fait des femmes ? Norme et image, le tout semble répondre à un effet rhétorique canalisant les effets de la vie réelle. L'ambiguïté est large et multiforme, et exprimée entre autres à travers la pathologisation, la diabolisation ou l'animalisation ; le normatif, ou le non-normatif.

## **2. La utilidad del sexo. Biología, retórica y ficción de la ontología**

Siguiendo las teorías de Thomas Laqueur (2013), durante el siglo XVII y parte del XVIII, se concibe la humanidad bajo el prisma de un solo cuerpo diferenciado en escala vertical. Esto es, que el hombre se define como creación principal, la perfección biológica; justo debajo, el cuerpo de la mujer se presenta como una versión inferior, el hombre invertido, haciendo referencia a la forma de los órganos sexuales (Vázquez, 2014) y reportando esta

---

<sup>153</sup> Ces idées sont attachées à un imaginaire collectif plus ancien. De grands poètes comme Dante ou Pétrarque, joints à certaines idées de la médecine, ont consolidé le stéréotype d'une femme programmée naturellement pour être esclave de ses humeurs. Pétrarque avait déjà dit que la femme était indubitablement un démon, un ennemi de la paix, une source d'impatience et de discordes. Partant de l'image stigmatisée de la « mauvaise femme », immergée dans le mythe et la magie, la femme est considérée comme une fidèle fille d'Ève qui maîtrise une séduction naturelle et incontrôlable, capable de subjuguier l'homme de manière irrationnelle. Séduisante, cruelle, enchanteresse, dangereuse, une Lilith, une Ève, une Pandore, une véritable sorcière, parfois une muse, mais toujours symbole de l'érotisme interdit, pervers, nocif. Voir également chez Guillemet (2010) les peurs concernant les impuissances masculines et les angoisses de castration comme complément consécutif de cette image négative de la femme.

dirección comparativa a la determinación de la ontología definitoria. Esta ontología se halla supeditada a la fisiología de los fluidos, concebida a caballo entre lo natural y lo divino, así como a la retórica de la diferencia anatómica. Así se otorga a la versión inferior del cuerpo ciertas cualidades humorales que determinan su condición física y mental, de la que se deriva un posicionamiento social, y jurídico. No obstante, y a pesar de la inferioridad natural de esta versión incompleta, su orgasmo, el calor de sus humores ligados al placer, se consideran esenciales en el proceso de procreación, al mismo nivel que el de la «versión perfecta».

Hacia finales del siglo XVII, se constata la teoría de los dos sexos (Vázquez, 2014). Es decir, biológicamente se determinan dos existencias sexuales diferentes a través de la nueva ciencia, sobre todo a partir del auge del estudio anatómico. Sin embargo, una lectura atenta de su justificación nos advierte de que no se desatiende por completo la idea de la versión imperfecta del cuerpo masculino. Este hecho permite hablar de una diferencia congénita pero mantiene la cotización masculina mediante la modalización y adaptación del discurso anatómico. Así, el materialismo mecanicista<sup>154</sup> influirá en una nueva epistemología que reconoce ambas entidades diferenciadas, subordinadas a un eje comparativo horizontal<sup>155</sup>. ¿Cómo? Focalizando la nueva ciencia anatómica principalmente sobre los órganos reproductivos femeninos, puesto que aquí se concentra la principal diferencia con el agente científico y sus incógnitas.

El paso de un sistema a otro supone una reestructuración de la creación discursiva, es decir, un cambio sustancial de las bases que justifican la performatividad que materializa los cuerpos y que mantiene la dinámica de poder. En este sentido, diseccionar y comprender la naturaleza femenina se vuelve de interés común. Tanto la acción científica como el conocimiento que resulta permiten dos cosas: la primera, una competencia enfocada a un control más productivo del objeto de estudio; la segunda, establecer el *auctoritas* científico que legitime el discurso (la performatividad) de subordinación femenina. Si ya no es la naturaleza divina la que determina los humores imperfectos de la versión inferior del hombre, esta se justifica ahora por la implacabilidad de la ciencia y en su doble enunciación anatómica-psicológica (que mucho recuerda a la precedente

---

<sup>154</sup> Cf. Bourdin, *Les Matérialistes au XVIII siècle*, 1996.

<sup>155</sup> La oposición vertical / horizontal también es entendible desde un punto de vista literalmente corpóreo: el hombre, al ser un ser un bípedo, tiene los órganos sexuales colocados favorablemente para su copulación vertical mientras que la mujer, recordando su origen cuadrúpedo, tiene los genitales adecuados a la copulación en esta posición (Vázquez, 2014).

teoría de los humores) administrada por hombres, expresada en terminología masculina, y tutelada bajo un marco cultural heteronormativo<sup>156</sup>.

Así se concretiza un nuevo —o no tan nuevo— sistema de significaciones. La principal diferencia es que la fisiología femenina no será tenida en cuenta como determinante en la procreación, ni tampoco el placer como necesario para el proceso fecundador, pues solo el varón posee la capacidad de dar vida a una semilla que únicamente requiere de la mujer como recipiente pasivo. Además, esta fisiología reproductiva que resulta perturbadora y define la menor fuerza física de la mujer, se une *de facto* a una capacidad mental consecuentemente inferior, desordenada por los trastornos de dicha fisiología, sobre todo causados por la naturaleza del útero, y por ende carente de raciocinio y de validez para el ejercicio de la ciudadanía, o de cualquier actividad en que se requiera dicha aptitud. La biología define la identidad femenina como un cuerpo disfuncional, no solo inapto para la razón sino además peligroso, por estar ligado a la enfermedad y la locura<sup>157</sup>.

Le corps n'est pas le signe mais le fondement de la société civile. [...] Le problème, en l'occurrence, ne tient pas à la vérité ni à la fausseté empirique de points de vue biologiques spécifiques, mais à l' stratégie même d'interprétation. Après la révolution scientifique, la différence sexuelle ne procéda pas plus de l'anatomie que n'avait été le cas dans le monde du sexe unique (Laqueur, 2013:264).

Aquí, el concepto clave es «estrategia» de interpretación, que sin duda vuelve a remitirnos a la función discursiva y ficcional del sexo. El sexo tomará el lugar del género, creando el marco necesario para que la naturaleza de la diferencia sexual no resulte del empirismo científico sino de la interpretación de la macroestructura cultural asimilada como dogma de autoridad. Si antes era la naturaleza divina, ahora es la ciencia terrenal. Pero en cada uno de los casos citados anteriormente existe sin duda un denominador común: el cuerpo sigue siendo el fundamento del discurso social, y sobre todo el de la mujer, que se convierte en escenario de la «redefinición de la relación fundamental entre hombres y mujeres» (Laqueur, 2013:243), partiendo de las limitaciones de la mujer en el cuerpo social masculino de identificación. Remarcamos aquí que el análisis de diversas fuentes nos remite a términos como «estrategia», «interpretación», «discurso», «redefinición», todo un campo semántico ligado a la creación o invención retórica, en todo caso artificial.

---

<sup>156</sup> Téngase en cuenta el contexto del siglo XVII expuesto anteriormente, así como su progresión en el siglo XVIII bajo lo que Laqueur define como tensiones provocadas por la ampliación demográfica en cuanto a las relaciones de poder que definen el *yo* más allá de los pilares sociales conservadores.

<sup>157</sup> Cf. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972.



El sexo, y en este caso también la sexualidad del cuerpo, conlleva consecuencias sociales, privilegios, derechos, actividades, hábitos y hasta objetos y particularidades de deseo<sup>158</sup>:

Le corps est écrit et dessiné comme s'il représentait le domaine du genre et du désir ; son apparente instabilité marquait l'instabilité, à vrai dire l'impossibilité, d'un univers omni-masculin où seul existait le désir mâle homo-érotique. Un corps ouvert, dans lequel les différences sexuelles étaient affaire de degré plutôt que d'espèce, était confronté à un monde de vrais hommes et des vraies femmes, entre lesquels existaient des distinctions juridiques, sociales et culturelles bien claires (Laqueur, 2013:204).

De este fragmento se deduce que el deseo homoerótico es una de las necesidades (masculinas) que estructuran el proceso civilizador (masculino) así como la idea (masculina) de progreso, sometido a una conveniente acción retórica; proceso que se apoya en la categorización, definición y por ende materialización del deseo femenino, que inevitablemente nos devuelve a la materialización de su cuerpo, ergo de su propio (re)conocimiento. Por una parte, se defiende la alienación del deseo en las mujeres para que pueda tener lugar una cosificación femenina que permita primeramente saciar el apetito sexual del macho, y, segundo, asegurarse la continuidad de la especie que domina; por otro lado, fija la identidad sexualmente dominante del hombre e incapacita de paso al género femenino a nivel jurídico, admitiendo su necesidad de dominio. Es decir, se permite y se valora la existencia de la alteridad en tanto que permite la propia existencia del *yo* masculino.

Volvemos desde la ontología a recuperar los análisis anteriormente citados por Portolés y Butler. Se podría considerar una «civilización de los géneros» a través de la materialización de los cuerpos, ya sea en base al dogma prediscursivo y vertical del sexo único como de la teoría horizontal de los dos sexos, tanto de la naturaleza diferencial de los humores como de la anatomía reproductiva: *«l'organe féminin se laisse entraîner dans l'orbite métaphorique du mâle, non pas pour en souligner la ressemblance mais pour affirmer que toute différence est figurée sur l'échelle verticale de l'homme»* (Laqueur, 2013:182). El discurso médico reencuentra el saber popular, las metáforas que conforman el imaginario colectivo masculino, llegando incluso a inmiscuirse en el topos del amor

---

<sup>158</sup> En estudios posteriores sobre el género se ratifican estas conclusiones, como en el caso de Joan Scott (1988) quien afirma que el género será el conocimiento que atribuye significado a las diferencias corporales, fenómeno que Butler (1990) sitúa en el centro de las dinámicas de poder que se crearán entre el cuerpo y el discurso de control social. Anthony Flecher (1995) contribuirá a esta visión declarando que el pene se convierte en prueba visible de «diagnóstico» en un esfuerzo por mantener los límites del patriarcado.

platonico o del libertinaje. Recuperando una afirmación esencial del ideal de la filósofa Geneviève Fraisse (2020), el problema del sexismo no recae tanto en la discriminación, sino en la descualificación, y en eso precisamente consistió la constitución ontológica que tuvo lugar entre los siglos XVI y XIX, provocando desde la alteridad el fenómeno de dominación que se encuentra en los cimientos de la identidad masculina.

### **3. Au-delà de la disqualification. Pathologisation, animalisation, hystérisation**

La norme nécessite d'un moyen pour se faire explicite, le discours trouve le moyen de se faire fonctionnel ; dans ce sens, des outils sont mis à disposition de la performativité. Dans le cadre des mots et des images, la performativité se servira du fictionnel artistique et littéraire pour nourrir le fictionnel collectif qui découle du discours normatif, constitué à partir des fantasmes masculins.

Pour mieux comprendre le concept dans la thématique et contexte proposés, nous pouvons l'aborder à partir de l'approche de Catherine Cusset à la figure de la Suzanne de La Religieuse de Diderot (rédigé en 1760 et publié posthument en 1796). À cheval entre la philosophie du siècle et la sphère littéraire, ce roman, à travers son personnage principal, traite des thèmes essentiels et des sujets fondamentaux tels que la nature corporelle, les pulsions sexuelles et la liberté institutionnelle.

La folie se traduit par un désordre du corps qui transgresse les normes sociales, par l'égarment des yeux qui reflète la perte de l'esprit, par les cris et les coups donnés à soi-même [...]. Il y a dans cette vision quelque chose d'excessif, de déréglé et d'animal qui frappe Suzanne [...]. (Cusset, 1996)

Le discours normatif ou performatif imprime une reconnaissance sociale du corps, une image du corps soumis à la loi rationnelle —et rationalisée— qui renvoie à l'humanisation ou à l'animalisation de ce corps comme moyen de matérialisation de l'individu. Mais, paradoxalement, cette différence que nous pourrions établir entre une nature constitutive et une nature constituante ou sociale, se concentre de manière plus intense sur la nature, ou les natures, des femmes.

Diderot affirme dans son essai *Sur les femmes* :

C'est surtout de l'amour, les accès de la jalousie, les transports de la tendresse maternelle, les instants de la superstition, la matière dont elles partagent les émotions épidémiques et populaires que les femmes étonnent ; belles comme les séraphins de

Klopstock, terribles comme les diables de Milton. J'ai vu l'amour, la jalousie, la colère, la superstition portés dans les femmes à un point que l'homme n'éprouva jamais. Le contraste des mouvements violents avec la douceur de leurs traits les rend hideuses ; elles en sont plus défigurées (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:54)

Parallèlement à l'animalisation, la mythification du corps comme réponse à l'énigme se fonde principalement sur le discours d'une « nature » ontologique inférieure imposée aux femmes, qui sont ainsi réduites à objet de la complémentarité masculine. La femme s'identifie exclusivement, au travers de sa nature sexuelle et reproductive, à une physionomie qui, en même temps, est à la base de la considération des femmes comme des êtres soumis aux émotions et sensations de leurs corps, non rationnels (Laqueur, 2013). Dans ce fragment de l'essai diderotien nous observons d'une part le processus de la (re)connaissance de l'homme à travers l'altérité, comme être rationnel qui s'oppose au cadre des émotions. Et d'un autre côté, force est de constater que la nature sensitive et émotionnelle, attribuée aux femmes, est soumise au discours stigmatisant du danger (donc, superstition)<sup>159</sup>, de la défiguration entendue comme déshumanisation (être laid, surnaturel ou sauvage).

Tout au long de l'ouvrage de *La Religieuse*, Diderot emploie un langage très modulé, qui associe l'intériorité de Suzanne et la nature voluptueuse du reste des personnages à la violence et à la perte de la maîtrise de soi : les cris à la place de la parole, perte ou mise en désordre des vêtements et des cheveux. Autrement dit, la femme s'éloigne naturellement des signes qui caractérisent l'être humain, de l'être sociable qui se distingue de l'animal par son usage de la parole, sa raison et la maîtrise de soi, de son corps et de ses passions. Nous sommes loin de pouvoir affirmer que *La Religieuse* est un roman consacré à la critique sur la nature voluptueuse de femmes, car Diderot se montre proche de la condamnation à la rigidité morale qui restreint le libre accès au plaisir. En effet, nous pourrions considérer cet ouvrage plutôt comme blâme envers l'institution ecclésiastique, qui enferme les corps et les empêche de se laisser guider par les pulsions du plaisir<sup>160</sup>. Nonobstant, si nous nous éloignons du sens de la critique diderotienne, ce que nous pouvons constater à travers ses mots c'est l'imaginaire courant de la femme en proie de son corps, de ses émotions inaliénables :

---

<sup>159</sup> Diderot se sert de l'expression « épidémique » ou « terreur épidémique » trois fois dans ce texte si bref.

<sup>160</sup> Voir sa correspondance avec Sophie Volland où il attribue la maladie physique de sa femme à la restriction qu'elle-même exerce sur son corps (Lettre du 8 octobre, 1760 ; Lettre du 30 septembre, 1762).

Mon premier mouvement fut de me détruire ; je portai mes mains à ma gorge ; je déchirai mon vêtement avec mes dents ; je poussai des cris affreux ; je hurlais comme une bête féroce (Diderot, *La Religieuse*, 1875 :53).

Sous la même logique, Diderot recueille dans ce texte l'approche entre l'imaginaire de la bête et celui du diable (représenté souvent par l'image du chien, du taureau) comme animal ou monstre, et qu'on identifie souvent au sexe féminin. Ainsi Suzanne est appelée « Satan », et on tentera même de l'exorciser dans le but d'extraire de son corps sa partie animale ou démoniaque. De la même manière, l'image de la femme comme animal renvoie à l'idée de folie quand cette pathologisation (attachée à la vision organique de la femme) se doit à la considération de son utérus comme un animal. Cet animal prend le contrôle de la femme entièrement et la fait devenir purement animale<sup>161</sup>. « C'est par le corps que la folie vient aux filles », dit Catherine Cusset (1996:27). De son côté l'historienne Dominique Godineau (2021), qui reprend dans son étude le proverbe du XVI<sup>e</sup> siècle définissant la femme comme « une beste imparfaite, sans foi, sans loi, sans crainte, sans constance », montre un compendium des apports de la science de l'époque à ce sujet, très voisin du discours de Diderot :

[Le femme] pourvue des mêmes organes génitaux que lui, son *imbécillité* (faiblesse) ne lui permet pas de les développer et les « jeter dehors » (Paré), à l'extérieur de son corps. La féminité n'est plus ici définie par son inachèvement, son incomplétude, mais par cet organe qui lui est propre et qui la détermine entièrement : « la mère », la matrice, l'utérus. Organe caché volontiers décrit comme un animal tyrannique et irascible errant dans le corps féminin, en proie à de terribles agitations s'il n'est pas rassasié sexuellement, il est à l'origine du caractère instable et coléreux des femmes. L'hystérie est d'ailleurs regardée comme une maladie relevant uniquement de la pathologie féminine, la maladie des femmes sans homme, causée par les mouvements furieux de cet animal affamé : chez la femme, soumise à son sexe, [...] dominée par sa matrice : quelle que soit la doctrine, on en revient toujours à l'idée que par sa nature même la femme est inconstance, désordre et faiblesse, incapable de dominer ses passions et sa libido, inférieure à l'homme fait de raison. Prudence et sagesse appellent à se méfier d'elle, et à la contrôler pour juguler les dérèglements inscrits dans ce corps étrange et inquiétant, source de vie et de mort (Godineau, 2021)<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Cette image animalisée de la femme s'avère très efficace pour soutenir en même temps la fiction indispensable au désir homo-érotique en tant que corps soumis aux instincts les plus primitifs, nécessaires à la rematérialisation de l'homme aliéné, donc à une chosification ; mais aussi à l'objectivisation féminine, comprenant la femme comme un objet sans volonté rationnelle qui précède de domestication, donc favorable à permettre le lien de dépendance et de domination correspondant aux besoins de domination et force.

<sup>162</sup> En effet, la nymphomanie se développe comme pathologie exclusivement féminine, causée par la présence de l'utérus. Nous voyons ici la définition de l'Académie française, qui prévient que cette notion fixée au XVIII<sup>e</sup> siècle est composée à partir du grec *numphê*, « fiancée, jeune mariée », et *mania*, « folie », donc en opposant la nature sociale à la nature féminine portée par la fureur de l'utérus. Si nous cherchons la même pathologie chez les hommes, nous tombons sur la notion de satyriase, empruntée à terme « satyre », par l'intermédiaire du latin *satyriasis*, du grec *satyriasis*, de même sens, lui-même dérivé de *saturiân*, « être atteint de priapisme », et donc défini au XVIII<sup>e</sup> siècle comme érection continuelle de la

La femme porte au-dedans d'elle-même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle et suscitant dans son imagination fantômes de toute espèce. C'est dans le délire hystérique qu'elle revient sur le passé, qu'elle s'élanche dans l'avenir, que tous les temps lui sont présents. C'est de l'organe propre à son sexe qui partent toutes ses idées extraordinaires. (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:57)

L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert exprime également tous ces éléments dans la définition de « bête », principalement centrée sur le manque de raison et la tendance à la passion exaltée, à laquelle on s'abandonne ; autrement dit, sous laquelle on perd tout contrôle de nous-mêmes. Encore une fois, Diderot se montre à nous comme un personnage de difficile interprétation. La passion et la conduite des amants, le sentiment, le plaisir et le corps doivent être soulignés, et pourtant l'ardeur instinctive doit être maîtrisée pour ne pas être soumis au tyran. Mais, étant donné l'imaginaire féminin qui structure la pensée de l'époque, s'avère possible d'interpréter son discours comme une affinité de la nature de la femme dominée par son utérus et celle de la bête ou même de la brute, qui doit se soumettre à l'appriivoisement masculin:

BÊTE, ANIMAL, BRUTE, (*Gramm.*)<sup>2</sup> *Bête* se prend souvent par opposition à *homme* [donc, altérité, l'être est masculin, l'autre c'est la femme ou la bête] ; ainsi on dit : *l'homme à une ame, mais quelques philosophes n'en accordent point aux bêtes. Brute* est un terme de mépris qu'on n'applique aux *bêtes* & à l'homme qu'en mauvaise part. *Il s'abandonne à toute la fureur de son penchant comme la brute* [donc, animalisation cristallisée depuis la sexualité, organique et psychique]. *Animal* est un terme générique qui convient à tous les êtres organisés vivants : *l'animal, vit, agit, se meut de lui-même, &c.* Si on considère *l'animal* comme pensant, voulant, agissant, réfléchissant, &c. on restreint sa signification à l'espèce humaine ; si on le considère comme borné dans toutes les fonctions qui marquent de l'intelligence & de la volonté, & qui semblent lui être communes avec l'espèce humaine, on le restreint à *bête* : si on considère la *bête* dans son dernier degré de stupidité, & comme affranchie des lois de la raison & de l'honnêteté selon lesquelles nous devons régler notre conduite [donc, appel à la domestication des bêtes], nous l'appellons *brute*. (*L'Encyclopédie* Diderot, Art. «BÊTE, ANIMAL, BRUTE, (*Gramm.*)», vol. II, 1752, p. 214a–b).

La physiologie reproductive s'identifie à sa nature sexuelle et mentale. La menstruation met en évidence un utérus actif qui rend la femme extraordinaire et dangereuse, à mi-chemin entre le génie, la sorcellerie, la bête sauvage et la maladie<sup>163</sup>, tant elle est sexuellement active, car de sa sexualité émane son identité. Ne manqueront pas les

---

verge, jointe au désir le plus violent du coït, mais sans contrainte pour leurs capacités mentales ni pour sa condition de citoyen rationnel. Il faudrait de même citer Jean-Christophe Abramovici, et son anthologie passionnante sur la femme hystérique dans le discours médical du XVIII<sup>e</sup> siècle, *Les Hystériques. En attendant Freud*, 2022, ainsi que l'ouvrage de Lydia Vázquez, *L'Orgasme féminin au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2014.

<sup>163</sup> Voir ici les études réalisées par Anne Marie Jaton (1982), concernant la configuration du lien entre souffrance, mythe et femme, établi généralement sur le rapport des femmes aux maladies sexuelles comme la vérole ou la nymphomanie.

rencontres entre médecine et littérature ayant pour but d'évoquer la dualité du féminin venue du désir homo-érotique. La « femme-gouffre » (Guillemet, 2010), qui dévore un homme jusqu'à le faire mourir, s'observe dans les représentations de la furie ou la femme méduse, doublement animalisée celle-ci, dû à la charge visible de sa morphologie (des serpents conformeront les cheveux de la méduse). De la passion à l'identification par opposition, aura lieu l'invention de figures mutables capables d'absorber les peurs et la culpabilité libidinale. À côté de la *vagina dentata*, ces matérialisations seront les plus utilisées au croisement des sciences et des lettres dans l'action performative masculine.

On les admire et on les craint, tandis qu'on les criminalise ou qu'on les infantilise dans le but de les dévaloriser : « Les femmes sont sujettes à une férocité épidémique ; l'exemple d'une seule en entraîne une multitude ; il n'y a que la première qui soit criminelle, les autres sont malades. O femmes ! vous êtes des enfants bien extraordinaires ! » (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:58). Ainsi, la femme est déshumanisée, soumise au contrôle d'un organe qui la gouverne, vulnérable, incapable de se prendre en charge, la seule solution étant de suivre cette nature qui s'attribue complémentaire à celle de l'incapacité, qui est la maternelle et celle de l'épouse. À cet effet, Abramovici (2003) souligne, en renforçant le lien entre savants et pornographes, que le désir masculin est au cœur de la volonté de savoir, comme pour nous était l'affaire identitaire.

## **B. MATERIALIZAR LA SUBORDINACIÓN**

### **1. Lo maternal: de la deshumanización a la desexualización**

Siguiendo una relación lógica en la construcción de pensamiento, si la mujer en tanto que animal, bestia o loca —es decir, alteridad— está destinada al sometimiento y la domesticación de la virtud (se entiende, del hombre), topamos con otro de los conceptos propuestos por Christophe Martin (2000), el de «efracción» o «ruptura», y que conduce al «fantasma de la clausura» o del encierro. Además, la pasividad y la debilidad de la mujer, unidas al factor de riesgo que supone su libido, permiten al varón a acceder al fantasma de la sumisión, de conquista, de doma, que sostiene su paradigma de sublimación. Así podemos oír decir a Suzanne:

Je n'entendis rien de ce qu'on disait autour de moi ; j'étais presque réduite à l'état d'automate ; je ne m'aperçus de rien ; j'avais seulement par intervalles comme de

petits mouvements convulsifs. On me disait ce qu'il fallait faire ; on était souvent obligé de me le répéter, car je n'entendais pas de la première fois, et je le faisais ; (Diderot, *La Religieuse*, 1875 :40)<sup>164</sup>.

El siglo XVIII, en su proceso de actualización y adaptación de la performatividad, torna la gestión política de la anatomía aún más urgente. Ante las reivindicaciones universalistas (fundadas en el derecho natural), esta centuria se verá abocada a buscar en el ámbito doméstico las diferencias sexuales como nueva estrategia que justifique la subordinación de género (Laqueur 1990), y estas encontrarán su fuente no solo en la naturaleza de los órganos reproductivos, sino un paso más allá: en la propia maternidad, entendida como una especie de predisposición natural<sup>165</sup> hacia ciertas aptitudes y también hacia ciertas carencias. Por otro lado, el conjunto de imaginarios, véase animalización, satanización, histeria, llevan a la mujer a ser reducida al rol de madre y esposa, siendo esta la única virtud que le permite el retorno y la permanencia en la esfera de los humanos y de los ciudadanos (salvo en el caso de Rousseau, que llega a considerar a la esposa casi en términos de hembra y de mamífera, debido a sus particularidades biológicas y reproductivas tales como la menstruación, amamantar, parir, criar, «Livre V», *Émile ou de l'éducation*, 1762).

Pudiendo interpretarse como un reflejo paradójico con las sexualidades periféricas de Foucault, se podría constatar que la necesidad de dominar el peligroso deseo de las mujeres define, de facto, la existencia del mentado deseo femenino. En este sentido, la sexualidad femenina necesita una vía de escape, un objetivo al que dirigir su sensibilidad, porque como aseguraba Diderot, «*les distractions d'une vie occupée et contentieuse rompent nos passions. La femme couve les siennes; [...] et pour devenir folle, il ne manquerait à la femme passionnée que l'entière solitude qu'elle recherche*» (1999:54). Conducir la sublimación hacia la maternidad forma una combinación potente cuando a esta se la dota de la luz virtuosa necesaria. La utilidad de otorgar a las mujeres una función social revalorizada permitirá, además, que ellas mismas se auto regulen en función de la dinámica heteronormativa; la virtud femenina se define como «complementariedad» para ocultar que se trata de una necesidad masculina en su proceso identitario. Sea como fuere, hablamos en todo caso de ficción impuesta al sexo femenino.

---

<sup>164</sup> Cabe aquí considerar de nuevo el discurso de Diderot bajo el manejo de una perspectiva compleja que se ve restringida por espacio y tiempo en el presente trabajo.

<sup>165</sup> Cf. Pierre Roussel, *Système physique et moral de la femme, ou Tableau philosophique de la Constitution, de l'État organique, du Tempérament, des Mœurs, & des Fonctions propres au Sexe*, 1795.

Siguiendo esta teoría, el contrato social<sup>166</sup>, y su aplicación a la esfera cívico-familiar, se crea por y para aquellos que se consideran superiores tanto en cuerpo como en espíritu. Así, los enciclopedistas proponen el matrimonio como un contrato libre y voluntario, pero otorgando al varón el valor añadido de la fuerza física (como elemento diferencial) —y, en consecuencia, de espíritu<sup>167</sup>—, lo que conlleva que sea él el cabeza de familia. Al contrario, el sexo débil se revalorizará por sus funciones civilizadoras<sup>168</sup>; la frágil pasividad y la flaqueza de su mente se justificarán ahora, y adquirirán valor, por su deber patriótico de engendrar ciudadanos, y la falsa ilusión de avanzar en la igualdad a través de ello. Así, a los dos elementos anteriormente mencionados (revalorización como vía de escape y autorregulación), cabría sumarle la función representativa del hombre civilizado del progreso moderno mediante su descendencia, elemento fundamental en el desarrollo de la burguesía. Se establece así un ideal de virtud femenina, al que volveremos más adelante, y que responde a un origen retórico, performativo.

De esta manera, la maternidad ligada a la virtud del matrimonio permite dirigir el deseo femenino hacia dos necesidades del imaginario erótico masculino. Por una parte, disponer del deseo de la mujer así como garantizar su descendencia; por otro, asegurar «*le désir bourgeois masculin d'un 'havre dans un monde sans cœur', engendra des 'sphères séparées'*» (Laqueur, 2013). La mujer se revela como ente apaciguador, maternal, incluso para el hombre adulto, al que dulcifica y sosiega, cuyas necesidades mitiga (como lo haría con sus hijos), y que por ende adquiere el rol cuya necesidad masculina requiera. Desde la fisiología reproductiva y desde la maternidad, los intelectuales del siglo de Las Luces alegarían que la naturaleza femenina —maternal— conlleva una sensibilidad que anima la intelectualidad, que guía las pasiones masculinas, despiertan y conducen lo bueno de la humanidad, proponiendo esta complementariedad como vital para la civilización de los hombres, pero sin sacarlas de su zona pasiva de acción ligada a la subordinación natural y social. Como consecuencia, la sexualidad materializada de la mujer queda subyugada a la esfera política mediante su adscripción al orden conyugal (ejemplo claro de dinámica de poder).

---

<sup>166</sup> Cf. Pateman. *Le contrat sexuel*, 2022.

<sup>167</sup> Hubo en el siglo XVIII científicos que midieron los cráneos y que demostraban que los varones los tenían mayores que las hembras y en consecuencia poseían un cerebro mayor, es decir, más inteligencia, en particular el vienés Franz Joseph Gall (1758-1828).

<sup>168</sup> Cf. Elias. *La civilisation des mœurs*, 2013.



De este modo, el hombre se permite pasar de temer la sexualidad femenina a dessexualizar a la mujer, e incluso a asexualarla<sup>169</sup>, desposeyéndola de la naturaleza libidinosa, negándole el auto(re)conocimiento que puede obtener a partir de sí misma, de su morfología inteligible, conduciéndola a un estado de alienación<sup>170</sup>. Este proceso alienante, cosificador para la mujer, puede interpretarse también bajo el prisma de la «descosificación», y explicamos por qué. Entendemos que lo femenino se cosifica cuando la performatividad masculina la identifica como un objeto reproductivo y sexualizado, con el que asegurar la rematerialización de su identidad individual, a través del deseo erótico y de poder. En lengua castellana el término de «cosificación», o «cosificar», implica la acción de considerar a una persona como una cosa, un objeto; pero también reenvía a la concreción de algo que es a priori abstracto (DRAE). Sin embargo, esta definición merece ciertos matices. En filosofía social, dicha noción se utiliza efectivamente para negar la parte humana de un sujeto. El sujeto «cosificado» no es «alguien», no dispone de conciencia ni implica voluntad. Objetivar el sujeto lo vuelve inerte.

Empero, y como resultado del desarrollo de los estudios de género, cosificar ya no solo hace referencia a la identificación de «cosa» sino que también alude a la noción de «cuerpo», puesto que trata de identificar a la mujer exclusivamente mediante este. Entendemos aquí que «cosa» y «cuerpo» implican de facto matices diferentes en su definición y esto altera la consideración del término «cosificar». Cuando «cosificar» parte del término «cuerpo», adquiere por defecto una identificación sexualizada, pues implica que esta «cosa» no es en sí materia inerte, sino que sufre una escisión forzada de la parte consciente del sujeto, con el fin de identificarlo únicamente a través de la voluntad sexual de otro sujeto. En este caso, cuando se «cosifica» a la mujer, se la reduce no solo un objeto, sino a un objeto sexual. Por ende, y cumpliendo con el precepto de llevar lo

---

<sup>169</sup> Cabe aquí evitar confundir la terminología: proponemos la «des-sexualización» como estado que precede a la «a-sexualización». El primero conlleva la «extirpación» del placer, del deseo existente; una «des-erotización». El segundo es una consecuente *tabula rasa* que trata de concretizar un sexo femenino carente por naturaleza de deseo y de sexualidad, algo que bien podría interpretarse como la ambición masculina de crear mujeres alejadas de la condición humana. En ambos casos, tiene lugar la posibilidad de una «re-sexualización», tanto a nivel público como privado, siendo esta «re-sexualización» un elemento esencial de la cosificación femenina, producto derivado de la rematerialización masculina a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX.

<sup>170</sup> Con la época victoriana esta situación se agudiza. La revolución había prometido una nueva cultura política que pronto cambiará de rumbo para volver de nuevo a valorar la naturaleza de los hombres y culpabilizar la de las mujeres, difuminando la frontera de clase pero agravando la de género (Laqueur, 1990). En el nuevo contrato social de la revolución, pero sobre todo con la realidad de la industrialización, se promocionará la concepción, al menos teórica, de los cuerpos asexuados e indiferentes al deseo.

abstracto a lo concreto, la cosificación está tornando concreta la ficción sexual masculina sobre la identidad de la mujer.

No obstante, y si, como hemos dicho antes, la identidad de un sujeto se encuentra ligada a la morfología inteligible del cuerpo, aplicar una acción performativa a dicho cuerpo en función de una voluntad externa o ajena, puede entenderse como una acción de desposesión. Dicho de otro modo, si al cuerpo, material y sensitivo, se le impone una realidad diferente a la que el sujeto puede observar y sentir, el sujeto pierde la relación con su materia inteligible, deja de concebir su cuerpo como propio, distorsionando con ello la concepción que este pueda tener de su identidad, y por tanto del uso de su voluntad. De ahí que podamos pensar en una cosificación de la mujer que implica, sin embargo, una descosificación como herramienta puesta al servicio de la negación de lo femenino.

Por añadidura, se definen de forma muy determinada una esfera pública, masculina y sexual, y una esfera privada, doméstica, utilitaria, femenina y asexual, que permite al hombre preservar su virilidad como unidad de medida en términos de posesión y de dominación bajo la bandera de la complementariedad. No solo autores como Pierre Roussel así lo expresan, sino que ya científicos del siglo como Bienville ya lo detallan en sus escritos; así, el tratado de este autor sobre la ninfomanía, patologizando todo lo que no cumpliera con tal adscripción: *«partager la peine et le plaisir de l'homme, dont elle est la tendre et fidèle compagne, lui donner pour successeurs et pour héritiers des enfants qu'elle conçoit et porte neuf mois dans son sein, [...] telles sont les nobles attributions de la femme, et les importantes fonctions qu'elle est destinée à remplir sur la terre»* (Bienville, 1771:5). La esfera pública burguesa será masculina, y hasta las reivindicaciones feministas quedarán atrapadas en su defensa a través de la domesticidad.

Autrement dit, la création d'une sphère publique bourgeoise souleva avec d'autant plus d'acuité la question du (ou des) sexe(s) légitimement habilités(s) à l'occuper. Et partout la biologie s'imposa dans le discours. De toute évidence, les adversaires d'un pouvoir civil et privé accru pour les femmes —c'est-à-dire l'immense majorité des hommes qui se faisaient entendre— ne manquèrent pas de produire des preuves de l'inaptitude physique et mentale des femmes à de réels progrès : leurs corps les rendaient impropres à occuper les espaces chimériques qu'avait ouvert par inadvertance la Révolution. Mais les féministes révolutionnaires parlaient eux aussi le langage des deux sexes. Il est ridicule, soutient Condorcet, d'exclure les femmes du droit de cité politique en invoquant la biologie : « pour quoi des êtres exposés à des grossesses, et à des indispositions passagères, ne pourraient-ils exercer des droits dont on n'a jamais imaginé de priver les gens qui ont la goutte tous les hivers, et qui s'enrhumant aisément ? » Par ailleurs, il est sûr que les femmes —et il parle ici de caractéristiques sexuelles fondamentales— « sont supérieures aux hommes dans les vertus douces et domestiques ». [...] Olympe de Gouges [...] déclarait parler au nom

du « sexe supérieur en beauté, comme en courage dans les souffrances maternelles »  
(Laqueur, 2013:314).

La virtud femenina se concretiza con la creación de un terreno propio de deseo femenino. Aquí se ahondará con más empeño en las facultades maternal y doméstica que permiten este paso de la desexualización a la asexualización de la mujer, que a su vez establece de forma más contundente la separación de las esferas pública y privada. Como resultado, la esfera pública se cicatriza como terreno exclusivamente masculino y sexualizado, delegando a la mujer al dominio utilitario y asexuado que posibilita el custodio de la virilidad. La pasión se volverá *affaire de civilisation*, una civilización que contempla, sin lugar a dudas, todos y cada uno de los derechos masculinos adquiridos por ley y por pensamiento colectivo, entre otros el derecho al placer.

## **2. Ontología y placer. Subordinación continuada**

No faltarán las estrategias materializadoras en este periodo, correspondientes a la performatividad masculina. A lo largo de este recorrido entre los siglos XVII y XIX, casi se podría pensar que la biología deja de estar al servicio del Estado para afirmar que es el Estado quien se descubre al servicio de la biología. La civilización se vuelve garante de la contención de la naturaleza física y mental de la mujer, guiándola hacia la pasividad maternal y permitiendo la experiencia de su pureza como elemento estabilizador de la armonía social. Al mismo tiempo la civilización canalizará la vehemencia masculina para su propia supervivencia (procreación), a la vez que autoriza su realización sexual asociada a la condición de gobernante. Incluso aunque el placer se estime necesario para la concepción (Laqueur, 2013), no por ello se reconoce en el caso femenino, en términos de constitución innata, física o intelectual, o en términos de derecho, de conciencia, de identidad. La importancia del deseo femenino se revela una consecuencia directa de la cosificación ontológica femenina, viéndose este sometido a los mismos fines.

En estos términos, el orgasmo femenino adquiere mediante la reiteración del discurso una dimensión ontológica y se posiciona así como evidencia de inferioridad, ya sea por considerarse versión inferior del orgasmo masculino (carece de esencia procreadora), o bien por reflejar el estigma de una anatomía reproductiva pasiva que perturba de forma vana e incluso peligrosa el cuerpo y la mente de la mujer. En este último sentido la capacidad de las mujeres a experimentar un orgasmo prolongado o de sentir placer sin

llegar a él, o incluso de tener varios orgasmos, supone una amenaza para la supuesta superioridad del hombre, que acusará de irresponsable ausencia de medida a la mujer. La lubricidad femenina que le permite «*jouir sans limite des joies de la chair*» (Muchembled, 2005) es, a todas luces, algo sobrenatural que desafía el buen orden y la virtud, amenazando con dejar escapar la semilla mientras que el goce puntual del hombre es directo y certero. Además, como también sucedería en la resolución del consentimiento frente al abuso sexual, podemos constatar de nuevo la dualidad del discurso performativo masculino, adaptado sin pudor a las necesidades de su virtud homoerótica: si a la mujer se le niega el hecho de contener semilla, favoreciendo el imaginario de ente pasivo, por momentos se le devuelve patrocinando con ello otro fantasma; sujeto, por otra parte, a la carga hereditaria del cristianismo. Así se establecerá que la mujer no solo malgasta sino que entrega su semilla recibiendo al mismo tiempo la semilla del varón (Fletcher, 1995)<sup>171</sup>, mientras que este únicamente obsequia con la suya sin ser recompensado a cambio, reforzando así el imaginario femenino de naturaleza egoísta, pecaminosa y perversa<sup>172</sup>.

Ante las diferencias evidentes de orgasmo, se establece un placer «universal», el del hombre, entendido como placer del orden cósmico (Laqueur, 2013)<sup>173</sup>. Este placer universal —masculino—, gracias a un orgasmo más brutal y preciso, es el único capaz de dotar de movimiento a la semilla, de conferirle vida, lo que evidencia la valía que el placer masculino adquiere en el seno de la comunidad en cuanto símbolo de la continuidad del «cuerpo social» (Laqueur, 2013)<sup>174</sup>. Como consecuencia, se establece

---

<sup>171</sup> Aquí se hace de rigor indicar que con el descubrimiento de los ovarios y sobre todo de los espermatozoides en el siglo XVII se conviene finalmente la falta de semilla en el flujo vaginal, por lo que la mujer solo se considera necesaria como habitáculo nutritivo al embrión. En este sentido, dicho descubrimiento conlleva un menosprecio de la función femenina en el acto procreador en los siglos XVIII-XIX. Sin embargo, el peso de lo cultural combate a la ciencia, y la suposición de que una mujer libere sus fluidos más libremente que el hombre seguirá aludiendo al lastre del egoísmo femenino, aunque se refiera en realidad a la naturaleza de sus orgasmos.

<sup>172</sup> Deberemos tener en cuenta los efectos de la rematerialización masculina y de su imposición histórica, que conducen al hombre a revalorizar su naturaleza, y por ende también su orgasmo, frente al de la mujer. La excitación en un hombre resulta visible, así como su eyaculación, que requiere de una excitación prolongada —normalmente— y está sujeta a una acción y duración limitada en el tiempo. La mujer puede gestionar su placer de una forma más prolongada, y su menor visibilidad permite una menor presión social, pero también una mayor facilidad para invisibilizarlo y negarlo cuando resulta conveniente. Aquí resulta remarcable la permeabilidad de la ontología como efecto discursivo. Si la mujer no tiene orgasmos con el hombre será indicativo de enfermedad, frigidez e incluso puede provocarle locura. Si tiene demasiados, también. El orgasmo pasa a ser una herramienta de control y sometimiento.

<sup>173</sup> Este responde tanto a al modelo de perfección biológica (medida de todas las cosas) establecido en el esquema del sexo único, como a la figuración de superioridad natural frente a la anatomía femenina.

<sup>174</sup> El médico de la reina Marie-Thérèse en 1740 insiste en «*titiller la vulve de Sa Très Sainte Majesté*» para facilitar la concepción (Craveri, 2020). Prueba de que la idea galénica de la necesidad del doble orgasmo para facilitar la concepción perduraba aún en el siglo de las Luces.

una gestión masculina del orgasmo femenino<sup>175</sup>. El hombre no solo detenta el principio de generación, sino que además la naturaleza perfecta o superior, según el modelo en que nos posicionemos, le confiere un deber intelectual consustancial: manipular —digamos mejor, conducir— la pasión «primitiva» de la mujer para permitir la concepción; posibilitar la acción generadora masculina en su cuerpo<sup>176</sup>. Y por encima de todo, el placer universal masculino se considera un derecho porque revela y permite existir al *yo* sublime del hombre moderno.

Así atendemos a una serie de medidas explícitas que especifican desde cómo preparar el cuerpo con reposo y buen alimento, hasta saber acariciarlo para despertar su apetito sexual (porque sin este la semilla no se retiene en el cuerpo de la mujer), o saber saciarlo para que «la hembra» no se frote con otras hembras u otro objeto buscando liberarse de su residuo seminal (Laqueur, 2013). Se destaca aquí la relevancia que adquiere la práctica falocentrista, reducida a la penetración vaginal en la postura del misionero para la sexualidad normativa, confiriéndole no solo el pretexto de la procreación a la práctica sexual sino permitiéndole al macho detentar el control del cuerpo de la mujer, que se ha preparado y se ofrece al hombre tanto como se somete a su virtud. La práctica sexual se plantea como una actividad productiva con una finalidad determinada que provoca desnaturalización; se arranca la sexualidad de la identidad femenina.

Más allá de la dimensión del control físico sobre el cuerpo materializado de la mujer, dice Laqueur que el orgasmo femenino se convierte en una consideración secundaria debido a que se atribuye a la dimensión psicológica. Para nosotras esta determinación se revela justamente primordial para el sistema patriarcal, pues el placer pasa a ser elemento performativo de alineación como forma de sometimiento. Bautizarlo como evidencia

---

<sup>175</sup> Las mujeres que escapan al control del raciocinio patriarcal, consideradas lúbricas o lascivas, son acusadas de no ser fecundas. En ese caso, la responsabilidad del fracaso recae en la mujer, que no cuida de su cuerpo para el deber cívico, ya sea porque no cuenta con la guía de un hombre, o bien porque le desobedece. La sexualidad femenina se toma como revelación de una naturaleza tan caliente que por ello resulta estéril. En ambos casos, el resultado deriva en un estigma sobre la mujer, que va de lo corporal a lo social, pasando por la unión del placer y la moral sobre el eje de la perversión. Muchembled y Laqueur abordan con interés este tema en sus respectivas obras (2005 y 2013).

<sup>176</sup> Cf. Laqueur (2013). Si bien puede comprenderse que las relaciones homosexuales gozan antes del siglo XVII de cierto margen de permisividad —o de indiferencia— debido a que la idea del placer se recoge tanto en la figura masculina como en la femenina, se revelan contradicciones problemáticas en saber quién es el agente activo puesto que de él se define el honor y el rango de agente civilizador. Aquí se recogen matices aristotélicos en cuanto que un esclavo, una mujer —y se diría, un sodomita— no llevan el peso ni de la identidad colectiva ni de la sexualidad, ya que sus placeres son primitivos y su condición ciudadana directamente proporcional. Sin embargo en el caso de un varón considerado, él sí, como ciudadano, su placer se destina al cuerpo social.

demoníaca, connotarlo de patología —mental o social— , concretizarlo como forma de perversión, o como bandera del pudor a través de la vergüenza o la culpa, posicionarlo como exclusivamente posible en el seno del matrimonio y del amor romántico<sup>177</sup> (institución gestionada por el marido y por el Estado, sin los cuales una mujer carece de acceso a la experimentación del placer), o directamente desvincularlo de la naturaleza femenina<sup>178</sup>, responde a una retórica manipuladora que incapacita la voluntad femenina. A esto se le suma la materialización del sexo como amor, y sobre todo como amor romántico.

Otro elemento que se revela común es la intensificación premeditada del sentimiento de vergüenza sobre el funcionamiento de su cuerpo, de su placer y, en consecuencia, de sí misma, solo salvable en la intimidad conyugal. La vergüenza de sí sustituye progresivamente a la culpabilidad de Eva. La mujer ya no puede pensarse por sí misma, su cuerpo deviene un obstáculo del que emana un sentimiento de malestar, de incomodidad, de perturbación con el orden correcto de las cosas. Con esta maniobra no solo se asegura el control físico del cuerpo femenino, sino también la subordinación intelectual como ser defectuoso, inseguro y vulnerable sin el aprecio y la protección masculina. En el caso de ambas teorías, se crea una mecánica de relación social, la plenitud frente a la dependencia (Muchembled, 2005). Esto se observa en el ejercicio de introspección que requiere la producción autobiográfica desde el siglo XVI, en la que, salvo en contadas excepciones, la tendencia de los pasajes eróticos se traduce por el silencio en el caso de las mujeres, y por la vanagloria en el caso contrario. En palabras de Trumbach (1991), al tiempo que el placer masculino se revaloriza, el femenino se «castiga» en el intento de redefinición de la heterosexualidad.

El cuerpo de la mujer llega incluso a caricaturizarse, y se extienden en el tiempo las ideas que, por ejemplo, salieron de la pluma de Levinus Lemnius (1559) antes de inaugurar el

---

<sup>177</sup> El amor romántico tiene doble filo. Por un lado, dota al amor de virtud, e identifica la sexualidad al amor. Esto permite de forma general asegurar la fidelidad de la mujer y evitar que en relaciones extramatrimoniales el hombre se vea deshonrado y obligado a disminuir su patrimonio (y con ello dispersar el apellido que tanto peso tiene en la identificación social aristocrática) debido a la bastardía. Por otro lado, el amor platónico conlleva un ideal de belleza que se identifica con la idea suprema de bien, de moral y de virtud, lo que asegura que la mujer sometida al matrimonio se preocupe por los cuidados de un cuerpo que atestiguará su buena disposición, y que de seguro contentará al hombre.

<sup>178</sup> Cf. Cott, «Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850», *Journal of Women in Culture and Society*, The University of Chicago Press Journal, 1978. Cott afirma que sustraer el orgasmo a las mujeres es fundamental en la tarea de pasivizar su naturaleza. Quedan borradas del sexo y del género, porque a fin de cuentas un género pasivo dificulta su identificación.

siglo XVII, en cuanto a la influencia de la menstruación en las mujeres. Nos permitimos retomar aquí el texto recogido por Muchembled:

Peurs et interdits s'attachent plus encore au corps de la femme qu'à celui de l'homme. Le médecin zélandais Levinuis Lemnius (1505-1568) [...] affirme que ce dernier sent naturellement bon au contraire de sa compagne : « la femme abonde en excréments, et qu'à cause de ses fleurs —règles— elle rend une mauvaise senteur, aussi elle empire toutes les choses et détruit leurs forces et facultés naturelles ». [...] De plus, il étend la notion délétère à l'odeur féminine proprement dite, elle-même issue de la froideur et de l'humidité propres à ce sexe, alors que la « chaleur naturelle de l'homme est vaporeuse, douce et suave et quasi comme abreuvée de quelque odeur aromatique ». À la différence du mâle, la femelle ne sent donc pas bon du tout, au point que son approche fait sécher, salit et rend noirâtre la noix de muscade. Le corail pâlit à son contact, alors qu'il devient plus rouge sur un représentant du sexe fort ou si on enfonce dedans une graine de moutarde. En d'autres termes, le corps féminin inquiète les hommes. À tel point que sa dissection est conduite d'une manière particulièrement passionnée [...] (Muchembled, 2005:107)

En el plano literario desarrollado durante los siglos siguientes, llega a describirse la feminidad como «*sexe infortuné*», cuya «*transpiration et l'haleine n'ont-elles pas quelquefois un soupçon d'odeur fétide ?*» (Nericiat, *Le Diable au corps*, 1803:81). Según Bajtín (1970), se concebirá el «*corps grotesque populaire, ouvert et débordant de toutes ses excréments*»<sup>179</sup>; asociado siempre a lo excesivo negativo. Podemos afirmar que se requerirá cualquier elemento que permita fomentar este sentimiento de malestar con su fisiología para poder materializar el sometimiento a través del placer. Así, una disconformidad física *a priori* insignificante como resultó la del clítoris, una versión imperfecta, atrofiada del pene, carente de toda función, se revaloriza de forma perniciosa como símbolo de vergüenza para señalar la diferenciación negativa de las mujeres<sup>180</sup>. Lo mismo sucederá con el placer y la gestación. A pesar de haber sido descartado el placer femenino ~~Una vez se haya descartado el placer~~ como necesario en la concepción debido a la anatomía de la mujer, no se dudará en rescatarlo durante todo el siglo XVIII para justificar una violación que dejará de serlo si la fémina resulta encinta, pues para que eso fuese posible ella tuvo que experimentar placer, y según la misma lógica, consentir. Dado que el placer emana del cuerpo, se determina como algo deshonoroso, paradigma alegórico

---

<sup>179</sup> Cf. Paster, *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*, 1993.

<sup>180</sup> Actualmente y desde los años 2000, se lleva a cabo en las escuelas europeas una concienciación del alumnado respecto a los procesos menstruales de las alumnas. Las inseguridades que comporta esta etapa de crecimiento se agudizan a causa del imaginario colectivo masculino que detecta la sangre menstrual, los olores más fuertes o incluso el flujo vaginal como algo repulsivo, llegando a provocar verdaderos trastornos psicológicos entre el alumnado femenino. Cf. Bajtín, 1970.

de la mujer, placer que atenta no solo contra la propia dignidad física sino contra la naturaleza, la virtud y la dignidad.

Desde otro punto de vista, el cuidado y preparación del cuerpo para una finalidad predefinida en forma y contenido (higiene, tempo, postura, productividad) lleva a la hipótesis que disocia el placer de la mujer y que permite concebir el cuerpo femenino como propiedad del hombre, o del Estado materializado en su persona. Se destaca igualmente que, mediante la gestión ontológica del placer femenino, se refuerza la identidad polarizada de género con implicaciones en el marco sexual. El hombre, frente a lo doméstico, lo maternal, lo primitivo o lo demoníaco, concretiza su ontología superior a nivel intelectual, racional y físico; válido para el gobierno, el combate, la caza y la violencia. Se concretiza una actitud viril que reposa sobre una postura agresiva y dominante, que conlleva la «caza sexual» como elemento *ad hoc* de su naturaleza. La pasividad y la debilidad física atribuida a lo femenino, junto con el factor de peligrosidad causada por su libido permiten la fantasía del sometimiento esta vez a través del placer, y este resulta fundamentalmente atractiva en el esquema del imaginario erótico masculino<sup>181</sup>. El placer masculino impone a la mujer, a su orgasmo, de nuevo la consideración de objeto de «conquista», considerándose un derecho y favoreciendo ya no solo la alienación, sino el abuso. Y aquí se produce un fenómeno capital en la subordinación de la mujer, la objetivación de este placer como fantasía, por derecho «universal», del varón. El orgasmo y el placer femeninos se definen como «fenómenos culturales», convirtiéndose, de nuevo, en una cuestión de Estado (Laqueur, 1990).

En todos y cada uno de estos casos, no solo se altera la dimensión psicológica de lo femenino, sino que la masculina ejerce esta acción como medio para erigir y proteger su propia dimensión psicológica. Observaremos como se definen dos tipos «naturales» de mujer: por un lado, la «compañera legítima», dócil, que naturalmente se muestra poco interesada por la erótica, casi de una frigidez natural, y naturalmente sometida a lo doméstico, desexualizada y ajena a la experiencia del placer, performateada para cumplir con su identidad civilizadora y permitiendo así la identificación masculina con lo civilizado. Por oposición, son las categorizadas como «prostitutas» o «libidinosas», con quienes el macho puede expresar su auténtica naturaleza mediante el sometimiento de la

---

<sup>181</sup> Cf. Hitchcock. *English Sexualities*, 1997.



mujer objetivada, y demostrar su valía masculina también con lo natural<sup>182</sup>. En ambos casos la mujer se determina según su vínculo con el placer y en ambos casos vive sometida a las necesidades eróticas del varón, mediante un proceso de cosificación en el que su voluntad queda anulada.

---

<sup>182</sup> Cf. Muchembled, 2005. La radical reforma del ejército bajo el reinado de Luis XIV generará una clase adolescente masculina que en las escuelas e internados estatales encontrarán la forma de llevar a cabo los mismos métodos de liberación tensional que les proporcionó la armada a las generaciones precedentes, la sodomía. Como contrapunto, se extenderá el acceso a la prostitución como símbolo de virilidad entre los jóvenes que pretenden acceder a otro ideal, el de «macho civilizado». El desequilibrio que se crea debido a la falta de experiencia militar entre los adultos y las nuevas generaciones suscita a su vez un complemento de dicho ideal, el de «*mâle marié*», estatus que les otorga independencia, el beneficio de la dote, reputación, un lugar en el mundo de los que «son». Pero en sus ansias por devenir adultos, se toparán con la realidad frustrante de una esposa idealizada con la que no desarrollarán una vida sexual satisfactoria. El ejercicio del doble standard masculino se prolonga así desde la boda como algo normalizado para poder cumplir con las exigencias tanto de la necesidad como de las expectativas sociales, a costa de la cosificación femenina.



\*\*\*\*

Para finalizar este apartado rescataremos la idea propuesta por Laqueur (2013) cuando afirma que el sexo responde a una categoría sociológica hasta finales del siglo XVII, y que esta se transforma posteriormente en ontológica con el sexo moderno, siendo que el sexo —el cuerpo— debe comprenderse como epifenómeno de un primer fenómeno «real» que es el género. Pero añadiremos que el cuerpo es asimismo el elemento receptivo de la acción performativa, pasando a formar parte de la dinámica generadora de poder, en una clara mecánica retroalimentada, y cuya ontología se adapta según las dinámicas de la voluntad erótico-masculina, confluyentes en el marco conductual, relacional y jurídico-social.

Para ello ambas teorías coexistentes en la modernidad, si bien por momentos resultan una misma lectura, parten de una base que las hace más un sistema ilustrativo que un sistema determinante por su facultad de encajar todas las adaptaciones necesarias para la supervivencia del sistema patriarcal, idea que confirma Laqueur, sentenciando además que la diferencia de género precede a la diferencia de sexo; noción que confluye con la «ley» y el «objeto de ley» formulados por Butler. Se podría pues hablar de una anatomía o de una metafísica (sobre todo femenina) al servicio del poder heteronormativo; una ciencia enfocada a través del prisma teatral, definida en una dialéctica incapaz de considerarse a expensas de la creencia cultural y la voluntad popular, que es sin duda masculina.

¿Por qué el placer debe de ser ajustado hacia la restricción y no hacia su promoción como medio de subordinación? En lo que se podría entender como una extensión de la propuesta de Foucault (2012) expuesta anteriormente en este trabajo, el acto de limitar justifica la presencia y acción de una figura de autoridad. Del mismo modo que, entre Estado y población, tiene lugar la creación de una naturaleza femenina encadenada a la fisonomía de su placer y de su cuerpo, que requiere ser dirigida, vigilada, contenida, con ánimo de resolver todo cuestionamiento sobre la dominación patriarcal: creación de un cuerpo para la dominación a través de la sexualidad y el deseo<sup>183</sup>.

Entendemos «virtud» como necesidad masculina presente en la modalización performativa. Esta se apoya en el reconocimiento social establecido en la ley racional —

---

<sup>183</sup> Esto vendría a arrojar algo más de luz sobre la diferencia entre cuerpo biológico y experiencia sexual cuando mencionamos la noción de «sexo».

o racionalizada— que permite la humanización del cuerpo, permitir (re)conocerse o ser (re)conocido como «cuerpo que importa», que «es». Y lo que «es» ya no procede de la naturaleza innata sino de la naturaleza social. La virtud femenina se describe así, en un primer momento, como obediencia, privándola de la racionalidad que le permite considerarse humana, ciudadana. Cuando el placer ya no es necesario en la procreación, o se elimina de la fisionomía teórica, ¿qué hacer con la naturaleza sensitiva que queda en la mujer, cuya identidad hoy se pretende ligada en igualdad de condiciones al enigma sexual? ¿Qué hacer con el (re)conocimiento que emana de su deseo y de su sexualidad? Buscar la forma de anularlo; lo primero, patologizarla, criminalizarla; lo segundo, ofrecerle un salvoconducto convencional y alienante: la virtud maternal de la esposa.

En este sentido el cuerpo impide ser, el placer impide ser, interfiriendo en la identificación de lo femenino y de lo humano. La mujer queda objetivada a través de la materialización. Será objeto, y también será cuerpo, solo cuerpo, una cosificación que la identifica como ser destinado a la procreación y al placer que se obtiene de él, ya sea mediante la canonización o la diabolización. Materialización y cosificación confluyen en la deshumanización de la mujer por su sexo, que lleva paradójicamente a contemplar como resultado un sentimiento de descosificación, en cuanto a que la mujer ya no tiene cuerpo, no le pertenecen sus sensaciones, ni su deseo ni su voluntad, la mujer deja de tener cuerpo, y deja de ser. Fraisse afirmará que *«le corps des femmes, avant même toute civilité et citoyenneté, est un lieu de pouvoir masculin, donc de dépossession pour le sexe féminin»* (2020:37). Y es que la civilización es patriarcal, y se constituye sobre la naturalización del deseo sexual masculino, que desea poder, que desea placer, porque en esos elementos se identifica como género y como clase.

### III. REMATERIALIZACIÓN MASCULINA

#### A. DE LA NATURALEZA DEL VICIO A LA DE LA VIRTUD. FICCIÓN DEL MITO ERÓTICO

En función de lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que los fantasmas masculinos ligados al (re)conocimiento del individuo, que combinan gestión de la alteridad con la resolución de su propio deseo sexual, sexualizan y materializan los cuerpos femeninos mediante un discurso que se sirve de lo ficcional para que la performatividad heteronormativa sea efectiva. A pesar de la oficialidad de los principios, lo que se nos aparece como evidente es que la materialización del cuerpo de la mujer no solo regula la sexualidad corporal y psíquica femenina sino que, en todo caso, permite la ordenación de la realidad comunitaria en función de las masculinas. En dicha tarea, la ficción permite un elemento retórico que cristaliza un tipo de virtud femenina creada en función de los fantasmas y necesidades masculinas. Por esta razón nos situamos en un primer momento ante una dualidad fundamental que atiende al conocido doble estándar de la feminidad: por un lado, la mujer que se representa mediante esa figura noble, indulgente, servicial, virtuosa y domesticada mediante el matrimonio y la virtud heteronormativa; en su extremo, la mujer lasciva, ¿natural?, dominada por su propio cuerpo, primitiva, presa de su sensualidad, que reúne, en su comportamiento, las marcas de la enfermedad, la locura, la posesión diabólica, hasta el punto de ser cuestionable su esencia humana. Ambas ficciones permiten la realización de la tarea identitaria del hombre moderno, porque ambas ficciones apuntalan el deseo erótico masculino que detenta la verdad universal.

Así, recuperemos un fragmento expuesto más arriba:

Le « sexe » devient quelque chose comme une fiction, un fantasme peut-être, instauré de façon rétroactive en un lieu pré linguistique auquel il n'est pas possible d'accéder directement (Butler, 2018:21)

Al tratar la representación ficcional del cuerpo debemos, antes que nada, establecer que existe una diferencia entre lo ficcional del fantasma formado en el imaginario masculino, y la herramienta ficcional que está al servicio de la rematerialización, recreando lo femenino bajo una nueva norma discursiva. En paralelo, aludimos al hecho de que no solo se regula la materia sino que se regulan tanto la identidad como el (re)conocimiento en el

seno de la comunidad y de sus interacciones. Si el cuerpo actúa como «elemento» regulador desde lo sexual (desde la sexualización de la materia), no solo está normalizando la definición biológica del sexo de dicho cuerpo, sino que al mismo tiempo cristaliza la práctica sexual *ad hoc*, la capacidad de ejercer razón o voluntad, y por tanto de «ser» en el terreno social.

Mediante la ficción, la norma creará los cuerpos que ella misma (re)conocerá más tarde. Bajo la misma premisa tendrá lugar la creación de los «*constitutives outsides*» (Butler, 2018), permitiendo con ello identificar los cuerpos que no son reconocibles por la norma, que no resultan inteligibles y que por tanto no son deseables, fundamentando así las bases de la dinámica controlada de poder. En razón de lo expuesto, es pertinente hablar de ficción, como ya se ha referido en alguna ocasión, y cabe delimitar la amplitud que toma en nuestro estudio; más allá de lo que resulta del discurso científico, médico y moral.

La ficción se interpreta como invención, creación de obras artísticas o literarias basadas en personajes o hechos imaginario según el DRAE. Sin embargo, aquí cabe entenderla como elemento constituyente de otro tipo de ficción; entendida como imaginario social colectivo que regula una comunidad en base a un discurso conceptual mucho más persuasivo y pedagógico para la conducta general. La literatura y el arte formarán parte de este fenómeno tanto como objeto como sujeto, en paralelo a otros actores como la ciencia, la religión, la filosofía, la medicina o incluso la economía, ya que permiten dar una forma visible al pensamiento moral por el que transcurren las demás ideas como las religiosas, las económicas o las políticas, que ordenan una sociedad. La ficción permite materializar el discurso ideológico, a la vez que lo retroalimenta.

De hecho, Alejandra Val Cubero (2001), en su estudio sobre la representación del cuerpo femenino en el ámbito pictórico, realiza un recorrido por el debate renacentista que trató de dilucidar la jerarquía de los sentidos (2001:66), dando como resultado la consideración de la vista como sentido honorífico por ser el más persuasivo en la relación del ser humano con la realidad que lo envuelve. Así, la representación del cuerpo constituye un indicador de las actitudes frente al conocimiento, la naturaleza, la identidad individual y la identidad nacional, encarnando los valores supremos de lo permitido y no permitido, pero también de lo deseable y no deseable. En este sentido, la ficción entendida desde un enfoque más generalizado, tanto artística como literaria, resulta uno de los dispositivos que genera

imagen, y que refuerza al mismo tiempo el imaginario colectivo que organiza la colectividad a partir de la demarcación de los cuerpos.

Y, como bien hemos visto anteriormente, el cuerpo se materializa a través de su sexo, y también de su sexualidad, por cuanto puede enfocarse bajo dos perspectivas fundamentales: la representación del sexo como fisionomía o fisiología del cuerpo humano; y una realidad ficcional o invención que se establece sobre este, sometido a lo performativo, que puede tomar la forma de la norma o del ya mentado «*constitutive outside*». A nivel cronológico, podemos constatar la misma idea desde el terreno moral en el siglo XVI que en la esfera artística victoriana del siglo XIX. Así, Castiglione (1528) diferencia entre «mujeres», que se entretienen con actividades como la música y las «damas», reconociendo un estado primitivo de la mujer natural que dista del de mujer socializada, y por tanto deseable. Y de la misma manera, los conceptos artísticos de inicio del XIX, *nude* y *naked*, dan lugar a dos emplazamientos bien diferenciados entre el desnudo artístico y el desnudo real (Val Cubero, 2001), que suponen el fiel reflejo de la diferencia asumida entre lo real y lo ideal. Esta diferencia es clave para el fenómeno traumático al que nos referimos, situado en pleno periodo de las Luces. La performatividad (norma) y la rematerialización (sublimación) se filtran y se definen ahora a través de la literatura y el arte pictórico. Siguiendo con lo expuesto en el apartado anterior, leemos:

L'être féminin se construit autour de son corps et de l'éveil à la sensualité et à la volupté ; mais cette démarche identitaire, censée être achevée par le dépucelage, n'est pourtant pas linéaire, elle reste toujours pleine d'ambiguïté, et l'identité du personnage féminin, même une fois qu'il a été admis au rang des femmes et initié, ne reste jamais stable et solidement établie, fuyant entre les doigts de celui qui entreprend une exploration d'un corps féminin sous la forme de terra incognita. [...] Le personnage féminin du roman libertin se caractérise souvent par une identité fluctuante, qu'il s'agisse, pour la femme, de se conformer au caractère de son amant et à ses désirs [...]. (Guillemet, 2010:73).

En primer lugar, este pasaje hace hincapié en la idea de que la identidad es un constructo social, dirigido con especial furor a las mujeres, con el que cabe una correspondencia adquirida progresivamente. En segundo lugar, en tanto que construcción que responde a unos parámetros subjetivos (heteronormativos, en este caso), sometidos a fenómenos históricos, refuerza nuestra teoría de la concepción no lineal del estudio. Por consiguiente, en el caso de las mujeres se revela tanto la ausencia de identidad por desconocimiento del agente normativo como el aspecto crucial de la concepción del cuerpo, de su materia para

constituir la realidad de su identificación. Este fragmento pone de relieve en definitiva que, por una parte, la identidad femenina pasa por el prisma de lo ficcional materializándose según el deseo homoerótico; lo que nos lleva a concluir que el deseo masculino sostiene las bases del conocimiento que (re)conocerá el cuerpo de la mujer y le otorgará identidad. Por otro, que la novela libertina confiere en su retórica ficcional una identidad a la mujer, y aquí debemos detenernos en una reflexión. Durante la primera parte de nuestro trabajo se analizó cómo la literatura libertina se convierte en un medio para el ciudadano alienado de reclamar y materializar una nueva versión de sí mismo y de su ordenación social, que apela al (re)conocimiento de la experiencia sensitiva del *yo*, a través de la sublimación, del placer y de su sexualidad (y por lo tanto, de su sexo). Apuntamos a que la literatura erótica permite volverse hacia la intimidad, pero, ¿qué intimidad se busca en la novela libertina? ¿Qué rematerialización establece la ficción literaria?

El lenguaje explícito se destina con sorprendente frecuencia a la descripción, bien del cuerpo femenino, o bien del miembro viril y del acto de penetración que se ejerce sobre el cuerpo de la mujer. De la función de instruir puede entenderse una «ilustración» enfocada esta vez hacia una moral y un progreso que contemple el (re)conocimiento a través del placer; pero también —y sobre todo— se lleva a cabo la instrucción del sexo femenino para ejercer el rol adscrito al imaginario erótico de la masculinidad. Si el hombre descubre y aprende los entresijos de la voluptuosidad, lo hará gracias a una mujer que le desvela los secretos del placer y le guía desde su propio cuerpo, definiendo así el tipo de cuerpo, conocimientos y actitud que son deseables en una mujer. Por otro lado, la instrucción se promueve con el voyerismo, la observación por parte del personaje, normalmente femenino, de escenas eróticas que la llevan a ella misma a descubrir su sexualidad y a aliarse de forma positiva con el placer.

En todas estas acciones, resulta obvia la combinación de verbo e imagen, que van de la novela a la vida real y viceversa, sosteniendo conceptualmente un imaginario colectivo que a su vez trata de imponerse al que viene impuesto por la norma discursiva. En el caso de la novela erótica, la mujer se materializa como cuerpo destinado al deseo y al deleite, que queda implícitamente restringido al ámbito masculino. En este punto cabe recordar que el discurso normativo implica que las mujeres también asumen que «son» cuando se identifican con la norma. Cabe preguntarse pues, ¿cuál es la norma que deben seguir, que deben representar, frente a la alteración acontecida durante la rematerialización? Lo



ficcional, como la literatura libertina, refuerza la bifurcación de la virtud mediante una doble normativa que se corresponde a su vez con el doble estándar de la moral masculina; la norma de lo moral como bueno, y la norma de lo deseable también como bueno. Portolés lo define bien en su artículo «Hacia una ontología social del cuerpo de Butler» (2015):

El sujeto no es ni un fundamento ni un producto, sino la posibilidad permanente de un cierto proceso de resignificación que es desviado y obstaculizado por medio de otros mecanismos de poder, pero que constituye la propia posibilidad del poder de ser reelaborado (2015:96).

La rematerialización masculina permite esta reelaboración del cuerpo femenino, y de su dinámica de poder. En este sentido, si retomamos la idea de la generación ontológica femenina, acción situada en la base de los fantasmas masculinos, y la analizamos desde la diferenciación entre lo real y lo deseable llevado al terreno de la performatividad heteronormativa, creemos conveniente recuperar de nuevo la idea sobre ambigüedad femenina, fundada entre la representación del objeto en sí, y su reinención a través del fantasma de un sujeto o de una creencia colectiva. Como bien afirma Roland Barthes (1957), el imaginario social y la mitología surgen ambos de un fundamento histórico, que según apunta Fraisse con acierto (2020) es sexualizado. De hecho, la propia Guillemet aborda la construcción de la ambigüedad relativa a la identidad femenina desde una literatura que sitúa el «deseo» en el centro de la relación de los individuos. En este sentido, ¿qué relación se establece entre la doble virtud que se desarrolla en la heteronormatividad y los «*constitutives outsides*»?

Como respuesta a la discriminación negativa de lo femenino visto anteriormente, se alimentan los *outsides* no solo desde la moral o la medicina sino también desde la administración, la literatura y la ordenación de la propia realidad. *Le Pornographe* (1769) o su reedición *El Nouveau règlement sur les lieux de prostitution dans la ville de Paris* (1775) de Rétif de la Bretonne, van a tratar de identificar y delimitar físicamente las mujeres que perturban la norma pública, es decir que suponen un *outside*, e incluso que suponen un peligro no solo para la moral sino para la salud pública; en este caso la salud de los varones atacados sin vestigio de piedad por las enfermedades venéreas de la lascivia femenina. Como consecuencia, la mujer no normativa adquiere un estatuto moral, médico y financiero mediante fronteras físicas y conceptuales materialmente identificables. Así pues, sobre el fantasma negativo de la mujer y de su sexualidad, ¿cómo y en función de qué se erige el fantasma erótico «deseable» de la masculinidad?

Se dirá que el hombre, ante un placer que se le niega, se propondrá romper con las imposiciones restrictivas adoptando la postura natural del libertino, que solo entiende como límite los confines del deseo, teoría que no hace sino apuntalar nuestra hipótesis del trauma moderno y la rematerialización libidinal, sin dejar de hacer honor a la tradición de la masculinidad guerrera e impositiva. Por lo que, a esta representación del objeto (los *outsides*), que ya debe considerarse una segunda representación o primera invención en cuanto se trata de una ficción venida de la ciencia ontológica heteronormativa, le sigue otra reinención de la norma que se sitúa, podríamos decir, en un tercer nivel de representación masculina de la mujer. Esta nueva creación revaloriza la mujer voluptuosa como dominio del hombre que se considera «libertario», haciendo del *outside* un *inside* de la performatividad masculina, si queremos mantener la coherencia con la terminología de Butler.

Siguiendo este razonamiento, cabe pensar en lo que suponen los primeros *insides* bajo la performatividad general, en los que se aísla a la mujer debido, no a su tasa de peligrosidad física o moral sino, bien al contrario, para protegerlas en pro de su virtud. Estos espacios pueden corresponder al convento, al matrimonio, a la virginidad, devenidos terrenos prohibidos en los que solo se admite a Dios o a otro hombre circunscrito (ya sea el cabeza de familia protector de la virtud de las mujeres a su cargo, o el marido que ostenta exclusividad de uso de dicha virtud). Cuando Guillemet afirma que el hombre se guiará por el orgulloso deseo de entrar, tanto en sentido literal como figurado, allí donde ningún otro hombre ha podido llegar, no solo habla del deseo de conquista de un objeto deseado y restringido como protesta contra un sistema que le aliena, sino que por otro lado evidencia de nuevo que la mujer pasa a ser un objeto en su oposición «libertaria» que le sirve, además, para medir su virilidad (entendida en el marco del (re)conocimiento a través del sexo y de la dominación) ante su alteridad (la mujer) y ante otros hombres.

En ambos casos, el desarrollo de la rematerialización masculina nace del deseo homoerótico y confluye en un culto al cuerpo femenino y a su sexualidad que materializa a la mujer, de manera que se establezca una realidad sensualista y materialista a través de la literatura y del arte, empeñada en amamantar los sentidos en sagrada unión con el cuerpo y la conjunción de los cuerpos. Pero esta unión pasa, como expresa con vehemencia Diderot, entre otros, por una sacralización de la mujer tanto bajo la figura de altar, como de diosa, entidad a la que ofrecer sacrificio y al mismo tiempo objeto en sí de sacrificio.

Pero el deseo homoerótico se revela más amplio y el deseo sexual forma parte de la necesidad de sublimación masculina contra la alienación normativa, pasando por el deseo de dicha, de goce, de ostentación, de lujo; del placer en todos los flancos. Y dado que también nos movemos en la esfera del placer de los sentidos, el culto al cuerpo femenino se filtrará mediante el tamiz de la belleza y el gusto, que no solo actúa sobre la decoración y el cuerpo como catalizadores de lujo, del deleite y del deseo, sino que también del alma y de la «esencia» de la feminidad, que nos devuelve a una ontología que se posiciona ahora en una discriminación positiva, continente y contenido de todos los elementos necesarios de la rematerialización masculina.

No obstante, esta nueva positividad otorgada a la mujer no deshace la cosificación a la que se la somete desde un principio, pues lo femenino, la mujer, su fantasma, sigue reducido solo a eso, la dimensión corporal —carnal— a través de la cual el hombre se realiza en cumplimiento del deseo erótico como derecho universal. Y para ello, qué mejor que una mujer sometida a su cuerpo, al paroxismo de su placer, las «*machines à plaisir*» que sugiere la Merteuil; o la realidad femenina expresada por Fougeret de Montbron en *Margot la ravaudeuse*, (1753) como entidad consciente del mundo a través de las sensaciones de placer, hasta tal punto que teme por que la mujer termine anegada por tanto goce. Empero esto permite el discurso femenino retórico en las novelas, y favorece trasponer el discurso a la conciencia colectiva. Como consecuencia, se revaloriza la mujer excesiva. Todo mito sobre la mujer no humana, diabólica, loca, histérica, fútil, antojadiza, voluptuosa a fin de cuentas, constituirá ahora el mito erótico masculino, evocado casi como condición *sine qua non* en toda novela libertina que se precie. Así Diderot escribe:

La femme dominée par l'hystérisme éprouve je ne sais quoi d'infernal ou de céleste. Quelque fois elle m'a fait frissonner. C'est dans la fureur de la bête féroce qui fait partie d'elle-même que je l'ai vue, que je l'ai entendue : comme elle sentait ! Comme elle s'exprimait ! Ce qu'elle disait n'était point d'une mortelle (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:58)<sup>184</sup>.

Y así lo menciona Guillemet en su análisis literario de la figura femenina:

Cette folie est donc toujours féminine (« attribuée [...] aux seules personnes du sexe ») et toujours liée au corps et à la sexualité (« un appétit vénérien », « sans pudeur », « les propos les plus obscènes », « les choses les plus indécentes », « exciter les

---

<sup>184</sup> Recordemos que la edición de la que nos servimos en este trabajo es la de Catherine Cusset, *Qui peut définir les femmes ?* seguido del artículo « Femme » de la *Encyclopédie (1756)* y de *Sur les femmes (1772)*. Ed. Indigo & côté-femmes, Paris, 1999, que retoma el texto íntegro del filósofo. Especificaremos en cada caso de qué texto se trata, acompañado de la paginación correspondiente en esta versión.

hommes », « éteindre l'ardeur », « à ne parler, à n'être occupées que des idées relatives à cet objet », « à n'agir que pour se procurer le soulagement dont le besoin les presse ». Le corps féminin apparaît alors comme une machine particulièrement soumise à des imperfections et des dysfonctionnements maniaques [...] pouvant se déclarer à quelque moment que ce soit de la vie de la femme [...]. L'ambiguïté du génitif permet de mettre en avant, ainsi que l'indique Mathilde Cortey, que, « de toute évidence, la folie a clairement rapport avec le physiologique : le dérèglement affiché par le corps, ses besoins, ses comportements, son 'tempérament' » (Guillemet, 2010:204).

No obstante, no debemos confundir el sujeto de interés. La psicología femenina no es la que se encuentra en el centro de las preocupaciones, sino la masculina, que se construye sobre las sucesivas performatividades (psicologías, ontologías) impuestas a la mujer. Este temperamento es el que busca el hombre alienado por la norma de la limitación libidinal, condenado a un matrimonio virtuoso en el que la esposa identificada con la performatividad general moderna «es» cuando se «representa» el cuerpo inteligible, moderado y noble. Al contrario, una mujer que, como indica Fourgeret de Monbron (1953), se describe presa de la lujuria y anhela la acción viril de la penetración: «*il ne fallait pas moins qu'un champion tel que frère Alexis pour triompher de la fureur de mes transports*» (Fourgeret de Monbron, 1993:59), es un elemento crucial en el (re)conocimiento del hombre rematerializado. La mujer extravagante, caprichosa y excesiva también en el gusto, las ideas o el lujo los atrae como otro *outside* ligado a la vida cortesana y a la tendencia hacia el deleite que busca transgredir la rigidez moderna, rematerializándola como un *inside*:

Vient enfin le temps où l'on est dégoûté du travail par l'accroissement des fortunes. Le soin principal est de prévenir l'ennui, de multiplier les amusements, d'étendre les jouissances. À cette époque, les femmes sont recherchées avec empressement [...] (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:63).

En el mismo sentido puede tratarse el mito sobre el pudor femenino. Siguiendo otra dualidad ontológica heteronormativa, a la mujer se le atribuye el pudor corporal mientras que al hombre se le adjudica el pudor sentimental. El pudor, sobre todo en el caso de las mujeres, supone un código que responde a la inteligibilidad de los cuerpos normativos necesarios para la dinámica de poder establecida. Pero si la dinámica de poder es heteronormativa, y la heteronormatividad se desdobra hacia una nueva inteligibilidad rematerializada, ¿en qué punto se sitúa el pudor tan intensamente fijado? Se hará de él un fetiche, como la insaciabilidad monstruosa de las mujeres. De hecho, en las novelas eróticas del periodo al que nos referimos son numerosas las muestras de este pudor fingido como lugar común de la seducción y del hedonismo, como una virtud propia del

imaginario colectivo, entendemos que también del proceso de rematerialización masculina<sup>185</sup>. Diderot, en su *Supplément au Voyage de Bouganville* (1771) hablará justamente de los vicios y virtudes imaginarias, es decir, impuestos por la sociedad, como es no solo el pudor sino la lógica de la limitación corporal. En el mismo sentido, en una carta de Rétif de la Bretonne conservada en la edición de su correspondencia leemos:

La pudeur n'est pas plus naturelle aux femmes, qu'aux femelles des animaux. Qu'est-ce en effet, que ce sentiment vanté, qui fait fuir une femelle, pour exciter le mâle davantage ? [...] Que faisait d'impudent, ou de mal, une femelle, qui, attaquée par un mâle qui lui plaisait, se rendait sans combat ? Rien, je pense ; si ce n'est que le mâle remplissait son désir plus paisiblement ; qu'il n'outrait pas la jouissance, et qu'il se comportait plus physiquement. Qu'est-ce, que la pudeur de nos femmes aujourd'hui ? Sinon l'assaisonnement du vice, dans le cas où la jouissance avec ce qu'on aime, ce qui plaît, serait un crime : pensée absurde, blasphématoire, puisqu'elle est injurieuse à la Nature. La pudeur n'est donc, en physique, qu'un être de raison, et en morale, plutôt un vice qu'une vertu, sous quelque point de vue qu'on la considère. Elle n'est qu'un moyen d'aiguiser le désir, de le porter au-delà du ton naturel des organes, et sous ce point de vue, peut-être devez-vous conserver une pudeur coquette (Rétif de la Bretonne, 1784 : *Lettre* 73).

Este texto es tremendamente rico en matices. Por un lado, contempla el pudor como herramienta femenina para atraer al macho, sirviéndose de nuevo de un vocabulario modalizador del campo semántico animal que facilita la idea de bestialidad de la mujer, así como de la violencia, conquista, caza y sumisión como elementos intrínsecos al imaginario masculino. Por otro lado, vuelve a exponer a la mujer como objeto de deseo y de realización del placer exclusivamente heteronormativo, ligado a la causa «libertaria» en cuanto que critica la criminalización del placer, que se ejerce según el texto, exclusivamente a través del cuerpo femenino. Y, sin embargo, al mismo tiempo se acepta que el pudor deviene cliché en el momento en que se mimetiza con el imaginario de la transgresión y acompaña la ficción del deseo.

En el mismo tono se expresa Imirce en la obra de Henri-Joseph Dulaurens, *Imirce, ou la Fille de la nature* (1765). En el siguiente fragmento vuelve a apreciarse el dominio masculino de la norma sexual, quien goza de la verdadera libertad y de la adulación facilitada por la dinámica de poder como signo de (re)conocimiento. Se contempla igualmente el nuevo pensamiento materialista que no entiende la existencia del pudor, pero no deja de referirse como una creación masculina que no desaparece:

---

<sup>185</sup> Se aconseja analizar esta idea desde un estudio comparativo con lo expuesto por Constant en su obra *Un monde à l'usage des Demoiselles*, 2002.

La pudeur me dit-il, défend ces sortes de libertés à ton sexe. —Qu'est-ce que la pudeur ? —C'est une vertu qui oblige les femmes à rougir quand elles voient un homme nu. —Une femme ne doit donc pas regarder les objets qui lui font plaisir ? Pourquoi veux-tu faire un mystère d'une chose que la nature n'a point faite ? Ta pudeur est bien sottise. Qui a fait ta pudeur ? Les hommes ; ils sont donc bien stupides d'avoir fait la pudeur dès qu'elle les gêne ? (Dulaurens, 1922:80).

Por ende, es posible analizar la denuncia de la literatura libertina hacia este pudor hipócrita: «*je voudrais bien que vous me dissiez à quoi sert cette hypocrisie qui vous est commune à toutes, sages et libertines*», escribe Diderot en sus *Bijoux indiscrets* (1748), a lo que podemos hallar respuesta en la *Juliette* de Sade (1799), cuando trata este pudor femenino en tanto que elemento desarrollado en el marco de la excitación masculina, como un «refinamiento» o distinción lujuriosa que acrecienta el deseo.

En suma, cuando hablamos de una asignación ontológica nos estamos refiriendo a un dispositivo fluctuante pero determinante originado en torno a la virtud femenina, creación heteronormativa modulable que permite delimitar entre otras cosas si una mujer accede al «rango» de «mujer», y en qué punto se encuentra en la escala que va desde la casilla de «mujer» a la de «dama». Pero, ¿quién, o mejor dicho, qué compone el imaginario erótico masculino, la dama o la mujer? ¿Lo real o lo ficcional? ¿Cómo delimitar lo real teniendo en cuenta la ficción ontológica masculinizada?

## **B. ANÁLISIS DE LOS PILARES DE LA MUNDANIDAD.**

### **COSIFICACIÓN VIRTUOSA DE LA MUNDANA**

Con el objetivo de profundizar en las ideas que acabamos de exponer y dado el marco cronológico que nos ocupa, en el que tiene lugar la rematerialización masculina, se nos hace imprescindible una breve reflexión sobre la mundanidad como primera fase de rematerialización frente a la performatividad alienante, acontecida desde principios del siglo XVII. Acordamos que la mundanidad trató de conducir al conjunto de la sociedad hacia la redefinición de los indicadores de progreso; sustentada sobre una nueva forma de entender las relaciones, con vistas a reinventar la individualidad en el marco de desarrollo de la *bienséance*. El placer, el *yo*, el gusto, la intelectualidad, la discusión, la *honnêteté*, la *politesse*, la *civilité*, la galantería... ¿Qué supusieron estos constructos para la mujer? ¿Pudo ella redefinirse en la afamada igualdad que aclamaba *le monde*?

Tanto el CNTRL como diversas fuentes enciclopédicas, siguen reforzando la definición de *bienséance* con otros sinónimos, como cortesía, *honnêteté* y pudor. La cortesía se observa aquí como los resquicios de los antiguos códigos medievales que, ellos sí, contienen un conjunto de ítems determinados y cuyo interés, llegados al siglo XVII, se concentra en el valor de la «pertenencia» que supuso antaño. Como consecuencia, se recuperan en parte dos de sus ejes principales, la belleza y la rectitud (Universalis, 2022). Sin duda evocaba el ideal estético clásico de perfección y medida que la nobleza moderna pretendía apropiarse, pero al mismo tiempo servía para lanzar un primer mensaje dual hacia el pudor, que históricamente se adhiere a la naturaleza del doble estándar de la feminidad: por un lado, el ideal caballeresco de corte sacro que sitúa a las mujeres en posición de vulnerabilidad, recato y castidad; por otro, hace un llamamiento a la ficción del fin ‘amor que procuraba un espacio al erotismo.

A su vez la *honnêteté*, es una concepción que no se corresponde enteramente con lo que podría traducirse por «honestidad», sino que se propone aquí como sinónimo tanto de la nueva *civilité*, como de la *politesse* y de la *bienséance*, y está asentada sobre un engañoso principio de cooptación. Cabe entender que la *honnêteté* no solo recoge una connotación eticomoral —empapada de costumbre y tradición—, sino que también evoluciona en este nuevo contexto hacia un doble significado, que en paralelo implicara una estética entendida como erotización de la cotidianidad (Craveri, 2020). Además de incidir en nuestro análisis sobre la importancia del enigma sexual para el yo comunitario, la *honnêteté*, entendida bajo los parámetros de la mundanidad, revela por tanto la necesidad de lo femenino para la resolución identitaria masculina, asociada al culto de la belleza, el lujo y el pacer. La mujer pasa a convertirse, por lógica, en objeto de la acción rematerializante, herramienta y al tiempo parcela sobre la que ejercer (re) conocimiento masculino atestiguando con ello la ausencia de toda cooptación, pero evidenciando sin duda la necesidad de sublimación de lo femenino.

El problema del doble estándar para las mujeres de las élites nobiliarias se descubre tan inevitable como acostumbra, y se convierte en clara muestra de la doble virtud que se desarrolla sobre una doble visión del pudor. Por una parte, para cumplir con las virtudes sociales atribuidas a su sexo se deben a la castidad, la pureza, un pudor y una obediencia que nace del temor a los hombres; por otro lado, con los nuevos valores civilizadores deben recuperar una cantidad razonable de la misoginia impuesta naturalmente por la

cristiandad, que hace de ellas fuente de lujuria y deseo, pasando ahora a ser consideradas como imprescindibles en el engranaje de la mundanidad.

La educación que reciben (siendo este motivo de encarnizado debate, llegados a 1740)<sup>186</sup> se organiza sobre la preparación física y mental enfocada al entretenimiento del varón. Así pues, las mujeres han de asumirse obedientes e inferiores, con un único terreno propio reducido a la acción de agrandar al hombre, provocar su admiración y suscitar interés tanto por su físico como por su espíritu con el fin de poder rechazar sus halagos y hacer prueba de virtud, de pudor, que a su vez excita el pensamiento de quien se ve privado de lo que desea. Pareciese que el placer quisiera hacernos a todas y todos iguales; esto permitirá al sexo masculino representar los valores de la libertad lúdica frente al absolutismo alienante, exhibida entre otras cosas como símbolo de fuerza femenina, reducido a belleza y castidad, que renace con la nueva modernidad. Pero, lejos de la supuesta innovación que regía la nueva *bienséance*, no dejaba de ser una objetivación sexualizada y mitificada pensada para la construcción de la identidad masculina a través de un placer exclusivamente masculino.

Sin abandonar la *honnêteté*, y como si se tratase de una secuencia del genoma humano, Craveri (2020) añade a la definición de *politesse* la significación de espacio de interacción, dentro de lo que se considera como una especie de *civilité* evolucionada. Esta nueva *civilité* contará con más carga simbólica, con un sinfín de matices, y con el propósito de responder a un grupo más amplio que asume de forma pasiva a la vez que activa la nueva dinámica identificativa. Dado que la identidad del progreso se normatiza en base a la alteridad al hombre guerrero se opone una *politesse* entendida desde la templanza y la delicadeza (la *douceur*), y la amabilidad (la *complaisance*), junto con el refinamiento permanente de la antigua cortesía. Atraídos hacia el juego del cortejo, elaboran un arte de la palabra que permite fijarse en la forma, enfocado sobre conceptos e ideas a menudo lúdicas e intelectuales que permiten la representación ficcional. Esto facilita engalanar lo ordinario, cargarlo de lubricidad, a la vez que permite protegerse de la exposición de uno mismo y representar la nueva performance en toda su gama en cada una de sus dualidades. En este sentido, la *politesse* se establece como garante de este complejo equilibrio que deben afrontar las mujeres, concediéndoles una supuesta autonomía en un nuevo espacio que ya no es el doméstico ni el de la corte, que les incita

---

<sup>186</sup> Cf. Laclos, 1783 ; Grandière 2003 ; Sonnet, 2011.



a cumplir con su determinación biosocial inmersas en la escenografía requerida por la rematerialización masculina; composición social más aguda que combina género y adscripción de clase. Los tratados sociales que procuraban contener los recientes aires de modernidad nos confirman dicha coyuntura; Du Bosc<sup>187</sup>, por ejemplo, se apresuraba a remarcar la diferencia de *honnêteté* según el género. Nos permitimos aquí retomar de forma fiel la reflexión de Craveri:

Dar nueva savia a esta tradición tras el embrutecimiento de las costumbres que siguió a las guerras de religión, y reactualizar en el marco anti feudal de una monarquía centralizada y moderna, exigía ante todo la colaboración de las mujeres. Sin embargo, el mundo femenino francés, segregado de las responsabilidades políticas y civiles y la enseñanza del saber, respondió al clima de violencia endémica del país replegándose en sí mismo [...]. Fueron los hombres quienes primero repararon en el riesgo de ese aislamiento femenino, un aislamiento que los privaba de una dimensión placentera y lúdica de la existencia. Así, Montaigne hace votos por una relación entre ambos sexos basada en la paridad y el entendimiento en nombre esencialmente de una concepción más exigente del placer masculino: «Enseñemos a las damas a hacerse valer, a estimarse, a lisonjearnos y a engañarnos... Quien solo goza por gozar, quien sólo sabe ganar con la puntuación más alta, quien sólo ama la caza de la presa, no es digno de unirse a nuestra escuela». [...] Muy pronto, hombres y mujeres de la nobleza francesa se distraerán juntos en el mismo juego, el de la «galantería». Que no era sino una «caza» depurada de toda violencia y carente del «gozo» de la «presa», donde el valor masculino se medía en el ardor de la persecución, el femenino en la capacidad de eludir los deseos del perseguidor (Craveri, 2021:36).

Y es así como, en paralelo, se resuelve el misterio de la galantería, otro de los elementos capitales de este proceso civilizador. La galantería se recoge como forma racional de relación entre los géneros, establecida sobre una supuesta igualdad, reciprocidad, respeto y acercamiento medido sin la que no puede entenderse el patrón cultural progresista, en el que las mujeres se revelan indispensables. Y, si a primera vista parece que la galantería venga a impregnar el cambio con los primeros aires de igualdad de género, nada más lejos de la realidad. De hecho, en el diccionario de la Académie Française se recoge una primera definición únicamente de 1694<sup>188</sup> como aplicable a ambos sexos en cuanto a honestidad, civilidad, sociabilidad y de buena compañía. No obstante, se desvía hacia la diferenciación de género, atribuyendo al hombre galante los atributos de vivo, vigoroso, con la particularidad de buscar agradar a las «damas». Cabe remarcar que no utiliza el término «mujer» como objeto de la acción del hombre, pero sí que lo hará cuando se trate

---

<sup>187</sup> Cf. Jacques Du Bosc, *L'honnête femme* (1632) y *La femme héroïque* (1645).

<sup>188</sup> «Galant-ante», *Dictionnaire de l'Académie Française*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A5G0051> <https://www.dictionnaireacademie.fr/article/A2G0031>. [Consultado el 18.10.2022.]

de definir a la «mujer galante», que se identifica únicamente con la coquetería. Buscará el agrado de la dama en su espíritu de transgresión, y el de la mujer para colmar su deseo más primario; la compañera y la prostituta, rematerialización masculina legitimada.

En 1718 se realizarán algunas añadiduras a esta definición. En el plano general de ambos sexos veremos aparecer «*qui a de la probité*» [que posee probidad], pero mientras que al hombre galante se le añade el atributo de la inteligencia, alguien de quien nos podemos fiar, a la mujer galante se la identifica con «*les commerces d'amour*» [los comercios del amor]. Mientras que a la mujer se define como «*filles de moeurs légères, qui tire profit de ses charmes*» [mujer de moral ligera, que saca provecho de sus encantos], la definición actual sigue considerando que la galantería entraña fundamentalmente la seducción de mujeres por parte de los hombres, entendiendo seducción como resultado de la doble virtud y rematerialización masculina. Así, afirmamos que la mundanidad como rematerialización masculina objetiviza y cosifica a la mujer, y que dicho proceso se fundamenta en la erotización de lo cotidiano; por ende, en la seducción. Como consecuencia, podemos concluir que la seducción incluye cosificación de la mujer, que la seducción implica su sumisión.

### **C. LA FICCIÓN DE LO FEMININO. PERFORMATIVIDAD MASCULINA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX**

Terminamos el punto anterior con la noción de cosificación en el centro de los inicios de la rematerialización mundana. En relación con la idea anteriormente expuesta cabría referirse al análisis realizado por Anne Deneys-Tunney (1992) en cuanto al libertinaje del siglo XVIII, que recordemos se conforma a partir de esta primera mundanidad que evoluciona a lo largo nuestro patrón traumático<sup>189</sup>. El culto a lo femenino, alejado de toda idea de cooptación conducirá a una lógica de intercambio, el cuerpo de la mujer por reconocimiento y favores del hombre satisfecho: regalos, visibilidad, atención. Esto no es otra cosa que la norma reconociendo los cuerpos femeninos que ha creado; norma que, a través de la rematerialización, pasa a considerarse una segunda performatividad o performatividad masculina. Pero Deneys-Tunney va más lejos y casi se podría decir que

---

<sup>189</sup> Remitimos a la primera parte de este trabajo.

se acerca a las teorías de Pateman, cuando anuncia que la mujer galante del libertinaje dieciochesco se convierte en un bien de consumo<sup>190</sup> —mayoritariamente masculino, cabría apuntar—, llevando la materialización y la objetivación del cuerpo a otro estrato de análisis. El último punto de corrupción se situaría en la fractura del intercambio, que deja de suceder entre hombre y mujer para trasladarse a un plano entre hombres. Es decir, una mujer adquirirá valor según las manos del hombre por las que haya pasado o vaya a pasar, o si no ha pasado por ningunas; el sistema de intercambio será ahora entre varones, adjudicando el valor del producto ya no solo al cuerpo sino a la función que acomete en el imaginario de la posesión. Así pues, devolvemos a la mujer a la fluctuación entre cuerpo y ficción como base de la sumisión, debidamente disimulada por el juego de la seducción:

En regardant de plus près la formule des *Mémoires de deux amis* citée précédemment et qui exprime remarquablement l'économie des corps féminins dans le roman libertin du XVIIIe siècle, si « la valeur marchande [des femmes galantes] augmente à proportions de ce qu'[elles] changent de main », la valeur féminine dépend effectivement des hommes et de la valeur qu'ils leur attribuent dans leur propre système d'échange masculin. De la même façon que dans l'économie marchande capitaliste, le redoublement incessant de l'échange engendre la richesse, la valeur de la femme dépend de la multiplication de l'échange entre eux que les hommes font de son corps. Ils fondent ainsi un système économique qu'ils règlent selon des principes de régulation et d'attributions de valeurs proprement masculines sur lesquelles les femmes n'ont aucune prise en tant que sujet. Que la valeur des femmes soit réelle, d'usage ou d'échange, elle repose nécessairement sur une représentation des femmes comme objets, là où les hommes se posent en sujets d'un système d'échange qu'ils dominent dans l'ensemble de ses rouages. Mais c'est bien la valeur d'échange qui semble l'emporter. C'est que dans un tel discours et dans le mouvement sans cesse en marche du désir libertin, le corps féminin est moins destiné à la consommation qu'à l'échange. Ce n'est donc pas de lui-même que le corps tient sa valeur mais de sa disparition au profit de l'échange auquel il va aboutir après avoir été consommée. [...] La séduction constitue le moment de la production de la marchandise ou du bien (Guillemet, 2010:97-98).

Como consecuencia habría que apuntar a la evolución de la exposición del cuerpo femenino en la escena pública de la *sociabilité*, entendida como respuesta a la identificación de lo que se instituye ahora como nuevos *insides* de la performatividad masculina, cuerpos materializados a la medida del deseo homoerótico.

---

<sup>190</sup> Aquí nos permitimos un marco para la reflexión. Podría aludirse sin demasiado problema al ejemplo del Parc-aux-cerfs de Versailles, como arquetipo que abarca prácticamente en su totalidad el principio de abuso de poder, de animalización, cosificación y explotación de las mujeres sometidas a las necesidades eróticas masculinas, en este caso de Luis XV. Además, este complejo era dirigido por una mujer, ¿qué nos dice eso? Que cuando hablemos más adelante de la rematerialización femenina, habrá que tener en cuenta una cosificación del cuerpo femenino, también llevada a cabo por mujeres cuando estas pretenden a una autoridad equiparable en términos a la de los hombres, a partir de las mismas estrategias.

Le plaisir de l'amant se trouve donc dans l'opposition entre son statut d'amant, unique, et la multiplicité des admirateurs ; et la femme apparaît comme ce qui permet cette opposition masculine fondée en tout premier lieu sur l'amour-propre, puisque cette opposition ne serait rien sans le caractère public de sa maîtresse comme du sien [...]. Car, aussi, la maîtresse fait partie du train de vie masculin et à ce titre, avoir une maîtresse richement parée, dans ce monde du paraître et des apparences, permet à l'homme, encore une fois, d'entrer dans un réseau de concurrences et de sociabilités proprement masculines dans lesquelles la femme et surtout son corps, ne servent finalement que de faire-valoir à ces fiertés. [...]. Le fantasme de l'exposition des corps féminins s'incarne donc avant tout dans des lieux saturés de la présence féminine, mais surtout d'une présence séductrice. Car l'exposition, si elle relève d'un désir masculin, apparaît, bien que relevant d'une nécessité financière pour la courtisane, d'une démarche active de la femme qui met elle-même son corps en scène dans une approche empreinte de théâtralité, toujours sous le regard des hommes. Car si la femme est « un peu comédienne », l'homme doit être un peu spectateur, abusé, consciemment ou non, par l'illusion théâtrale de la grande scène de la mondanité (Guillemet, 2020:101-103).

## **1. Art, morale et vertu dans la fiction performative masculine**

Pour quelles raisons la considération du corps féminin devient capitale dans les processus de rematérialisation masculine ? Pouvons-nous situer une révolution esthétique liée au fictionnel, à la base de ladite rematérialisation ?

De tout premier abord, il faudrait penser à un élément qui devient capital dans la sublimation si nous l'envisageons comme une conséquence logique qui suit à un mécontentement général ; un lien qui s'établit entre la sublimation et la nostalgie, attaché à la notion d'imaginaire en rétrospective<sup>191</sup>. De la même manière que l'homme s'avère être le créateur de sa propre organisation sociale, acteur et éditeur de son système, il devient aussi logiquement interprète d'une pratique qui lui permet de questionner, protester et rétablir. Créativité et sublimation s'avèrent liées étroitement à un sentiment nostalgique que nous pouvons comprendre, soit comme l'absence d'une histoire qu'il faut remettre à l'ordre du jour, soit comme une nostalgie idéologique, souvent à moitié imaginée, qui veut être matérialisée. Dans ce cadre, la nostalgie retrouve la sublimation dans le prétexte d'une résurrection esthétique. De la même manière que la période humaniste cherchait parmi les mythes païens, le XVIII<sup>e</sup> siècle cherchera dans les traces littéraires et artistiques humanistes de quoi configurer de nouvelles formes visant à configurer un nouvel imaginaire collectif (utopique, contestataire), ajoutées à des réflexions esthétiques propres venues des révolutions. Si le « contretemps » dont parle

---

<sup>191</sup> Analysé également dans la première partie de notre travail.

Fraisse n'avait pas eu lieu, nous pourrions affirmer plus facilement que la morale d'une société complexe est remise en question à travers l'art et la littérature pendant cette période.

Ainsi, échapper au cadre oppressif par la voie libidinale se fait autant par la pratique sexuelle de l'homme ordinaire, que par la pratique d'un art libéré qui la matérialise. À partir de ce moment-là, le philosophe partagera son chemin avec celui du critique d'art. Les discussions à propos de l'art ne porteront plus de manière exclusive sur la technique ou la méthode de l'artiste. Désormais il faudra s'interroger aussi sur la finalité de ce qui a été réalisé, l'objet, la caractérisation, les nuances, le message. Le recul de l'Église permet une certaine apertures, du moins théorique. Le débat sur les valeurs du « bon », du « mauvais », du « sublime », de l'« immoral », du « vertueux » est servi, aussi, dans l'art. Comme le souligne Starobinski (1987), grâce à l'influence des Salons, la peinture tentera d'exprimer les formes d'un art maintenant enrichi de la singularité de l'artiste, de son esprit et de son quotidien ; autrement dit, le « génie du créateur », devient plus proche de l'individu, du *moi*<sup>192</sup>. Nous sommes face au rapport complexe entre un art de libération, parfois de transgression, et une société de morale rigide qui se bat pour se libérer<sup>193</sup>. L'art sera l'une de voies permettant d'exprimer, de réclamer la matérialisation de la deuxième morale, de la deuxième performativité ; l'art comme témoin en même temps qu'acteur, de ce désir de liberté libidinale, et surtout de la deuxième vertu féminine, adaptée aux aspirations masculines.

Et, sous la même logique, il faudrait valoriser autant l'émission que la réception de cet art. La création érotique n'implique pas uniquement l'expression de la vie intérieure d'un auteur, qui se démontre à la fois comme produit résultant des dynamiques sociales, mais elle entraîne aussi la critique et l'acceptation d'un public qui fait de cet art une réalité de volonté commune. Paradoxalement la modernité rationnelle qui apparaît dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la « raison théoricienne » de l'homme des Lumières, reconnaît également, dans le cadre de la poésie et des arts, une impérieuse domination des passions.

---

<sup>192</sup> Il faut constater le fait que, à partir de ce moment-là, les courants artistiques d'expression libérale, comme l'impressionnisme, l'expressionnisme, le cubisme, etc., sont héritières de cette vision de l'art et du génie créateur.

<sup>193</sup> En parallèle au débat de si la rematérialisation fait preuve d'indépendance concernant les notions d'ontologie et politique (Butler, 2018 et Fraisse, 2020, citées auparavant), nous pourrions penser à une liberté limitée envisagée dans la protestation artistique (Muechembled, 2005 ; Foucault, 2012), à cause de l'interdépendance entre l'art, le système de consommation et le système de subvention, comme fut le cas de la philosophie à partir de 1740.

Pourrait-on dire que, même si nous essayons d'exercer un pouvoir de contrôle social sur les passions, celles-ci ont trouvé dans l'art un terrain d'inexcusable indépendance ? Peut-on parler d'un lien de cause à effet entre société, sexualité et art ? On attribue une importante fonction psychologique à l'œuvre d'art, où prédomine la valeur de l'émoi et de l'intensité ; l'œuvre se définit par son effet subjectif. Elle devient critique, revendicative, lieu de récréation. Face à la sacralité, la vertu et l'amour romantique, on se propose donc un assemblage entre sexualité, art et pouvoir afin de sentir, de faire sentir : recherche de la provocation, de l'émotion effervescente, à travers l'énigme sexuelle.

Le sexe vaut bien la mort. C'est en ce sens, mais on le voit strictement historique, que le sexe aujourd'hui est bien traversé par l'instinct de mort. Quand l'Occident, il y a longtemps, eut découvert l'amour, il lui a accordé assez de prix pour rendre la mort acceptable ; c'est le sexe aujourd'hui qui prétend à cette équivalence, la plus haute de toutes. (Foucault, 2012:207)

Ainsi les beaux-arts ne seront plus uniquement un témoignage de la réalité de cette période, documents à l'appui, mais aussi un élément clé dans le développement et le devenir, comme Starobinski le dit bien, « ils sont une partie même de l'aventure ». À travers les revendications des artistes et les tentations de la philosophie esthétique, s'impose finalement une réalité qui ne cesse pas de lier sexualité et idéal de liberté :

L'œuvre d'art devient l'acte par excellence de la conscience libre. [...] Les peintres —transportés par un nouvel esprit, sommés par un nouveau public— deviennent les dépositaires élus et parfois les prophètes d'une valeur de liberté partout ailleurs compromise (Starobinski, 1987:13).

Dans le même ordre d'idées, sans quitter le lien entre art et volonté sublimée, il faut tenir compte de l'individualisme qui s'accroît dans notre période. L'être humain se perçoit comme « sujet » individuel et unique, pense l'univers comme quelque chose de séparé de lui-même, sous l'optique d'une logique plus rationnelle et positive de la nature ; et surtout il s'intéressera à la frontière qui le sépare des autres individus (Elias, 2013). Par ailleurs, l'humanisme du XVI<sup>e</sup> siècle comporte la revalorisation de la condition humaine par laquelle l'homme commence à occuper une position centrale, et récupère avec plus de vigueur le célèbre *Cogito, ergo sum* de Descartes, facilitant la transition d'un mode de conscience dépendant des autorités externes, vers un mode plus autonome et individuel (Elias, 2021). Et, comme nous l'avons déjà évoqué, on peut déduire qu'une conception plus individualiste se retourne davantage vers les besoins et appétits intimes grâce au développement d'une plus large conscience de soi.

L'influence de Michel de Montaigne (1533-1592), écrivain, politique, humaniste et philosophe français, s'exprime avec évidence, considéré comme révolutionnaire par rapport à la mise en pratique de la littérature subjective et intime. À travers ses *Essais* (1580/2004), il place sur les arènes une invention du *moi* comme contrepoids à la règle officielle, en fixant une séparation entre la vie du personnage —sociale— et la vie de la personne —intime—. Le parallélisme de ceci avec la constitution d'une double morale développée lors des Lumières est inévitable. D'autre part, il exprime sa conviction que la vie prend du sens par le plaisir, qu'on est aliénés par le pouvoir qui nous empêche de sentir les vraies passions individuelles essentielles à notre constitution ; voyons ici une avance du *conatus* et du *parenchyme*. Le philosophe partage l'idée d'un équilibre envisagé au bonheur des hommes, qui ne peut se réaliser sans la contemplation de l'amour, les rêves et la passion en arrivant même à évoquer une anthropologie des passions, domaine élargi à toute sorte de passions : politique, ambition, etc. Un beau discours pour l'homme traumatisé, n'est-ce pas ? Toute une communauté trouvera le prétexte nécessaire pour sa chimère libidinale, qui n'acceptera pas d'être encadrée par des normes qui lui sont étrangères. Elle prétend affirmer son irréductibilité, et sous la pensée du libre arbitre, revendique le *moi*, la subjectivité absolue : « l'homme se sait et se veut un être de chair, un être de sentiment, et non pas seulement une faculté de juger selon des normes rigoureuses importées de la province scientifique. » (Gusdorf, 1972:310).

La démarche traumatique que nous avons décrite plus haut, ses contraintes, ses apparences, ses codes étouffants, sa vertu, sa religion du travail, la persécution de position et de richesse, l'accent mis sur le « savoir » et le « faire/produire » de préférence au « sentir » ... tout conduit à un imaginaire nostalgique, composé à travers la combinaison d'image (fiction), d'art (et lettres) et d'action. Dans ce sens, nous constatons une sublimation du *moi* au travers d'un style baroque, d'un rococo et d'un romantisme tout au long des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui tentent de transporter les esprits vers le sentiment, la permissivité et la joie de la beauté et du bonheur. Ce sentiment effectue un contrepoids contre le matérialisme et l'utilitarisme apparus avec la nouvelle modernité philosophique et industrielle. Inévitablement, va se dérouler l'expression d'un idéalisme qui pousse l'homme à fuir le mépris par les passions et la nature. On peut clairement parler d'un sentiment de réaction face à l'effet désensibilisateur et aliénant, en faveur de la nostalgie d'un âge d'or passé, qui se traduit par le regard vers le luxe et le plaisir ainsi que par l'exaltation de la beauté féminine à travers la fiction artistique et la littérature.

En raison de ceci, la révolution esthétique des Lumières peut être analysée presque entièrement sous le prisme du culte de la beauté féminine car, comme nous l'avons souligné, elle incarnera l'image collective du « désir » dans son sens le plus ample. C'est-à-dire, une volonté homo-érotique qui réclame volupté, plaisir de la chair, émotions, jouissance, luxe, divertissement, pouvoir, richesse, joie de vivre. Tous les éléments de l'imaginaire du bonheur masculin seront exposés à travers le corps de la femme. On met en scène un goût basé sur le raffinement des décors et l'exaltation de tout ce qui est beau à l'esprit humain. Et c'est le mot « décors » qui nous donne la clé pour comprendre le culte à la beauté féminine :

Élégamment vêtue et confortablement installée dans un magnifique décor, la femme échappe au quotidien par le rêve et la passion amoureuse. Ces thèmes du chagrin d'amour, de l'attente et de la mélancolie offrent aux artistes le moyen d'associer poésie et peinture en choisissant pour titre de leurs œuvres des citations de Shakespeare ou de poètes contemporains (Musée Jacquemart-André, 2014).

Depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'idéal de la femme participe de ce qui incarne sous le regard masculin le monde des sentiments, des émotions et de la vie intérieure. Cet élément qui accompagne la femme dans sa beauté est étroitement lié à tout ce que la littérature et la poésie ajoutent au cadre de l'imaginaire de la femme. Une femme idéalement belle avec un air infiniment rêveur, et fortement sensuelle ; image libératrice des âmes assiégées.

## **2. Le corps et le canon de beauté. Beauté du corps, beauté du quotidien**

Une fois établi le lien entre la double vertu de la rematérialisation masculine et le fictionnel sur le plan de la sublimation, qui se développe dans un cadre où l'art fait évoluer ses bases afin de garantir la reconstruction du *soi*, rappelons que nous mentionnons la sublimation comme phénomène qui transforme la sexualité en érotique, l'érotique en identité. La rematérialisation masculine utilise l'exercice d'une double morale qui permet à l'homme de maintenir la respectabilité et la sécurité *ad hoc* offerte par la performativité normative (ou première performativité), tout en contribuant à la réinvention d'un *moi* qui se prétend plus libre ; une identité émotionnelle suggérée par l'exercice du plaisir. Ainsi, l'art est-il le moyen de maintenir cette dualité entre les limites de l'acceptable ? Si, parallèlement, nous pouvons constater que la sublimation permet de développer et de



concrétiser l'imaginaire érotique masculin, constituant dans le processus une identité féminine binaire (double standard, double matière, double vertu) afin de trouver le plaisir dans la tension de l'opposition, nous serions en mesure d'affirmer que l'art participe du fictionnel et, donc, de la norme ontologique qui permet de déssexualiser, d'asexualiser ou de sexualiser le genre féminin, sous le slogan stéréotypé de la beauté, qui correspond à l'acceptable mais aussi au désirable.

Plaisir, sensualité, imagination ; la révolution esthétique mentionnée relie la sublimation des corps, et notamment des corps des femmes ; à ce que l'on considère beau, ou désirable de celui-ci. Matière qui nous éloigne de la matière ; le corps sublime sera refuge lors de cette fuite du quotidien, occupant aussi maintenant les lieux dits de décadence morale, se réappropriant des *outsides* moyennant le transfert entre le fictionnel artistique et la volonté populaire. Théâtres, danse, opéra, soupers, boudoirs..., « réalités » où la femme s'érige en beauté, en luxe, en magnifique décor. Les beaux-arts et la littérature se placent au milieu de la vie sociale, prêts à développer un grand appétit artistique lié à ce cadre de joie, de beauté des corps identifiée à la beauté du quotidien<sup>194</sup>. Muchembled affirme que, à cette période, la sensualité s'érige déjà en religion nouvelle, en signalant le retour d'une culture du plaisir que nous constatons à travers le fictionnel corporel.

Le temps n'est plus à cacher ce sein que l'on ne saurait voir. Au contraire, la poitrine féminine et la nudité des corps ont retrouvé droit de cité (Muchembled, 2005 :217).

On parle du culte de la beauté, du culte à la nudité féminine pour exprimer le culte que l'on fait de l'âme de l'individu social, désireuse de jouissance. C'est sur cet aspect que nous allons insister. Il y a malgré tout une certaine poésie de la beauté dans ce genre de révolution : « les artistes se libèrent des contraintes académiques en n'utilisant par exemple que très peu les perspectives. Ils n'hésitent pas à renier les règles anatomiques si cela sert leur soif d'esthétisme » (Collection Pérez Simón, 2014), mais cette soif, qui est aussi soif de libération libidinale, se concentre sur le corps des femmes, et autour d'une esthétique qui ne quitte pas la matérialité sexuée des corps.

La femme est une figure centrale pour les peintres victoriens. Objet de désir, elle est la fusion assumée entre la femme rêvée, aux canons antiques, et la femme réelle, la muse (Collection Pérez Simón, 2014).

---

<sup>194</sup> Cf. Wald Lasowski *Roman. De la beauté des femmes*, 1994.

Comment évolue le traitement du corps et quelle est son lien avec la rematérialisation ? Il faut ici, de manière brève, rappeler la construction de la conception idéalisée de la femme classique depuis la Renaissance afin de nous approcher d'une compréhension plus exacte du phénomène. Pour ceci, nous nous appuyons sur les analyses de Val Cubero (2001), qui a travaillé en profondeur le sujet. Malgré la révolution de la pensée découlant de l'humanisme, qui s'avère souvent perméable, celle-ci est accompagnée de la montée de l'individualisme, du recul des traditions magiques-mythiques et d'une vision laïque et positiviste de la nature. Jusque-là, la représentation de la femme avait été déterminée par une étude de l'anatomie où les organes sexuels se désignaient par idéologie et non pas par l'observation. De plus, le statut marital entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avait placé la femme, grâce à des livres comme *Discorso della virtù femminile et donnesca* de Torquato Tasso (1582), dans le cadre spécifique du silence, de la chasteté, et de la modestie. La vision idéalisée de la femme classique a aussi été nourrie par les humanistes, qui ont fabriqué, à partir de cette construction « idéale » du comportement de la femme, un « idéal esthétique ». Beauté et morale étaient un ensemble, évocateur de l'ordre et l'obéissance virgine, vertu sacrée. La beauté d'une femme était le reflet de ses qualités morales, sociales et éthiques. Une femme était belle quand de sa beauté transparaissait sa vertu<sup>195</sup>.

De son côté, les Académies vont établir une ligne de représentation rigide à partir de la théorie des proportions, la notion essentielle de la symétrie pour la perfection esthétique. L'humaniste Alberti (1404-1472) rappelait toujours l'importante application des principes mathématiques aux arts comme moyen de contrôle du désir et du sentiment érotique que la toile pouvait provoquer, aussi bien sur l'artiste que sur le spectateur. Il souligne que le peintre doit faire appel à l'humaniste pour être conseillé dans la représentation des thèmes profanes. L'art appelle à l'amour où la femme suit cet idéal, très influencé par un platonisme qui portera vers l'image de la femme passive et dépendante, facilement identifiable dans ce qui est considéré comme beau. De la même manière, les artistes vont contribuer à la création dynamique des *outsides*, car face à la femme vertueuse, une femme est toujours cause de discorde et d'inquiétude, le démon pour l'homme. L'évocation de l'idéal de « l'amour courtois » et les influences de la Cour des Médicis sont des conditions qui aideront à cette fixation de l'idéal de beauté, la beauté étant considérée comme l'idée platonicienne suprême du bien. Un idéal qui sera récupéré à l'arrivée de l'ère industrielle

---

<sup>195</sup> Voir ici l'ouvrage essentiel d'Agnolo Firenzola « *Dialogo delle belleze* », 1521.

et l'établissement de la bourgeoisie comme classe dominante, dans le but d'encadrer encore plus la femme et son corps comme quelque chose à protéger.

Cependant, le canon de beauté concernant le corps des femmes évolue en fonction du progrès traumatique des Lumières, en particulier s'agissant de la représentation de la sensualité<sup>196</sup>. Dans cette progression interviendront des éléments comme le perfectionnement de la technique pictographique qui se développe dès le XVI<sup>e</sup> siècle et qui permettra un meilleur rendu de la représentation de la chair, ou bien la découverte de la perspective donnant plus de volume aux corps nus. Ces éléments se développent en même temps que la professionnalisation de l'artiste, qui cesse d'appartenir au domaine de l'artisanat pour intégrer la sphère des beaux-arts ; par ailleurs l'architecture, la peinture et la sculpture commencent à être considérées comme des *ars maiores* en opposition aux *ars minores*. En tant qu'autorité, l'artiste dispose d'une marge de manœuvre pour la création de son propre style, dans l'idée d'un *ars* qui émane de la *virtus* (Val Cubero, 2001). La vertu se conçoit comme l'invention guidée par la raison et l'esprit de l'artiste, et la peinture devient un *ars liberalis*. Et avec l'enjeu de définir ce qu'est la vertu pendant la période des Lumières, surtout en ce qui concerne la valorisation des femmes, voilà l'espace requis pour la dualité morale permise par l'art. On trouvera, par ailleurs, la figure de l'« artiste philosophe » qui se positionne en parallèle du concept d'artiste anticonformiste.

L'arrivée des Académies suppose une réponse évolutive aux nouvelles nécessités des artistes, et aussi une réaction aux universités chrétiennes-scolastiques, dont les systèmes éducatifs rigides ne correspondaient pas aux nouveaux critères humanistes. La revendication de liberté par l'artiste comporte la création d'une série de normes picturales de la part des humanistes. Mais les Académies ne seront pas complètement indépendantes du dispositif du pouvoir, qui gagnera du terrain à mesure qu'avance la période. En toute logique, et conscients que l'individualisme rationnel instauré lors des Lumières est aussi un produit de l'évolution du trauma, Académies et État ne tarderont pas à contrôler la production artistique. Foucault avertit que le sexe devient un bien de consommation, et nous constatons que la querelle libidinale le sera aussi. Si la sensualité se valorise

---

<sup>196</sup> Ici il faut tenir compte de l'invention de l'imprimerie, qui permet la reproduction des œuvres d'art et, d'après Carlo Ginzburg (1997), amorce dès le XVI<sup>e</sup> siècle une « érotisation de la vue », comme conséquence de l'augmentation du nombre d'images susceptibles d'interprétation érotique.

maintenant en termes de production identitaire, la dynamique de pouvoir doit se permettre d'intervenir au circuit de sa production, distribution et consommation, dans la volonté également de contrôler non uniquement la valeur commerciale mais aussi des corps matérialisés, maîtriser les *outsides*.

D'icône libertaire, et par conséquent d'objet chosifié, le nu féminin évolue vers la matérialisation en un bien commercial, un critère économique, et une clé de contrôle idéologique : « les artistes transforment la réalité à travers des codes spécifiques et des institutions auxquelles ils appartiennent » (Nead, 1897), fait qui dévoile l'acceptabilité d'une double morale et la nécessité des *outsides* de manière contrôlée. En raison de ceci, nous pourrions analyser la chosification de la femme non uniquement depuis du point de vue de la rematérialisation masculine, mais aussi partant de la performativité générale dans la mesure où elle considère ladite rematérialisation comme un *outside* nécessaire pour l'harmonie de l'ensemble. La femme, dans ce cas, sera doublement matérialisée, doublement performatée à partir d'une matérialisation sexuée des corps qui passe maintenant par la fiction artistique.

L'art accomplira plus arduement sa mission matérialiste vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais sans pour autant devoir négliger le siècle précédent chargé de nourrir son imaginaire fictionnel :

Dans une société aux valeurs morales affirmées qui semble vouloir cacher le corps de la femme sous un habillement compliqué, le nu s'affirme comme un genre à part entière à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Tout en s'inspirant des canons antiques, les peintres introduisent progressivement des éléments d'un naturalisme typiquement britannique. La femme de l'antiquité devient donc un merveilleux prétexte pour représenter le nu, dans toute sa volupté (Collection Pérez Simón, 2014).

Baudelaire souligne l'importance de la beauté du nu dans les Salons de Paris :

Le nu, cette chose si chère aux artistes, cet élément nécessaire de succès, est aussi fréquent et aussi nécessaire que dans la vie ancienne : -au lit, au bain, à l'amphithéâtre. Les moyens et les motifs de la peinture sont également abondants et variés ; mais il y a un élément nouveau, qui est la beauté moderne (Baudelaire, 2013:241).

### 3. Rhétorique fictionnelle pour redéfinir la vertu

Dans le contexte que nous venons d'évoquer, nous pouvons comprendre la volonté de représenter la nudité féminine comme une typologie artistique avant l'époque industrielle. En raison du contexte socio-historique, ainsi que des règles strictes qui commandaient l'esthétique à l'intérieur de l'Académie de Peinture, il s'agissait d'un genre mineur, parfois clandestin mais pas moins puissant<sup>197</sup>. Ce sera à partir de 1840-1850 qu'il deviendra un genre à part entière dans la peinture, surtout anglaise, mais très présent aussi en France où les plus grands artistes s'y consacrent, permettant que ce genre s'impose comme une véritable discipline pratiquée par des peintres spécialisés. Les représentations de femmes dévêtues se multiplient, essentiellement au travers d'œuvres de petit format. Nous trouvons les réalisations les plus sensuelles et naturalistes de la peinture européenne à cette période. Néanmoins l'évolution de cette discipline est une réalité depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans ce parcours, nous assistons à un retour vers la composition italienne de la Renaissance qui s'adapte à la modernité sous la patine de la volupté, avec une attirance particulière pour le buste au XIX<sup>e</sup> siècle. Les œuvres de ce genre tenteront de contenir en même temps le plus grand nombre possible d'éléments composant la rematérialisation masculine, à savoir le goût, le luxe, la sensualité et la séduction ; éléments encore une fois qui se voient repris sous la figure chosifiée de la femme.

La femme et [son corps] règnent à l'art du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est autour d'elle que flotte la promesse du plaisir (Starobinski, 1987:55)

Le culte à la beauté s'assujettit à la double vertu grâce à une créativité (sublimation) venue de différents domaines, de divers outils (Starobinski, 1987), que nous pourrions dire « rhétoriques ». D'un côté il faut considérer la mythologie, prétexte largement utilisé car autorisé par la tradition pour représenter la nudité, mais dont l'intérêt se porte aussi à cette période sur la philosophie du plaisir venue de la nostalgie de l'âge classique. Le goût pour l'Orient apparu au XVIII<sup>e</sup> siècle se révèle propice à évoquer la sensualité, car l'esprit s'affranchit de ses préjugés, feint de se faire autrement, invitant à regarder du dehors, sur un ton nostalgique cette fois-ci, des mondes inconnus et mythifiés. Un décor et un corps exotique diminuent la vérité de ce qu'on contemple, et tout s'évade dans un autre univers

---

<sup>197</sup> Toutefois, la double morale existe toujours puisque Boucher, directeur de l'Académie dès 1765, peint des toiles galantes très gazées et en même temps il exécute des nus féminins sous commande des riches patentas de toute l'Europe, voire du roi lui-même.

moral. Dans le même sens, la littérature joue un rôle très important dans cet aspect avec la création d'univers inexistant ; elle se sert des éléments d'autres cultures, et optimise la reconstruction d'ambiances à travers la réutilisation d'aspects culturels propres soumis de même à la sublimation. Nous devons souligner également l'importance du recours aux traits du luxe pour exprimer la sensualité féminine, créant un seul principe de plaisir et d'émancipation. La fascination sociale qui émerge devant la nouvelle conception de la féminité dans l'art, en dépassant les critiques de la moralité, surgit en rapport à l'élégance esthétique, le goût pour la distinction de classe, de mode et de décoration (Mathws, 1991).

D'après Starobinski, la façon de traiter la femme est un sentiment qui touche au point d'honneur du désir. Cet auteur affirme que s'établit un langage propre pour aborder le thème ; un style, un mode d'élocution, où la vérité de la vie et les artifices du langage se développent à distance. Les arts visuels seront aussi encadrés dans cette rhétorique fictionnelle, qui cherchera à diviniser le désir. Ces images, féminines notamment, sont chargées de représenter les aspects d'une convoitise que la morale et la décence interdisent d'exprimer par la parole normative.

Paradoxalement, dans cette double vertu, la femme sera évoquée dans un monde de pouvoir, généralement à la mode des femmes bourgeoises, fait qui renforce l'idéal de l'élégance, de la beauté et de la sensualité comme condition *sine qua non* pour une position sociale privilégiée et de supériorité morale. La sensualité de la femme se transmet à travers l'image d'un Londres ou d'un Paris composés de parfums, de tissus, de soies, de cordons d'or, d'endroits galants et agréables (Rudé, 1973). Aussi, la création du boudoir comme monde isolé, loin de la réalité, est conçu comme un espace de volupté, où la femme se livre à ses pensées, entourée de luxe, de douceur, et d'intimité joyeuse. La peinture et la perspective, le goût et le génie, se développent en faveur de la création de cet univers où la femme s'évoque sensuelle et puissante à partir son corps. Starobinski décrit cette vision comme la construction d'un « jeu de miroirs » ; et Delon souligne que le but de l'art y est de « dispenser le plaisir, en prenant le plaisir même pour sujet ; des peintures qui cherchent à séduire en représentant des scènes de séduction » (Starobinski, 1987:64 ; Delon, 1999). Dans ce sens, dans le cadre de la création d'espaces irréels —ou construits à partir de la réalité—, nous nous affranchissons au milieu des délices des allégories, des transpositions, des doubles ententes, des allusions, au cœur d'un dialogue qui s'établit entre la fiction et le réel. Starobinski nous donne la clé globale du sens

d'aporie liée à la rematérialisation masculine : « À la rhétorique des doubles registres correspond symboliquement la pratique de la double vie. » (Starobinski, 1987:56).

À ce stade, la fiction acquiert une valeur fondamentale dans l'analyse de la ligne de pensée de Butler. Tant l'artistique que le littéraire se serviront de règles très claires pour représenter le double standard féminin, celui de la femme vertueuse (liée au canon de beauté, la règle académique et la vertu) et celui de la femme libidinale (représentée sous des formes de perturbation, le primitif et l'excès, ou par la volupté immorale). Cela sert à la configuration des « *constitutive outsides* » de Butler, dans le but, a priori, de repérer les corps non éligibles à la norme de l'intelligibilité sociale. Mais, sommes-nous vraiment face à la création opposée entre ces « *constitutive outsides* » et les « *bodies that matter* » ? Où sommes-nous face à la construction de deux corps qui comptent et qui soutiennent à parts égales la rematérialisation masculine ?

Comme dans le cas de Castiglioni, la tradition de la Renaissance précède notre hypothèse : la représentation de l'amour à travers la *Venus Celestis* et la *Venus Vulgaris* (respectivement amour intellectuel et amour rationnel) est également accompagnée d'une autre Vénus, la *Venus Ferinus*, image de l'amour « bestial », (Ficino et Pico della Mirandole in Panofsky, 1967). Un autre indice plus proche de notre époque est l'historien Gregorio Mayans, qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'exprime dans ces termes :

Llega a tal estado la perversidad de los hombres, que no solamente quieren ser malos sino que también desean y procuran que otros lo sean, facilitándoles por la vista complacencias viciosas (*El Arte de pintar*, Cátedra, Madrid 1996:98)

Ces affirmations lointaines dans le temps et l'espace nous permettent de voir une idée répandue à travers le territoire occidental pendant des siècles. La femme se confirme comme une entité soumise à sa sensualité, entre le terrestre et le mystique, le vertueux et le dangereux ; mais ce qui est surtout confirmé est l'ascendant érotique masculin sur cette volupté située en dehors des règles sociales, femmes qui se situent, si nous voulons le dire ainsi, en dehors des règles de l'humanité constitutive, aussi bien naturelle que culturelle : « à l'évidence, elle est femme, différente d'un homme, mais autant par artifice qu'à cause de la Biologie », (Laqueur, 2013:216). Qu'est-ce que c'est une femme pour l'homme des Lumières ? Elle est aussi *l'outside*, et la rhétorique fictionnelle le fera revenir à l'intérieur de la sphère des *insides*.

La rhétorique de la fiction va se développer de manière très intense et à partir de plusieurs points d'action tout au long de la période que nous considérons ici, à savoir les Lumières. Bien qu'il existe à nouveau une tendance dans le domaine artistique à réglementer de manière stricte les périodes techniques, il semble que la nécessité d'une conception non linéaire de l'analyse se manifeste à nouveau devant certains sujets comme celui-ci. La matérialisation des corps, la chosification de la femme et son objectivation dans le processus de rematérialisation masculine s'appuient sur la conception de « provenance » (Fraise, 2020), qui a lieu selon notre cadre d'étude entre le XVII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Littérature, art, morale, tout se confond et émulsionne autour du féminin.

Pour tenter de démontrer cette idée, nous pouvons brièvement analyser certains des éléments de ce processus rhétorique ancré dans la fiction.

### **i. Le monde irréel ou exotique.**

Dans un premier degré de rematérialisation, sous une vision plus large et générale, les artistes du plaisir vont défendre le credo épicurien à travers la multiplication des scènes voluptueuses, contribuant à la création d'univers de joie imaginaires. Se met en place une sorte de bonheur sensible, évocation ressemblante des soies, des épidermes, des regards, une magie imitative de la peinture qui nous offre un spectacle, l'image brillante d'une société qui veut faire éclat. Watteau, dans ce sens, offrira l'exemple d'une fête à la fois possible et improbable, mais toujours désirée. D'après Starobinski, Antoine Watteau (1684-1721) porte habituellement son intérêt sur les intervalles, les moments où les regards se détournent, la conversation s'arrête, la musique s'accorde... moments où « le cœur s'interrompt d'absence », en reflétant « la mélancolie d'un bonheur de peindre qui a conscience de se substituer au bonheur de vivre. » (Starobinski, 1987:65). Encore une fois, on voit que Starobinski consolide l'idée selon laquelle l'art témoigne de la réalité, de la morale et exprime le désir de liberté concernant les mœurs de la sexualité. La femme ici fait partie du décor de gaieté, de la possibilité de la séduction, du plaisir sans contrainte.





*Pèlerinage à l'île de Cythère, dit L'Embarquement pour Cythère. A. Watteau, 1717.*

Les protestations tendres sont le langage codifié de l'impatience charnelle, le prélude intelligent aux défaites de la raison. Tout un système très raffiné d'attentions, d'égards, de compliments, de billets et de portraits échangés se déploie pour en arriver d'une manière sûre au tumulte de la satisfaction animale (Starobinski, 1987:55).

Starobinski ouvre ainsi une deuxième porte d'analyse, la satisfaction animale, comprise comme une sorte de compensation, de réparation. Celle-ci s'avère tout de même paradoxale compte tenu de la critique du féminin et de sa sensualité condamnatrice au stade d'animal, de bête. Sous la double vertu, la satisfaction brutale semble prendre une tournure différente, rebaptisée sous la foi d'une sensualité valorisée positivement dans l'imaginaire homo-érotique masculin, et qui sera très présente tout au long de l'évolution de la rhétorique fictionnelle, sous plusieurs et divers prismes.

Tout d'abord, et sans sortir du cadre des mondes irréels ou inconnus, nous pouvons nous concentrer sur le goût pour l'Orient qui commence à se développer au XVIII<sup>e</sup> siècle, à la suite de la découverte et de la traduction des *Mille et une Nuits*, par exemple, et les rapports des jésuites à leur retour de leurs voyages évangélisateurs en Chine et au Japon, entre autres. Un imaginaire qui grandit en accord aux items du siècle, entre autres, ce que nous avons mentionné comme progrès fondé sur la domination de l'individu civilisé, consacré à se (re)connaître dans l'altérité (civilisé-sauvage), et qui ouvre une vanne à la fiction de la femme « sauvage », emportée par ses plaisirs, ses instincts, qui ne connaît pas les règles de la pudeur. Cette image rejoint la fiction de la figure de la femme forte, puissante, hors-norme. Se développeront plusieurs clichés liés à cette fiction : la princesse

orientale, l'esclave, la gitane, la *maja* ou la bohémienne, toutes avec un composant important de nature sauvage et de mystère. Un exemple révélateur étant celui de Goya, dont la *Maja* offre au spectateur délibérément son corps et sa volupté sur une sorte d'ottoman, appuyée sur de grands coussins blancs de fine facture<sup>198</sup>.



*La Maja Desnuda*. Francisco de Goya y Lucientes, autour de 1798.

La littérature sera aussi nourrie de cette rhétorique fictionnelle qui permet le transfert vers la satisfaction dérivée du « sauvage », du traitement du corps donné dans des sphères plus libérées. Des titres comme *Le Sopha* (Crébillon, 1737)<sup>199</sup>, *Les Bijoux indiscrets* (Diderot, 1748), *Nœuds enchantés* (Beauharnais, 1789) ou *Mémoires Turcs* (Godard d'Aucour) participent de cet imaginaire. Aussi, les *Lettres persanes* de Montesquieu (1721), qui auront une forte influence sur la société, ainsi que sur la forme littéraire épistolaire du siècle.

Les éléments fictionnels plus courants amènent à considérer l'absence de matérialité civilisée, surtout concernant l'attitude, le mobilier et les vêtements. Souvent à même le sol, ou sur un tapis, avec des grands coussins évoquant la végétation, de longs tissus épais à la façon d'une grotte ; une chevelure obscure ou rousse, et souvent détachée (contraire

---

<sup>198</sup> La légende raconte que ce tableau faisait partie du décor du bureau du ministre espagnol Godoy (1767-1851). Cependant cet ouvrage était une composition, un binôme avec le tableau intitulé *La Maja Vestida*, qui représentait la même femme, dans la même position, mais vêtue avec les habits d'une noble. Il semblerait que le ministre avait composé un système de poulies lui permettant de montrer la *maja* vêtue en présence du public, et de s'accompagner de la version nue dans son intimité, ce qui témoignerait de l'ambiguïté féminine comme faisant partie de l'ambiguïté morale qui accompagne le siècle.

<sup>199</sup> La date établie pour la première publication de cet ouvrage est 1742. Cependant, *Le Sopha* circule déjà en 1737 de manière clandestine. Vu que nous nous concentrons sur les effets performatifs de la littérature sur l'imaginaire social, nous utiliserons 1737 afin de nous référer à ce titre.

aux cheveux blonds et attachés de la virginité, le désordre et l'obscurité liés à l'idée de férocité s'opposent comme canon de beauté inversée à l'idéal vertueux), elles regardent le spectateur sans pudeur, s'offrent à lui, s'entourent d'autres femmes aussi nues. L'homme perd sa peur face à la femme-animal pour passer du côté de la vénération, domaine très proche du « fantasme de la disponibilité » (Guillemet, 2010) et du « fantasme de l'esclavage » comme parties indispensables du « fantasme du consentement ».

La fascination de ces fantasmes retrouve le désir homo-érotique porté à l'extrême, à savoir, une multitude des femmes réunies dans un espace clos consacré au plaisir masculin. Si les scènes irréelles permettent de fuir en des espaces lointains régis par la joie et le plaisir, le harem permet de vivre comme possible la polygamie, ou du moins la disposition volontaire de plusieurs femmes dans le seul but du plaisir masculin, en même temps, au même endroit, dans la même expérience. Non seulement nous nous trouvons devant le fantasme de la disponibilité sans loi ni morale (*statu quo* libertin) mais aussi face à deux autres fantasmes capitaux. Nous avons mentionné le fantasme du consentement féminin, qu'il faudrait comprendre sous l'idée de l'acceptation ontologique de leur infériorité de la part des femmes, soumises agréablement à un seul maître et seigneur qui s'assure une (re)connaissance par opposition de supériorité, comme on peut voir dans le roman *Mémoires Turcs*, de Godard d'Aucour (1750) (Grosrichard, 1979).

Voilà encore un parallélisme entre la notion de civilisation développée à l'époque qui nous concerne, qui oppose et soumet le sauvage, le barbare, avec cette idée élargie au plan homme-femme puisque la norme est toujours hétéronormative. Et du consentement à la domination, sur le corps et la pluralité des corps dans le sens d'un despotisme oriental (Christophe Martin, 2003), incompatible avec le principe de cooptation par la théorie libertine dérivée de la mondanité, il n'y aurait qu'un pas : « nous réunissons plusieurs femmes dans une seule maison pour servir à nos plaisirs » (Godard D'Aucour, 1750:II:96). D'ailleurs, ce fantasme accomplit aussi l'axiome de la (re)connaissance par opposition entre les hommes, c'est-à-dire de concevoir la domination sur le corps féminin au sein du harem, qui devient un objet de valeur que l'on a réussi à extraire du circuit commercial partagé avec d'autres hommes, objet qui passe à conformer son espace intime, individuel, et qui agit comme unité de mesure en termes de virilité face aux égaux dans le processus de rematérialisation civilisatrice. Néanmoins il faut signaler qu'il ne s'agit pas, le plus souvent, d'une objectivation pure et matérielle (Seth, 2004), mais

comme l'indique Guillemet, d'une « objectivation métaphorisée qui permet d'assouvir le fantasme de corps féminins disponibles, dans le plaisir cette fois. » (2010:94), donc de la satisfaction masculine prévue dans l'imaginaire de rematérialisation. Sur le plan artistique, les odalisques de François Boucher sont un bon exemple de tout ce que nous avons cité :



*L'Odalisque ou L'Odalisque brune. F. Boucher, 1745.*

## **ii. La fauve attirante**

Entre l'animal, l'exotique, la nature et la femme fatale, nous pourrions revenir aux figures littéraires dont l'art se fait écho quant à la rhétorique fictionnelle. Ceci nous renvoie à nouveau directement à la fiction littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il faudrait dire quelques mots sur l'esthétique du roman libertin, qui veut être témoin de ce changement de contexte dans lequel le rôle de la femme se remet en question sous l'imaginaire érotique masculin. Pour ceci, l'analyse d'Andreea Vladescu nous semble très pertinent, car elle expose ce passage de l'amour au fauve porté d'un type de femme qui quitte l'univers végétal et immobile pour aller vers le domaine animal, dynamique et fort. Ainsi, elle présente la

figure de la « picara », qui est « rapportable à la chèvre par son habilité naturelle de sauter d'un niveau existentiel à un autre » ; moyennant le « savoir faire semblant »<sup>200</sup>, elle s'attache à ses principes, son identité et à sa respectabilité (ce serait le cas, par exemple, de *La Vie de Marianne* de Marivaux, 1731-1741).

Deuxièmement, elle évoque la figure de la « séductrice », identifiable comme lézard car elle possède un esprit raisonné, le sang-froid et est capable de changer de peau pour transformer sa réalité, qui se sert de la séduction pour basculer l'équilibre entre l' « être » et le « représenter » que nous avons évoqué au début de cette dissertation ; elle se met en situation de « conquérir l'homme » dans une société dominée par les hommes avec « la force de l'animal » (dans ce cas l'autrice cite comme exemple *Manon Lescaut* (1731), de l'Abbé Prévost, mais nous pourrions aussi citer le cas d'Illyrine, dans l'ouvrage éponyme de Mme de Morency, qui entre d'autres astuces change de prénom à chaque amant). Finalement la figure de la « libertine », qui se voit comme une féline, possédant « la rapacité et la persévérance des fauves qui refusent toute espérance à leurs victimes », comme Fanny Hill ou Mme de Merteuil, qui sont des dominatrices déprédatrices et qui à leur tour transforment l'homme en proie<sup>201</sup>.

L'homme veut-il ... devenir proie de la femme ?

## **D. LE BOUDOIR, LA FEMME. UN UNIVERS POUR L'ÉROTISME**

L'influence d'un désir est encore plus forte quand nous avons l'occasion de la créer ; c'est le principe de la sublimation. La naissance de l'idée d'un espace intime s'avère un autre des éléments qui arrive avec les principes radicaux de la modernité, comme trait d'opposition, revendication et détermination. Sans aucun doute, la sublimation érotique évolue de pair avec cette idée, aussi bien dans le cadre littéraire que dans celui qui

---

<sup>200</sup> Dans le cas de Moll Flanders (*The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders*, Defoe, 1722), elle réussit selon Vladescu à conduire « l'homme naturel » vers l' « l'homme social », et on pourrait établir un lien entre ceci est la qualification d'animal réalisé par quelques femmes lors de leurs descriptions des hommes qui abusent brutalement de leur sexualité.

<sup>201</sup> Et, en effet, l'autrice fait une différence entre l'immoralité de la Merteuil et l'amoralité de Fanny, et cette différence est importante parce que le préfixe « a » est toujours destiné à une considération plutôt de l'animal alors que le préfixe « im » s'attribue encore à des individus.

concerne la vie privée. Le boudoir, lieu de rencontre du *moi* et de la volupté, sera habillé de multiples nuances dans sa construction, qui le feront adopter une vaste diversité de formes et de signifiants.

Nous avons actuellement dans notre imaginaire culturel un référent très vif du boudoir du XVIII<sup>e</sup> siècle que nous visualisons collectivement comme un domaine de concession intime, personnel, intérieur, à soi ; mais également lié au plaisir, au divertissement, au rêve et à la luxure<sup>202</sup>. La figure du château, du cabinet, sans invitation, appellent à l'isolement mais aussi à l'épanchement à deux ou à plusieurs enfreignant les tabous ; lesdites « machines », l'instruction pratique, le jeu de rôles « interdits » et des affaires « incorrectes », la scénographie, tout fait partie d'une large scène qui compose le monde des boudoirs au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette notion se revalue et se constitue sous une signification particulière et concrète, unique ; elle sera l'un des points capitaux de la querelle hédoniste d'opposition au trauma des Lumières françaises, et restera fixée comme élément historique actif dans la pensée collective.

Pourquoi un seul mot comme « boudoir » provoque-t-il de telles reviviscences de volupté et de séduction à travers sa sonorité ? Quelle est la raison de sa gloire ? Il s'attache à une source très puissante, le désir qui habite l'être humain. Chaque miroir, chaque tapis, chaque parfum, chaque mot dit dans le boudoir semble répondre à une métaphore du besoin individuel et naturel de sublimation, induit par le plaisir et l'érotique ; le sexe devenu art. Vénéralisé comme lieu dédié à l'expérience la plus primaire de la double vertu, même Michel Delon le décrira dans ces termes : « L'être humain s'y proclame [à travers le boudoir] animal folâtre et voluptueux tout autant que rêveur et, pourquoi pas, mystique. » (Delon, 1999:132)

Mais comme nous l'avons indiqué, l'évolution du boudoir est jalonnée de détours quant à son utilité et l'usage que l'on en fait. Le boudoir, voire un *studiolo*, un cabinet, un *tocador*, se matérialise toujours comme un espace privé, un lieu pour l'intimité uni au concept de la vie intérieure, à la conscience de soi. Que ce soit un boudoir, un cabinet, un jardin, un château, ou même une petite maison, nous reconnaissons sans faute la référence

---

<sup>202</sup> Il faut mentionner ici l'imaginaire du « château de la subversion » évoqué par Annie Le Brun (1986), héritage de l'imaginaire des Lumières présent à l'érotographie du XX<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage de Pauline Réage (1954) étant un exemple : « Deux femmes avaient ouvert la porte, deux femmes jeunes et jolies, vêtues comme de jolies servantes du dix-huitième siècle : avec de longues jupes légères et bouffantes qui cachaient les pieds, des corselets serrés qui faisaient jaillir la poitrine. » (Réage, 2013 :28).

à un endroit délimité dans une architecture partagée, la possibilité de créer un espace qui permet la construction de la de la différence, ou même de l'opposition identitaire. Cette nécessité de s'éloigner vers une intimité devient fréquente parmi les gens des hautes couches sociales depuis la deuxième partie du XVII<sup>e</sup> siècle, dont les maisons étaient le prototype ostentatoire du pouvoir, toujours ouvertes aux missions de sociabilité pertinentes. Le mot « boudoir » apparaît néanmoins en 1740 dans le dictionnaire de l'Académie Française en étant défini comme un « petit cabinet où l'on se retire quand on veut être seul », compris comme l'espace qui reflète les passions de son propriétaire, où il pouvait se concentrer au travail intellectuel, contempler ses collections personnelles ou garder ses petits trésors.

Mais encore une fois, nous ne pouvons pas nous permettre de rester dans la généralité sans nous référer au « contretemps » de Fraisse (2020), car il prend une signification différente si l'on rejoint cet espace dans la volonté de s'isoler, ou si cet isolement se produit dans l'accomplissement des devoirs et des obligations imposées « naturellement », par la matérialisation de son sexe ; la contrainte de libérer l'espace public occupé par les citoyens. Autrement dit, il faudrait établir une différence entre le cabinet entendu comme bureau privatif de l'homme, qui peut se concevoir comme une extension de l'espace public, de sa position, et l'évolution parallèle du cabinet de la femme, adapté à sa nature ontologique et, par conséquent, sociale. Cette idée rejoindra l'assujettissement existant entre la fiction et la norme, déterminant le devenir du boudoir comme un élément politique d'identification, à travers de ce que nous pouvons formuler comme la matérialité ontologique.

En raison du canon de la femme vertueuse qui émane du sein de l'institution du mariage sacro-médicale, la femme est soumise à la tutelle de l'homme, de la famille ou de l'institution, et, par conséquent, sera exclue des affaires, conversations et relations inaccessibles par sa condition « naturelle ». Dans le but de faire probité d'attitude, image et morale respectables —à savoir, intelligibles—, le boudoir devient un élément qui accompagne la femme dans l'accomplissement de ses devoirs, comme il permet de libérer l'espace de sublimation masculine. Ainsi, la délimitation de cet espace favorise la réalisation du fantasme de la clôture, lié à celui de la domination ou de la soumission. La femme, seule ou en compagnie des autres femmes présentes, était appelée à rejoindre l'espace physique qui lui était assigné. La performativité sur le corps participe de la constitution normative et matérielle du genre, et dans ce sens nous verrons apparaître une

version de cette pièce définie comme un lieu exclusif de féminité, espace perfectionné de ses variantes réduites et moins isolées, la ruelle française et le *estrado* espagnol.

À cet effet, la culture matérielle associée à la vertu féminine ainsi que son attachement au cadre domestique, font de ces cellules des espaces privatifs de toilette, de beauté, de goût, de décoration, de lecture, de prière, de couture. Les tableaux suivants témoignent de la configuration exclusivement féminine de ces pièces. Boucher évoque avec grâce des femmes retirées dans un espace qui compte avec une décoration clairement féminine à base de grands rideaux aux couleurs chaudes, d'ornements floraux, de quelques outils d'écriture ou de maquillage, et surtout cette intimité privative, même désordonnée, libérée, de laquelle les hommes sont absents.



*Portrait de la marquise de Pompadour*. F. Boucher, 1756.





*La Mouche ou Une dame à sa toilette.* F. Boucher, 1738



*Dame attachant sa jarretière, et sa servante.* F. Boucher, 1742.

Et, de même que nous avons vu dans les sections précédentes, l'ontologie féminine, en tant qu'outil performatif masculin, se plie aux besoins de la rematérialisation hétéronormative ; la vertu étant une nécessité. De ce fait, on assiste au passage de la

matérialité ontologique à la matérialité performative, qui évolue vers la dualité de la vertu masculine imposée aux femmes. Ainsi, à la bouderie puérile et vaine qui occupe une grande partie des romans de l'époque, s'oppose un boudoir agencé de manière élégante, délicieuse et divine qui le consacre comme un temple de la séduction, parfois naïvement appelée « amour ». Il se transforme en un lieu fluctuant entre la réalité et l'imagination, entre le vrai et le mystique, entre le divin et le péché. Il évoque l'incertitude, vaporeuse et vacillante, quelque chose d'énigmatique qui nous fait sentir vulnérables, mais qui nous transmet aussi un désir inexplicable d'y être, un temple de joie à caractère fondamentalement féminin, attaché à l'idée du « temple de mollesse » (Nerciat, *Le Diable au corps*, 1803) qui se transpose à l'idée de sanctuaire consacré au corps de la femme. Mais un temple dédié à la vénération de qui ?

Delon évoquera ici l'équivalence entre le décor et le corps (1999:56), comprise comme autre biais de la rematérialisation virile. Certes, cette enclave renvoie la conception du boudoir directement aux nouveaux *insides* de la performativité masculine. Le boudoir sent l'amour, le parfum de la séduction, de la perversité, la matérialité féminine ; la conception libertine du boudoir était inévitable. La rhétorique fictionnelle trouvera également ici son action réciproque entre les arts et le quotidien, entre le réel et le souhaitable. La littérature, notamment, nourrit et se nourrit de ce topos, qui renforce sans cesse le succès progressif de la rhétorique du boudoir. Ici, Mouhy et sa *Paysanne parvenue* (1735) est un bon exemple, comme *Le Sopha* de Crébillon (1737), décrivant une sorte de cabinet séparé du reste du palais qui devient témoin de la magnificence du goût. Une rhétorique constituant une sphère de volupté, d'apologie du plaisir, du luxe et de licence, toujours encadrée dans la sensualité, l'intime. Bien entendu, nous sommes face à une sensualité et une intimité féminines matérialisées dans la querelle libertine masculine, donc conformées sous le désir homo-érotique qui guide leur rematérialisation.

Dans un premier échelon analytique, nous pourrions aborder son éloignement des espaces communs de l'immeuble ou même de la ville, un isolement permettant la prolifération du luxe sans jugement, renforcement de l'idée de l'intime et même de l'interdit, soulignant ce sentiment de querelle contre le système anti-libidinal par la voie de l'écartement, de l'opposition idéologique et l'action revendicative. Cependant, cette idée se perfectionne souvent grâce à un accès contraint, limité par des portes ou couloirs secrets, uniquement pénétrables sous circonscription, comme c'est le cas du domaine de Madame de T. dans *Point de lendemain* (Denon, 1777). Le sentiment revendicatif exprimé à travers la

disjonction s'aggrave à travers l'action contestataire de s'adonner à un plaisir en contraste avec la norme de soumission. Encore une fois, le plaisir s'exécute sous enseigne « libertaire ».

Si nous allons voir un échelon plus loin, nous dépassons la localisation et l'accès au boudoir pour penser à l'organisation de l'espace. Le boudoir était aussi « machinal », dans le but de matérialiser encore plus fortement cette rhétorique fictionnelle d'une morale libérée. Ainsi, nous voyons d'ailleurs à travers des boudoirs les avancées techniques les plus récentes de la période ; les tables volantes ou les poulies pensées pour l'immobilisation des corps en sont des exemples bien présents. Nous remarquons premièrement la présence de ce que nous pouvons concevoir comme techniques simples, plutôt concentrées sur le décor et une matérialité plutôt accessible, placée pour faciliter la sensation de confort, d'intimité, de volupté. Dans ce cadre nous trouvons par exemple le choix de couleurs, les lumières et les odeurs, ou ladite accumulation de coussins moelleux afin de faire batifoler les amants, très utilisée entre autres par Denon dans son *Point de lendemain* (1777). En outre, l'un des éléments les plus représentatifs des boudoirs à cet effet est le miroir. Grâce à lui, la perversion prend la place d'une jouissance naturelle des corps, en situant les acteurs dans un cadre aphrodisiaque qui bascule entre l'interdit de la perversité et la revendication du *moi*. La disposition de plusieurs miroirs aux murs et au plafond sert bien évidemment à l'observation des corps et des actes, en nous faisant devenir voyeurs en même temps qu'acteurs, excités par l'un et par l'autre, rhétorique fictionnelle qui va du discours et l'image vers le réel. Dans les images suivantes publiées par l'illustrateur Leo Fontan vers 1935, nous pouvons constater effectivement la présence d'une disposition du décor entre miroirs et « futoirs », qui met en évidence autant l'image du boudoir que l'imaginaire historique qui a perduré dans la collectivité à cet effet.



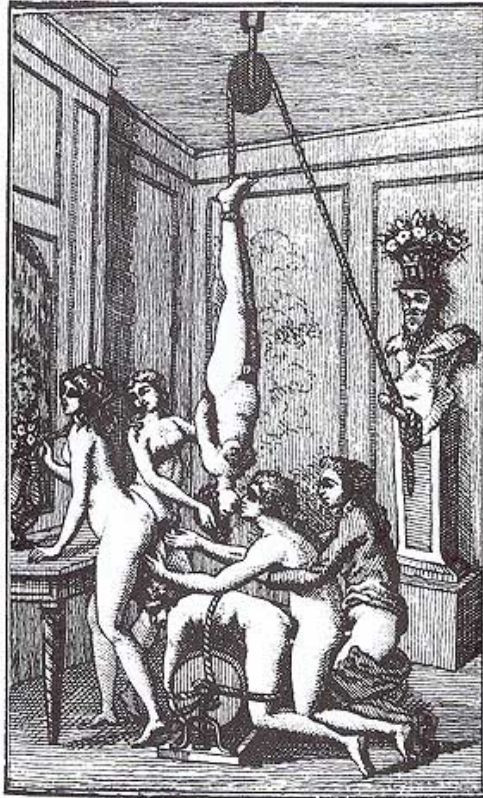
*Point de lendemain* (1777). Illustrations réalisées par Léo Fontan (1884-1965). Publié autour de 1935.

Cependant nous remarquons des dispositifs plus complexes qui témoignent de la vraie « mécanisation » du boudoir, ressorts secrets et machines analysées par Henri Lafon (1992) comme des outils permettant la puissance du désir et la sensation pour le libertin de cette totale disponibilité du corps de la « victime ». Or, il n'était pas seulement question de machines de torture mais aussi et surtout de celles consacrées au plaisir de la femme, ou dotées d'un raffinement plus mondain ayant pour seul but la séduction<sup>203</sup>. Ainsi, par exemple, la superposition de tableaux de thématique érotique que l'on faisait passer devant les acteurs du boudoir grâce à des systèmes de cordes. Tout ceci constituait une manière efficace de promouvoir le désir et l'excitation charnelle, et de la maintenir. Une sorte de « ressource artificielle » qui touchait les sens et la pensée des individus d'une manière affolante, presque électrique.

Et d'une manière plus excessive, nous pourrions invoquer la transformation mécanique extrême du boudoir, qui devient dans les mots de Rétif de la Bretonne et de Vincent Buffault un « torturoir », dont Sade fait la philosophie, mais que d'autres auteurs reprennent comme Révéroni Saint-Cyr dans *Pauliska ou la Perversité moderne* (An VI, 1797-1798). L'image que nous proposons permet d'observer en même temps trois styles de mécanisation du plaisir, la suspension et l'immobilisation constituant l'expérience physique de la jouissance hors norme, la nouvelle ressource sadienne, le domaine noir de

<sup>203</sup> Afin de compléter les informations sur la machinisation des boudoirs, il convient de se rapporter au travail de Guillemet, 2010, ainsi qu'à celui de Salcedo, 2004.

la terreur dans les plaisirs interdits qui, dans les mots de Jean Jacques Rousseau, cherche l'action de transformer la douleur en volupté.



Gravures illustratives dans *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, Sade, 1799. BNF.

Puis, au troisième échelon, il faut aborder un autre aspect de la disposition intérieure de cet espace, aspect qui est en réalité à la base de toute réflexion sur le boudoir illustratif des Lumières : la matérialité ontologique venue de la sexualisation du corps féminin, sur laquelle se disposera toute autre configuration que nous souhaitons analyser. Nous sommes face à une salle féminine qui devient une demeure féminisée, à l'origine de la gestation d'un langage propre du féminin, et que se réapproprient les hommes dans leur querelle hédoniste. Le droit au plaisir, qui est hétéronormatif, prendra ce dont il a besoin pour sa joie libidinale, et de la même manière permettra la construction, la matérialisation, de ce qui pourrait favoriser cet objectif. Dans ce sens, la matérialité ontologique du féminin, soumise à la vertu considérée par la rematérialisation masculine des Lumières, s'avère le fondement d'une nouvelle rhétorique performative.

À ce stade, deux lignes d'analyse s'offrent à nous. Un premier axe sera consacré à l'exaltation de la féminité à travers la féminisation des formes ; la mollesse de la chair incarnée dans les grands coussins, comme celui rouge satiné sur lequel Madame T. prévoit l'acte amoureux, vu par le narrateur comme un « autel » sur lequel a lieu le « sacrifice » (Denon, 2014). Chaises longues et canapés sinueux qui rappellent les contours féminins offerts à l'oubli des sensations, ottomans et fauteuils à formes rondes. Même la configuration des espaces empruntera des lignes ondulées ou ovales dans le but d'incarner la courbure féminine, les mouvements de l'amour et des caresses, la douceur et la sinuosité des parties érogènes. Le tout baigné par une lumière de bougies atténuée par des gazes qui cherche à mettre en valeur les formes rêvées, l'illusion, la fantaisie. Dans un cadre délimité par d'enveloppants rideaux provocants des coups d'œil par saturation, de profonds divans avec des tissus moelleux, épais et soyeux Ensemble submergé dans une ambiance à couleurs dominantes rouge, mauve et noir envahissant toute la pièce, qui se fondent avec la faible et chaude lueur permettant une sensation de chaleur et d'intimité. Les sujets se reconnaissent, enfin, enveloppés par les couleurs et textures qui rappellent le sexe féminin.

Le Camus de Mézières insiste sur le plan circulaire qui convient pour un lieu consacré à Vénus. Les mêmes mots lui viennent pour décrire le corps féminin et le boudoir : « Les contours en sont doux et bien arrondis, les muscles peu prononcés ; il règne dans l'ensemble une suave simple et naturelle dont nous reconnaissons mieux l'effet que nous pouvons l'exprimer [...] des plans ronds, sinueux, doux et sans fermeté (Delon, 1999:34).

Également, le boudoir se revêtira d'huiles parfumées et de fleurs fraîches venues de l'imaginaire de gaieté et du luxe qui alimente, à son tour, le canon de beauté féminine déjà évoqué. Sous la même logique, peintures incarnant des scènes voluptueuses entre la mythologie ou la liberté païenne contribuent à matérialiser les fictions incarnées du féminin au sein de cet espace. Tout est prêt afin de ressentir le corps féminin par un décor suggestif, lui-même devenant décor ; la fiction du féminin se matérialise pour se laisser perdre dans l'irréalité imaginée de ce monde qui devient si réel. Dans tous les cas, le boudoir se consacre comme l'alternative possible au lourd quotidien, la fuite de l'aliéné, un havre de permissivité, de conscience, de liberté, de plaisir, de charnalité. Il faudrait ici repérer le comportement paradoxal du trauma des Lumières : prendre la source considérée comme libératrice et corrompre sa nature jusqu'au point de faire disparaître l'élément original ; le boudoir féminin n'appartient plus à la femme, il a été soumis à la

performativité masculine, matérialisé sous le prisme sexuel. Le corps et l'espace du féminin, volés à la féminité.

Cette matérialité continue à retrouver d'autres éléments rhétoriques fondés sur la fiction du féminin déjà mentionné, comme le goût de l'Orient qui permettra de consolider l'imaginaire du boudoir comme emplacement de l'amoralité permise, matérialisation des paysages lointains et même inventés par l'imaginaire, avec des gens et des habitudes qui permettent d'établir cet espace comme fuite, retraite ou refuge. Un scénario doté d'une moralité, comportant un traitement du corps et de la sexualité étranges, étonnants, féériques ou légendaires, qui supposent un contraste avec la réalité ; le rêve du harem, l'objectivisation de la sexualité, l'exaltation de la beauté et du luxe, la sublimation qui cherche à réarticuler le discours normatif. Le boudoir se présente à nous comme un élément qui canaliserà la plupart des principes constituant la querelle de l'homme moderne.

*La Petite Maison* de Bastide (1758) décrit ainsi l'ornementation arabesque qui fait de la galanterie un phénomène situé dans un lieu effectivement détaché de la réalité contraignante et rigoureuse des devoirs. On accentue les arbres artificiels bien sculptés qui forment des quinconces, les fontaines qui font courir l'eau avec un bruit doux et reposant, et on y ajoute même des girandoles fournies de fleurs exotiques. Toute cette disposition de l'espace évoque une chaleur orientale qui invite à la nudité et au bien-être, à la détente. Le canapé à la turque, les vêtements aériens qui évoquent l'eau coulant sur la peau d'une femme, les voiles qui couvrent mystérieusement une partie du visage, les bijoux dorés ou encore la constante appellation « à l'ottomane » dans les romans, rapportent au lecteur l'exotisme d'une réalité voluptueuse. Ainsi on prétend faire des boudoirs des espaces heureux d'amours libres, des lieux de luxe, retrouvant la pure nature des civilisations païennes. On constate également l'idée d'une « luxuriance végétale » révélant une métaphore du désir humain assujetti à sa propre nature sauvage. Ici, la fiction animalière du féminin s'unit à l'orientalisme grâce à l'effet du boudoir ; évoquer une femme sauvage, pour que l'homme puisse donner libre cours à son instinct animal.

Au-delà de l'empreinte littéraire, la peinture a aussi laissé sa trace à travers plusieurs ouvrages exprimant cet art de vivre venu de l'érotisme oriental, à travers l'idée de la matérialité féminine du boudoir. Bien que le modèle de la femme exotique ait été développé plutôt durant le XIX<sup>e</sup> siècle, nous remarquons déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle quelques

tableaux, élégants et à la fois provocateurs, qui prétendent imiter cette rêverie exotique de la volupté à travers les éléments cristallisés du boudoir. L'un des exemples les plus parlants de cette thématique, accentuée par le contexte culturel du pays auquel appartient son auteur, est la *Maja Desnuda* déjà évoquée, toile goyesque appelée par la plupart des contemporains « la gitane » (Bozal, 1995), surnom donné en raison de sa carnation, de sa chevelure brune et de sa posture. D'ailleurs, les termes « maja », ou « gitane », qui désignaient une fille dont le style de vie était considéré comme dilettante, rarement représentatif du discours normatif. Elle se laissait courtiser, toujours séductrice, attachée au monde de la jouissance mais en même temps éloignée des règles de la prostitution. Par conséquent, cette figure espagnole s'attache à l'imaginaire exotique et au boudoir dans la mesure où elle incarne une conception de vie dans laquelle la liberté du corps et le plaisir ne se doivent qu'à eux-mêmes. Une femme de cheveux noirs, exposée sans pudeur, offrant son corps au spectateur, sur le mobilier d'inspiration orientale : toute trace d'immoralité semble disparaître *en pro* d'une naturalité calme et consciente qui se veut en même temps une provocation, une invitation séduisante à partager le vice qui n'est plus un vice.

Néanmoins, la fiction du boudoir ne fera pas uniquement partie de l'imaginaire hédoniste libérateur, car elle témoigne également du poids de l'énigme sexuel et des effets du trauma dans l'esprit général de la modernité. Il faut citer ici l'artiste français des boudoirs par excellence, François Boucher, qui fixe sur la toile ses odalisques étendues comme des esclaves ou concubines orientales. Les amantes choisies pour le roi français, présentées à sa majesté en imitant le service féminin du sultan, y compris avec un luxe identique, ainsi que la même exigence d'obéissance et de don du plaisir. Cette abstraction permet à son tour de transposer un idéal d'érotisme vertueux à l'imaginaire du boudoir. Comme exemple nous pouvons très bien citer la deuxième odalisque réalisée par Boucher, *L'Odalisque blonde* (1751-1752), qui représente Mlle O'Murphy, l'une des jeunes maîtresses de Louis XV, installées au Parc-aux-cerfs, à Versailles. Ces images proposent un corps à la fois abandonné et offert, mis en scène pour le spectateur. Elles se placent sur des meubles de style turc, accommodés par des grands coussins et tissus propres à l'imaginaire du boudoir. La scène montre la femme dévergondée dans le désordre, mais en présence d'articles de luxe comme la théière, les perles, les fleurs et même les rubans et les pierres qui décorent leurs coiffures. L'exaltation de la femme participe du culte de la beauté, à travers laquelle le féminin, encore une fois, réunit tous les éléments prévus



dans la rematérialisation masculine : plaisir, domination et luxe. Cette fiction sera aussi à l'origine de la figure de la courtisane dans la littérature, immergée dans la réalité sociale européenne de la période. La féminité du boudoir, évidence matérielle de la sexualité féminine, filtrée à travers la littérature, la peinture, les idées, guides la configuration de la modernité.



*L'Odalisque blonde*. F. Boucher, autour de 1751.

Ceci nous ramène à un deuxième axe de réflexion à partir de la réalité de ce topos moderne. La rhétorique du boudoir, fondée sur la matérialité féminine, incarne à travers le décor les penchants pour le goût, l'élégance de la démesure et la beauté charnelle, composant l'un des principes de l'identification homo-érotique. Mais nous avons la possibilité d'analyser plus en détail les implications profondes de la performativité masculine à travers le boudoir. Dès qu'une femme se représente dans un boudoir, aussi bien dans la littérature que dans la peinture, l'auteur donne aussi accès à cette intimité de la femme, méconnue, rêvée et crainte par l'homme.

D'un côté, il y aura bien évidemment l'intimité charnelle, le mystère de son corps et de son plaisir. Une femme qui se dispose comme les odalisques de Boucher, jambes écartées, offrant son sexe au public, invite à partager sa vertu, sa pudeur, sa franchise licencieuse la plus dévouée à la masculinité. Sous la même logique, le boudoir comporte la présence

et l'acceptation du fantasme de la disponibilité et donc du consentement féminin, héritage entre autres de son lien avec l'influence orientale. Il se crée autour de cette pièce la rêverie des femmes régnant dans un univers qui leur est propre et dans lequel elles peuvent donner libre cours à leur nature libidineuse, interprétée socialement comme désir constant. Elles seraient assoiffées même pendant leur sommeil, comme dans le cas de *Le Feu aux poudres* (Fragonard, 1768), scène d'onanisme conçue comme moment à la suite de l'orgasme, et qui d'ailleurs évoque une autonomie jouissive chez la femme qui ne passe inaperçue aux yeux masculins.

Également, la fiction du boudoir et de son intimité accueille les femmes qui cherchent à étancher ses envies se servant de tout moyen leur permettant de provoquer le frottement ou la pénétration, idée qui s'étend dans la pensée collective sous des images comme par exemple celle de la *Jeune fille avec son chien* (Fragonard, 1768) ; qui, de plus, récupère sous une double perspective l'aspect de l'animalité de la femme, qui se laisse emporter par son désir. Dans ce sens, l'*Odalisque* précédemment citée peut s'interpréter, aussi, comme un fantasme masculin qui ne tient pas à un corps qui s'offre mais à la satisfaction d'observer un corps sur lequel il a déjà agi ; une femme qui sourit, accommodée sans contrainte dans une pièce qui appelle au désordre des ébats amoureux, après avoir joui.



*Le feu aux poudres*. Fragonard, 1768.



*Jeune fille et son chien.* Fragonard, 1768

Le boudoir, se configurant comme lieu féminin de vérité permise par la solitude, de moments de retraite et d'abandon, d'authenticité vers la vulnérabilité, devient une réalité à vouloir saisir comme une métaphore de pénétration tangible autant du corps que de l'esprit. La toile de Boucher *Le toilette intime* (1760) peut servir à définir cette intimité extrême de la femme que l'homme cherche à dominer. Nous pouvons penser à une pénétration physique et métaphorique du corps et de l'espace, de son sexe, de ses moments d'introspection, de sa volonté, de sa fausse intimité, qui ne lui appartient plus ; la femme, toujours dépossédée de soi à travers la dépossession de son corps. De même, le désir féminin ne devient qu'un prétexte, car on arrive à perdre la femme comme élément fondateur du boudoir, qui est révoqué en faveur de la querelle masculine contre le sentiment d'aliénation. À cet effet, Christophe Martin (2003) propose l'idée d'un temple que l'on vénère, mais aussi que l'on profane. On profane la femme, on profane son boudoir ; on profane la norme, de manière à ce que, comme Guillemet l'affirme,

l'objet de culte devienne insignifiant car ce qui compte sera le culte masculin en lui-même, presque comme une entité propre.

Le boudoir comme nouveau sanctuaire se réorganise autour des besoins masculins au profit de tout objet de culte ; ce n'est pas l'homme qui vient vénérer la femme, il vient « subir » la vénération de la femme. L'homme, sa sexualité, est le véritable objet de culte. La femme, à nouveau soumise à la performativité ontologique, chosifiée, matérialisée, devient un élément fictionnel, pensée pour la réception révérencieuse du phallus : le boudoir, la femme, seront « temple », « niche étroite », « recoin de la sacristie » « obscure chapelle » (Nericiat, *Le Diable au corps*, 1803), le vocabulaire servant moins à des allusions sacrilèges qu'à montrer au lecteur le parallélisme entre la femme et l'espace sacré d'adoration priapique. Peut-être faudrait-il envisager la dépossession du corps féminin en faveur d'un boudoir sous la forme figurative d'un vagin qui vient à multiplier la démarche des préliminaires ; une première phase intellectuelle qui allonge le plaisir, qui pense à pénétrer d'une manière large l'espace féminin, entre l'intellectuel et le charnel.



*La Toilette intime*. F. Boucher, 1760.

Ainsi, faudrait-il dire que la signification donnée à ce terme sera justement à l'opposé de celle marquée par son étymologie : on ne boudera jamais dans un boudoir, mais au contraire. Sans quitter la sphère des paradoxes qui définissent le discours hédoniste, le boudoir comme lieu de volupté aurait en réalité des origines d'une certaine manière religieuses, comme lieu consacré à l'oratoire. *Foutoir et oratoire*, l'élégante contradiction historique de la période moderne. On pourrait dire qu'il souffre d'un détournement invraisemblable, il se sanctifie en effet par l'amour : « ce n'est plus l'oratoire qui devient boudoir, mais le lieu d'amour qui devient sacré » (Delon, 1999:14).

Mais il ne s'agit pas d'un simple foutoir. Il s'agit en effet d'un lieu physique, une construction, si on veut, qui comporte une grande charge de sémantique significative et métaphorique, rhétorique et dialogique. Un lieu de raffinement pervers qui nous oblige à l'admiration et à la réalisation autant qu'à la réflexion : « il sert le désir de toute une culture, enchâsse le plaisir physique des circonvolutions d'un décor et des circonlocutions d'un style » (Delon, 1999:16). Ceci vient nous montrer, encore une fois, que la sexualité, ainsi que la féminité, sont des conditions à ne pas négliger dans l'évolution historique.

En définitive, nous pourrions aborder le boudoir comme la matérialisation d'un lieu physique en accord avec la matérialisation des corps sexués des femmes dans le cadre de la rematérialisation masculine des Lumières. Autant l'espace que la femme sont devenus objets, acteurs dans le jeu du désir identifiant les hommes. Le boudoir se révèle comme une idéologie, une architecture du symbolisme, du vrai, du rêve, il est nature, art, réplique ; politique, le boudoir est comme une « île toute peuplée d'amants heureux » (Denon, 2014:95), à la manière dont Diderot condamne l'institution du mariage *en pro* de la conduite des amants.

Le boudoir commence à être vénéré par l'idée même du « boudoir », parallélisme atteint avec l'idée de Butler concernant l'objet et la loi dans le cadre de la matérialité performative. Le personnage, le lecteur ou spectateur et le narrateur se découvrent dans le désir de vivre cette fiction, cette idéologie. Le boudoir évoque le désir qui va au-delà de la représentation et des mots, évoque une idée, un concept, une partie de la subjectivité masculine.

Il serait difficile de trouver un autre témoignage de la création de l'homme qui définit si bien l'homme lui-même, dans ses contradictions ainsi que dans ses vérités. *Point de lendemain* montre bien l'assemblage entre les divers corps féminins et le lieu, amenant à

une idée unique à cheval entre la matérialité d'un sanctuaire et le spirituel du culte ; culte à la femme qui, à son tour, prétend cultiver sa liberté, son plaisir, son *moi*, son refuge, et qui devient pour autrui l'ailleurs qui sauve : « ce n'était plus Madame de T. que je désirais, c'était le cabinet » (Denon, 2014:92).

Après le corps, le désir et la raison, l'homme finira par arracher le boudoir à la femme. Espace de retraite, de (re)connaissance à travers la rencontre avec le corps extirpé et la volonté anéantie, l'homme assumera comme propre le trauma du genre face à la norme aliénante, extorquant cela aussi au féminin. Quel est l'objet du sacrifice et de culte, le corps, la femme ou l'espace ?

\*\*\*\*

Nous pouvons donc conclure sur l'idée d'une matérialité fictionnelle et performative des corps des individus au sein de la dynamique de pouvoir qui marque la construction de la modernité, autour de concepts comme l'opposition, la sublimation —surtout érotique, et surtout masculine— et la domination, qui oppose les hommes entre eux mais aussi aux femmes. D'autre part, il faut tenir compte que pendant les Lumières, autant la femme que la loi de la volupté deviendront un acte de transgression en soi, en matière de réclame libertine. Ainsi s'avère la possibilité de considérer une faille dans le système de domination masculine portée par l'ascendant de son propre désir, qui pourrait donner lieu à une transformation des rapports de domination.

Afin de soulager les effets du trauma, l'homme cherche à travers la querelle libidineuse un moyen de rétablir le discours qui confirme la dynamique du pouvoir. Nous avons également convenu que le procès de rematérialisation face à la performativité traumatique est de toute évidence hétéronormative, et qui se rend possible moyennant la même logique performative qui a provoqué le trauma des Lumières. De cette manière, la femme se concrétise comme objet de la querelle, identifiée exclusivement par l'objectivation masculine de son corps sexualisé. Néanmoins, le désir masculin s'avère également au sein de la dualité, entre ses envies de joie et de pouvoir, dualité exacerbée par les effets multiples de la sublimation. Dans ce sens, la fiction constituée sur le féminin s'avère également complexe. Nous nous demandons à nouveau, quelle sorte de modèle féminin souhaite l'homme, entre l'admiration et la crainte, entre la volupté et la domination, la dame ou la femme ?

Nous avons pu constater un certain penchant pour la partie libidineuse de l'imaginaire féminin, son côté sauvage, introspectif, intime, maîtresse de son corps. Ses conditions primaires sont revues de manière positive, et elles sont même la preuve d'une complexité intellectuelle dont l'homme peut se retrouver victime. Cependant l'idée de femme indépendante, forte, soit libertine, soit intellectuelle, revient paradoxalement à la réduire à un état animal, à nouveau péjoratif. Fayolle vient nous avertir ici avec une variation de la fiction animalière, de la monstruosité (2016), arme discursive de disqualification envers quelqu'un qu'on considère un adversaire politique. Fayolle aborde le regard masculin sur les éclats féministes considérés comme la dégénération du corps social, une femme qui se veut homme en termes d'égalité, sera considérée comme un hybride

homme-femme, une déviation de la nature humaine, un monstre fruit de la pathologie de la confusion des sexes<sup>204</sup>. La caractérisation du monstre est aussi animale, la femme transforme ou « sacrifie » sa nature humaine quand elle ne s'identifie pas à la norme discursive, soit de genre, soit de classe, et un exemple serait Marie Antoinette convertie en monstre (Thomas, 2011). Mais il n'y a pas que l'ambition politique qui est interdite à la femme; Fayolle souligne la question d'une égalité de droits et d'action inaccessible.



Caricature de Marie Antoinette en harpie saisissant sa proie. V. 1784, BNF, département des Estampes et de la Photographie.

D'ailleurs sur le même exemple de Marie Antoinette, s'établit l'un des principaux mythes gymnophobes fondés sur la soif sexuelle féminine (Thomas, 2003) : « la bestialité de la reine assoiffée de sperme et de sang » (Lever, 2003). La femme consciente de sa puissance érotique, et qui, de plus, s'en sert (car, elle aussi, elle partage l'énigme sexuel du *moi* communautaire), passe directement à la considération populaire —masculine— de mi-femme mi-bête, nymphomane, non humaine, possédée par les forces obscures et accoutrée d'un appareil génital monstrueux, cristallisée dans une nouvelle ambiguïté de désir et de haine, fantasme de l'excès et revendication masculine du *moi*. Et le *moi* masculin doit se protéger de ce que peut éventuellement lui dispenser de se mesurer face aux autres hommes, comme par exemple le pouvoir de son altérité ou sa propre faiblesse. Le féminin reste au service de la rematérialisation, réceptrice de la responsabilité du dysfonctionnement de la sexualité masculine, de sa défaillance morale.

---

<sup>204</sup> Elle analyse le sujet partant du rôle de la femme lors de la période révolutionnaire, mais cette idée est également abordable du point de vue de la construction du moi et du féminin lors des Lumières.



Et suivant cet instinct de conservation, de la pathologie du monstre à la criminalisation du monstre, de la femme animale, Fayolle s'appuie sur les écrits de Chaumette (1793) à la mort de Mme Roland et d'Olympe de Gouges, évoquant la monstrosité des « viragos » qui « ont voulu politiquer et ont commis des crimes », un stigmatisme récupéré même pour les femmes qui ne cessent de faire face à la réalité qu'on leur impose pour s'en sortir de leur état d'aliénation :

Je suis un animal sans pareil, je ne suis ni un homme, ni une femme. J'ai tout le courage de l'un, et quelque fois les faiblesses de l'autre (Olympe de Gouges, Réponse à la justification de Maximilien Robespierre, adressée à Jérôme Pétion, 1792 en : Fayolle, 2016)

Nous pourrions, à cet effet, parler même d'une méta-ambiguïté féminine, car la femme est soumise à un premier procès ambigu qui se dessine autour de sa représentation ontologique, à laquelle suivra une réinvention positive de son identité à travers les topoï de sensualité et de beauté ; puis, elle sera finalement asservie par une troisième ambiguïté entre convoitise et ambition qui les assujettit de nouveau à la nature d'objet, animal, chose sans corps, corps sans âme.

À la lumière de cette ambiguïté sans fin, nous pourrions récupérer l'affirmation de la chercheuse Mar Martínez Góngora (1999:207), qui nous semble appropriée pour clore notre exposé : « *la crisis de identidad masculina es la que motiva la construcción de un modelo de mujer subordinado a los deseos de su compañero* ». L'accès féminin au plaisir et à la sublimation de leurs propres désirs ne peut pas avoir lieu sans une prise de conscience qui équilibre *de facto* le rapport de domination. Sortir du cadre de femme humiliée, aliénée, animalisée, et atteindre le statut de libertine si cela permettait de devenir, comme le dit Lydia Vázquez, « *mujer libre, hedonista, independiente, inteligente [...], combativa, natural, que se erige en un ser igual al hombre, en individuo* » (Vázquez, 2012:12).



## IV. REMATERIALIZACIÓN FEMENINA. ACTUAR SOBRE EL PROCESO DE BORRADO

El empeño histórico por la configuración de la identidad física y moral de las mujeres recae sobre un principio alumbrado por Dufour-Maître (2016), el de la no reciprocidad, que viene a encontrarse aquí con lo atribuido en este trabajo al principio de oposición, de alteridad. Es decir, nos esforzamos por configurar una entidad de lo femenino que sea opuesta a la identidad masculina, considerada esta última como universal. No obstante, el interés «creativo», si podemos llamarlo así, no se concentra en la conformación de la mujer. La preocupación por diseñar un determinado tipo de naturaleza femenina se dirige a la identificación y ejecución de la identidad masculina, enmarcada en la idea de progreso y de civilización. En realidad, no es la mujer la que debe ser en función de su opuesto, sino que se le otorga la identificación de «lo otro» para que el hombre pueda «ser». ¿Cómo afecta esto, pues, al proceso de identificación femenina?

Si miramos hacia el final del periodo referido, las consideraciones de Alfred de Musset (1810-1857), recogidas en este caso por Valentina Ponzetto (2007), hablan de un libertinaje vivido como un doble retrato de sí mismo a modo de funambulista, tratando de escapar de una sociedad que lo ahoga para reinventarse a partir de una fantasía basada en la idea de un placer sin límites. Musset lo propone casi como creación de un estilo artístico que se convierte en manual de vida, una revolución entendida desde el punto de vista de la sublimación, y hasta aquí nada que no hayamos visto ya. Pero, como él mismo apunta, esta tarea de sublimación tiene dos frentes de actuación para el hombre, que implica desarrollar al mismo tiempo un comportamiento destinado al poder y a la religión, y otro concreto para las mujeres, admitiendo la objetivación de lo femenino en su empresa. A pesar de la diferencia a la que parece alegar Musset, nosotras recogemos la idea, más bien, de un mismo comportamiento con implicaciones «libertarias» «frente» al Estado y «mediante» la mujer. Lo femenino, en tanto que «otro» será voluble y servirá a todos y cada uno de los aspectos que sean menester en la identificación masculina, desde la displicencia llevada a la servidumbre, hasta la sacralización entendida como libertad y poder. La identidad masculina que gobierna el proceso civilizador de la Modernidad contará con tres ejes de medida: hombre-Estado, hombre-hombre, y hombre-mujer; todos ellos con un denominador común, lo femenino, y su representación objetivada.

Esto sucede mediante dos vías. Podríamos suponer una primera aproximación a través de la oposición por antagonismos, casi una formación mecánica por defecto; una segunda forma de identificación vendría a ser la transgresión: oponerse y reafirmarse en la protesta, la desobediencia, la ruptura; creatividad y utopía. Cuando estas dos resoluciones se solapan, el abanico de matices, contradicciones y adaptaciones se revela extenso. En este sentido, y dado el entresijo de una feminidad no resuelta pero vociferante, resulta lógico preguntarse por el desarrollo de la «*provenance*» de lo femenino en un contexto general heteronormativo, de antagonismo y de oda a la transgresión, como suponía la concretización de un *yo* renacentista que aclamaba su adultez en las primeras décadas del siglo XVII, pero que no dejó de ser un proyecto masculinizado. Las Luces comprendidas bajo la cronología que aquí suscribimos, será el marco de reflexión y reinterpretación del género, del sexo y de la identidad tanto femenina como masculina, pero operado únicamente desde este último bastión.

En este punto, cabe preguntarse, ¿qué mujer ha creado la modernidad? ¿Qué sucede con las teorías presentadas por Laqueur? ¿Se sostiene la teoría del sexo único? En todo caso, no de forma específica, y desde luego no interiorizada por el grueso de la población. De hecho, el mismo Laqueur (1990) habla de «hasta el siglo XVII» y «desde finales del siglo XVIII», pero deja una laguna de alusiones vagas e inconcretas entre finales del XVII y la mayor parte del XVIII, entre las que confiesa que la lectura cruzada de textos médicos, legales, pornográficos, novelescos e íntimos dejan entrever una concepción elitista bastante alejada de la popular, en la que hombres y mujeres se distinguen frente al sexo como dos seres con órganos sexuales diferentes por pura lógica funcional (sobre todo dada la frecuencia de la práctica de la penetración vaginal).

Podríamos remitirnos a la tendencia ciertamente antropocentrista venida del periodo moderno, y el reconocimiento del hombre como especie única superior, confirmando que el animal humano es la medida de todas las cosas, y la mujer no dispone de categoría ontológica distinta en este sentido. Pero esto tampoco es del todo cierto, puesto que la concepción de inferioridad o imperfección de su cuerpo con respecto al cuerpo masculino ya define una concretización ontológica singular desde el siglo XVI. Por otro lado, Laura Gowing (1998) afirma, según los procesos que tuvieron lugar entre 1560 y 1640, que la

tendencia es claramente a acentuar la diferencia sexual, reivindicada según Elizabeth Foyster (1999), tanto por los hombres como por las mujeres<sup>205</sup>.

Las mundanas del siglo XVII, y sobre todo el movimiento precioso, tampoco negarán la diferencia de sexos, sino que, al contrario, la reivindicarán como medio de redefinir un terreno de autonomía sustraído de la heterosexualidad (Duffour-Maître, 2016; Perrot, 1986). Y lo mismo sucede con la advertencia de Rousseau y Fénelon durante siglo XVIII, aunque en referencia a la idea de desaparición no tanto del hombre sino de civilización virtuosa por causa de afeminamiento. En este sentido, cabe recuperar la idea sobre una literatura erótica —y el discurso político sexualizado— que sirven de torrente público en oposición recurrente al discurso médico oficial<sup>206</sup> mediante la retórica ficcional positiva. Incluso Diderot apuntará:

Il n'y avait qu'un dédommagement à vos maux, et si j'avais été législateur, peut-être eussiez-vous obtenu : affranchies de toute servitude, vous auriez été sacrées en quelque endroit que vous eussiez paru (Diderot, *Sur les femmes*, 1999:61)<sup>207</sup>.

La pregunta que cabe hacerse, finalmente, es la siguiente: ¿cómo influye, o qué consecuencias se derivan del trauma general de la sexualidad, entendida como principio fundamental de la identidad de los seres humano, y de la performatividad masculina sobre la construcción de lo femenino? ¿Debemos asumir la total objetivación de la feminidad, cuya existencia termina resumida a la subordinación al deseo masculino?

---

<sup>205</sup> Esto por otro lado, vendría a reforzar nuestra teoría según la cual, en determinados ámbitos de estudio como el nuestro, resulta inapropiado hablar de división secular entre 1620 y 1850, siendo más adecuado remitir a una progresión no lineal.

<sup>206</sup> Cf. Harvey, 2010. En este artículo se recogen varias hipótesis sobre la relación de la literatura con la práctica y construcción cultural. Se cita por ejemplo a Shoemaker (1998) en relación con la falta de justificación para las reivindicaciones de los personajes, dando por sentado que el género resulta de las fuerzas sociales, políticas y económicas; ¿se puede tener en cuenta, dadas las escasas fuentes directas del conjunto poblacional de las que disponemos? ¿Deberíamos atender a las teorías de John Tosh (1999) que apuntan a que la polarización de sexos en literatura no es más que una estratagema retórica? Si así fuese... ¿cuál sería su finalidad? ¿Valdría la pena el riesgo?

<sup>207</sup> Cabe señalar que incluso en la retórica positiva, la sacralización de la mujer la deshumaniza al mismo tiempo. Se cosifica, se mitifica; deja de ser, en parte, mujer.

## A. RADICAUX AU FÉMININ

Si nous récupérons le fil des pensées radicales évoquées précédemment, la question du féminin arrive à un point de questionnement difficile à contourner : la considération d'un plaisir sexuel bon et naturel, qui s'initie avec un *conatus* qui s'étale jusqu'au *parenchyme*, et qui correspond à une nature matérielle —machinale— qui dote d'égalitarisme les corps féminin et masculins, et aussi leurs besoins. Dans le cas où cette logique prolifère vraiment, se rendrait nécessaire l'analyse de l'impact sur le plan social, car si la nature substitue la Révélation, rien ne justifie la soumission de la femme dans le cadre du mariage, ni de la loi. Du naturel se dégagerait une égalité encore plus inquiétante : celle de l'identité sociale, juridique et politique.

Notamment, l'écrivain et philosophe Bernard Le Bouyer de Fontenelle, conduit par sa logique mécanique et mathématique, cherche à débarrasser les femmes de leur mysticité imposée à leur nature physique et rationnelle, dans le but de les replacer dans la sphère naturelle qui leur correspond, c'est-à-dire celle d'une 'intellectualité paritaire, où il n'y a que des idées pures et des relations de causalité. Dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), il déclare comme égalitaire l'intelligence et la capacité à raisonner, à juger des deux sexes, et décrit l'esprit des femmes comme souvent plus éclairé que celui des hommes, plus pur. Dans son argumentaire, on constatera la considération que les femmes doivent se conformer, comme les hommes, au « parti de la philosophie », considération bien évidemment réfutée par la plupart des éclairés, ce qui permet de discerner l'esprit conservateur du mouvement philosophique qui s'écoulera à partir de 1740.

En même temps, la mondanité intellectuelle qui se développe depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, permet un certain degré d'émancipation de la « conversation libre », plaçant les femmes dans la possibilité de discuter avec « leurs égaux » hors du cadre familial, et qui contribue, dans notre schéma traumatique, à une sorte d'hédonisme intellectuel de libération. Ceci contribue, aussi, à faciliter une approche des femmes au sexe, sa connaissance et sa normalisation. Ainsi, il est évident que le contact plus libre et relâché entre hommes et femmes incite plus aisément aux considérations hédonistes instinctives. Cet enchaînement de faits est recueilli par Paolo Mattia Doria dans ses *Ragionamenti* en 1726, en soutenant l'évidence d'une dégradation de la morale traditionnelle, ainsi que de l'autorité familiale à cause de la « *libertà di conversare* ». De plus, avec les avancées du

XVIII<sup>e</sup> siècle, nous verrons s'intensifier ce ressenti, en particulier au sein des hautes couches de la société française. Ce phénomène sera également observé tout autour de l'Europe, au point que se propagera un mécontentement général dû à la perception par la population d'un sentiment d'érosion vertigineuse des valeurs morales et sociales traditionnelles. À ceci s'ajoute une réalité sociale intellectuellement et sexuellement plus libérée, surtout dans la vie parisienne (Muchembled, 2005).

Accessoirement, nous trouvons pertinente la position d'Israel, qui ajoute une réflexion à propos du « régime restrictif » proposé par Doria. Selon lui, maintenir les femmes dans l'ignorance les rendait vulnérables à la tromperie des amants, fait qui les poussait avec plus de facilité vers eux, au détriment de leurs époux. Donc, on pourrait penser que « seule la philosophie pouvait donc leur inculquer la véritable vertu ». Mais les conséquences sont inévitables, encore de la femme vers l'époux car « elle [la philosophie] transformait dans le même temps les relations traditionnelles entre les sexes » (Israel, 2005:125). La culture de la conversation (Craveri, 2020) porte sur la découverte de soi à travers la philosophie intersexuelle, qui venait s'ajouter à l'idée de découverte du monde, et explique le lien remarquablement étroit entre la philosophie et l'énigme sexuelle qui caractérise de façon si générale les Lumières européennes (2005:127). D'ailleurs, tout simplement, le fait de converser facilite beaucoup les possibilités d'intimer.

À son tour, la dénonciation de Beverland souligne que la modestie et la chasteté féminines étaient toujours une tromperie, une hypocrisie sociale, « un emprisonnement imposé ou auto-imposé », puisque les femmes étaient aussi voluptueuses que les hommes. Il exprime dans son *État de l'homme dans le péché originel* (1714) que le sexe féminin ressent les mêmes passions que le masculin, amenant la contrainte de devoir les étouffer en faveur de la pudeur imposée aux femmes selon une norme sociale « despotique », qui laisse uniquement le mariage comme espace de jouissance. Ainsi, il parachève son argument en éloignant la foi chrétienne et l'amour de Dieu de la chasteté propre aux femmes, dont l'imposition permet aux hommes d'assurer leur domination.

Les hommes ont établi la gloire des femmes dans la chasteté. Si les femmes avaient la possibilité de satisfaire leurs désirs naturels sans compromettre leur réputation, suggère-t-il [Bayle], elles porteraient la débauche plus loin que ne font les hommes (Israel, 2005:120).

Voyons ici comment le terme « despotique », souvent utilisé à propos du féminin, fait appel, grâce à la modélisation du langage, au domaine politique qui atteint, en réalité, une

problématique masculine. La diffusion de ces idées sapait effectivement la vertu, la famille et les rôles sociaux tels qu'on les entendait traditionnellement, notamment parce qu'elle remettait profondément en cause le statut subordonné de la femme. L'idée de l'artificialité de l'identité féminine assujettie à la pudeur imposée, dans le but de contenir sa liberté, commence à prendre de la consistance. De plus, elle soulevait des questions concernant la sexualité, masculine et féminine, d'une façon qui dérangeait non seulement les traditionalistes mais également ceux qui s'étaient engagés de manière modérée aux côtés des Lumières. Car, en général, plus une position philosophique était radicale, plus fortes étaient les orientations égalitaires implicites d'idées qui, à leur tour, engendraient un élan toujours plus important en faveur non seulement de l'émancipation des femmes mais aussi, plus généralement, de la libido humaine elle-même (2005:114). Libérer les femmes, c'est questionner l'ordre général, mais ce n'est pas la femme qu'on compte libérer.

Néanmoins, on commence à entendre au sein de la société un discours engagé pour le changement radical des directives de comportement des femmes. Pourquoi ? Tout ce qui avait été considéré comme « approprié » ou « convenable » au comportement vertueux des femmes —l'élégance, la discrétion, l'intérêt pour la mode et les réunions sociales— commence à se concevoir comme une frivolité, une faiblesse déplorable. Cette faiblesse est due, selon Giuseppa-Eleonora Barbapiccola (1722), entre autres, à la funeste éducation des femmes<sup>208</sup>. À ceci s'ajoutent les notions de relativité morale saisies par des auteurs comme Leenhof, Radicati ou le même Beverland. La variété des conduites et des règles morales recueillies par Radicati témoigne de l'impossibilité d'établir un critère absolu de « décence » ou d'« indécence ». À cheval entre la vénération des femmes pendant le christianisme primitif et l'imposition plus tardive d'une chasteté absolue, en ajoutant —par exemple— les échanges d'épouses ayant lieu au sein de cultures considérées comme sauvages, il s'avère que dire « vertu » revient aussi à dire « culture », et donc la première se voit ainsi dépourvue du poids surnaturel que lui confère son autorité divine.

En Sicile, en Espagne, au Portugal etc., [...] une femme ou une jeune fille vertueuse rougirait extrêmement si elle était saluée ou embrassée par un homme, ou si elle voyait sa poitrine nue, tandis qu'au même moment, une demoiselle française ou

---

<sup>208</sup> Principes concernant les droits des femmes, défendus dans la préface de sa traduction des *Principes de la philosophie* de Descartes (1644), *I Principi della filosofia di Renato Descartes. Tradotti dal francese col confronto del latino in cui l'autore gli scrisse da Giuseppa Eleonora Barbapiccola tra gli Arcadi Mirista*, Turin, Giovanni Francesco Mairesse, 1722.



anglaise tout aussi vertueuse le supporterait sans aucun embarras ni émotion ; et cela parce que la première a été éduquée dans l'idée que ces choses sont indécentes, et la seconde qu'elles sont autorisées (Radicati, 1732:29).

Critiquer la vertu, c'est critiquer la norme qui l'impose, et donc c'est rebattre l'ordre et le pouvoir. Et pourtant, l'aporie du féminin ne cessera d'être nourrie par les contradictions de la performativité masculine qui, parallèlement à la critique de la vertu, n'hésitera pas à adopter les éléments de celle-ci qui lui seront profitables. Même si la porte reste fermée, une fenêtre à la conscience du féminin a été ouverte.

## **B. ALBORES DE LA REMATERIALIZACIÓN FEMENINA EN EL SIGLO XVII. *PRÉCIOSITÉ* Y METAFÍSICA**

Aquí, en plena reconstrucción cultural y subjetiva de una sociedad quebrada y alienada, la cuestión femenina adquiere una relevancia nunca vista. Los espacios, así como la codificación y adscripción a la *bienséance*, una bandera izada en favor de la idiosincrasia de individuo y de clase, será blandida por mujeres. Veamos en que consiste esta afirmación.

Volvamos al trauma en cuatro fases del siglo XVII ya expuesto. A pesar de que la mundanidad (segunda fase) fuese un movimiento puesto en marcha por la casta nobiliaria y con gran esfuerzo por alejarse del juego político oficial, Richelieu no perdería la oportunidad de tratar de utilizar la realidad en su favor, una segunda vez (tercera fase). Uno de los elementos utilizados en la campaña de renovación de imagen de la monarquía sería la lengua francesa, institucionalizada como lengua de la administración, y enfocada como marca de orgullo galo para recuperar la gloria de la monarquía ya desde Malherbe. Este ligaría la preocupación por la lengua y su musicalidad al ambiente donde más se practicaba la oralidad, la mundanidad y sus conversaciones (Craveri, 2020).

La lógica del cardenal, aprovechándose de la tendencia a la sublimación del movimiento mundano, se resumía a hacer que la elegancia del francés moderno propiciara una literatura nacional con que la aristocracia pudiese homenajear a la figura de la monarquía y además imponerse en Europa, y vio en el juego de los nobles una oportunidad de oro para sumar esfuerzos a la labor de l'Académie, haciendo creer a la sociedad civil que se trataba de un objetivo propio. Así, la nobleza, alienada y rebelada contra el Estado, le

proporciona a este su arma cultural más valiosa tratando de ejercer su refinamiento revolucionario. Y para que funcionase, Richelieu recurriría a la fuente más pura en cuanto al lenguaje: las mujeres, que, aisladas por su natural debilidad tanto de la vida pública como de la educación, consagradas a la lectura y a agudizar el arte de la palabra, se descubren como portadoras de la pureza lingüística, esquiva de las vulgaridades y los tecnicismos con que la lengua francesa se iba salpicando. Se posicionan así en la regencia de la institución estatal más suculenta del momento.

Este elemento, esta alteración substancial del orden establecido afectará de lleno al pilar fundamental de la mundanidad: con ello, la propia lógica de la galantería civilizadora en su evolución mundana acabará por traicionar la causa heteronormativa. En un primer momento, la nueva concepción —masculina— de progreso conlleva la reescritura de los valores civilizadores modernos, nuevos principios venidos de la oposición (con el antiguo *yo*, con el bárbaro, con el vilipendiado), combinada con la sublimación que le permite recrearse en el gusto, el lujo, la belleza, las buenas maneras y la intelectualidad. Una vez más, hallamos en el proyecto masculino la tendencia hacia la reinención de lo femenino con fines unidireccionales. Es decir, bajo la reinterpretación del progreso, los hombres tendrán a bien adjudicar a las mujeres la nueva tasación de intereses femeninos que son ahora respetables, a saber, la *douceur* [dulzura], la  *finesse* [sutileza] o la *délicatesse* [delicadeza]<sup>209</sup>, que, dicho de otra manera, se consideran también necesarios para el bienestar masculino. Como consecuencia, el discurso ontológico de la mujer versado sobre su maldad natural pasa a considerarse a través del prisma de la supresión de los «defectos naturales» de la condición femenina; la imbecilidad o la debilidad que antes las incapacitaban para según qué ámbitos, se reconvierten en afabilidad natural, acompañados del sentido de lo bello, lo ordenado, lo sensible, lo cálido. Esto, sin embargo, además de permitir la positivización de valores facultativos de la sublimación masculina, anticipa ya una reconversión de lo femenino y un desequilibrio relacional de la dominación de género que se acelerará con los vapores lúdicos de la galantería en la que todo acaba por confundirse.

Con todo, y puesto que las decisiones masculinas son dogma meritorio de respeto súbito, la cotización de estos valores crece con rapidez hasta extenderse como si se hubiesen abierto las compuertas del dique social, llevándolos a ellos a aceptar y a

---

<sup>209</sup> Estos valores responden una vez más al sentido performativo del cuerpo como elemento prediscursivo; son valores atribuidos por la masculinidad en referencia a la ontología femenina.

adoptar voluntariamente el valor positivo de dichos atributos, que resultan muy cómodos para distanciarse de la brutalidad que les caracterizaba como clase, desencadenando un afeminamiento masivo de la sociedad. De hecho, en el siglo posterior, aún se mencionan las consecuencias de este traspiés que tanto perjudicó la modernidad. Prueba de ello, es la advertencia de Fénelon en sus *Lettres spirituelles* póstumas (1787-1792) acerca de los peligros de la indolencia, de la suavidad femenina [la *mollesse*] que hacía del hombre un pusilánime; Rousseau, por su parte, echaría la vista atrás en su *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* (1758) para clamar por la pérdida de virilidad que había llevado a los hombres a servir a las mujeres, y cuya naturalidad se había invertido por completo al confundir un «*honnête homme*» con un «*homme du monde*» (Rousseau 2003:86).

[...] à tout cela, point de femmes ; mais on savait bien les trouver au besoin, et nous ne voyons point par leurs écrits et par les échantillons de leurs conversations qui nous restent, que l'esprit, ni le goût, ni l'amour même, perdissent rien à cette réserve. Pour nous, nous avons pris des manières toutes contraires : lâchement dévoués aux volontés du sexe que nous devrions protéger et non servir, nous avons appris à le mépriser en lui obéissant, à l'outrager par nos soins railleurs; et chaque femme de Paris rassemble dans son appartement un sérail d'hommes plus femmes qu'elle, qui savent rendre à la beauté toutes d'hommages, hors celui du cœur dont elle est digne. Mais voyez ces mêmes hommes toujours contraints dans ces prisons volontaires, se lever, se rasseoir, aller et venir sans cesse à la cheminée, à la fenêtre, prendre et poser cent fois un écran, feuilleter des livres, parcourir des tableaux, tourner, pirouetter par la chambre, tandis que l'idole étendue sans mouvement dans sa chaise longue, n'a d'actif que la langue et les yeux. D'où vient cette différence, si ce n'est que la Nature qui impose aux femmes cette vie sédentaire et casanière, en prescrit aux hommes une toute opposée, et que cette inquiétude indique en eux un vrai besoin ? Si les Orientaux, que la chaleur du climat fait assez transpirer, sont peu d'exercice et ne se promènent point, au moins ils vont s'asseoir en plein air et respirer à leur aise; au lieu qu'ici les femmes ont grand soin d'étouffer leurs amis dans de bonnes chambres bien fermées (Rousseau 2003:156).

Pero a pesar de todo las mujeres habían avanzado una casilla de forma inconsciente, y elevadas por la mitificación del deseo masculino, ellas se convertían en depositarias del éxito de la contienda. Por una parte, las acciones de Richelieu las habían posicionado definitivamente a la cabeza de la administración mundana. Detentaban tanto el acceso a la comunidad como la definición de los códigos implantados, que ellas se encargarán de alterar cuantas veces fuese menester para que nunca se diese por terminada su labor. La mundanidad, que podría compararse a una escuela acreditada en la que ya no se merece por nacimiento, sino que se inculca mediante la práctica, es necesario ser introducido por el que gobierna el nuevo reino de los cielos. Ellas deciden si un hombre —o mujer— es aceptado o si sigue siendo válido para pertenecer a la

mundanidad. Por otro lado, el poder que detenta la retórica ficcional de la sublimación (en el proceso de la rematerialización masculina) encontrará en esta avanzadilla revalorizada de lo femenino otro elemento determinante para su propio desarrollo: el gusto a través de la literatura. Y es que aquellas que controlan ahora los nuevos parámetros modernos llevan consigo un bagaje intelectual limitado a las novelas de entretenimiento (materialidad performativa). Se consagrará así un nuevo género literario que llevará a la aceptación por parte de los hombres del tan descalificado universo sentimental, mediante el que las mujeres podrán interferir en menor o mayor medida en la retórica ficcional que sostiene la acción performativa.

El ocio y la cotidianidad se posicionan en primera fila, dirigiendo la sociabilidad bajo tutela femenina hacia el debate y la conversación filosófica, literaria, incluso psicológica, las cuestiones amorosas y la sensibilidad, materias que tienden a primar en la reconversión hacia una versión más consciente del ser humano, y en las que obviamente la mujer llevaba ventaja. Progresivamente se constituye un universo propio entre lo mundano y lo femenino como símbolo de la modernidad, y cargado de *auctoritas*. Las mundanas se van a resistir al rol pasivo y desoyen cada vez más prescripciones, tratando de visibilizar su voluntad, encargadas de la misión civilizadora, guardianas del patrimonio identitario de toda una casta, de prácticamente toda una nación.

Este espacio de «autonomía», aunque no revoca la privación de derechos, sí que ofrece a la «nueva mujer» una «grieta», su grieta<sup>210</sup> para la elaboración de su propio efecto discursivo y rematerializador. Esto quiere decir que, sirviéndose del género impuesto, tratarán de (re)construir su sexo biológico y social, porque no cabe olvidar que el enigma del *yo* comunitario no solo se aplica a la identidad masculina, también —y, sobre todo— a la invención que para tal fin se realiza de la identidad sexual de las mujeres. Precisamente, aquí se posiciona el reto de la rematerialización de lo femenino: la identidad biosocial derivada de la sexualización heteronormativa de los cuerpos se encuentra fijada a derechos ontológicos fuertes; la modernidad topa por ello con una barrera que, si bien les permite —en teoría— «ser», expresar, actuar, consentir o no consentir, sus respuestas están codificadas de antemano por la heteronorma, con efecto inmediato en su concepción de putas, mojigatas o coquetas. Es decir, inferiores

---

<sup>210</sup> Obsérvese aquí el paralelismo con la grieta que supone la literatura libertina para los primeros radicales evocados por Israel (2005).

y sumisas a causa del carácter sexual, sea este cual sea. Como respuesta, y determinadas por el marco histórico, el lazo entre la gestión mundana y la literatura, en la que se resguardan y se desarrollan los mentados fantasmas masculinos, será determinante para las mujeres debido al acceso que detentaban en el plano ficcional (intelectual, lingüístico), pudiendo interferir en el discurso performativo que diseñaba de la realidad y sus relaciones de poder.

De hecho, siendo que la galantería se establece como uno de los enclaves principales de la mundanidad, la mujer no contemplará el modo de aprovechar esta «grieta» testificando abiertamente contra la galantería como elemento de dominación masculina. El supuesto principio de cooptación, tan necesario para el funcionamiento del sistema moderno masculino, se revela igualmente indisociable de la acción performativa femenina. Es decir, tanto la conversación como la galantería, también la seducción a pesar de todo, e incluso la misma mundanidad general entendida como una creación artística de réplica masculina, implican en este caso reciprocidad intersexual, a priori ausente como bien indicamos al principio de este apartado.

Sin esta reciprocidad, se entiende que la mujer solo «es» de forma pasiva, permitiendo a la norma masculina desarrollarse sobre un precepto estático. Lo que hace posible la reciprocidad que llega con la mundanidad es que la mujer, el «concepto» de mujer, debe «ejecutarse» para que la norma pueda «ser». Se puede decir que la mujer como «lo otro» sale del marco pasivo para permitir mediante sus acciones que la rematerialización masculina tenga lugar, al menos durante las primeras fases de la mundanidad. Si para el sexo masculino esta reciprocidad sirve para decirle «así no» al poder despótico, para la mujer el mismo ejercicio pretende decirle «así no» al despotismo masculino, tratando de suprimir el principio de posesión y dominación que acontece a través del cuerpo.

La mundanidad va a funcionar en base al desafío mutuo, inmerso en un marco general en el que será la sabiduría femenina quien dispondrá la moda comportamental en la que los hombres se reconocen como civilizados, será la conversación entre ambos sexos y la intelectualidad las que afiancen el movimiento, y la seducción quien permita el juego que a los hombres tranquiliza y a las mujeres pretende liberar, aunque debamos ceñirnos a un

tipo de protoliberación entendida como una lucha que cuenta con poco margen de maniobra y que a menudo conlleva aceptación del abuso<sup>211</sup>.

Uno de los procesos más importantes de este momento en cuanto a la rematerialización femenina es la corriente denominada como *préciosité*, un término que juega al escondite con la galantería, que se acerca, que se intuye y que se aleja, que se destierra, que se critica y que se confunde. En la Académie Française no hay rastro de una definición anterior a 1835, y eso ya es revelador. Después de una definición general que se refiere a las buenas maneras en el lenguaje (definición que se completa en 1935 con la delicadeza en las Bellas Artes, y actualmente con complejidad y refinamiento), se hace referencia en primer lugar a la etimología. Tomado del latín tardío *pretiositas* (*pretium*), alude al alto valor, al alto precio. Y así, desde estos dos preceptos, la misma definición nos remite al siglo XVII, apuntando a la corriente literaria propia de la mundanidad que los especialistas sitúan entre 1630 y 1660 aproximadamente, desarrollado en los salones de las preciosas. El diccionario finaliza con otra definición genérica extrapolada al mismo siglo, en la que *préciosité* sugiere un comportamiento que se atañe a las normas establecidas por esta corriente, y ofrece como ejemplo a Madame Rambouillet, a quien volveremos más tarde. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta concepción genérica de la *préciosité* con las alusiones de la época referentes a las «falsas preciosas» o «preciosas galantes», «adeptas a la ternura [la *tendresse*]»? Para responder a esta cuestión, cabe preguntarse por qué ese valor de la *préciosité*, y de dónde viene el «alto precio», que se opone al valor ontológico atribuido «naturalmente» a la mujer desde la sexualización de su cuerpo.

De forma un tanto diligente, podemos mencionar como principal eje de acción preciosa la *Carte du tendre* que, salida de la ficción y transpuesta a la realidad mundana, tratará de reevaluar el concepto del amor como un espacio de relaciones tanto heterosexuales como

---

<sup>211</sup> En este punto se hace necesario matizar el contexto: actuar sobre el consentimiento no equivale a consentir. Es decir, el hecho de que la mujer pase del estado negación impuesta por la masculinidad a poder servirse de las pretensiones masculinas en el uso de su cuerpo no puede interpretarse como un consentimiento sexual tácito, tal y como se entiende actualmente. El consentimiento no es libre en el Antiguo Régimen, a las mujeres ni siquiera se les asegura un reconocimiento legal como ciudadanas, a veces ni siquiera como humanas. No obstante, este cambio sustancial indica el inicio de una voz femenina que empieza a materializarse como fenómeno identificativo a través del cuerpo. Advertimos aquí que el sujeto del consentimiento ya es de por sí complejo, como se ha visto en la voluntad de regulación de la prostitución. Sin contar con el salto cronológico, únicamente situándonos en la complejidad cultural, la ONU se muestra reacia a considerar el consentimiento como algo unido directamente a la voluntad pura del sujeto. Cabría, una vez más, definir en según qué contexto, la noción de voluntad. Y esto es lo que nos atañe en este punto de nuestro trabajo. No obstante, y de nuevo, si nos disponemos a definir el concepto de «voluntad», al igual que el de «deseo», apelamos a la necesidad de contextualizar. Explicamos esto a continuación.

homosexuales<sup>212</sup> en el que, a priori, se preconiza la extracción de los elementos tradicionales de «sexo», «amor» y «deseo». Veremos si esto es cierto, pero en todo caso podría entenderse como un intento de promocionar la consideración de la amistad entre ambos sexos, con las implicaciones que ello tendría sobre todo para el femenino. El enfoque aquí no se reduce a una acción por parte de la mujer dirigida a negarse a hacer uso de su cuerpo, asumiendo por otro lado la versión asexuada elaborada por el hombre, sino a romper con la obligatoriedad impuesta a la sexualización de su cuerpo, que puede ir desde negarse a compartirlo, hasta intentar hacerlo bajo nuevas condiciones. Esto es, tratar de reforzar, o de revalorizar, la imagen socialmente aceptada de su cuerpo; decir que «no», o decir «así, no», o incluso decir «contigo, no». A este pensamiento hace referencia Frédéric Briot (2022) en su artículo sobre la amistad entendida entre hombres y mujeres a partir del análisis de la obra de Madeleine de Scudéry, *Clélie, histoire romaine* (1654-1660)<sup>213</sup>. Según este autor, la amistad en tiempos de la escritora se comprende como algo público, que tiene lugar, si se considera verdadera, entre individuos del mismo sexo. Se reserva así un plano restringido para aquella que se establece entre individuos de diferente sexo, a los que la «heterosocialidad» reporta a una relación basada fundamentalmente en la dominación sexual heteropatriarcal.

*Grosso modo*, la amistad entre hombres y mujeres se identifica entre el «*pas encore*» y el «*jamais plus*» de la relación sexual (Briot, 2022), sobre todo debido a que las mujeres ontológicamente se ven condicionadas por la supuesta impaciencia de la satisfacción, haciendo de los hombres víctimas de su apetito. Por ende, lo femenino no puede desligarse de la consideración de su cuerpo y de la obligación de belleza consagrada a la virtud, en cualquiera de sus dos versiones. Dentro de lo que los hombres consideran amistad, se reduce de igual manera al valor comercial de los intercambios. En este sentido Claude Filteau (1979) alude a un juego de ganancias en el que la capacidad de retribución se ve minada en el caso de la mujer: «*Or les précieuses constatent que dans le jeu du désir, tel qu'il est établi au départ par les hommes, les femmes n'ont pas la même espérance de gain, soit par la faute des lois qui règlent le mariage aux dépens de la femme, soit par la nature et la différence des sexes*» (1979:40). ¿Qué queda si rompemos el sistema de intercambios que regula la relación entre hombres y mujeres? ¿Puede establecerse otro sistema no fundado en la dominación, ahora que las mujeres tratan de

---

<sup>212</sup> Cf. Honoré d'Urfé, *L'Astrée*, publié entre 1607-1627.

<sup>213</sup> Aquí bien podría hacerse referencia igualmente a la obra d'Honoré d'Urfé, *L'Astrée*, publicada entre 1607 y 1627.

decirle a los hombres que la brutalidad, normalmente impuesta desde lo sexual, no es de recibo en los círculos civilizados?

Un punto crucial de la *préciosité* es lo que se considera como el platonismo de Madeleine de Scudéry, que no es más que una forma de escapar y de reformular la violencia sufrida por las mujeres en el marco del amor platónico, que bien evidencia la autora a través de la figura de Horacio en la mentada novela. Según la reflexión de Dufour-Maître, quien se refiere igualmente a Louis-Georges Tin, la galantería entendida desde el punto de vista masculino resulta un instrumento más para la consolidación de la norma heterosexual, ya que naturaliza el vínculo entre el «heterosexo» y el amor mediante la figura del matrimonio, favoreciendo que el amor heteronormativo normalice la invención del sexo femenino.

Al contrario, Scudéry se servirá de la «Idea de amor» introducida con mayúscula como la noción suprema en el pensamiento de Platón, para encontrarse con el «*conatus*» de Spinoza y avanzar el «parénquima» de La Mettrie. De esta manera, aboga por diferenciar la naturaleza de la pasión, que es buena y deseable para el cuerpo y la mente humana, de la naturaleza del individuo débil que actúa sobre esta pasión volviéndola vulgar. La debilidad se propone en su reflexión como característica de lo masculino, provocando que el hombre se aleje de su naturaleza y contemple su realidad desde el objetivo sexual de la dominación. En este caso, Madeleine de Scudéry no pretende suprimir el amor sino codificarlo para que la diferencia sexual establecida por los hombres débiles se torne en favor de las mujeres y se reequilibre el sistema de ganancias, así como la posibilidad del amor absoluto.

Esta idea cobra si cabe aún más sentido cuando pensamos en la forma que adquieren dichas ganancias para el hombre, que busca la masculinidad en su performatividad y en su rematerialización. Placer y poder son así adquiridos mediante el sometimiento, la alienación de la alteridad, y la posesión es entendida también en términos de procreación. El amor para un hombre se mide desde la sexualidad: la mujer como trofeo y como generadora de beneficios. Frente a esto, la escritora propone un «código amoroso» en el que el amor se sustituye por la amistad con el único propósito, no de evitar el amor, sino de evitar la idea prediscursiva heteronormativa que se ha instaurado como definición tácita del amor. Pretende pues elevar un fenómeno social a través de la producción literaria emitida desde un juego de sociedad. En él, la relación entre ambos sexos no está



sujeta a ganancias medibles por el nuevo progreso, sino que se cristaliza en lo que Filteau denomina una «*phénoménologie de la relation intersubjective*» (1979:41), fundada en el reconocimiento, la estima y la libre voluntad; una retórica ficcional que alude a la reciprocidad plasmada a través de un estado encriptado por nombres que tratan de delimitar las nuevas directrices de la *bienséance*, y que en el mapa nominarán las etapas que te permiten llegar al país de *Tendre* [Ternura]: *Complaisance* [amabilidad], *Obéissance* [obediencia], *Petits Soins* [cuidados], *Respect* [respeto]. Y así, en sintonía con Butler, se propone la percepción de la unión entre el código y la naturaleza previa a la inteligibilidad de la experiencia del deseo.



Carte du Tendre. *Clélie, histoire romaine* : dédiée à Mademoiselle de Longueville. vol. 1, t.1 / par Mr de Scudery,... Madeleine de Scudéry. Fecha de edición original :1656-1660. Bibliothèque Nationale de France, departamento Réserve des livres rares, RES-Y2-1512

Bajo la misma lógica, se habla de amistad, y se habla de amantes como lo hará Diderot más tarde, con el propósito de regenerar un pilar del orden establecido, constituido por el matrimonio y las obligaciones performativas que limitan a ambos géneros, aunque a diferentes niveles. Así, el amor concebido bajo la masculinidad enfrenta el deseo a la virtud y a la *bienséance*, según apunta Filteau en su análisis del razonamiento de Madeleine de Scudéry, a quien considera a la vez platonicista y augustiana. Y esta afirmación es de una importancia abrumadora porque implica que la escritora, y por extensión la feminidad preciosa, está creando, reinventando, reinterpretando, rematerializando el concepto de Virtud desde la esfera de la mundanidad.

En definitiva, el llamamiento a la individualidad atrae el interés de todos, hombres y mujeres, dado el contexto de sublimación que guía la modernidad; tratan de constituir una realidad del mundo opuesta a la que viven, sirviéndose de las reglas que la propia realidad les ofrece. Pero, en cuanto a la propuesta de una sociedad sin violencia física ni simbólica, recíproca y consintiente, cabe definir en este caso la sublimación o rematerialización femenina del siglo XVII. Por otro, la admiración ante la «performatividad intelectual» de Clélie (Briot, 2022), lleva a cada cual a querer producir su propia versión de la *Carte de Tendre*. Se evidencia con el movimiento precioso la preponderancia femenina mundana en cuanto al plano intelectual y dirigente de la esfera cultural, llegando incluso a definir si un hombre resulta «digno» de acceder al país de *Tendre* [la ternura], como se decide en manos femeninas si resulta apropiada su entrada en *le monde*. La galantería servirá al propósito precioso mediante el nuevo interés por la pureza de la lengua<sup>214</sup>, permitiendo rechazar de forma elegante la brutalidad y el despotismo que no solo domina su condición social sino sus cuerpos. Dice Madeleine de Scudéry que solo la mujer dispone de la clave de la conversación espiritual para considerarse verdaderamente galantes, y que para que funcione en el hombre, este debe tratar de imitar el modelo femenino en la medida de lo posible, lo que para ella resulta casi imposible dada la naturaleza inferior de los varones<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Cabe resaltar que hubo una reacción machista contra la pureza del lenguaje de las preciosas, concretizada en la obra satírica de Somaize, de 1660, *Le grand Dictionnaire des précieuses* : <http://www.miscellanees.com/s/somaize.htm> [consultado el 12/09/2022].

<sup>215</sup> Para profundizar en esta idea recomendamos la lectura de L-G Tin, *L'Invention de la culture hétérosexuelle* (2008) así como de Matthieu Dupas *Galantry and Matrimonial Heterosexuality: Love and Friendship in Scudéry's Carte de Tendre* (1654) (2020).

Otro de los elementos de la rematerialización femenina desde la *préciosité* será llevar la crítica al extremo del ridículo. Los valores atribuidos como femeninos serán tergiversados en impertinencia y orgullo. El refinamiento exigido por la masculinidad se llevará al límite de lo artificial con ánimo burlesco, y se rebautizarán los valores atribuidos a las mujeres. Se rechazará con «delicadeza», o más bien con estrategia, la seducción y la práctica sexual heteroperformativa, con lo que evidenciarán un rechazo a los dos elementos de control heteronormativos: la construcción del sexo biológico y el matrimonio. Como consecuencia, y suponiendo el principio del fin de esta quimera, la galantería o, mejor dicho, la masculinidad, pierde de vista el elogio de la transgresión para ver en la acción preciosa una amenaza hacia su concepción de amistad heterosocial, a la concepción de amor platónico que había imperado hasta entonces, la posibilidad de perder su eje comparativo y de dominación. De nuevo llevadas a la descalificación, la rematerialización femenina de la *préciosité* pasa a considerarse «*comportement, heurement éphémère, de quelques femmes qui ont cru faire galant en poussant jusqu'à l'excès le raffinement*» (Dufour-Maître, 2016).

Y como afirmábamos anteriormente acerca de la noción de metaambigüedad, si se atiende a que la performatividad del género es coextensiva al sexo biológico como base que asegura la estructura social, las preciosas pasan a ser consideradas criaturas anti-natura, casi en términos de animalidad (M. de Pure, 1660). Y mientras los hombres estiman el ostracismo de este grupo como una medida de protección y ejemplaridad, la masculinidad en realidad les está proporcionando a estas mujeres el espacio que necesitan para el impacto discursivo al margen de la heteronorma, desligadas de sus imposiciones. En este terreno pueden reír y pensar el placer femenino, e incluso se llegará a considerar la homosexualidad femenina como algo perteneciente a la marginalidad sexual y social, que rechaza el deseo masculino.

Veamos, para finalizar este apartado, el caso concreto de la marquesa de Rambouillet, quien en sí misma recoge la idea de trauma y de rematerialización que acabamos de abordar. Empieza por retirarse de las recepciones reales del Louvre y se distancia de la vida cortesana general, prefiriendo el ámbito privado (espacio propio, individualidad) a la esfera pública en la que se encuentra incómoda. Siente repugnancia por las maneras violentas y ultrajantes de la corte, por la construcción de ese teatro vacío y desprovisto de humanidad y de valores, probablemente influenciada por la violación de su amiga Madeimoselle Paulet a manos de Enrique IV durante el

Baile de la Reina<sup>216</sup>. Con la llegada de la mundanidad, la marquesa, Catalina de Vivone, siente la necesidad de reconstituirse en esta nueva dignidad personal contra la brutalidad. Como muchas otras mujeres, imagina una nueva civilización en las que no se sientan enajenadas por la violencia y ancladas en la no identificación, en la negación como género, como sexo y como seres conscientes. Sus contemporáneos como Voiture afirman que fue en su hotel y gracias a su saber hacer donde se gestó la nueva cultura conocida como mundanidad (Craveri, 2020), y que cambiaría la forma de vida de las élites, plantando el germen de la dispersión hacia «*les gens du commun*» y creando un marco identitario y de reconocimiento femenino.

El dominio de la marquesa de Rambouillet desprende el perfume de la utopía, del rechazo a la norma del matrimonio y la castidad de la que ella misma hacía gala<sup>217</sup>, una consagración a la belleza y a la igualdad de todos los que allí entraban sin importar su escalón social, creando una fortaleza repleta de distracciones que nada tenía que envidiar a la mismísima corte. Un espacio que se acordaba a la libre elección y consentimiento por afinidad, donde la mujer inspirara respeto y la amabilidad entre clases y géneros fuera norma; no en balde, Arthénice —así la apodó Malherbe— era con frecuencia comparada y citada bajo el nombre de Astrée. Si bien es cierto que en los salones del XVII reina más el juego, los versos compuestos y guirnaldas que la actividad filosófica profunda que emprenderían las *salonnières* del XVIII, destaca en todo momento el sentimiento de alienación, la meditación sobre el significado de *yo*, junto con la reflexión y acción de género. Cuál no sería el poder en manos de estas mujeres, cuando la vizcondesa de Auchy, a la que curiosamente Malherbe llamaba Calliste, fue desterrada por un marido tan celoso de la poesía como del poeta; o Marie de Loges, que traspasó ciertas líneas rojas y llegó a simpatizar con las formas del duque de Orleans, lo que le procuró un viaje al exilio por obra y gracia del cardenal Richelieu.

La gestión de esta nueva *civilité* femenina se llevará a cabo desde las líneas propuestas por la mundanidad, desde la distención que impone el movimiento, la «libertad» que asegura el «progreso». La nota idiosincrática femenina se traduce en un tipo de libertinaje intelectual —véase una vez más, la causalidad más que la casualidad relativa al libertinaje erudito de unos años más tarde— cuyo código incluye el deseo y

---

<sup>216</sup> 31 de enero de 1609, Saint-Germain-en-Laye.

<sup>217</sup> Escritos como los de la marquesa de Sévigné alegan los beneficios de la viudedad para las mujeres que se pretenden libres.

la gestión del placer, pero evita el amor y el sexo en favor de la independencia intelectual y del gusto; substituyendo el romanticismo —o la seducción— por el cortejo inteligente y consciente. La dominación de los instintos no se enfocaba tan solo a suprimir el sexo de la ecuación como elemento de fuerza performativa y así romper equilibrios de dominación, sino a garantizar la dignidad individual en el marco de violencia que se vivía por parte de los hombres. Pues las mujeres se encontraban sometidas a una vida cultural que les era ajena y alienante, que las consideraba inferiores, invisibles, abstractas y «violentables».

En todo caso, este pulso de dominación reconoce la existencia utilitaria de ambos sexos, su complementariedad, y no solo en escala vertical, sino en la horizontal, uniéndose por la idea común de reconstrucción —aunque cada cual tenga sus propios objetivos. Además, la mujer no dispone del respaldo legal ni social necesario para modificar su huella ontológica, por lo que se servirán, como afirma Craveri (2020), de lo cultural como única arma para interferir en lo legal. En todo caso, y desde el punto de vista femenino, el intento de delimitar este terreno del que sustraer la concepción sexualizada de la identidad, se enfoca hacia la creación de un espacio de subjetivación, sobre todo desde la *préciosité*, pero también desde las grandes *salonnières*.

### **C. LOS SALONES, ACCIÓN E INTELECTUALIDAD FEMENINA ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII. LA CORRUPCIÓN DE LA *BIENSÉANCE*.**

Las mujeres de los salones del siglo XVII no solo se erigen en anfitrionas y posibilitadoras del intercambio intelectual o artístico, sino que devienen el referente ideológico europeo. Los filósofos nacen y se adhieren al círculo de los salones femeninos, que son ahora espacios en los que florece no solo el arte, el teatro, la poesía o la conversación intelectual, sino que la reflexión y la crítica política empieza a construirse también bajo tutela femenina. La voluntad de una supuesta cooptación lleva, al menos en este plano, a las mujeres a considerarse como «*partenaires*» de los hombres, lo que impactará sin duda en su proceso de subjetivación frente a la ontología impuesta.

Con el cambio de siglo, los salones evolucionarán hacia una dinámica menos conversacional, menos mundana si se quiere, y más intelectualizada con el avance del movimiento filosófico. Los hombres pasan de ser invitados a presidir reuniones en calidad de convidante. Las anfitrionas salen de sus salones para frecuentar otros en calidad de «profesionales del pensamiento» (Vázquez, 2008), factor que influye tanto en su carrera intelectual en un mundo que hasta ahora había sido masculino como en su apertura y formación en crítica política, religiosa, científica, o cultural. Pero también y, sobre todo, en la formación de una red de intereses comunes a su género<sup>218</sup>. Ellas se han vuelto sus confidentes, sus amantes, sus consejeras, y llegan a codearse con reyes, como en el caso de Madame Geoffrin, participando incluso de la subvención de trabajos masculinos como los de la *Encyclopédie* (que nunca habría llegado a su realización completa de no ser por Mme de Pompadour), lo que supone la adquisición no solo de notoriedad por la vía mundana e intelectual, sino el descubrimiento de cierto grado de autonomía en la gestión de sus propias finanzas, signo de fuerza, de independencia, y por ende de individualidad y capacidad de elección.

Asimismo, asistiremos a la apropiación femenina de la escritura, de forma que las nuevas ideas también pasarán por la pluma de mujeres: novela, ensayo, biografías como las de Claude Guérin de Tencin, baronesa de Saint-Martin-de-Ré o las de Henriette Campan, tratados como los de la marquesa de Lambert, Émilie de Chatelet ou la baronesa Germaine de Staël, y la escritura ensayística como la de Félicité de Genlis, o la autobiográfica de Marie Jeanne Roland. A su vez, la correspondencia adquiere progresivamente un tono público, cosa que favorece la confirmación del «sentimiento» como pilar de la mundanidad, incluso llegando a considerarse como un subgénero que favorece la libre expresión y hasta cierta forma de libertad individual, derivado de este poder adquirido por la mujer en la mundanidad.

No obstante, los esfuerzos de la *préciosité* por instaurar una especie de voluptuosidad metafísica desligada de los pilares homoeróticos que limitan la identidad femenina, no serán suficientes para hacer frente al gigante de la performatividad masculina. Esta aprobaba la reconversión femenina que le parecía conveniente en su querella libertina contra el trauma, pero no dejaba de someterla a la ficción performativa que le era necesaria. Desde los primeros radicales se establecerá un lazo entre la intelectualidad

---

<sup>218</sup> Cf. Jürgen Siess. *Vers un nouveau mode de relations entre les sexes. Six correspondances de femmes des Lumières*, 2017.

femenina (o la fuerza, la valentía y el liderazgo, como en el caso de las amazonas) y la belleza sometida al canon masculino. Si Bayle se apoya en Hiparquia, Toland lo hará en Hipatia, mártir intelectual y «*gloire de son sexe et la honte du nôtre, qui était célèbre autant par sa beauté que pour sa sagesse. Supérieure à tous dans l'enseignement de la philosophie [...] chaque jour entourée d'un cercle de jeunes gentilshommes*» (Israel, 2005:123). Las *salonnières* son igualmente herederas de esta concepción de rebeldía, inteligencia y belleza que copa el imaginario homoerótico, siendo los salones en primera instancia un lugar consagrado a la belleza.

Podemos hablar, pues, de una corrupción de la *préciosité* como la que tendría lugar con la mundanidad durante el periodo versallesco; una corrupción sujeta a la cosificación y mitificación de la mujer. Lo femenino se verá abocado a las «*galanteries conflictuelles*», término utilizado por Dufour-Maître (2016), a partir de lo que ella misma propone como «performatividad femenina»<sup>219</sup> y su concepción de la galantería como parte del proceso civilizador<sup>220</sup>. En este sentido la galantería atribuida a la *préciosité* se revela inapta para el progreso masculino: «*en excluant le sexe, se heurte à la norme hétérosexuelle en voie d'imposition, progressivement devenue un schème de la pensée qui permettra l'invention du sexe féminin.*» (Dufour-Maître, 2016:3). Se pretende la vuelta a la galantería original, que permite la codificación del amor heteronormativo mediante la seducción.

Lo que empieza como un avance de lo femenino y, por qué no decirlo, de lo feminista, se descubre primero consentido y posteriormente corrompido por el interés de la masculinidad. Por eso, para tratar de revertir —mediante la ridiculización— los avances, se concentrarán los esfuerzos en neutralizar el poder de la *préciosité*<sup>221</sup> desde dentro, adjudicando una distinción social de nuevo sujeta al valor de virtud (que evoluciona como también lo hace el concepto de «belleza» paralelamente al contexto). Belleza y autoridad servirán a la retórica masculina para reconducir la tendencia femenina, permitiendo comparar el valor de las preciosas galantes, confundidas a sí mismas como «*véritables précieuses*» en la obra de Scarron; de las que se consideran falsas preciosas o preciosas

---

<sup>219</sup> Preferimos esclarecer que dicha performatividad, según nuestra propuesta, correspondería en este punto del estudio a la performatividad masculina sobre el cuerpo de la mujer, enmarcada dentro del proceso de rematerialización del hombre vivido como construcción de la civilización moderna.

<sup>220</sup> Kubissa (1994) distingue los aristócratas libertinos, más centrados en el rol femenino del placer, y los nuevos burgueses, centrados más bien en la función procreadora. En todo caso, la mujer no abandona su rol como propiedad del Estado.

<sup>221</sup> Cf. Olivier, *L'Alphabet de l'imperfection et malice des femmes. Dédié à la plus mauvaise du monde*. 1617.



intelectuales, sujetas a la *Carte du Tendre* con demasiada devoción habiendo perdido el sentido de la verdadera galantería, según la enciclopedia masculina del saber galante.

Las verdaderas preciosas serán así las que vuelvan al redil de la seducción y la cosificación, distorsionando el avance femenino en favor de una feminización de los espacios libertinos que permite mantener la libertad y la autonomía de los valores honoríficos. El hombre hará con el salón lo que haría con el boudoir, apropiarse del espacio femenino, feminizarlo de nuevo a su favor, y sirviéndose de lo ficcional para reducir a la mujer a través del canon de belleza platónica.

De hecho, Assche (2016) alude a la sacralización (de nuevo) de las mujeres intelectuales bajo el aura del salón, que termina incluso por concebirse en términos de mundo irreal, «féérique». Se legitima un universo que resplandece en manos de mujeres que brillan, que son en realidad el sol, la luz, que encarnan una «metamorfosis» hacia lo divino. Esta legitimación se observa a través del uso de términos como «representación» e «imaginario» social, que permiten al *galant homme* verse como «gai et charmeur» en este escenario.

Estos argumentos se encuentran con los de Vázquez (2008) cuando apunta que el valor de las autoras, sobre todo en el ámbito epistolar, dependía en gran medida de su destinatario varón. Nos situamos de nuevo en el valor comercial que la mujer adquiere a través de su cuerpo y de las manos masculinas por las que este se desliza. Roland Barthes apuntará a un tipo de «comercio epistolar» y a la *flatterie* como práctica corriente entre los hombres con el fin de asegurar sus conquistas y una defensa de su posición. Pero nada apunta a que de ello no fueran conscientes las mujeres, y que se sirvieran de esta reciprocidad necesaria para los hombres. ¿Hablamos pues, de reequilibrar la ganancia retributiva de la relación de género?

Assche se pregunta si «*les femmes ont toujours saisi l'ironie galante des lettres qui leur étaient adressées, ou si elles restèrent sur le piédestal ou si elles succombèrent à l'emprise des flatteries*» (Assche, 2016:6). A su manera, gestionarán los halagos habida cuenta de la doble virtud masculina y de la metaambigüedad a la que viven sometidas. La visibilidad de lo femenino se reduce a tratar de hallar el equilibrio de fuerzas. Rousseau apuntaría en tono crítico que la «*femme estimée est celle qui fait le plus de bruit; de qui l'on parle le plus; qu'on voit le plus dans le monde ; chez qui l'on dîne le plus souvent*», anfitriona no solo de los salones sino de los fantasmas de los hombres que se descubren frente a la

mujer «*qui donne le plus impérieusement le ton ; qui juge, tranche, décide, prononce, assigne aux talents, au mérite, aux vertus, leurs degrés et leurs places ; et dont les humbles savants mendient le plus bassement la faveur*» (2003:99). Diderot secundaría la idea de Rousseau afirmando que la mujer posee un amor propio ligado a la inteligencia que la hace velar por sus intereses de una forma maquiavélica (1999:64).

Demasiado bellas para ser peligrosas, o demasiado ridículas para ser preciosas, el espacio físico y simbólico que adquieren las mujeres permite un espacio también para reflexionar; y a su manera hablarán de género, ya sea desde un punto de vista más mundano como el de Louise d'Épinay, o más político como el de Manon Roland. Ya no podemos analizar la importancia de la conversación solo como fenómeno histórico desde una perspectiva general y heteronormalizada, sino que como apuntábamos en la introducción de este trabajo, se descubre imperante la necesidad de una perspectiva sexualizada y de género. No solo se produce un acceso de las mujeres a la conversación con los hombres, sino que este espacio cultural emergerá como elemento de subjetividad exclusivamente femenina.

En la interacción, la intelectualidad y la escritura de mujeres encontraremos esa «resolución femenina a un silencio de dignidad trágica, [en torno a la que] se despliega una voz masculina más melancólica aún por no saber, por no poder desentrañar el misterio que es la mujer» que, en el caso de Tencin, Vázquez considera como un «testimonio verbal femenino de la resistencia de las mujeres a no decir» (2008:72). Hablarán de progreso, de educación, de derechos, de libertades. También expresarán frustración, amargura, aburrimiento y desprecio por los hombres, punto en el que nos extenderemos más adelante. Refutarán cualquier argumento ontológico que les impida razonar en política, sentimientos y filosofía, con argumento tan clarividentes como se pretenden los masculinos. Y la respuesta heterosocial no se haría esperar, ni extrañaría a nadie. A muchas se les acusó de manipular el pensamiento de los varones (víctimas) desde su punto más débil, pues la carga ontológica de las mujeres no se desvanecía en los dominios de la intelectualidad. Así fue en ambos bandos de la modernidad, desde Françoise de Maintenon hasta Roland, pasando incluso por Catalina de Rusia si nos extendemos en geografía, se llegó a decir que la mujer controlaba la política desde las sábanas. ¿Cómo llegar, de la intelectualidad al sexo, del sexo al poder? ¿Podemos hablar de un paso de la *préciosité* o voluptuosidad metafísica a una voluptuosidad intelectual, ligada a una reivindicación a través del cuerpo? Como bien apuntamos antes, el sexo es un acto político, y las mujeres de las Luces francesas lo estaban descubriendo.

Sin embargo, Jules Janin (1865) señala en el prefacio consagrado a la recopilación de la correspondencia de Mirabeau y de Sophie Monier, un carácter femenino que sigue destacando a finales del siglo XVIII: mujeres que se alejan de su calidad ontológica y la virtud reglamentaria, de la prudencia y del miedo, para convertirse en amigas de las artes, las letras y la filosofía; «dedos manchados de tinta» que no se desviarán del camino del intelecto opuesto al dogmatismo, venga este de donde venga. Se permite así el paso de la préciosité metafísica a la voluptuosidad intelectual, de las que podríamos considerar las «verdaderas libertinas», que en nuestro caso identificamos como una adaptación femenina, y forzosa, de las expectativas del país de Tendre a un libertinaje que se pretende liberador, que es masculino, y que ha devenido normativo. Frente a esto, ¿qué es el libertinaje para la mujer, inmersa en una querella que la utiliza de bastión libertario, la cosifica y la objetiva en función del deseo homoerótico? ¿Podemos hablar de un libertinaje femenino?

Les figures s'imposent comme autant de lieux constitués où le libertin se coule, se moule et s'anéantit, ravi au ciel du désir qu'est la Conversation. Car si la conversation entretient le désir de la conversation, elle est le lieu où le désir s'enrobe parce que c'est le lieu de la fiction, le lieu fictif par excellence ! (Wald Lasowski, 1980:34)

Wald Lasowski introduce aquí «Conversación», con mayúscula, casi como una identidad que confirmaría el valor metafísico de la mujer con la que se conversa, haciendo de la ficción que se crea alrededor el ideal utópico de la erótica que no se deja alcanzar. Cuando el valor del ideal se corrompe, y la mujer puede ser palabra pero ante todo vuelve a ser cuerpo, tendrán que componer la metafísica de lo divino desde algo más terrenal, más material. En todo caso, especialistas como Wald Lasowski tienen a bien definir un tipo de feminidad que se presenta orgullosa y propietaria de sus encantos, que «[...] *expriment la mise en branle émotionnelle du corps féminin, elle s'intègre immédiatement à l'action libertine* » (Lasowski, 1980). Así, dicho autor prosigue:

Le libertinage veut, on l'a vu, la publicité la plus grande, la mise en valeur trépidante de ses avantages : la débauche. C'est la condition même de son existence. Que soit retourné le plaisir au dehors. Que toutes séductions s'étalent [...]. Et cette ostentation gouverne la scénographie vestimentaire du désir : elle vient s'épanouir à la gorge des femmes — pâte voluptueusement levée, débordante de la satisfaction de s'offrir. [...] La gorge dénudée invite le regard à en savourer l'impeccabilité florissante (Wald Lasowski, 1980:60)

En la lectura de Wald Lasowski se entremezclan un sinfín de matices: la cosificación, el imaginario del deseo masculino, gusto, lujo, placer, retórica ficcional llevada a la

vestimenta, a la sublimación del cuerpo, la acción femenina. Pero ¿hablamos del mismo libertinaje? Liberarse, ¿de quién? ¿Cómo cabría aquí entender el «*avantage*» de la «*débauche*»? Una voluptuosidad intelectual que no solo permite al hombre sentir que tiene acceso al ideal subjetivo de la mujer (intelecto) sino que la mujer se servirá sus capacidades intelectuales para tratar de rematerializarse a pesar de ello.

## V. REMATERIALIZARSE A TRAVÉS DEL CONSENTIMIENTO SEXUAL

Si, selon Caroline Pateman (2010), l'évolution du contrat social entraîne un contrat sexuel fondé sur la possession masculine des corps féminins, le corps deviendra un outil politique de revendication dans l'histoire de l'émancipation des femmes (Fraisie 2019), comme lieu où les femmes essaient d'exercer leur volonté, réclamant les valeurs dites démocratiques, égalité et liberté. Nous pouvons ainsi constater que depuis la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et pendant le connu comme le siècle libertin, le consentement et la séduction deviennent de même des outils envisagés pour exercer cette volonté, au milieu d'un contexte imposé de corps et libertinage. Et c'est ici que nous reconnaissons l'un des points qui nous semble essentiel dans la pensée de Geneviève Fraisie :

Certains chercheurs cherchent à trancher entre un bon et un mauvais consentement. Mais ce n'est pas possible. Il y aurait un consentement pur et un autre qui serait douteux. [...] il révèle une situation complexe [...] j'ai dit que je préférais parler de volonté lorsqu'on parle de consentement. Je pense que si je devais continuer à travailler sur le sujet, je lâcherais volontiers le mot « consentement » qui m'a été imposé par les débats. C'est un mot un peu archaïque. Et il est inadapté pour décrire de nombreuses relations de pouvoir. [...] C'est une expression qui efface le rapport de force. La volonté, elle, échappe au compromis et elle oublie la relation, le rapport entre les gens. Elle renvoie à l'autonomie et à la raison de chacun. (Fraisie, 2019:109-101)

Dans ce sens, le consentement devrait passer d'un point vue philosophique de l'argument individuel à l'argument politique commun (2019:102), d'où l'importance de l'étude de la généalogie du consentement pour la constitution de l'éthique sexuelle, qui n'exprime autre chose que la détermination de l'égalité démocratique, et la libre expression de la volonté, l'identité subjective féminine dans notre histoire sexualisée.

## A. C'EST QUOI, CONSENTIR ? AU-DELÀ DU DESIR HOMO-ÉROTIQUE

Si nous allons plus loin dans la réflexion entre les domaines intime et politique du fait de consentir, il faudrait se rapprocher du terme « désir ». Les définitions actuelles le proposent comme une tendance consciente<sup>222</sup> vers le plaisir sexuel, mais parfois incluent des expressions comme « qui pousse à l'acte de plaisir »<sup>223</sup>, fait qui laisse comprendre le désir comme une sorte de force naturelle qui échappe au contrôle conscient de l'individu. Dans la logique sous laquelle nous analysons le sujet, autant la notion de « tendance consciente » que celle de « plaisir » nous conduisent sans doute vers la masculinité, son ontologie rationnelle et son « plaisir universel ». De ce fait, le CNRTL nous donne une piste complémentaire : « instinct physique [...] ; convoitise qui pousse à la possession charnelle<sup>224</sup> », en proposant ceci comme une « aspiration profonde [...] de l'âme, du cœur ou de l'esprit ». Cette définition semble encore à ce jour légitimer un imaginaire collectif qui porte sur la considération inébranlable du désir comme principe constituant à l'homme, tout en intégrant le non-dit concernant le droit, naturel ou divin, à la possession charnelle sur le corps féminin.

Sous un tout autre ordre d'idées, nous observons plusieurs définitions du désir considéré comme « tendance qui porte à vouloir obtenir un objet connu ou imaginé »<sup>225</sup>, ce qui peut se proposer comme élément de volonté intime légitime pour n'importe quel individu, avec une fenêtre ouverte à l'idéalisation. Mais l'Académie Française propose depuis 1694 : « Mouvement de la volonté vers un bien qu'on n'a pas », donnant un sens plutôt matérialiste à l'objet de désir. Ceci nous amène facilement à concevoir un autre moyen au service de l'objectivisation des corps féminins comme des éléments nécessaires dans le processus masculin ; surtout dès que nous lisons la totalité du texte et que nous constatons qu'une telle définition s'accompagne des expressions comme « désir ardent,

---

<sup>222</sup> Article « Désir », *Dictionnaire Le Robert*. [Date de consultation : 30.05.2022]  
<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/desir>

<sup>223</sup> Article « Désir », *Encyclopédie Larousse*. [Date de consultation : 30.05.2022]  
<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9sir/24525>

<sup>224</sup> Article « Désir », *CNRTL*. [Date de consultation : 01.06.2022]

<sup>225</sup> Article « Désir », *Dictionnaire Le Robert*. [Date de consultation : 30.05.2022]  
<https://dictionnaire.lerobert.com/definition/desir>

violent » ou « désir insatiable<sup>226</sup> ». En 1835 se produit un ajout intéressant : « la volonté vers un bien, un avantage qu'on n'a pas<sup>227</sup> ». Le terme « avantage » nous rapproche d'une conception proche à nouveau d'une possible volonté non genrée. Cependant, si bien cette définition se maintient actuellement, elle s'accompagne d'un exemple qui nous renvoie à nouveau à la logique de la domination masculine : « il ne peut pas voir une jolie femme sans la désirer<sup>228</sup> », l'objectivation féminine n'étant pas résolue.

Restons, à nouveau, sur le mot « avantage ». Existe-t-il un rapport entre le désir, la volonté et la logique du pouvoir ? Oui. Justement, Fraisse avertit sur le rapport entre « jouissance sexuelle » et « jouissance de pouvoir », provenant de la forte symbolique du pouvoir masculin, constitué sur le féminin. Qu'est-ce qu'elle peut faire, la femme, face à cette imposition depuis sa volonté subjectivité ? La philosophe, qui évoque la nécessité d'un changement de l'imaginaire collectif, propose une voie d'analyse : la possibilité que la féminité puisse s'en servir de « moyens moins officiels » pour réussir dans ses propos. (Fraisse, 2020:110-112). Dans ce sens, est-ce que consentir implique volonté<sup>229</sup> ? Consentir implique du désir ? Consentir implique du plaisir ? Quel rapport a le féminin avec le consentement, et quel est son impact sur l'identité des femmes modernes ? Consentir, par sa définition, est « accorder », « accepter », « céder » ; mais qu'est-ce que ce verbe induit réellement comme implications ? « Permettre », « autoriser »<sup>230</sup>, du latin classique *auctor*, auteur<sup>231</sup>. « Rendre possible », « donner le droit<sup>232</sup> (domaine admin., jur., pol., etc.) », donner la possibilité légale, l'autorisation de faire quelque chose »<sup>233</sup>. Ceci implique de toute évidence que celle ou celui qui consent, est en possession du droit, et en possession du corps. Posons à nouveau les questions précédentes. Il est bien possible de désirer un avantage, que ce soit l'autorisation de jouir librement, ou bien d'envisager

---

<sup>226</sup> Article « Désir », *Dictionnaire de l'Académie Française*. [Date de consultation : 01.06.2022] <https://www.dictionnaireacademie.fr/article/A9D1928#:~:text=1.,d%C3%A9sir%20du%20savoir%2C%20du%20bien>

<sup>227</sup> Article « Désirer », *Dictionnaire de l'Académie Française*. [Date de consultation : 01.06.2022] <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D1930>

<sup>228</sup> *Idem*.

<sup>229</sup> Dans cette question nous conseillons fortement la lecture de David Simard, « La question du consentement sexuel : entre liberté individuelle et dignité humaine », *Sexologie, Elsevier*, 2015, 24 (3), <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01224567>

<sup>230</sup> Article « Consentir », *CNRTL*. [Date de consultation : 11.05.2022]. <https://www.cnrtl.fr/definition/consentir>

<sup>231</sup> Article « Autoriser », *Encyclopédie Larousse*. [Date de consultation : 11.05.2020]

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/autoriser/6832>

<sup>232</sup> *Idem*. Le dictionnaire Robert coïncide dans sa définition [Date de consultation : 11.05.2020] <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/autoriser>.

<sup>233</sup> Article « Autoriser », *CNRTL*. [Date de consultation : 11.05.2022]. <https://www.cnrtl.fr/definition/autoriser>

un autre type de plaisir que le plaisir sexuel, même si nous nous servons de la sexualité et de la sexualisation qui nous a été imposée. Et voici la problématique qui nous concerne, à savoir, analyser le rôle de la sexualité, la sexualisation et, par conséquent, le rôle que le consentement peut jouer dans la revendication de soi chez les femmes des Lumières, une affaire liée à la généalogie historique de l'émancipation féminine nécessaire sur la question du consentement ainsi que de l'égalité sexuelle et des sexes<sup>234</sup>.

## B. CONSENTEMENT NÉGATIF

Le consentement que nous qualifions ici de négatif, est un exemple de phénomène qui englobe tous les aspects ontologiques de la performativité masculine cités auparavant ; car, dans le sens qu'une adhésion, plus ou moins volontaire au contrat social, implique un pouvoir sexuel et un consentement sans réciprocité, sans volonté, qui naturalise sexuellement le droit patriarcal, et ceci nous permet de proposer le consentement comme l'un des éléments pré-discursifs de la performativité du corps dans la construction sociale. Un consentement dénié qui refuse l'identité d'une femme, axé sur l'infériorité naturelle de la féminité, violent et humiliant, porteur de témoignage sur la relation de domination de genre et la condition d'aliénation sociale et individuelle des femmes, à travers leur chosification.

Le « consentement », dans l'*Encyclopédie* (1754), est évoqué en tant que capacité à avoir et à exprimer une volonté qui correspond à l'homme ; la femme n'étant nommée à aucun moment dans ce texte comme sujet consentant. De son côté, le dictionnaire de l'Académie dans sa première définition en 1694 le définit comme un terme dérivé du « sens », qui bascule de la capacité animale de sentir l'entourage, au « sens commun », compris comme la faculté de l'âme de « la plupart des hommes » pour juger selon l'usage de la raison<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Nous voudrions noter ici que l'énoncé « qui ne dit mot consent » apparaît encore aujourd'hui dans le recueil français de signifiants en mode de locution proverbiale ; en outre, partie de la mémoire collective étroitement liée à la loi du devoir conjugal évoqué en 1754. *À contrario*, le « non, c'est non » résonne dans les revendications féministes actuelles, mais ce n'est pas encore gagné. L'Assemblée espagnole vient d'approuver une loi connue comme la loi du « solo sí es sí » le 26 mai 2022, en suivant la logique des politiques universitaires californiennes. Sans vouloir entrer dans le débat si c'est ou ce n'est pas convenable ce virage de la logique du consentement, on repère l'importance de se concentrer davantage sur le oui que sur le non, et il nous semble plus pertinent de faire appel à l'analyse de la domination du pouvoir instauré dans la sexualisation de notre espèce, dont nous ne nous sommes pas libérées.

<sup>235</sup> Article « Sens », Dictionnaire de l'Académie Française [Date de consultation : 01.04.22] <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1S0130>



Donc, le consentement répond directement à l'ontologie mineure des femmes, considérées comme la version biologique inférieure des hommes, ayant les génitaux invertis<sup>236</sup>, les humeurs froides qui empêchent de raisonner, une condition médicale qui les conditionne juridiquement<sup>237</sup>, et un conditionnement naturel qui détermine leur condition sociale. Consentir en tant qu'acte intellectuel se place hors du champ d'action des femmes, mais au *contrario* s'applique à la perfection de l'action physique masculine exercée sur le corps des femmes, jusqu'à les détacher de leur conscience matérielle.

Acte de l'entendement, par lequel tous les termes d'une proposition étant bien conçus, un homme aperçoit intérieurement, & quelquefois désigne au-dehors, qu'il y a identité absolue entre la pensée & la volonté de l'auteur de la proposition, & sa propre pensée & sa propre volonté<sup>238</sup>.

De même, nous pouvons lire à la suite que « le consentement est ou exprès, ou tacite, ou présumé, ou supposé<sup>239</sup> ». Cela nous indique que, dans le doute, l'article prévoit un moyen d'exclusion de la femme, d'abrogation de sa volonté concernant le fait de consentir car la loi du mariage et le devoir conjugal imposent un « consentement présumé » des femmes envers le mari et, à travers le mari, envers la société. Le devoir conjugal se confond ici souvent avec le devoir de procréation, comme obligation morale et naturelle envers la nation. La valeur, chez les femmes, ne réside donc pas dans leur statut de citoyennes, mais dans leur capacité à procréer des citoyens. Probablement, le terme « devoir » devient flou lorsqu'il s'agit du « droit » des mâles au plaisir<sup>240</sup>.

Et de la chosification à la violence et l'abus justifié il n'y a qu'un pas. Effectivement, la création de la « vertu », qui ramène à une réflexion au sein des concepts de « consentement », « plaisir » et « désir », tous mêlés dans une confusion très judicieuse menée par les concepts de « devoir » et celui de « droit », qui sans aucun doute agissent sur la perception de la subjectivité des femmes. Face au droit du « plaisir universel », chez les femmes le plaisir s'instaure comme le facteur nécessaire pour la fonction

---

<sup>236</sup> Cf. Laqueur, 2005.

<sup>237</sup> Il faut noter les similitudes entre la construction juridique du viol et celle médicale sur l'ontologie de la femme, tous les deux présentés presque comme des récits métaphoriques avec l'objectif de convaincre et délimiter la sphère culturelle.

<sup>238</sup> Article « Consentement », De Jaucourt, *Encyclopédie*, (Logiq. & Morale.), vol. IV (1754), p. 32b. [Date de consultation : 01.04.22], <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v4-4-1>

<sup>239</sup> Article « Consentement », *Encyclopédie*, *op.cit.*

<sup>240</sup> Ce terme est utilisé par Muchembled (2005) et nous reprenons sa terminologie afin d'insister sur le caractère naturel primitif qui permet, paradoxalement, d'identifier la défense du droit des hommes à l'orgasme.

reproductive<sup>241</sup> mais détaché de leur corps et de leur volonté, de leur sexualité, de leurs sensations, de leur être (dés-chosification). À la place, et parce qu'on doit trouver une manière de diriger la nature sensitive humaine, on leur confèrera le nouveau signifiât du plaisir, à savoir la maternité. Ainsi, on borne le droit —obligé, donc, devoir— à la jouissance de la vertu, entendue comme négation de soi (y compris le corps et l'esprit, conscience et volonté) pour se donner à l'homme et à la patrie en tant que moyen de reconnaissance sociale. On dit aux femmes qu'elles doivent trouver le plaisir dans le consentement d'un viol, car elles accomplissent de cette manière leur vocation naturelle et divine<sup>242</sup>. À travers l'obligation de consentir, nous fabriquons la subjectivité d'une femme. À l'aide du consentement sexuel négatif, la femme devient une propriété de l'État, celui-ci personnifié dans la figure virile.

La vulnérabilité favorise la fragilité et assure l'efficacité d'un processus d'effacement. Ainsi, l'argument ontologique servira à invalider, au sein du consentement, le discours des femmes plaignantes. Toute situation de vulnérabilité rationnelle —chez les hommes, on présume— déclare nul le consentement (ou l'absence de ce dernier). Mais lesdites vulnérabilités sont de manière suspicieuse très proches des attributs féminins. Ainsi, si un consentement reste nul<sup>243</sup> en cas d'infantilisation, folie, fureur ou ignorance, quelle crédibilité méritera le discours tenu par une femme qui est par nature proie de ses humeurs, de l'hystérie, de la tutelle parentale ou maritale, et de la méconnaissance en matière sexuelle, dont l'homme devient initiateur et porteur de vérités ?

De toute logique, si nous allons consulter l'article correspondant au « viol », il s'agit dans ce cas d'un concept purement attribué spécifiquement à la femme comme sujet principal de la définition —en tant qu'objet, bien évidemment—. Elle bénéficie tout de même d'une classification sociale et morale, qui la rend plus ou moins « violable » (politiquement et judiciairement). En raison de ceci, la considération de viol sera différente pour une fille que pour une dame, de qui la soumission aux règles du mariage permet éventuellement attester une réputation vertueuse (réputation liée normalement aux moyens économiques

---

<sup>241</sup> L'homme est chargé de provoquer le plaisir et « la chaleur » à la femme même si elle ne le souhaite pas, car ils ont pour mission d'assurer la permanence de la civilisation. Rien ne garantit donc que le plaisir doive être consenti.

<sup>242</sup> Le viol évidence encore la suprématie du plaisir masculin, car il permettra l'abus en réponse au plaisir universel masculin, mais soulagera la peine si la femme tombe enceinte : elle a dû consentir car « une femme qui devient grosse, n'est point présumée avoir été violée, parce que le concours respectif est nécessaire pour la génération », Article *Encyclopédie*, « Consentement », *op.cit.*

<sup>243</sup> Article *Encyclopédie*, « Consentement », *op.cit.*

qui lui permettent de financer les procès judiciaires et de forcer la crédibilité de sa plainte). Les considérations ne seront non plus les mêmes pour une vierge, qui ressentirait davantage la douleur physique d'une pénétration forcée, une veuve ou femme mariée, habituées à la pratique sexuelle et connaisseuses des méthodes de résistance, ou une libertine, de qui on présume le consentement en tout moment par l'absence de moralité<sup>244</sup>. On confirme par cette lecture que la figure principale dans le viol d'une femme n'est pas la femme, et que l'on jugera la victime selon la condition de l'attaquant. Nous pouvons donc déduire qu'à travers le traitement du consentement, la valeur que l'on donne à la femme dépendra encore de la valeur de l'homme qui agit sur son corps.

Comme dernier élément du consentement négatif, il faudrait évoquer l'exigence de résistance publique obligatoire afin de prouver un crime commis contre quelqu'un qui manque d'identité. Le droit conjugal s'entend comme le germe normatif, donc toute femme qui ne dit pas « non », est considérée consentante. De ce fait, rendre crédible le « non » s'appuie sur un code de gestes stéréotypés —féminins, évidemment— qui vont des cris aux marques physiques sur le corps. L'état de sidération n'est reconnu qu'en 1881 et le cadre des émotions jouera toujours contre les intérêts des femmes. Cependant, tous ces éléments sont analysés en parallèle à l'endroit où l'action s'est passée, les vêtements que la femme portait, sa réputation ; le stigmatisme féminin. Il faut remarquer aussi que la résistance exigée aux femmes pour preuve du non-consentement est fortement paradoxale, car à l'ontologie de l'infériorité féminine s'oppose ici la considération de la force physique et l'astuce mentale que les femmes possèdent pour échapper à l'agression ou dissuader l'attaquant. Ainsi, il est dit qu'une femme ne peut pas être violée si elle ne le souhaite pas (Maëlle, 2021) ; la meilleure défense pour prouver le viol, est de se laisser mourir pendant l'attaque pour prouver sa résistance. La sexualité, dans ce cas à travers le consentement, porte à nouveau sur la disparation du féminin.

Et même si nous tentons la voie de la résistance, nous tomberons face à une contradiction qui rend la femme à nouveau incapable, qui l'annule : l'érotisation de la violence. Le sujet du viol porte témoignage de la concrétisation identitaire polarisée déjà évoquée, permettant que l'homme s'identifie à la violence. À partir de la logique ontologique, l'homme se place face au domaine domestique, maternel et de la faiblesse physique, concrétisant sa propre ontologie dans le cadre du raisonnable, la supériorité physique et

---

<sup>244</sup> Article *Encyclopédie*, « Consentement », *op.cit.*

intellectuelle, valable pour le gouvernement, la chasse et la bataille. Se réaffirme ainsi une attitude sexuée attachée à la condition de caste et de genre en même temps, axée sur la violence ; un caractère abusif et dominant dont la « chasse sexuelle » constitue les bases de sa nature, et la soumission forcée<sup>245</sup> devient une condition essentielle de son imaginaire érotique à travers lequel l'homme s'identifie (Hitchcock, 1997). Pouvons-nous reconnaître la résistance, quand elle est supposée être un devoir de la femme envers l'homme afin d'animer le désir universel, comme un accomplissement de la vertu que lui est attribuée ?

Mais, est-ce que dans ce sens il y a d'autres formes de viol à considérer ? Cottias, (2004) signale déjà que le corps n'est que politique, mais fait l'objet d'assignations multiples pour l'identité genrée. Ainsi le mariage, la privation de l'accès à l'éducation ou au monde professionnel, l'imposition de la maternité ou la privation d'élever les enfants, l'imposition des codes esthétiques ou moraux, le double et même triple standard de la féminité, sont considérés comme des formes d'impositions violentes et aliénantes à travers le corps des femmes ; un viol perpétré contre les femmes de tout rang social.

La construction morale, sociale, politique, économique ou judiciaire, est basée sur une règle de domination de genre hétéronormative qui portera les femmes à une réalité de non-identité. Un processus d'effacement, observé aussi à travers le consentement sexuel, qui, pour Puleo (2015), se trouve à la base de la chosification de la femme ; ou plutôt dirait-on de la dé-chosification nécessaire pour le projet de civilisation masculine.

### **C. IMPORTANCIA DEL PROCESO DE BORRADO**

Las investigaciones actuales en torno a la mujer analizan y recomponen la *provenance* de lo femenino en una aparente línea temporal que cabe anular mientras sea posible. En este sentido, Alicia Puleo en su formidable artículo titulado «Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia» (2015), evoca la importancia del proceso de borrado expresado y conformado desde Aristóteles a Simone de Beauvoir, pasando por la visión de Mery Wollstonecraft y de Celia Amorós. De la misma manera, hace referencia al borrado

---

<sup>245</sup> On se permet de souligner que, dès les manuels d'amour du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'aux revendications égalitaires du XXI<sup>e</sup> siècle, on insiste sans cesse sur la douceur et la tendresse masculines comme symbole révolutionnaire du paritarisme.

evocado en las reflexiones de Beauvoir, según la cual tiene lugar, entre otras cosas, por la falta de elección frente a los hombres, derivada de la objetivación impuesta en el momento en que también se les impone asumirse como alteridad del varón, quedando fijada la separación entre cuerpo y mente, entendida esta última como subjetividad (Reverter, 1998). En tanto que alteridad subordinada, anclada a la no-elección, se les priva de proyecto existencial, anclado este a la capacidad de la no-elección, en tanto que cuerpo —cosa— destinado al placer de los hombres y la procreación de la raza, de la civilización.

Además, cabe tener en cuenta que la cosificación de la mujer resulta a su vez un desencadenante para la desindividualización, y sobre todo para el ejercicio de la violencia ejercida sobre las mujeres, como puede ser la violación, la agresión, la esclavitud o la maternidad forzada; violencia que, no olvidemos, forma parte de la identificación polarizada de los varones. Puleo hace referencia a la individualidad, propuesta por Amorós, como categoría política y también ontológica. Por esta razón propone concebir la «individualidad» como la ocupación de espacios simbólicos a modo de reinvertir la «desindividualización» o proceso de borrado que vive el grupo oprimido —las mujeres— en estrecha relación con la cosificación<sup>246</sup>.

Pero focalizar todo un proceso identitario, incluso a nivel moral, social, político, estético, económico... en torno al elemento del cuerpo sexualizado, la concienzuda revalorización del cuerpo y la sexualidad femenina, ¿es posible que tenga lugar también, por parte de las propias mujeres, para tratar de reestructurar la relación de dominación de género? Aquí nos encontraríamos con las teorías de Hélène Cixous (1975), si entendemos la cosificación de la mujer como corporeidad, sometida a una revisión en positivo mediante dos elementos que ya hemos analizado previamente como fundamentales en la problemática que abordamos: la escritura y el lenguaje. Cixous abordaría desde otro ángulo el pensamiento de Butler proponiendo una reiteración del discurso con vistas a la creación normativa, que esta vez constituya la diferencia sexual alejada del discurso

---

<sup>246</sup> Resulta casi imposible poder acreditar con rigidez un momento de los últimos cuatro siglos a estas afirmaciones. De hecho, cuando hace referencia a las reflexiones kantianas sobre la incapacidad del sexo femenino para optar a la ciudadanía que afloran en Freud más tarde, afirmando este último que las mujeres son incapaces de internalizar valores debido a que su moral es solo aparente, habría que señalar que ya Diderot advierte la falsa apariencia del comportamiento femenino en su escrito *Sur les femmes*, «*plus civilisées que nous en dehors, elles sont restées de vraies sauvages en dedans*» (1999:64). En la misma línea, el ingenio de Puleo llegará a unir las reflexiones de Sade o Bataille a lo que ella misma titula como «Contrarreforma patriarcal», pudiéndola observar en la cuarta entrega de la saga de Parque Jurásico (*Jurassic World*, 2015), aludiendo a la continuidad de este movimiento de reacción que implica la identidad masculina.

falocentrista. En el mismo sentido, Reverter (1998) realiza esta misma reflexión sobre el nexo entre palabra y cuerpo que bien puede interpretarse bajo la teoría de la performatividad, aludiendo a la demarcación de la identidad primaria del sujeto realizada a través de la identificación del sexo y del género en las sociedades patriarcales. Si el cuerpo permite la identificación, la identificación debe poder reescribirse a través del cuerpo; y este acto puede llevarse a cabo desde la escritura de Cixous o desde la acción Reverter, ya sea esta estética o, por extensión, de cualquier otro tipo que suponga la implicación del cuerpo como respuesta en un acto emancipador. En este sentido, ¿esta no resulta otra forma de decir que consentir o no consentir, en tanto que elección, es una forma de considerar el cuerpo como «proyecto propio» (Kubissa, 2015) de acción política con intención de reinvertir el proceso de borrado? Estaríamos pues, ante una forma de rematerialización femenina de las Luces.

Aplicar la perspectiva actual de género a una problemática de tal periodo ha de ser una tarea que requiere de consideración, de deferencia, y de relativismo; los imperativos culturales no son los mismos, ni el margen jurídico tampoco. Incluso puede que la forma en que se nos presenta el indicio que merece nuestra atención, no sea la esperada, por ejemplo en el caso de venir de escritura masculina, y no por ello deja de ser una producción cultural con alto grado de demanda y recepción, que participa de la retórica ficcional que alimenta la performatividad en todas sus formas. La escritura también nos propondrá, por ejemplo, cuerpos que ya no son pasivos ni pacientes frente al borrado, que se expresan frente a la performatividad masculina; una idea de lo femenino que se expande y se reivindica. El movimiento precioso daría las primeras muestras y, como testimonio, el involuntario Saint-Évremond que, en su denuncia de las actitudes femeninas en 1656, hace mención del desagrado de las mujeres frente a la objetivación sexual y su manera de hacerle frente:

Ces fausses délicates ont ôté à l'amour ce qu'il y a de plus naturel ; pensant lui donner quelque chose de plus précieux, elles ont tiré une passion toute sensible du cœur à l'esprit, et converti des mouvements en idées. Cet épurement si grand a eu son principe d'un dégoût honnête de la sensibilité [...] consiste [...] à aimer tendrement leurs amants sans jouissance et à jouir solidement de leurs maris avec aversion (Saint-Évremond, 1892:362).

Pero también podemos proponer una primera línea discursiva de la crítica directa; de nuevo habría que referirse a la producción literaria, que recoge la ideología performativa que trata de materializarse como discurso. Desde una pluma masculina como la de Cleland nos encontramos con una de las novelas más esclarecedoras de este proceso de

rematerialización femenina que, si bien es de origen inglés, fue inmediatamente traducida a lengua francesa, y cuya circulación y recepción nada tuvo que envidiar a las conocidas obras libertinas de origen galo. Su protagonista, Fanny Hill, evidencia un tipo de subjetividad que se revela consciente y se opone a la realidad del trauma de género. Entre otras cosas, este personaje propone la virginidad femenina como una mina preciada que el hombre ansía únicamente con el propósito de destruirla (Cleland, 2015:316). A esto añade sin demasiada delicadeza que «nunca mueren los desgraciados en buena hora, y es proverbial cómo soporta la mujer los embates de la vida» (Cleland, 2015:333).

Desde una pluma femenina, Mary Wollstonecraft sentenciaba en 1792 que «[...] mientras despreciaba al hombre, no resultaba fácil venerar al esposo» (2005:203), y añadía:

Me sometí al deseo de los brutos con quienes me encontraba, con la misma detestación que había sentido por mi amo, un hombre de mayor brutalidad aún [...] no contentándose con recibir de nosotras, proscritas de la sociedad, una brutal gratificación de un modo gratuito como un privilegio del cargo (2005:68-69).

Esta brutalidad y violencia ejercidas sobre el cuerpo de la mujer se intuyen en un marco de conciencia común, de género podríamos decir, frente al borrado:

No podemos, sin depravar nuestras mentes, esforzarnos por complacer a un amante o a un esposo sino en la medida en que él nos complazca a nosotras. Es posible que los hombres, al objeto de esclavizarnos con mayor eficacia, inculquen esta parcial moralidad y pierdan de vista la virtud al subdividirla en los deberes de condiciones sociales concretas (2005:135)

Suzanne G. de Morency, a través de su *Illyrine* (1799), denunciará igualmente la carencia emocional de los hombres que no saben tratar fuera de las líneas de la violencia y el abuso, entendiendo como violencia no solo la agresión sexual sino la propia seducción cosificadora:

Beau, jeune encore et téméraire, le colonel mit en œuvre tous les moyens de séduction, puis ceux de la force (car les hommes, les militaires surtout, sont persuadés que bientôt on est le bien-aimé d'une femme lorsqu'on l'a violée, et qu'elle finit par remercier son ravisseur de lui avoir arraché ce qu'elle n'aurait osé lui donner, malgré la meilleure volonté) (Morency, 1983:103-104)

La voz de la filosofía también evocará la alienación femenina. Así como Lambert afirmaba que la tiranía de los hombres venía más bien impuesta por la fuerza que por el derecho natural, Montesquieu atestigua una realidad de mujeres «*mutilées dans leur âme, et qui ont dû renoncer à la plénitude de leur féminité*» (*Lettres Persanes, Lettre VII*, 1717). El siempre pertinente Diderot añadiría «*plusieurs femme mourront sans avoir éprouvé l'extrême de la volupté*» (1999:54). Entre el abuso y el proceso de borrado, Diderot

seguirá rompiendo lanzas en contra de la «tiranía» impuesta a las mujeres, enmarcando un despotismo que va más allá del sexual, que engloba siempre el elemento violento, y que culmina sin falta en el proceso de borrado:

On lui choisit un époux. Elle devient mère. L'état de grosses est pénible presque pour toutes les femmes ; c'est dans les douleurs, au péril de leur vie, aux dépens de leurs charmes et souvent en détriment de leur santé qu'elles donnent naissance à des enfants ; [...] Le père se soulage du soin des garçons sur un mercenaire ; la mère demeure chargée de la garde de ses filles. L'âge avance, la beauté passe ; arrivent les années de l'abandon, de l'humeur et de l'ennui (Diderot, 1999:59).

Frente a la crítica directa, otras formas de oponerse al borrado se resolvían expresando la dinámica del vacío que resultaba de la sumisión y la cosificación femenina, volviendo al personaje de Fanny Hill:

De ma part, ni résistance ni consentement : j'étais immobile ; et dès lors me considérant comme achetée par le paiement qui s'était effectué devant moi, je ne me souciais plus de ce qu'il pouvait advenir de mon pauvre corps. [...] sans volonté pour résister au moindre assaut, pas même celle inhérente à la modestie de mon sexe, je souffris, passivement, tout ce qui plaisait au gentleman. [...] absolument étrangère à la moindre sensation de plaisir : un cadavre glacé n'aurait pu avoir moins de vie ou de sens. [...] Sûr maintenant de me posséder [...] il avait cédé à la tentation que lui offrait mon impuissance à résister, et n'en pouvant plus de désirs, il avait assouvi sa passion sur un corps sans vie et sans esprit, mort pour toute idée de plaisir, puisque, n'en ressentant pas, on devait le supposer incapable de donner (Cleland, 2006:113-115).

Más adelante, en su carta, Fanny afirmaría de nuevo:

Les hommes ne savent pas en général combien ils amoindrissent leur propre plaisir, en s'écartant du respect et des tendres égards dus à notre sexe, et à celles mêmes qui ne vivent qu'en leur plaisant (Cleland, 2006:210).

¿Cuál es la intención que revelan estos textos y testimonios?

## **D. UNE SEXUALITÉ EN CRISE MISE À PROFIT**

### **1. Le système en crise**

Interrogeons-nous différemment : est-ce que les conséquences de la logique dominatrice patriarcale sont uniquement pour les femmes ? Un exemple : la privation d'éducation sexuelle (on éduque les filles dans la chasteté) nous fait conclure que le premier rapport, soit dans le cadre marital ou bien dans le cas du viol, soit un traumatisme si fort pour une femme que le refus n'est pas rare, par terreur ou par répugnance envers la sexualité et la



masculinité tout au long de leurs vies. Mais de leur côté, nous pouvons penser à une certaine privation des envies masculines : attentes du désir frustré, trop de vertu, trop peu de vertu, aliénés par l'imposition dominatrice et le manque de relation avec leur partenaire<sup>247</sup>. On assiste donc, en quelque sorte, à un trauma général de la sexualité et du plaisir, que nous considérons ici comme l'un des axes fondamentaux de l'identité individuelle.

Lors de l'antichambre du XVIII<sup>e</sup> siècle, Bayle établira en 1685 une analyse sur la concrétisation de la galanterie qui nous permet d'observer clairement l'un des effets de la naissance du *moi*, principe des futures Lumières : une identité masculine « inquiète » qui se négocie en termes de plaisir et de pouvoir, et revoit « la valeur » octroyée aux femmes :

L'amour qui se trouvait, dans la sphère de la raison (au sens strict), dépouillé de toute signification, acquiert un sens singulièrement important, dans la sphère de la vie sociale, en vertu de cet affinement qu'il opère de l'instinct fruste de la sensualité. En quoi se révèle une sorte d'engendrement réciproque des vices et de vertus, des valeurs et des passions. L'inquiétude de ne pas être aimé [...] entraîne en l'homme un retour sur soi, un besoin de perfection. Là sont les sources de la galanterie et de la civilité ; de là découlent les sentiments qui inclinent l'amant à mettre à plus haut prix la bienveillance de la femme aimée que sa possession (Bayle, 1685).

En effet, la période des Lumières sera le moment où les rapports —et la tension— entre hommes et femmes commencent leur transformation, avec toute une reconstruction des moyens de communication ainsi que des structures symboliques. D'autres modes de répression apparaîtront, bien sûr (Farge, 2003), mais ce qui est à remarquer c'est l'importance de cette métamorphose ayant comme fondement la conception du désir et du corps attaché à la conscience de soi.

La littérature libertine, comme l'un des fondements caractéristiques de ce siècle, est un reflet net de cette mutation contradictoire. Certes, la littérature libertine sera toujours un domaine conquis plutôt pour la plume masculine, et cela nous laisse voir la violence attachée à l'imaginaire érotique des hommes. Mais nous voyons aussi l'envie, le désir

---

<sup>247</sup> Cf. Muchembled (2005). La fin de l'armée sous Louis XIV gênera une classe adolescente masculine destinée aux internats et aux écoles de l'État, où les jeunes hommes chercheront les mêmes méthodes de libération tensionnelle octroyés par l'armée aux générations précédentes, la sodomie. Comme contrepoint, on proposera la prostitution comme symbole de virilité pour ceux qui souhaitent accéder au modèle idéal de « mâle civilisé ». Par ailleurs, il se crée un déséquilibre avec les générations qui participent à l'armée, basé sur la notion d'indépendance économique, autorité et réputation, qui conforme l'un des axes principaux de l'identité masculine. Pour cela, un complément de l'idéal du « mâle civilisé » sera le « mâle marié ». Le désir incontournable de devenir adulte se heurte à une réalité frustrée devant une épouse idéalisée avec laquelle ne se développe pas une vie sexuelle satisfaisante. Le double standard masculin s'étale dès le jour même des noces afin d'accomplir les exigences des besoins humains autant que les attentes sociales, toujours aux dépens de la chosification féminine.

incontournable de volupté, de plaisir, de tendresse, sensibilité, de communication ; le besoin d'une sorte de compréhension charnelle et émotionnelle entre les amants (généralement mise à l'opposé de l'attitude des époux)<sup>248</sup>. Quand le corps féminin devient un prétexte pour revendiquer une idiosyncrasie face au trauma ressenti, face à la frustration, on exalte les femmes par la galanterie et on exige la prise en compte des singularités précieuses du féminin, réclamant plus de souplesse dans la sexualité, le franchissement des désirs, une place au libre arbitre que parfois on n'accorde qu'au libertinage. D'autre part, comme l'affirme Florence Lotterie dans son fascinant article sur la gynécomythie libertine (2016), la littérature intime féminine qui en découle récupérera en quelque sorte la visibilité du corps de la femme, de la « féminité sensible ». Celle-ci dessine un nouveau symbolisme lié à la construction identitaire qui s'avère réductrice pour les deux sexes, en s'opposant au mythe aristocratique.

Par ailleurs, la méta-ambiguïté joue sans cesse contre la figure de la femme. Quand la littérature nous montre des attitudes féminines qui évoquent leurs pensées sur l'aliénation vécue<sup>249</sup>, celles-ci sont généralement encadrées par l'hétéronormativité. Ce que Foucault appelle, s'agissant du XIX<sup>e</sup> siècle, les « périphéries sexuelles », nous pouvons les considérer d'une certaine manière déjà présentes au XVIII<sup>e</sup> dans la même logique foucauldienne : catégorisation comme moyen d'objectivisation et de contrôle socio-politique telles que les femmes raffinées et ennuyées, atteintes de superficialité et méchanceté ; filles de la légèreté des mœurs et de la sexualité libérée, folles, artistes, proscrites, veuves, malades, hystériques, philosophes ; toutes conscientes de leur volonté —aussi sexuelle— en état d'aliénation.

Ainsi, la reconnaissance du fantasme de la sensibilité féminine trébuche sur la notion de volonté. Les avertissements de Geneviève Fraisse et la conception de performativité trouvent ici un point constitutif : on veut une approche différente au sexe, on veut valoriser la sensibilité féminine, on veut davantage de relationnel dans nos rapports, au lieu de forcer la soumission et avaler le dégoût des femmes abstraites, réduites à la

---

<sup>248</sup> Ici, nous conseillons de suivre les lectures sur la différence entre le libertinage intellectuel et le libertinage débauché proposé dans la préface écrite par Florence Lotterie pour l'ouvrage *Thérèse Philosophe*, 2007.

<sup>249</sup> Voir à cet effet Lotterie (2016), analyse sur « l'effet polyphonique » des romans, nous offrant la construction de « l'esprit féminin ».

condition de proie ; un consentement permis par la sophistication des approches, des femmes plus conscientes et sûres. Mais, encore une fois, en faveur de quelle volonté ?

Et, malgré tous les voiles discriminatoires, l'insatisfaction quotidienne et sexuelle est effleurée de toute évidence et accompagnée souvent des idées de vengeance, compensation (Farge y Fraisse, 1986) ou indépendance, comme dans le cas de la Merteuil des *Liaisons dangereuses* de Laclos (1782) ; d'opposition au système, comme chez les vertueuses de Sade ; ou de revendication du désir et de la jouissance comme dans le cas de Fanny Hill, qui ne mâche pas ses mots pour évoquer sa frustration sexuelle. Mais... Sommes-nous en mesure vraiment d'affirmer qu'il s'agit d'un reflet fidèle de la réalité ? Ou sommes-nous plutôt face à un fantasme masculin qui rêve des femmes fortes et conscientes de leur désir ? Ce n'est, peut-être pas, la question correcte à poser.

## **2. La nostalgia de lo femenino**

En un contexto de reinención y sublimación del *yo* tan contradictorio, inmerso en un marco de crisis política, de identidad de grupo, y de configuración de la individualidad, la rematerialización se apoya en el cuerpo femenino como objeto y deja de lado «lo femenino» entendido como sujeto, cuidado, lazos comunitarios e interdependencia (Kubissa, 2015), privacidad, unicidad, refugio. Estos elementos olvidados provocan otro tipo de reflexión sobre el cuerpo ligado a la subjetividad femenina que empieza a dejarse ver de mano de la escritura; espacio de una subjetividad aniquilada que deja en su lugar tiempo para el vacío del hombre con el hombre, a todas luces ingrato e insuficiente. En este momento y, como afirma Kubissa, «el cuerpo [mediante la exigencia de incardinación corporal] se erige en lugar clave para la resignificación del sujeto feminista» (2015:112).

Actuar sobre este anhelo será la semilla de la rematerialización femenina, pues la subjetividad no es algo que se invente y se imponga, sino que, como bien apunta Butler, se construye mediante la acción, física y discursiva. Ellos reclaman, ellas responderán a este reclamo desde su propia sublimación, porque han entendido lo que ahora se teoriza en estudios de género bajo perspectivas de análisis que consideran el cuerpo como *locus* práctico del control social (Bordo, 2003). Esto tiene lugar desde dos estrategias correlativas: la primera, crear un espacio físico y mental, que canalice el deseo masculino de acceder a la subjetividad femenina, cuyo único modo de acceso sea a través de un

tratamiento diferente del cuerpo de la mujer que se aleje de la violencia y la imposición; la segunda, que la mujer ejerza una acción directa sobre el cuerpo y el imaginario masculino a través de su cuerpo. La clave de este ejercicio se hallaría, según nuestro trabajo, en el cruce entre las reflexiones de Filteau (1989), de Guillemet (2010) y de Bordieu (2000), cuando este último aborda el cuerpo femenino como «cuerpo no-mercantil», teniendo en cuenta el valor atribuido al cuerpo femenino así como el sistema de ganancias masculino en el que está sumido. Esta vez no se trata de la posesión y dominación de un cuerpo sacado del sistema económico común, sino de un cuerpo que, en efecto, no se somete, no se regula, no se tasa. Este cuerpo se revela «depositario de la feminidad».

Pero este cuerpo revalorizado tampoco será libre. Liberamos el cuerpo para recuperar una feminidad nostálgica, entendiendo, como ya explicamos precedentemente, que la nostalgia define la voluntad y la forma del patrón «liberador», y por ende el imaginario erótico «libertario» —masculino—; de nuevo, y a pesar de las apariencias progresistas, aunque se trate ahora de identificar a la mujer con el concepto de feminidad utópica, no cabe perder de vista que vuelve a ser una herramienta, un objeto, en la querrela masculina. Es decir, se recupera la noción de feminidad como algo valioso, de carácter libre y liberador, casi como una esencia que escapa a cualquier dinámica conocida, la idea del refugio y de felicidad, visión mitificada de una feminidad no mercantilizada. Pero aunque con esta idea se pretenda redefinir el cuerpo de la mujer, ya no solo será el cuerpo sino el mito, el que se someta con diligencia a la transacción, al valor masculino. Como consecuencia, la mujer vuelve a verse desgarrada de su verdad, entre lo real y el ideal, filtradas de nuevo ambas esferas a través del tamiz de la performatividad impuesta. La mujer, de nuevo, es sometida a la «dependencia simbólica», vuelve a ser «cuerpo percibido», que no «es» si no se identifica con la norma de este nuevo fantasma masculino.

El hombre genera una fantasía sobre el deseo femenino, únicamente accesible desde la no sumisión, desde el cese de la consideración del «cuerpo-mercantil». Esto favorece que, como consecuencia de esta acción masculina, se genere el fantasma de la voluntad femenina, ya que supuestamente se siente así más predispuesta a abrir las puertas a su intimidad. Dicho de otro modo, el hombre, llevado por su querrela libertaria, crea una versión mitificada de la feminidad con el que edifica el imaginario del consentimiento sexual. El consentimiento femenino, sin embargo, está sujeto a una ficción simbólica que

no se construye en función de la realidad femenina, sino de las expectativas y necesidades masculinas. Por tanto, este imaginario del consentimiento generado por la masculinidad trae consigo una nueva acción performativa sobre el cuerpo de la mujer, palabras, actos, gestos que llevan al hombre a reconocerse en su placer, seguro, deseado y reconfortado por una subjetividad pretendidamente consintiente y voluntaria. Y es aquí donde el consentimiento se transforma en una forma de performatividad y rematerialización de género a través del cuerpo como elemento prediscursivo (Portolés, 2015). Pero, y como bien apunta Butler, si todo se reduce a una interpretación de lo ficcional, todo se torna reversible, modulable a voluntad; y «voluntad» es nuestra palabra.

## **E. LA FEMME ET LE CORPS, UN PROJET INDIVIDUEL**

L'importance des espaces, physiques et imaginaires, devient clé : une fois que la femme a compris et assimilé la domination oppressive (Cottias, 2004), on verra délimités les espaces mentaux de cette domination qui donneront lieu à un espace physique et relationnel —attitude— qui correspondent à cette oppression. Mais de ce fait seront aussi délimités les espaces dans lesquels les femmes peuvent exercer leur pouvoir. Dans un premier moment nous pouvons penser au cadre domestique, religieux, à la maternité... Mais la mondanité rendra possible une nouvelle conception des espaces publics, des dynamiques relationnelles, faisant possible l'accès des femmes à l'espace verrouillé de l'imaginaire masculin.

Pensons au mouvement des précieuses et leurs premiers pas vers la reconversion des attributs sociaux du succès. Elles prétendent substituer la violence par les échanges intellectuels et la valorisation de la sensibilité métaphysique, dans le but de modifier la conception fondamentale de la femme en s'opposant à toute valeur attribuée au genre féminin. Ce fait déterminera l'évolution des genres littéraires et des mœurs ; deux domaines d'influence réciproque, dans lesquels évolue l'image d'une attitude féminine concrétisée. Ceci favorisera que, au-delà du fait que les femmes puissent accéder aux structures de la pensée érotique masculine, l'imaginaire du désir masculin s'initie dans le basculement vers un érotisme fascinant qui s'oppose au modèle galant dans lequel la femme est toujours victime de la séduction (Lotterie, 2016) ; l'imaginaire masculin se concentre, aussi, sur la volupté intellectuelle, qui implique logiquement un component

relationnel, de subjectivité et de volonté de la part autant des hommes que des femmes. Voilà un espace d'action pour qui peut interférer dans l'équilibre de pouvoir intersexuel.

Ici se révèlent importantes non seulement l'écriture féminine mais aussi la littérature libertine hétéronormative et surtout pornographique, qui se met au service des femmes en tant que large éventail des fantaisies masculines dévoilées, donnant à celles-ci l'opportunité de se déployer en multiples facettes face aux hommes, trouvant aussi de multiples manières de représenter la féminité face aux besoins, physiques et affectifs des hommes aliénés. De cette manière, le corps d'une femme donne accès, cette fois-ci, à une identité qui peut être maîtrisée. En récupérant nos avertissements sur la question du genre appliqué à l'analyse de l'histoire, il faut éclaircir qu'il ne s'agit pas de considérer cette identité comme une reconnaissance de l'intime féminin, mais comme une expression de la volonté de rectifier l'équilibre de domination entre les sexes, en se servant de l'élément constitutif de l'organisation sociale : le désir masculin sur le corps de la femme. Une identification en faveur d'une autonomie historiquement aliénée chez les femmes qui, enfin, jouent leur rôle sur la grande scène des apparences qui fut la période des Lumières. Entre mythe et réalité, la libertine se montre à nous, comme l'aborde Lydia Vázquez (2012) dans son extraordinaire analyse de cette figure, en qualité de sujet, de « *mujer en plena metamorfosis liberadora, que usa de sus armas femeninas para conseguir sus fines, algo necesario en su época para alcanzar una sociedad igualitaria* » (2012:6).

Accomplir ses objectifs, poursuivre sa libération, exécuter un exercice de génie et de volonté, établir son... désir ? Aussi. Voici ce que nous avons considéré comme un autre genre de consentement, cette fois-ci positif, qui nous a conduit à chercher dans la production historique, littéraire ou philosophique de la modernité, des indicateurs visant cette idée de rematérialisation féminine. Encore une fois, nous devrions nous demander, qu'est-ce que délimite le désir d'une femme dans un contexte comme les Lumières ? Nous pouvons, dans ce cas, nous approcher par exemple de la frustrée Cidalise (dans *La Nuit et le Moment* de Crébillon, 1755), qui deviendra libertine, consentante, dans le but de récupérer sa jouissance, exercer son droit au plaisir. Mais à part le plaisir, d'autres réclamations comblent le désir féminin, comme la question de l'indépendance et de l'autonomie. La rhétorique fictionnelle vient encore ici nous offrir des exemples, comme pour l'Éllenore d'*Adolphe* ou, d'une manière plus singulière, chez Fanny Hill lors de sa période comme maîtresse de M. H..., avec qui se dessine un possible accord de mariage qui assurerait son maintien économique. Sous cette logique, consentir dans le cadre de

l'adultère peut être conçu comme un autre type de consentement positif en faveur de cette souveraineté, même comme une sorte de compensation et, dans tous les cas, comme une évidence de subjectivité active qui se place contre l'état d'aliénation et d'abus.

Dans le cas de Fanny, après avoir observé le viol d'une des servantes par M. H..., elle décide sciemment de se cacher, « cacher ma découverte jusqu'à ce que M. H... eût réalisé l'arrangement dont il m'avait parlé [...] et, enchantée du plan confus qui se formait dans ma cervelle, je fus assez maîtresse de moi pour soutenir le rôle d'ignorante que je m'étais prescrit [...] car, je ne démentis pas, en cette occasion, la réputation d'astuce de notre sexe. » (Cleland, 2006:128). Après ça, elle séduit le nouveau domestique de M. H..., fils d'un de ses locataires. Avec lui, elle aura des rencontres régulières pendant une certaine période, arrivant même à le rétribuer pour ses services.

Afin de préparer les voies pour l'accomplissement de mon dessein, à deux ou trois reprises que le garçon vint avec des messages, je m'arrangeai en sorte de le faire introduire au chevet de mon lit ; ou à ma toilette, lorsque j'étais en train de m'habiller. Alors, en lui faisant voir négligemment, comme sans y penser, tantôt mon sein un peu plus découvert qu'il n'aurait dû être ; tantôt ma chevelure, que j'avais très belle, dénouée et tombant naturellement tandis que je la peignais ; tantôt une jambe fine qui avait malheureusement perdu sa jarretière, que je rattachais librement devant lui, j'arrivai aisément à lui donner les impressions favorables à mon projet : je m'en apercevais au brillant de ses yeux et au feu de ses joues ; enfin, de légères pressions de main, comme je lui prenais les lettres, achevèrent de l'étourdir (Cleland, 2006 :131)

Orgueil, intelligence, vengeance, amour propre, calcul, plaisir. Le « beau sexe » tient à soi et devient agent actif dans la construction de l'imaginaire masculin, de son expérience identitaire à travers le désir, dans le but de se construire et s'identifier à soi. À ce stade, la séduction change sa portée sur la subordination, dans une logique presque de « domestication » du sexe masculin valorisant le désir épanoui d'une femme comme symbole de victoire au lieu d'une soumission vide et solitaire. La « nouvelle » séduction s'établit comme une relation de forces et la possibilité d'un consentant conscient ; ainsi sera pour le sexe féminin une manière de contrôler les abus de son corps, de gagner une certaine autonomie. Devenir active [la femme] sur son corps et sur la relation d'équilibres afin de concevoir sa subjectivité, ainsi qu'une opportunité de vivre l'expression de son propre désir sexuel si c'est le cas. Or, Fanny Hill serait un exemple d'une combinaison de ces trois nuances, quand elle fait référence à « notre profession » après avoir vécu la première phase dans le monde des filles de joie comme un traumatisme. Elle finit par accepter sa condition et par en retirer un bénéfice : « [...] de prêtresse privée de Vénus,

j'allais devenir publique ; il fallait me perfectionner en conséquence et m'entourer de tout ce qui pouvait faire valoir ma personne, soit pour l'intérêt, soit pour le plaisir, soit pour les deux ensemble» (Cleland, 2006:164).

Parce que la femme comprendra aussi son plaisir comme universel. Le cas d'Illyrine est typiquement français car il s'agit d'une biographie autofictionnelle de Suzanne G. de Morency (1799). L'héroïne, autobiographe, se réjouit de sa liberté, de son commerce avec les hommes, de son passage de marchandise à marchante, en transformant les hommes en proies de sa propre vertu.<sup>250</sup> Illyrine partira de l'idée consciente de l'amour propre des hommes, notamment de celui de son père, ainsi que de « la répugnance même que sa personne devait m'inspirer » concernant le reste des hommes, et du « sacrifice » auquel les femmes étaient condamnées sous le nom du mariage (1893:30). Illyrine se servira très souvent du mot « perfide » pour évoquer le sexe masculin, parlera de la séduction comme corruption de la morale imposée aux femmes (1983:130), et rejoindra l'idée d'inverser son état d'aliénation, de récupérer son corps comme un projet à soi, la convertissant presque en une nouvelle personne :

Je me nomme maintenant Élise. Je crois ne vous avoir pas encore fait mention dans ces mémoires de cette originalité. Lorsque je fais un nouvel amant, je me régénère sous un nouveau nom : de cette manière, je ne suis jamais infidèle, et je me rapproche le plus possible de mon véritable caractère, qui est la constance. Hélas ! Je l'eusse toujours été, si mon époux n'eût pas été le premier parjure. La vengeance est le plaisir des Dieux ! (1983 :50).

Et de la réappropriation de son corps, à l'appropriation de la performativité : « il ne me restait plus qu'un moyen, celui de m'ennoblir par mes choix ». Ceci favorise, sans doute, une rematérialisation consciente du féminin : « mon nouveau prétendant n'est pas assez riche ; puis, sous le règne de mylord, je suis devenue despote ; je le domine tellement, je fais bien toutes mes fantaisies, que je l'ai accoutumé à tout » (1983:130).

Cette dynamique s'étend même à la sphère de la politique dans le but d'inverser le procès d'effacement, mais aussi d'agir comme corps, projet et entité propres, les femmes feront honneur aux critiques reçues de l'hétéronormativité, les éternelles accusations de « mauvaises femmes ». L'ascendant de leur sensualité sur les hommes, lui permettra de mêler sa « puissance érotique » aux affaires de pouvoir devenant pratiquement un

---

<sup>250</sup> Dans la préface de Claudine Brécourt-Villars pour l'édition de Garnier (1983), l'autrice décrit la performance d'Illyrine comme acte d'« ériger le libertinage en vertu parce que le 'vice' n'est que l'effet des conventions », et elle ajoute, « elle exploite et attaque les hommes sur son propre terrain. » (1983:13-15).



nouveau mythe, un être supérieur, dont la sensualité lui apporte un nouveau regard extérieur définitif dans les affaires stratégiques des hommes : source de chance, d'intellect, de conseil, encore du refuge, de vérité, de support.

Nous pouvons parler également d'un consentement positif à travers le refus de l'acte de consentir. C'est-à-dire, un exercice du consentement avec des répercussions positives, fondées sur le non-consentement, et le rejet aux jeux de séduction. Mme Roland affirmait que la coquetterie nourrissait les liens de dépendance avec les hommes, donc son refus à consentir aux jeux de séduction avec les hommes peut être conçu comme une imposition de sa propre autonomie (Roland, 1793 ; Farge, 2003), idée également soutenue par l'analyse d'Assche comme valeur éducatif du refus. Sous cette même logique de la « domestication », Mrs Cole construit un « refuge » pour « ses filles », qu'elles-mêmes considèrent agréable et soumis à une dynamique veillant sur leurs intérêts. Le mythe du féminin est indispensable si nous savons nous en servir, comme Mrs Cole, sous peine d'exclusion. Ainsi Fanny pourra témoigner que :

Bien que toute pudeur et toute réserve fussent bannies de ces parties de plaisir, le bon ton et la politesse y étaient scrupuleusement observés : ici point de débauche grossière, point de procédés malhonnêtes ou offensants, point de reproches sans générosité, adressés aux filles pour leur condescendance à l'humeur et aux caprices des hommes (Cleland, 2006:210).

Et elle ajoute :

Ils ne marquaient jamais à leurs nymphes un plus tendre respect que dans ces exercices de leur complaisance, lorsqu'elles étalaient les trésors de leur beauté cachée et se montraient à nu dans l'éclat de leurs charmes naturels, bien plus touchants à coup sûr que les attraits artificiels de la toilette et de la parure (2006:210)

Suivant la même logique, Illyrine complètera dans sa lettre la rencontre avec le colonel qui prétend la soumettre par la force, cité auparavant : « Après une résistance à laquelle il ne s'attendait pas de ma part, vu les regards d'amitié que j'avais eus pour lui, et qui lui avaient fait croire que cette bienveillance venait d'un sentiment plus tendre, il avait dressé ses manœuvres. » (1983:104). L'apprentissage est clair : un regard positif sur l'homme qui se retient de pratiquer l'abus et, en même temps, un refus de consentir pour maintenir l'espoir d'atteindre le mythe et nourrir l'intérêt de la bienveillance ; finalement, un refus de consentir quand la violence se présente, neutralisant cet espoir à jamais. Les femmes, soumises historiquement à la volonté des hommes sur leurs corps, se servent du mythe de

la féminité pour faire du consentement un élément fondamental des rapports de pouvoir intersexuels.

Mais nous confronterons aussi le cas des femmes peu optimistes sur les résultats d'un projet pédagogique masculin, et qui se montrent plus partisans de l'imposition, même si cela peut comporter un effacement de la propre féminité de par les femmes elles-mêmes. Marivaux le montre bien sous les intentions de Mme Sorbin, dans l'ouvrage *La Nouvelle Colonie ou la Ligue des femmes* (1729), partisane de quitter toute coquetterie pour éviter de tomber dans la soumission. C'est le cas, si on traverse la frontière, de Mary Wollstonecraft, qui parlait de renoncer à la féminisation afin d'inspirer du respect chez le sexe masculin (Puleo, 2015)... à tel point l'injustice demande d'être résolue.

Et pour donner une brève piste sur le consentement passif, on pourrait dire que c'est le fait d'un consentement conscient, mais pas volontaire cette fois-ci. Il ne vient pas de la séduction active d'une femme, mais d'une situation qui se présente (normalement par la volonté d'un homme ou du contexte créé par autrui, comme le cas de Mrs Cole dans l'ouvrage de Cleland) et dont on peut calculer les bénéfices en fonction des fins à conquérir, ou au contraire, de ceux que l'on acquiert si l'on cède face à un autre type de volonté. Nous nous servirons une dernière fois de la puissante Fanny :

Ma gouvernante me semblait très bonne juge en ces matières, pour ne pas m'imposer son opinion. Elle me prêcha ensuite, en termes très énergiques, la doctrine de l'obéissance passive et de la complaisance pour tous ces goûts arbitraires de plaisir, que les uns appellent des raffinements, et les autres dépravations ; en décider n'était pas l'affaire d'une simple fille, intéressée à plaire : elle n'avait qu'à s'y conformer (2006:171).

Vous me demanderez peut-être si, pendant tout ce temps, j'éprouvai quelque sensation de plaisir ? Peu ou point, je vous assure. [...]. Mais en premier lieu je n'avais pas de goût pour la personne dont je souffrais les embrassements dans un but purement mercenaire ; puis je n'étais pas entièrement satisfaite du rôle de friponne que je jouais, quelques excuses que je pusse d'ailleurs plaider. Mais cette insensibilité même avait l'avantage de me laisser maîtresse de mon esprit et de mes mouvements, de manière à pouvoir mieux soutenir un jeu si difficile, durant toute cette scène de dissimulation (2006:237).

Mais, de la même manière, nous pouvons évoquer le cas de Suzanne dans *La Religieuse*, qui, dans un premier temps, raconte comment elle consent aux rapports sexuels, car elle l'aperçoit comme un possible bénéfice dans sa recherche sa liberté. Pour réussir ce consentement, elle évoque le fait qu'elle déconnecte sa tête de son corps, garde son sang-froid malgré le dégoût ou la douleur, par une volonté de survivre, de s'en sortir. Pour elle, après les expériences vécues au couvent, le plaisir se trouve dans l'autonomie et le respect

d'une liberté qui devrait être assurée par la loi. À cause des impositions masculines, elle finira par concevoir l'hystérie comme une conséquence des passions charnelles, quelque chose qui lui porte préjudice. Le refus du plaisir charnel est une réponse à la violence sexuelle, à la violence générale contre l'existence des femmes : se positionner du côté de la raison comme domaine contraire à la chair, devient une contestation de la subjectivité et la volonté, pour Suzanne. En effet, Cusset nous rappelle la fermeté morale et légale qu'entraîne son personnage pendant tout l'ouvrage, auquel s'oppose également le vicaire, fait qui l'éloigne de la soumission passive.

Consentir ou ne pas consentir, ou consentir sans volonté, dans tous les cas suppose une action consciente et volontaire, même politique, dans le but de survivre ou bien de revendiquer le *moi* face à l'hétéronorme qui régit la société (Cusset, 1996). Autrement dit, consentir ou pas consentir, ce sont deux revendications fondées proprement sur le consentement, couvrir ou offrir le corps, protéger ou exposer le sexe, subversion ou soumission ? Ici, il faudrait récupérer la différence proposée par Fraisse entre le « consentement individuel » et le « consentement mutuel », car « la mutualité du consentement désigne avant tout l'égalité des parties plutôt que l'éventuelle inégalité, ou disparité, des raisons de consentir. » (2017:17), car le consentement passe, ou doit passer avant tout, comme un accord entre le *moi* et le *moi* dans le cadre d'un développement de la subjectivité et de l'autodétermination. Un contrat social, aussi conjugal, répond-il à une adhésion par approbation, acceptation ou soumission ? Le consentement à l'Ancien Régime se traduit par savoir « allumer et diriger les désirs des hommes [pour que] les femmes tirèrent parti de la situation, non pour s'affranchir, tâche impossible, mais pour aménager la 'guerre perpétuelle' entre les sexes. » (2017:44).

Sous cette logique, il n'est pas étrange que le divorce soit conçu comme l'une des premières évidences de volonté, « le divorce est la clé de la construction de l'autonomie des femmes. Ce n'est pas le mariage qui a créé le consentement mutuel tel que le comprend notre monde contemporain, mais bien le divorce », et nous pourrions dire la même chose de la contraception, l'avortement ou de l'amour non institutionnel, moyens d'exercer violence contre les femmes à travers, encore, de la sexualisation de leurs corps.



\*\*\*\*

En la sexualización del cuerpo biológico se halla la razón que justifica la dominación patriarcal: sexualizar la naturaleza permite determinar la condición física y psicológica de las mujeres, confiriéndoles una delimitación sociojurídica, a camino entre la condición humana, la condición animal y la abstracción. Si se corrobora pues la identidad femenina como creación cultural de los hombres en base a sus necesidades, sobre todo a partir de la ficción sexual, igualmente podríamos concebir una idea en la que desde una *préciosité* metafísica se pretende apoderarse del elogio transgresor del varón y de su sublimación de la belleza, para reconducirlo, mediante la gestión del deseo masculino, hacia una retribución igualitaria de ganancias, aunque esta estrategia siga estando aún focalizada en el cuerpo femenino. Siendo que el hombre no terminará de aceptar la concepción de la mujer como entidad *per se* desligada de la determinación sexualizada del cuerpo, ya que la voluntad y la individualidad de lo femenino impide la libre determinación del deseo masculino, lo femenino tratará de rematerializarse reincorporando el factor material —el cuerpo— a su proyecto identitario contra el proceso de borrado. De la persona al personaje y del personaje al mito, apunta Vázquez (2012); y del mito al personaje y del personaje a la persona, podríamos concluir, como verdadero acto de militancia a través de la sexualización histórica de la especie.

La *préciosité* descubrirá en la resolución heteronormativa del trauma el peso crucial del mito de la feminidad, que se revela como el método de objetivación sexual y de género necesario para la subjetividad masculina materializada, por medio del placer en su respuesta ante la autoridad alienante. La *bienséance* bien utilizada haría de su fragilidad un elemento de fuerza, pues en los usos y costumbres se hallaba la brecha para burlar a las imposiciones jurídicas, sirviéndose de las reglas en su favor. Si la justicia reglamentaba las malas acciones, las mujeres reglamentarían el mal comportamiento de toda la sociedad, y lo mismo harían con el imaginario libidinoso del hombre. Craveri define este proceso como la voluntad de la *préciosité* de dar un paso más, de pretender sistematizar la reflexión sobre la condición femenina por parte de un grupo de mujeres, «por primera vez, ya no eran los hombres quienes estudiaban, interpretaban y dirigían al otro sexo, sino que era el propio sexo débil el que se definía y se declaraba en voz alta cómo quería ser tratado.» (2020:45).

De hecho, la *préciosité* se estudia desde el análisis actual como un fundamento de equidad e igualdad que podría regular hoy en día las relaciones entre hombres y mujeres (Viala, 2003). La mundanidad y la intervención femenina en las relaciones sociales puede suponer una proposición interesante de estudio; una galantería como valor en la cultura identitaria francesa, reguladora de relaciones entre hombre y mujer. Un patrón de la civilidad que se ve corrompido entre otras cosas por la llegada del liberalismo (Habib, 2006), que ya tendría lugar en siglo XVIII y sobre todo después de la Revolución. Esta corriente puede así considerarse como la versión femenina, primero metafísica y progresivamente intelectual, de una galantería que actuará materializando el rol civilizador del mito femenino, tratando de conducir no al destierro de la sexualidad, del amor o del deseo, sino al predominio de la libre razón sobre la pasión en igualdad de derechos, entre ellos el de consentir.

Pero, si a pesar de los esfuerzos de la utopía hedonista y liberadora, el patrón de conducta moralmente aceptable sigue siendo en el siglo XVIII el de una economía afectiva regida por la medida y el pudor, ¿podríamos acordarle a las Luces cierta emancipación intelectual sujeta a la consciencia sexual, que termine militando por una verdadera emancipación femenina social, política, económica, y sexual? Ya lo afirma Paule Constant, en *Un Monde à l'usage des Demoiselles* (2002) cuando recuerda que, en esa transmisión hereditaria de los saberes femeninos, las generaciones precedentes enseñan a las más jóvenes a aprovechar esa «debilidad» masculina que las vincula existencialmente al mito femenino, para convertirse en *poseedoras* de la felicidad de los hombres. ¿Se trata con ello de avanzar en la retórica ficcional que permite a la norma considerar a las mujeres como seres iguales a los hombres?

Siguiendo este hilo de reflexión, dado el proceso de rematerialización vivido por la feminidad desde el siglo XVII, y teniendo en cuenta los estudios sobre la *Gender History*, ¿podría hablarse de un régimen de género? Estudios recientes como el de Didier Lett (2013) o el llevado a cabo por Jacques Guilhaumou y Martine Lapied (2020), tratan de recoger y reflejar una vasta epistemología en algunas páginas que evocan, al menos en líneas generales, dicha prerrogativa. Nosotras, sin embargo, nos preguntamos por una cuestión que de momento parece sin respuesta concreta: si bien Lett ofrece una definición del régimen de género como «*agencement particulier et unique des rapports de sexe dans un contexte historique, documentaire et relationnel spécifique*», ¿cabría la posibilidad de considerar la noción de «régimen» no desde lo relacional sino desde lo exclusivo?

Ciertamente resultaría imposible obviar el carácter relacional de este proceso porque de la interacción, y sobre todo de la acción de una de las partes, deviene la realidad de la otra, o de «lo otro»; que a su vez interacciona y reacciona. Sin embargo, nos parece quizás un poco restrictivo consagrar la noción de «régimen» a una «variable social» o un «modo de relación» (Lett, 2013:571) cuando la historiografía está repleta de fraternidad, de humanidad entendida en el sentido amplio de la masculinidad, de «sexo débil», de «*communauté des frères*»<sup>251</sup> (Lapied, 2020) y del antifeminismo requerido para considerarse «sujeto civil» en la sociedad burguesa. Además, el análisis de una concepción de régimen como interacción puede verse limitada cuando, como bien afirma Joan Landes (1988), la República francesa no solo se construye sin las mujeres sino que se construye contra ellas, proceso basado en un racionalismo que trata de oponerse a la naturaleza de lo femenino con ánimo prácticamente imperialista

Por ende, puede resultar más apropiado diferenciar un «régimen interaccional de género», y un «régimen intrínseco de género»<sup>252</sup>, pues como bien apunta Lett, la tradición feminista americana tiende a utilizar indistintamente «régimen de género» y «régimen de igualdad», sobre todo en el ámbito político, a sabiendas de que durante nuestro periodo de referencia la interacción se posiciona desde la diferencia entre una sociedad de moral y de inteligencia, y otra «de mujeres» (Mona Ozouf, 1995), de conversación (ergo, interacción) y divertimento. A su vez, Fraisse y Fayolle advierten de la diferencia de militancia en cuanto a las luchas sociales y solidarias, de las que terminó por relegarse el elemento femenino; reflexión que Anne Verjus completa añadiendo que para medir su causa con las de los hombres, la mujer primero debía ganar la causa «*en tant que classe de sexe*» (Verjus, 2009), alejando según consideramos aquí el principio de interacción en determinados ámbitos y favoreciendo una construcción de la nueva modernidad guiada, más bien, por el principio de «democracia de la exclusión» (Fraisse, 1989).

Asimismo, Fraisse apunta a la capacidad de las mujeres de hacer frente a la dinámica de poder establecida por la heteronormatividad, a fin de modificar el equilibrio en favor de la igualdad, y es aquí donde encontramos pertinentes el cuestionamiento en cuanto a mujeres que, como afirman Hunt (2003) o Lapied (2019), se comprometen en torno a un

---

<sup>251</sup> Se recomienda aquí la lectura de Lynn Hunt, *Le roman familial de la Révolution française* [1992], 1995.

<sup>252</sup> En francés, la diferencia puede recaer en una simple preposición, pues no resulta lo mismo «*régime de genre*» que «*régime du genre*».

interés común. Dicho interés bien puede aplicarse a su politización debido a lo revolucionario de fin de siglo, como demuestra entre otras Godineau (1989), pero que cabría no menospreciar en los diversos ámbitos que conformarían lo cotidiano tanto antes como después de esta fecha, en los que la mujer actúa como sujeto y objeto histórico — *provenance*—, haciendo de lo cultural y de lo emocional un cortafuegos de lo político.

En este sentido, hemos visto conformarse el movimiento mundano y precioso, sujeto a la utilización del lenguaje y con una regencia extendidamente femenina de los salones, a pesar de la existencia de academias masculinas como las de Dupuy o el círculo de Gaston. Hemos acudido a la cristalización de un modelo objetivado de mujer a través de la literatura y el arte con el que todo un género aprenderá a identificarse en mayor o en menor medida. Y hemos dilucidado un tipo de performatividad y rematerialización propiamente femeninas que se cuestiona sobre la norma y actúa sobre ella, a través del uso de su cuerpo. Estamos sin ninguna duda en un espacio que nos permite, que nos invita, a preguntarnos por el grado de conciencia colectiva que se cuestiona por los paradigmas sexualistas. Si, como alude Hunt (2009), la secularización progresiva del Estado favorece una participación civil más extendida, cabe mirar los pequeños actos individuales como la gestión de la sexualidad que no dejarán de ser finalmente colectivos, bajo el paradigma de acto político: pequeñas acciones, reflexiones e implicaciones que se alejan justamente de las formas tradicionales de hacer política<sup>253</sup>. ¿No constituye el sexo uno de los mayores actos políticos transformadores de la dinámica normativa a través de la base sociocultural?

En los métodos femeninos referidos por Lapied, ella misma introduce el aspecto *hors-norme*, secundado por Hunt en cuanto a que es este elemento el que combate las formas antiguas de colectividad (se entiende, heteronormativas). Así Godineau se referirá a acciones femeninas derivadas del conocimiento y uso lingüístico como formas de «penetrar» el espacio político. Las tres personalidades aluden en el mismo trabajo (*Annales historiques de la Révolution française*, 2009) al rol activo de la mujer durante el periodo revolucionario llevando a cabo, según esta última, una forma de «*créativité [...] qui contourne l'exclusion pour reconstruire du politique*». ¿Podríamos referirnos, pues, en el mismo sentido, a la imposición de la acción creativa —sublimación

---

<sup>253</sup> Aquí, Hunt se refiere a la degradación del poder central en el momento de la Revolución. No obstante, nosotras tendremos en cuenta la fractura de la dinámica de poder establecida en el inicio y durante todo el desarrollo de nuestro patrón traumático.



masculina— sobre las mujeres en un contexto de degradación política ya desde el siglo XVII, frente a la que estas ejercerán su propia creatividad sublime durante todo el periodo de las Luces? El deseo femenino, históricamente, debe entenderse como el antojo masculino de sentirse deseado por una mujer, ordenando la sociedad en función de la norma falocentrista. Esteban (2004) propone un cuerpo femenino como agente de la realidad masculina, lugar de vivencia del hombre, lo estético, lo político, reflexión, resistencia, de contestación, de economía, de sexualidad estética e intelectual. Como resultado, en ellas, el cuerpo humano opera como espacio político que clama por su lealtad, compromiso y pertenencia (Reverter, 1998:43).

El ejemplo de la materialidad ofrecida por Mrs Cole, expresada en términos de espacio agradable y seguro a pesar de estar destinado a la venta y uso del cuerpo femenino, son esas «hijas» a las que instruí para conseguir un éxito que no estaba destinado a la naturaleza de la mujer, que incluso hacían fortuna y uso de cierta independencia, sobre todo después de la muerte del marido. Una «pequeña sociedad», según afirma Fanny, en la que Mrs Cole tratará de llenar el vacío que la imposición de género les ha ocasionado, con cariño, honestidad, clarividencia, sentido de la lucha, la venganza y la supervivencia. «Testigo sangrante era ya de la necesidad impuesta a nuestro sexo de recoger la primera miel entre las espinas» (Cleland, 2015:374), porque «en cuanto las mujeres pierden el norte, no hay límite moral que no sean capaces de saltarse.» (2015:432). ¿Podemos hablar de un régimen de género haciendo del sexo un elemento político? Amalia Valcárcel dice que solo a través de la formación de un «nosotras» se puede vencer el mecanismo de desindividualización femenina, en una tarea política, ética y sobre todo colectiva (1997). ¿Lo sabían las mujeres del trauma de las Luces? ¿Lo sabemos ahora?



# RESULTADOS Y CONCLUSIÓN

## Síntesis

### Primera parte.

Como indicamos en la introducción, durante la primera parte de nuestro trabajo, las preguntas que nos planteábamos en un principio nos dirigían hacia un plano más general. Dado nuestro interrogante inicial, en cuanto a la relación entre la organización sociopolítica y las personas conscientes de su idiosincrasia, no podemos situar nuestro campo de estudio fuera del periodo consagrado a las Luces francesas, momento histórico en el que el racionalismo y el individualismo se configuran ante la superstición y la arbitrariedad del absolutismo. Ahora bien, teniendo en cuenta que nuestro interés giraba alrededor de la idea de dilucidar en qué medida la sociedad y su noción de «progreso» se moldea en torno al deseo de placer y el imaginario sexual, tuvimos que posicionarnos en los primeros auspicios que nacieron de la filosofía materialista y sensualista de principios del Gran Siglo. Aquí vimos que el pensamiento filosófico crítico, a pesar de abarcar reflexiones de ámbitos dispares (ciencia, política, religión etc.), emprendía la divulgación bajo una literatura libertina que ya hacía gala de contestación moral. La relación entre individualidad y placer sexual como intersección de la voluntad, y también de la voluntad política, está patente en la Francia del siglo XVII, unida a una intelectualidad que empieza a revelarse incompatible con el principio de obediencia. La tendencia de la crítica racional lleva a una especie de crisis de identidad, tanto a nivel individual como de grupo, que provoca una serie de mutaciones sociológicas; incoherencias y tensiones que aquí juzgamos determinantes para explicar diversas cuestiones todavía sin concretizar, entre ellas la sexualidad social y su impacto en el desarrollo político y social.

Concentradas en estas primeras intersecciones entre Estado e individualidad, constatamos que no se trataba solo de una línea especulativa, sino que además generaba una estructura sociocultural y psicoemotiva que cuestiona el orden de las cosas desde la experiencia hedonista. Como consecuencia, determinamos una situación «traumática» que podríamos describir de forma precisa como el desajuste que se produce entre la dinámica de poder y el proceso identitario del individuo, en un momento histórico en que todo se somete a juicio, empezando por el sentido de la felicidad del hombre. Ambos elementos de la

ecuación, poder e identidad, se ven determinados por lo que hemos acuñado aquí como «enigma sexual del *yo* comunitario», que cabe entender como la importancia para el desarrollo consciente (y no solo biológico) del placer sexual, y la evidente trascendencia que por ello adquiere en el gobierno societal. Así concretamos que efectivamente se hacía necesaria una revisión epistemológica e historiográfica que permitiese evaluar la historia desde el campo de la sexualidad.

Acordada nuestra primera fase de investigación en torno a la cuestión de la individualidad, forjada desde la conciencia de deseo y de placer, nos aproximamos a los manuales de historia clásicos. En ellos se estipula alto y claro el acento sobre la conocida crisis de la conciencia europea de 1680. Sin embargo, otros enfoques como el de Jonathan Israel (2005) nos advertían de que cabría situar las primeras teorías radicales en 1650, y, titulando esta irrupción en el Gran Siglo como las primeras Luces francesas, a saber, el inicio de la intelectualidad moderna. Esta reflexión que nace de la «incredulidad» se cuela por las grietas de la literatura, del arte, de la ciencia y de la intimidad, hasta interferir en el espacio político, social, financiero y comercial. El individualismo teórico no tarda en filtrarse en la realidad, pasando a situarse al mismo tiempo en dos esferas que se retroalimentan, provocando un movimiento pendular generador de dinámicas transformadoras. En este trabajo, nos hemos propuesto estudiar estas dinámicas transformadoras, generalmente ligadas al rígido marco de la Historia, a través del estudio de la materialidad filosófica, artística y sobre todo literaria. Este enfoque nos ha permitido acceder al imaginario social decisivo tanto en la esfera de lo subjetivo como de la colectividad.

Nuestros avances nos han llevado a detectar el principio que permite activar este generador, que aquí hemos acomodado bajo el término de «sublimación». La sublimación es una capacidad puramente humana de creatividad, tanto ideal como material, y es una condición *sine qua non* en cualquier proceso que tenga que ver con el desarrollo de la subjetividad. En nuestro trabajo, la sublimación se impone en la ardua y excitante tarea de (re)conocerse y definirse, de forma individual, material, sexual e idiosincrásica. La sublimación en este contexto se revela estrechamente asociada al testimonio corporal, por lo que lógicamente pudimos afirmar que la sublimación, el cuerpo y el placer, evolucionan desde mediados del siglo XVII y se consagran como pilares del entramado político.

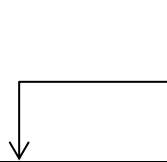
Atendiendo a los indicadores que acabamos de mencionar, el contexto traumático con el que identificamos la modernidad racional se nos presenta articulado sobre una reflexión sexual identificativa, cuyo análisis nos invita a considerar el tan estudiado periodo de las Luces desde otras perspectivas. La primera de las conclusiones que hemos podido establecer es que las Luces francesas, según esta problemática, no pueden acotarse a partir de la cronología ortodoxa. Debemos pues abrirnos a la posibilidad de que este periodo, bastante delimitado por la historiografía secular, pueda extenderse desde las primeras décadas del Gran Siglo hasta mediados del siglo XIX. Por otro lado, y dada la extensión del marco temporal que ha supuesto nuestro campo de estudio, hicimos un primer análisis de los indicadores que podían verse envueltos en la tensión entre Estado e individuo, ahora considerado también como individuo sexual con natural tendencia al placer. Así, pudimos configurar un patrón que nos permite sistematizar su evolución, un «patrón traumático», así como definir que su desarrollo se producía de forma circular, en fases correlativas y reincidentes en contextos que parecen seguir una superposición progresiva. Por último, determinamos que esta circularidad parece una consecuencia del establecimiento de binomios morales con que se pretende sintetizar la esencia del progreso (a saber, bárbaro-civilizado, inteligible-ininteligible, virtud-vicio, bueno-malo); un principio de dualidad que favorece la constitución de las comunidades humanas mediante un esquema simple de contrarios, nociones que paradójicamente se desvelan aquí compatibles y muchas veces de imperiosa simultaneidad.

Por último, y antes de dar paso a un análisis más en profundidad del mencionado trauma, cabe señalar que en este proceso hemos visto confirmarse algo de lógica indiscutible, y es el principio de homogeneidad como facilitador del control de ideas e individuos, ligado al de la restricción de lo natural como legitimador inherente del poder. Poseer, dominar o disponer, son también formas identificativas del *yo* más potentes, por razón de más vetustas y corrientes, que la libertad del goce. Lo paradójico resulta cuando lo que entendemos aquí como querrela libertina, o esta pretensión de reequilibrar la concepción sociopolítica hacia una experiencia más libre del goce sexual, organizada a priori sobre la oposición a la homogeneización y la restricción, terminará por pretender homogeneizar y limitar a su vez, en su proceso de reclamo de libertad y placer.

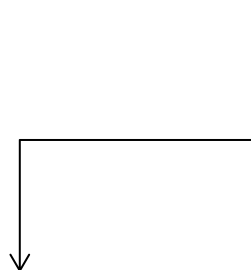
Esclarecidas estas resoluciones, y antes de proseguir, creemos conveniente recapitular la composición de lo que hemos concretizado como trauma del hombre de las Luces.

## TRAUMA 1 (Trauma en 4 fases), S. XVII

FASE DE TRAUMA	FASE RESPUESTA
Inicio de la modernidad y crisis de la monarquía; exigencia civilizadora. Sentimiento de alienación y sensibilidad que se incrementan en la esfera de la nobleza, cuya identidad se cuestiona.	Inicio de la modernidad e interpretación del yo: linaje y <i>bienséance</i> . Inicio de la mundanidad. Sublimación material y ligeramente intelectual. Refinamiento, ostentación.

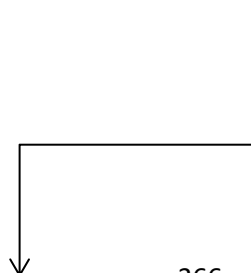


FASE DE TRAUMA	FASE RESPUESTA
Richelieu utiliza esta fase de respuesta a su favor, agudiza las exigencias y el protocolo para con la nobleza con el fin de someterla.	Mundanidad entendida como <i>bienséance</i> bajo el marco urbano de « <i>le monde</i> ». Ética y estética, intelectualidad y lujo. Divertimento como norma, que es a la vez ordenado y medido. Sentimiento satelital de la comunidad mundana. Pertenencia que sustituye brevemente al rango y al linaje, incluso al género.



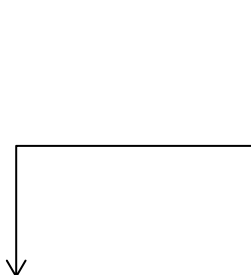
## TRAUMA 2, S. XVII

FASE DE TRAUMA	FASE RESPUESTA
La Fronda (1641-1653). Sociedad frustrada, nobleza empobrecida, agotada y resignada.	Mundanidad acentuada como símbolo de progreso, de modernidad. Refinamiento con carácter patriótico. La materialidad y el lujo ganan poder como símbolo de oposición. Algo menos de moralidad, y mucha menos mesura en cuanto a la sublimación y el placer.



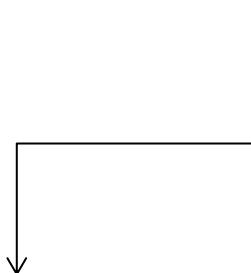
### TRAUMA 3, S. XVII- XVIII

FASE DE TRAUMA	FASE RESPUESTA
<p>La corrupción de Versalles. La fase de respuesta anterior será la materia sobre la que trabaje Luis XIV, reconduciendo la sublimación hacia una política promocional mediante el fomento del régimen de las apariencias. Sublimación y autonomía desde el culto al placer, aniquiladas. Sociedad sometida a una interpretación rígida y asfixiante, la <i>sociabilité</i>.</p>	<p>«<i>Honnête homme</i>» y «<i>esprits forts</i>», que devuelven a la ciudad clandestinamente un hedonismo mundano más radical aún que la precedente fase de respuesta; y que prepara el terreno para lo que será la regencia del olvido bajo el poder del duque de Orleans. Olvido y borrado, desordenar todo cuanto dispuso Versalles mediante un hedonismo enérgico.</p>



### TRAUMA 4, S. XVIII

FASE DE TRAUMA	FASE RESPUESTA
<p>Placer liberal centrado en el artificio desmedido llevado al extremo, se descubre infértil en el terreno de la sublimación, la identificación a través del placer. Arcas arruinadas, rutina y ceremonia, aburrimiento, alienación y pérdida de confianza en el proyecto civilizador.</p>	<p>Redefinición del proyecto civilizador. Transformación multidireccional sobre el eje identidad-poder-placer. Autoría compartida entre la nobleza y una burguesía que coge fuerza gracias al elemento del capital. Sublimación guiada ahora hacia el rigor intelectual con vistas a subsanar la alienación del olvido. Vuelta a la medida y al bien común. La <i>Intelligentsia</i> de las Luces, formada en su mayoría por la élite burguesa, se opone al libertino erudito como símbolo de progreso.</p>



## TRAUMA 5, S. XVIII-XIX

<p><b>FASE DE TRAUMA</b></p> <p>El rigor de las Luces. Profesionalización de los racionalistas y despotismo ilustrado. Se recupera el sentido de la <i>sociabilité</i> versallesca en una filosofía que ya no distingue necesidad de interés. Intelectualidad como componente oficial del Estado, que enmarca a la sublimación bajo el poder de la circunspección. Como resultado, un sedimento importante de intelectuales frustrados y ciudadanos de nuevo alienados que se verán abocados a un doble discurso entre las apariencias de rango y la sublimación del placer. El «<i>honnête homme</i>» pasa ahora a ser considerado «<i>homme du bien</i>» para distinguirse del «<i>homme du monde</i>» como sinónimo del hombre civilizado.</p>	<p><b>FASE RESPUESTA</b></p> <p>Querella libertina. El doble discurso filosófico y la doble moral práctica consagrada a la sublimación del placer como reivindicación de soberanía individual. Filósofo libertino como Buen Sujeto Eróticosocial. Pretensión de someter la noción de progreso y civilización a un fenómeno de reescritura, que bascula de la rígida medida al erotismo como lugar de encuentro de los hombres felices y, por tanto, civilizados.</p>
<p><b>FASE DE TRAUMA</b></p> <p>Esta fase de trauma se agudiza de forma exponencial con el ímpetu burgués de finales de siglo, que permite una concepción victoriana del final del trauma de las Luces extendido a la primera mitad del siglo XIX. Misma problemática alienante heredada que se acentúa mediante las dinámicas de poder burguesas centradas en el control corporal.</p>	<p><b>FASE DE RESPUESTA</b></p> <p>En el mismo sentido, la querella libertina se acentúa, alimentando la performatividad mediante la retórica ficcional que defiende y define el lugar de la voluptuosidad y el derecho al goce como derecho ciudadano.</p>

Para facilitar el estudio del patrón traumático y concretizar la tensión entre trauma y respuesta, entre el poder sociopolítico y la conciencia individual ligada al placer sobrevenida del pensamiento crítico y racional, hemos acotado la noción de querella idiosincrática o libertina, o libertaria (una vez aceptado su uso anacrónico). Esta se entenderá como un proceso de identificación subjetiva mediante oposición política y moral al poder público, defendiendo una ética hedonista como símbolo de liberación de la individualidad moderna. Esta idea, sin embargo, varía de intensidad según el grado de rechazo o aceptación del espacio público y eso nos permite exponer las particularidades de cada fase del patrón.



A partir del segundo capítulo se expone, pues, lo que hemos denominado como primer trauma en cuatro fases, el sentimiento de identificación, sobre todo de la nobleza, se ve impactado por las acciones de una monarquía que pretende minar su influencia. En nuestra investigación se ha podido constatar que las teorías filosóficas que ya impregnan el panorama sociocultural se encuentran con una crisis de identidad social e individual que lleva a este grupo a buscar una respuesta que restituya el equilibrio de poder. Así se empieza a conformar un ideal de la *bienséance* que pretende reivindicar con nuevos métodos la identidad de clase y linaje. Esta *bienséance*, que se identifica con una sublimación de las maneras y comportamientos, deja entrever un libertinaje erudito encarnado en ciernes enfocado, primeramente, desde la apuesta por el gusto y el lujo. El carácter «libertario» en esta primera etapa es débil, pues prima un elemento libertino anclado todavía en un plano del placer más teórico, materialista y algo menos carnal; un acto político, codificado aún por las dinámicas tradicionales, que todavía no alcanza a ser una voluntad de sedición aunque sí de reafirmación.

Sin embargo, estas primeras acciones no parecen obtener los resultados esperados, entre otras cosas por la intervención del cardenal Richelieu en la pretendida renovación de códigos distintivos. Sin llegar a liberarse de la frustración, la casta noble decidirá cambiar las premisas del linaje por las de una nueva forma cultural, la mundanidad. Esta reconduce el sentimiento de identificación hacia una introspección que juega con la libido y que se revela crítica con a las imposiciones coercitivas. La mundanidad deriva de una combinación entre placer, sublimación e intelectualidad como ambición de materializar una oposición al desajuste creado por el trauma; esta se hace posible gracias, entre otras cosas, a la interacción de otras individualidades inquietas —véase la importancia adquirida por los salones y las consecuencias del perfeccionamiento del arte de la conversación. La esfera adscrita a las élites se expande bajo una supuesta cooptación para acoger a una comunidad cuyo rango e incluso género se difumina en favor de la identidad sublimada. Crece el sentimiento de pertenencia mediante un movimiento que parece respetar y animar la idiosincrasia. Lo público y lo privado aún no se repelen, sino que coexisten.

El universo mundano se asienta sobre una *bienséance*, que adquiere carácter de nueva revelación religiosa y se afianza como un discurso normativo del progreso individualista. Para ello, se codifican la *politesse* y los vestigios de la cortesía, cosa que permite un margen de acción en el que el cuerpo, el deseo y la parte psicoemotiva puedan participar

de la conciencia liberal. Esta terminará por conducir a las élites del siglo XVII hacia una concepción satelital, sometida cada vez más a una codificación congénita nacida del propio efecto de la sublimación, sobre todo tras la Fronda.

Después de 1650, y como respuesta a la devastación que resulta de las insurrecciones, se exaltará una performatividad hedonista, menos recatada, que recoge un gusto más material y carnal como forma de materializar la introspección intelectual y la oposición al gobierno. La sublimación exponencial de la segunda mitad de siglo conduce a una voluntad menos teórica y más pragmática, haciendo que la *bienséance* inicie su transformación hacia el terreno de *sociabilité*, moldeando y reconduciendo los pilares de la *bienséance* en pro del enardecimiento de las relaciones sociales. Estas también son íntimas, y se convierten en otra forma de materializar el discurso de la querrela con una práctica del disfrute más directa y a la vez más superficial. La intelectualidad deja paso a la seducción como forma de sublimación, y el amor galante deviene con ello casi una forma cultural de oposición; acto político libidinoso que refuerza el sentimiento satelital de la comunidad mundana. El *yo* frente a lo público toma fuerza, mediante el ejercicio del deseo y el goce; el imaginario literario se revela un motor indiscutible.

Pero Versalles supone el inicio de un desajuste más complejo y de consecuencias más universales, todavía vigentes si lo enfocamos retrospectivamente. La monarquía, sintiéndose amenazada de nuevo por la desenvoltura de la mundanidad (como ya sucediese con Luis XIII), interferirá de nuevo en el sistema de equilibrios. Por ello, tomará los elementos definitorios de la individualidad moderna, a saber, la sublimación del enigma sexual del *yo* comunitario, y los convertirá en arma de Estado para someter de nuevo a las élites. Insensibilizando y casi aniquilando la sublimación, Luis XIV adormece al *yo*, condena las puertas de la introspección, de la intelectualidad radical, y con ello el sentimiento de comunidad que empezaba a despegar con aires libertarios. El goce de la libido que ya formaba parte del equilibrio social es reconducido fácilmente, carente de sublimación, hacia la exaltación de una *sociabilité*, que es más pública que privada.

Mediante la *sociabilité*, que alcanza su esplendor en las manos de Luis XIV, se incitará a la oposición social a base de apariencia y frivolidad, de fomentar la tendencia hacia la ostentación y la dominación como testafierros del éxito civilizador, favoreciendo con ello una dinámica vasallática hacia la personificación institucional. El enigma sexual no deja de ser un elemento político, pero sin sublimación, o con una falsa sublimación, cayendo

al otro lado del tablero, y convirtiéndose en una herramienta de control que, paradójicamente, cumple un rol de homogeneización. Lo privado se anula frente a lo público. La individualidad se verá de nuevo alienada, y el trauma de las Luces se acerca a su punto álgido reconocido por la historiografía secular.

Frente al trauma de Versalles, la respuesta revela una concepción de querella libertina que se identifica, sobre todo en este punto, con un propósito libertario, razón por la cual nos hemos atrevido a sugerir esta apelación. Será «libertaria» cuando se persiga efectivamente la liberación de un sistema que se constata como corrupto y alienante, con el placer y desde el placer; cuando se concrete como rechazo a una dinámica impositiva y restrictiva, siendo la base de su reclamo el derecho común, pero sobre todo individual, a la sublimación del goce. La lógica del proceso es la siguiente: el enigma sexual se ha cargado de artificio durante su corrupción en Versalles; pues bien, será este mismo artificio el que permita una vía de escape hacia la recuperación del enigma sublimado. La interpretación permitirá a algunos *esprits forts* poder devolver a la urbe parisina, y así recuperarla, una dinámica mundana de forma clandestina, donde pueda recobrase el crucial proceso de sublimación. Las teorías radicales del Gran Siglo apoyan este movimiento, el escepticismo y el *conatus* de Espinoza se respira en el perfume de este nuevo *honnête-homme*, que se presenta tan intelectual como carnal; una especie de evolución del hombre galante, y que ahora sí se define libertario y presenta armas de sedición. La sexualidad, como libre ejercicio de la voluntad, impregna el imaginario social a través del imaginario literario, haciendo no solo del sexo sino de la literatura que le permite «ser» como elementos políticos.

Esta respuesta al trauma de Versalles, que se inicia con los primeros salvoconductos hacia la ciudad guiados por un imaginario libertino mucho más apetecible, se concreta con la muerte del monarca y la regencia de su hermano, el duque de Orleans. Una vez más, el elemento sexual y hedonista surge como pretexto político, en este caso enfocado a contrarrestar un proceso de borrado de todo cuanto supuso la norma del rey Sol. Recuperar la libertad y la individualidad pasaba por recobrar el placer y el libre albedrío. Sin embargo, el olvido no actuaría solo sobre los elementos traumáticos, sino que olvidaría también los principios que podían liberar al individuo. Así, el carácter liberador de la querella se desfigura hasta los límites del despotismo mediante el exceso de artificio. La sublimación se convierte en rutina, pierde su vitalidad; el tedio, añadido al descontento por las consecuencias del derroche y las luchas de poder internas, llevarán de nuevo al

estado de alienación. La paradoja, esta vez, la encontramos en cómo la voluntad de poder y de dominación retoma ahora el principio de sublimación, a caballo entre la mundanidad y la *sociabilité* corrompida en Versalles, pero sin dejar de lado el epicentro ideológico de la civilización moderna, la felicidad individual. En estos términos, la regencia del olvido no será más que otro proceso corrosivo, esta vez no por doblegar la sublimación sino por abusar de ella.

Si la sublimación en nuestra investigación se resuelve como causa y consecuencia del despertar de la conciencia individual moderna, más material, terrenal y filosófica, no dejará por ello de presentar, ella también, su controversia. ¿Qué es lo que se concretiza con el avance del trauma? Nuestro tercer apartado aborda esta cuestión. El *yo* se une al placer cuando la conciencia de sí se descubre, también, a través del sensualismo, que no solo genera sensaciones sino que permite la afloración del espacio introspectivo, cosa que termina por revelar una naturaleza reprimida. Como consecuencia, se establece que la represión del placer evidencia una represión del individuo, por lo que, como contrapartida, se tiende a favorecer una relación con la intimidad antes que con el Estado. Pero si todas las personas tienden a la sublimación como determinante subjetivo, abarcando los elementos de placer y de poder, estaremos por consiguiente obligadas a tener en cuenta la relación que se establece entre la subjetividad propia y la de sus iguales.

Consecuencia de ello será el deseo, concebido por el hedonismo naturalista como un derecho, ya que no se puede excluir el deseo por detentar autoridad, lo que bien merecerá un reajuste de las vanguardias utópicas en una disputa por la redefinición identitaria. El denominado aquí como Buen Sujeto Eróticosocial, que se ha configurado durante el siglo XVIII como el hombre honesto y feliz integrado en una sociedad armonizada con sus necesidades naturales, en realidad no solo reclama la *autoritas* de su libre albedrío, sino que a través de ello aspira a detentar, simplemente, autoridad política. La sexualidad humana se reafirma, de nuevo, como instrumento político.

Teniendo en cuenta las consideraciones establecidas hasta el momento, la regencia del olvido se percibe como el resultado de esta progresión de la conciencia sexualizada del individualismo, constituyendo el epicentro del trauma de las Luces, y al mismo su fase de respuesta. El fin de la regencia deja ver el tremendo avance de la burguesía en la sociedad francesa, que se disputa con la nobleza la gestión del gabinete de crisis. A pesar de que se confirma la naturaleza crítica del discurso de la voluptuosidad, se constata la

pretensión de armonizar al hombre libidinal con el hombre moderno combinando identificación a través del placer al igual que a través del poder, que se instaura como elemento inherente a la satisfacción en cualquiera de sus formas. Aristócratas y burgueses pretenderán materializar la sublimación sexual, sin embargo, unos lo harán desde la torre de placer voluptuoso, los otros desde el torreón del placer racional estricto, pero ambos con un impacto incondicional sobre lo corporal y la voluntad subjetiva. La pregunta que surge en este punto es la siguiente: ¿Se ha corrompido la utopía del libertinaje como revolución de la identidad moderna? Dicho de otro modo, ¿qué límites presenta dicha utopía en materia de libertad? Se nos hace indispensable preguntarnos en qué medida el ideal de transformación decide conformarse con el de reforma. ¿Placer, poder?

Todo ello recuerda a lo que sucede en el inicio del patrón bajo la gestión de Luis XIII; los reinados de los Luises se concentrarán en una nueva exigencia civilizadora, sobre todo a partir de 1740, y apuntala la apertura a la sublimación intelectual y artística que conviene a una burguesía creciente, basada en la restricción corporal y la medida austera del comportamiento. La sublimación burguesa resulta ahora libertadora en cuanto al barbarismo arcaico y los abusos despóticos de los nobles voluptuosos y derrochadores. Si durante el Gran Siglo el progreso se definía por las buenas maneras mundanas, limitadas al gusto, al placer y al divertimento refinado como oposición al embrutecimiento institucional, el siglo XVIII unirá barbarie con divertimento, y lo refinado se destinará únicamente a lo racional, detentado por una burguesía que se pretende símbolo de civilización nacional.

En dicho escenario, la creatividad, o sublimación, se disolverá en función de los intereses y necesidades de un sistema que empieza a abandonar tras de sí las dinámicas tradicionales y se deja llevar hacia los inicios de la proto industria y el capital. Sin embargo, salvaguardar los privilegios tradicionales vuelve a adquirir importancia, favoreciendo que la creatividad burguesa mire hacia la elaboración de un sistema rígido, científico y racional como principios del éxito civilizador. La intelectualidad se ligará al arte, a la economía, la medicina y la política en un esquema que equipara el progreso con el control de lo natural y de los placeres. Se recupera y se redefine la tradición del binomio político civilizado-bárbaro, vicio-virtud. Aquí podríamos decir que lo privado y lo público ya han dejado de tantearse y han pasado al reto. La intención burguesa de regenerar la civilización moderna activa un sistema asimismo despótico, asimismo interesado e igualmente alienante. Se presentará bajo el aura de la sublimación

renovadora, pero no deja de ser una imitación amparada por la etiqueta de la filosofía ilustrada, que toma además la consideración del cuerpo y del deseo sexual como bastiones estratégicos.

Con la llegada del siglo XIX la gestión limitante del cuerpo se torna más intensa, pues el reconocimiento de clase se identifica casi con una raza biológica; raza burguesa sostenida sobre la medicina y la familia que se impone a través de la salud y la pureza biológica. Tanto es así que, a finales del siglo XVIII y sobre todo con las Luces victorianas, la sublimación dará paso a la sofisticación y a una performatividad que emana únicamente del cuerpo. La *politesse*, lejos de su carga simbólica durante la mundanidad, deviene una estrategia estabilizadora de poder basada en la represión corporal. La relación entre lo público y lo privado bascula en cuanto lo privado tiene el deber de justificar lo público, sobre todo desde el cuerpo.

El resultado no es de extrañar: la agudización del sentimiento de alienación entre las filas de aquellos que aún interpretan la sublimación como espacio introspectivo destinado al placer natural, enajenados por la regencia y las nuevas ideas civilizadoras burguesas. Aquí se detectan las diferencias entre el considerado como supuesto hombre civilizado que, si antes se consideraba un «*honnête homme*», ahora este se identifica más bien con el «*homme du monde*», en oposición al «*homme de bien*» o al «*homme vertueux*», llevando de nuevo a la dualidad del concepto de virtud, que ya no es radical ni hedonista.

Por su lado, el filósofo libertino, a quien se le denomina también bajo la apelación de pagano, insiste en que se corrompe al hombre honesto cuando se rechaza al libertino honesto, y que bajo el rigor burgués no habrá ciudadano virtuoso ni feliz (Nagy, 1975). Por ello, este trata de reinvertir el equilibrio de los binomios del éxito civilizador desde la reconfiguración del Buen Sujeto Eróticosocial. La idea de la dualidad se presenta de nuevo en el escenario. El bárbaro, el animal, el no ciudadano, el libertino... se llega al extremo de concluir, incluso, que se es más civilizado cuanto más se respeta el estado animal, libertino y primitivo, evidenciando con el exceso de norma el verdadero estado de barbarie (La Mettrie, 1748). Aquí se establece otro tipo de sublimación paralela que emana de la teorización radical filosófica y política, y que conduce a una creatividad igualmente artística y reflexiva.

Sin embargo, la profesionalización de las artes, la ciencia y la filosofía, y los intereses ligados a la sublimación ilustrada de los propios artistas, científicos y filósofos, van a

crear una tercera cara de la sublimación, que de dual pasa a ser poliforme. Esta tercera sublimación que se genera en paralelo pretende guardar los privilegios de la moda elitista a la vez que justifica y aclama la conducta del libertino intelectual como la del buen individuo en una sociedad sana, que asegura el bienestar individual. Esto dará lugar a un discurso que es a su vez dual, conocido como la doble moral del siglo de las Luces. Esta dualidad histórica conduce por extensión a la doble moral victoriana, que resulta posible gracias a todo lo aprendido de la cultura de las apariencias. Al final, esta dinámica ha terminado por definir el proceso civilizador francés, estrechamente ligado al desarrollo de la cultura del goce y de la personalidad, y a su dimensión psicoemotiva como parte esencial en el proceso de sublimación.

La parte libertina, si podemos llamarla así, o la filosofía incrédula, con más o menos velo en su discurso y en su conducta, tratará de evidenciar la incompatibilidad del poder público establecido con la naturaleza humana de los individuos, y por ende con su felicidad. Se dirá que la nueva *civilité* suprrracional se asienta sobre una falsa sublimación que ha codificado lo afectivo y que trata de negar el relativismo del bien y del mal, de la virtud natural. La acusarán de establecer una gestión en base a unas necesidades ficticias que favorecen intereses y posiciones, en lugar de dirigir a la sociedad en base a sus necesidades reales, distorsionando la concepción de «verdad» por una versión más «sublime» de la justicia. Podemos afirmar pues que, desde lo teórico, lo íntimo y lo político, prácticamente toda la crítica al Antiguo Régimen puede analizarse a través del reclamo del derecho al placer sexual, así como el movimiento que pretende doblarla.

Lo que esto nos dice es que, si las necesidades se crean y los conceptos clave de la regulación se modulan, existe una retórica simbólica y ficcional que fabrica el discurso regulador, ya sea en uno u otro sentido. Y, ¿qué es esto si no una forma superior de la sublimación? Aquí hemos podido establecer la relación entre la retórica ficcional y la experiencia social, pues como ya avanza el cabeza de fila de los paganos, La Mettrie, la imaginación es el elemento esencial del desarrollo del espíritu, y esta solo es posible a través de la experiencia que permite el conocimiento simbólico, esencial para la existencia humana.

En este punto de nuestra síntesis, llegadas al último apartado de esta primera parte, cabe tener en cuenta que, a pesar de todo, y gracias en parte al papel jugado por la filosofía,

los diferentes momentos de sublimación que han tenido lugar hasta el momento han filtrado abundantes reflexiones de tinte artístico que apuntalan la base de una reflexión emocional, psicológica e introspectiva. El arte y la literatura favorecen una consideración revalorizada sobre la libertad, los derechos y la voluntad; y, por tanto, el elemento de la fantasía se vuelve imprescindible, como lo es también la materialización de estas reflexiones mediante un discurso que busca imbricarse con la cotidianidad. Podemos decir pues, que la misma sublimación impone sus métodos de realización, a saber, el poder del imaginario y el discurso teórico-artístico que busca desde su acción reflectante interferir en la realidad de los hombres.

Teniendo todo esto en cuenta, ¿en qué condiciones tiene lugar la sublimación de las Luces francesas del siglo XVIII? Si las Luces del rigor suponen un traumatismo para el individualismo, este echaría mano de toda la acción sublime que le fuese posible. Y esto es lo que fuimos a buscar, comprobando por el camino que el sentido del imaginario de libertad se asentaba fundamentalmente sobre dos principios, la nostalgia de tiempos pasados y los fantasmas eróticos. Si la bienséance basaba sus códigos en la belleza que inspiraban los principios clásicos, articulados sobre una filosofía que abrazaba la *aphrodisia*, Voltaire (1751) alagaría la estética del siglo pasado como medio de reclamo una vuelta a la voluptuosidad y la exquisitez con la que el libertinaje favorecía la independencia. Obras como la de Latouche (2008) no solo elaboran la descripción de algunos de estos fantasmas, como la erotización del cuerpo mismo de la hermana Monique, que termina por hacer de sus dedos un símil del sexo masculino con el que penetrarse; sino que además Latouche combina la erotización con la crítica a través de personajes como de Saturnin (Latouche, 1741). En la misma línea, Thérèse, en la obra de Boyer d'Argens advierte: «*vous verrez, mon cher compte, quelle est la source où j'ai puisé les principes de morale et métaphysique que vous avez si bien cultivés*», después de atestiguar la utilidad de los ejemplos y los preceptos, identificables con el imaginario social libertino en la conformación de las ideas sobre los propios sentimientos y verdades de una misma (2007:117).

El gusto por el orientalismo se presenta como otra forma de fantasma nostálgico ligado a la esfera del imaginario, de la nostalgia por una idea cuya materialización se anhela, como puede observarse en la proliferación artística de odaliscas como las de François Boucher o la inspiración descriptiva de algunos *boudoirs* como el evocado por Denon (1777).



La performatividad libertina que responde al sentimiento de la querrela pretende regenerar el discurso político desde el cuerpo y desde el deseo entendidos como principios vitales, que derivan en la consideración de un «derecho» al goce, acompañado de un imaginario erótico que mira a lo carnal y que guía la voluntad liberadora. Para ello, se desdobra de nuevo otra noción elemental, la mentada *politesse*, a la par que se multiplica el significado de la «virtud» mediante el valor de la artificialidad. La ficción hedonista se vive como un laboratorio experimental de la intimidad, y se traslada a la materialización del ideal erótico. La literatura y el arte incitan, corrigen, instruyen; instruyen un placer sin riesgos, sin justificación, y educan en la experiencia del placer por mimetismo social, permitiendo volver desde el *yo* a lo colectivo. Y esa vuelta a lo colectivo de un individuo reconocido en el hedonismo, implica una visión de del colectivismo tergiversada, cuestionada y reconstituida; los principios del libertinaje atacan de lleno a los pilares que sostienen la civilización, maternidad, familia, higiene. Pero, ¿qué se pretende? ¿Neutralizar el rigor en pro de la defensa del placer, o imponerse al poder sirviéndose de la defensa del placer? ¿Dónde situar el placer en el desarrollo sexual de la historia? Sin duda, en el proceso constitutivo de la subjetividad humana.

En un primer momento hablábamos de «performatividad» como sinónimo de esta construcción reglamentaria articulada desde la institucionalidad pública. No bastante, nos vimos obligadas a denominar también «performatividad» a las acciones llevadas a cabo por quienes bajo pretextos filosóficos, artísticos, políticos o incluso íntimos, establecían otro tipo de discurso simbólico ligado a la experiencia y a la voluntad sexual. Se hacía necesario, pues, delimitar el léxico que empleábamos en este análisis, y la primera diferencia que se observaba era lo que podíamos denominar una «retórica ficcional libertina», que por ejemplo Diderot mencionaba como conducta o lenguaje de los amantes, opuesta a lo que se evidenciaba como «retórica ficcional oficial». En su correspondencia con Sophie Volland se nos permite acceder a su intimidad, y a la de todo un sentimiento extendido en el imaginario colectivo. Ya mencionamos su carta del uno de noviembre de 1759, en la que ponía en duda la noción de progreso mediante afirmaciones tales como «*j'ai vu toute la sagesse des nations, et j'ai pensé qu'elle ne valait pas la douce folie que m'inspirait mon amie*»; e inspirado por los mismos principios, criticaría la performatividad oficial afirmando: «*toutes ces petites vertus de société auxquelles elle ne se pliera jamais de bonne grâce ne vont avec la franchise et la sévérité de son caractère*» (Lettre du 8 août, 1762).

No obstante, esta terminología se mostraba inexacta, incompleta e insuficiente. En todo caso, lo que sí se obtiene en este primer bloque de resultados es una forma de constitución de la civilización moderna en torno al placer sexual, que derivará sobre todo desde la fortificación de la burguesía en un proceso identitario, por identificación u oposición, basado en la sexualización del cuerpo, ideológica y material.

### **Segunda parte.**

Uno de los contratiempos más agudos que se nos planteó durante la investigación surgió cuando nos adentramos en la crítica de los estudios de género. Cómo aplicar una crítica de género a un periodo histórico y una producción material que se define a través del cuerpo, si el cuerpo mismo pretende determinar la civilización moderna tres siglos atrás. Constatamos que el efecto performativo que se emplea para analizar la historiografía general, o tradicional, determinaba de igual manera las conclusiones de los estudios de género, lo que nos empujó a unificar las conclusiones con una nomenclatura adaptada a nuestra problemática. Así hemos podido establecer la noción de «performatividad del trauma de las Luces» (o performatividad general), entendida como dinámicas generadoras de trauma; y una «performatividad alienada» o «rematerialización de los alienados», entendida como dinámica de respuesta. En todo caso podemos confirmar lo anunciado por Fraisse en cuanto al deber de concebir, en lugar de una sexualización de la especie, una sexualización del mundo y de la Historia.

Sin embargo, los estudios actuales sobre las relaciones de género nos advierten de dos elementos esenciales. El primero, una identidad sexual ligada al factor de dominación que ha estructurado la constitución no solo de la cultura política europea, sino también de la masculinidad. Con ello se evidencia, además de una sexualización de la Historia, una diferenciación participativa basada en la fisionomía biológica, y una obligada consideración del concepto de *provenance* propuesto por la filósofa Geneviève Fraisse. Esta llamada a la genealogía de lo femenino responde a la consideración de que la determinación sistemática de la sexualización de los cuerpos interfiere en la intimidad subjetiva, debido al peso de la «morfología inteligible». Si atendemos a la validez de esta noción, la lógica apela a considerar que la *provenance* coexiste con la materialidad heteronormativa, ¿cuál es la relación que establece entre ambas?

La performatividad requiere aquí de una definición que la concrete, y para ello, en el primer capítulo de esta segunda parte, nos hemos apoyado en la teoría de género sostenida por Judith Butler, ya que su discurso parece configurar una base epistemológica a la que, de forma más o menos directa, alude el grueso de investigaciones en la materia. Así pues, convenimos que este término se impone como reiteración del discurso en el seno de una dinámica de poder que se organiza en torno a la materialización de cuerpos que son sometidos a la sexualización, y que trae consigo la posibilidad de imponerse a la norma mediante una reescritura del discurso, proceso llamado rematerialización.

La dinámica de poder se intuye ya no solo entre Estado e individuo sino como principio determinante de las relaciones intersexuales. Estas son a su vez taxativas para el primer binomio, asentado sobre la formulación del derecho masculino universal al placer. En este sentido, la *provenance* va a monopolizar un segundo nivel de trauma, derivado de la acción performativa que tiene lugar en el proceso de rematerialización masculina. Por ello, las evidencias nos han llevado a considerar que la fase de respuesta general al trauma de la sexualidad subjetiva sí debe acuñarse como rematerialización, debiendo calificarse seguidamente como «masculina». Así, los análisis realizados durante la primera parte de nuestro trabajo corresponden a una «performatividad traumática general», y a una «rematerialización masculina», que se suceden de forma paralela al proceso vivido por el desarrollo y constitución de lo femenino. Mejor dicho, no se desarrollarán de forma paralela, sino de forma correlativa, mediante el uso sexual de lo femenino como herramienta performativa.

Lo que se ha tratado de hacer aquí, llegadas a este punto, es retomar otra de las premisas propuestas por Fraisse, que nos ha parecido fundamental, y es añadir al estudio sexualizado de la historia, la idea de que lo femenino supone el «contratiempo» de la Historia, y por ello resulta imprescindible su análisis si queremos constituir una epistemología válida y confrontada, que abarque aquello que no se contempla desde la heteronormatividad. Este tipo de perspectiva viene a confirmar nuestra hipótesis sobre el hecho de que la sexualización histórica tiene lugar, se organiza en torno a la idea de progreso entendido como dinámica de oposición, de poder, y de dominación; es decir, sobre la desigualdad.

A continuación, hemos dedicado una parte de nuestro trabajo a dirimir las bases de esta desigualdad intersexual: cómo se constituye, por qué medios se instaura, y qué

consecuencias directas tiene sobre la construcción de lo femenino. Las conclusiones a las que hemos llegado se establecen desde varias ópticas, algo que viene a validar, por otro lado, la necesidad de la transversalidad en este tipo de problemáticas. Si de forma teórica hemos articulado la necesidad de crear lo femenino para permitir el funcionamiento de la querrela hedonista, resulta esclarecedor profundizar en sus motivos y en sus formas. Y lo primero que hemos podido establecer es que, si la organización social tradicionalmente se dispone sobre el principio de dominación y heteronormatividad, esta ha favorecido una dinámica sexual puramente masculina condenada al desconocimiento absoluto de la sexualidad de la mujer.

El desconocimiento, sin embargo, no implica ausencia de deseo por parte del hombre. Este responde a una necesidad biológica unida a la naturaleza de las necesidades emocionales, articuladas principalmente por el efecto de la sublimación. Desear sin conocer conduce a la fabricación de un imaginario que permita acceder y controlar aquello que se necesita. La sexualidad femenina, pues, empieza a configurarse de manera que pueda ser mediatizada. Acercarse a la naturaleza sexual de la mujer implica fascinación y miedo a la desaparición. Como indicamos en el momento de presentar nuestro trabajo, asegurar el poder de dominación y defenderse de todo aquello que puede entorpecer el éxito, o el progreso, es un potente motor de acción histórica. Pero ante la necesidad de gozar y de dominar, ante el ideal de fascinación y de terror de lo femenino, ¿qué hacer de las mujeres?

«Hacer», a las mujeres. Sea cual sea el proyecto que se pretende, se llevará a cabo mediante dos recursos esenciales, de forma similar a como acontece en el trauma general: el primero, el cuerpo, piedra angular de la configuración sociosexual; el segundo, la creación discursiva, la ficción y la retórica. Bajo este entramado hemos atestiguado una designación ontológica del sexo femenino, que se constituye a partir de un primer elemento decisivo: la biología. Como dijimos, el cuerpo será el origen de la desigualdad, y la biología permitirá que la discriminación pase a través del filtro de la descalificación gracias a la *auctoritas* científica. Naturalizar —o desnaturalizar, incluso deshumanizar— patologizar, ridiculizar, hasta animalizar si es necesario; la performatividad discursiva se justificará desde las consideraciones racionales de la mujer, del placer femenino y de su condición reproductiva. El deseo de saber se une al deseo de dominar, hallando en todo ello un resquicio que permite la realización del deseo del placer carnal del «hacedor».

En este punto, podemos ya concebir que el concepto de virtud, en torno al cual se definen sociedades y civilizaciones, no se distingue de otro elemento cultural. Es más, cabe tener muy presente, si pretendemos establecer un análisis histórico de género que convenga a futuras reflexiones sobre la cuestión, que la virtud, ahora que la individualidad se opone a lo público mediante una óptica sexualizada, pierde su carga universal venida de las ideas de bien supremo, y degenera en una versión demagógica que no esconde sino la necesidad del imaginario erótico heteronormativo.

En este sentido, se construye no solo el cuerpo femenino, sino también la virtud que lo sustenta. Esta permite, además de resolver las necesidades de la querrela libertina, sostener un ideal de éxito asentado en la detentación y la dominación, en el que la esposa y la descendencia son posesiones identificativas; como también lo es el acceso al placer. La performatividad, general y masculina (ambas heteronormativas), consolidará lo normativo y lo no normativo, determinando con ello lo que es deseable y no deseable. La mujer pasará por los procesos de cosificación y descosificación, de sexualización, asexualización y resexualización, y con todo ello su subjetividad quedará anulada, cediendo su cuerpo y su placer a la consideración de elemento público, al servicio del éxito heteronormativo. Pero, ¿qué supone el éxito para el hombre? Para que su desarrollo pueda ser factible, la virtud, ahora moldeable, se presta a varias versiones que predispongan la justificación del acceso a la compañera fiel y a la mujer libidinosa, estableciendo de nuevo el valor de la querrela liberadora sobre la objetivación de un derecho al placer masculino universal.

La volatilidad de la virtud, por su parte, implica una amplia variedad ficcional que comporta un estado permanente de metaambigüedad en lo referente a lo femenino. Mediante el análisis en nuestro tercer capítulo sobre la rematerialización masculina hemos podido deducir qué procesos condicionan el trauma femenino referente a su sexualidad identificativa. No ha sido extraño comprobar cómo los elementos que a priori intervienen en la liberación de lo masculino han devenido herramientas de definición de lo femenino, como por ejemplo el carácter descriptivo de la literatura, sobre todo focalizado en el cuerpo de la mujer. La performatividad institucional refuerza el mensaje de la virtud virtuosa, mientras que el imaginario libertino se deleita con los fantasmas de lo femenino: «*La déesse s'empresse de faire les honneurs du temple, et d'en recevoir les compliments*» (Denon, 2014). Esta no solo permite al hombre acceder a un ideal de lo femenino, sino que con ello configura el discurso normativo de lo que se entiende por

deseable, legitimando la doble virtud que proporciona la querella, en este caso, masculina. La mujer se verá sometida a dos reglas performativas, y dado que solo se «es» cuando se identifica con la norma, ¿qué norma debe seguir para «ser»? ¿Qué «es»?

Una aproximación más detallada de la mundanidad nos ha permitido clarificar la cosificación que se produce de la mujer, mediante el supuesto principio de cooptación y progreso que abanderará este movimiento. Debido a la cortesía y sus paradigmas de rectitud, belleza e ideales clásicos, la *honnêteté* y su explícita erotización de la cotidianidad, la evolución que vive la *politesse* como forma de *civilité* refinada, y las exigencias de la galantería, se concretiza una dinámica de seducción capaz de contener la metaambigüedad femenina, enfocada en realidad hacia una sumisión no del todo implícita.

Para completar estos datos, analizamos desde la misma perspectiva la evolución de la rematerialización masculina durante el siglo siguiente, en el que la mujer se identifica directamente como un bien de consumo. El cuerpo y su ficción serán las cadenas que la subyuguen, pasando a detentar un valor transaccional entre varones. Este fenómeno se materializará guiado por el conducto de la sublimación y de la nostalgia, elementos que facilitaran un pretexto estético afianzador de la performatividad que se ha accionado en un escenario que, recordemos, se rige por el sistema de las apariencias. Estos dos elementos, categóricos en el imaginario masculino para expresar un mundo de disfrute, ligereza y libertad, tiene en el epicentro a la mujer como receptáculo y amplificador de la querella. Por esta razón, la belleza femenina envuelve prácticamente la estructura erótico-masculina, sinónimo de lujo, de gusto, de sensualidad, y obviamente de poder viril; aunque como parte de su contradicción siga aludiendo a una correspondencia entre belleza y la idea platónica del bien moral de la mujer pasiva.

Aquí tenemos que destacar la certificación de una doble performatividad ejercida sobre la mujer; la ficción artística sobre lo femenino se dará de igual modo que la ficción sobre las sexualidades periféricas o los *constitutive outsides*. Esto es, en un sistema que entiende el valor económico de la sexualidad y del reclamo idiosincrático, la feminidad periférica o no reconocible se vuelve, además de un *inside* para el hombre, también para el Estado que comercia con la ficción de su cuerpo, y que se beneficia además de sus efectos apaciguadores entre los querellados. Como último bastión de la intimidad femenina arrebatada, hemos expuesto la realidad del *boudoir*. Este actúa como catalizador de la

rematerialización de lo femenino, desde la ontología que se le atribuye a la mujer, pasando por su materialidad ontológica, que hoy podría considerarse «de género», hacia a una materialización ya no solo del cuerpo, sino del espacio físico que se le concede como único espacio de subjetividad. Aparece sin duda un margen para la reflexión sobre la necesidad masculina de «penetrar» en lo femenino, de recluir, de anular y de reconstituir; de dominar.

Llegadas al cuarto capítulo, nos focalizamos en analizar la recepción de este proceso alienante y la desnaturalización en la comunidad femenina. En este punto se han considerado esenciales algunos elementos como la radicalidad del pensamiento de principios del Gran Siglo, y el hedonismo intelectual que se instaura mediante la libre conversación entre los sexos. Hablar de liberar a las mujeres cuestiona el orden general con la pretensión de liberar al hombre. El caso de *Adolphe* (1816) es de los más claros en su ataque a uno de los valores femeninos más anclados del Antiguo Régimen, la maternidad a la que renuncia Ellénore por seguir al que pretende convertir en su amante: «*j'ai rempli pendant dix ans mes devoirs mieux qu'aucune femme, et cette opinion ne m'en a pas moins repoussée du rang que je méritais*» (2021:115). Sin embargo, algunas grietas quedan abiertas para que se filtren cuestiones de orden femenino, dirigidas a reconstruir su sexo biológico y social, y con él su subjetividad.

En estas averiguaciones ha destacado primeramente el movimiento precioso, nacido de la apreciación por parte de las mujeres de la importancia de lo femenino para que la rematerialización masculina pueda ejecutarse correctamente. Conscientes del valor que han adquirido sus atributos en los primeros años de la mundanidad, tratan de interferir en la consideración del abuso y de la imposición sobre sus cuerpos. Puede interpretarse, incluso, cierto interés por generar un tipo de «amistad» a través de la cual, sin el elemento amoroso o sexual, pueda existir una relación intersexual de la que se ha extraído el elemento de dominación. Restringir o limitar el acceso a sus cuerpos y tratar de otorgarles una dimensión metafísica, se considera, como bien indica Madeleine de Scudéry, una posibilidad de reajuste en sistema de ganancias. Enfocado desde la lógica de Butler, diríamos que se perfila el vínculo entre un código y una definición de naturaleza presimbólicas, previas a la inteligibilidad de la experiencia del deseo, con el fin de definir el discurso performativo del propio deseo. Por otro lado, las mundanas se esforzarán por seguir las dinámicas del momento en cuanto a la ligereza de los encuentros, pues es a través del vínculo del «heterosexo» con el ideal platónico del amor que se sustenta la

rigidez del matrimonio, y a través de él tiene lugar la imposición ontológica del sexo femenino. Por su parte, el siglo XVIII será el inicio de otras consideraciones, favorecidas por el desarrollo del ámbito intelectual, en el que un número nada desdeñable de mujeres adquieren cierta autoridad a través de la frecuentación de salones y la producción letrada. No obstante, los principios homoeróticos vuelven a tratar de someter tales demostraciones, ya que una subjetividad femenina bien puede entorpecer el acceso a su estructura identificativa. La ontología, ya consensuada, se reforzará mediante la herencia galante con el atributo de la belleza; con el ánimo de inducir, de otro modo, la cosificación alienante.

Con todo, aquí cabe resaltar un aspecto que es común a ambos periodos: en el momento en que lo femenino establece cierto grado de acción mediante la intelectualidad, y que son ridiculizadas o infravaloradas por los atributos que la masculinidad les impone, tiene lugar una especie de «destierro» en el que pueden expresar su frustración y su resistencia. Cabe considerarse, en este caso, la posibilidad de establecer un puente entre la voluptuosidad metafísica y la voluptuosidad intelectual, ancladas ambas en una reivindicación del cuerpo como espacio de subjetividad. Lo que diferencia las dos realidades mencionadas es que, una vez corrompido el espacio metafísico, la mujer puede ser palabra pero ante todo vuelve a ser cuerpo, obligada a reconstituir el efecto de la metafísica desde algo más material, más terrenal. Sin poder escapar del uso ajeno que se hace de su cuerpo, llevará a cabo su propia acción libertina liberadora, intelectual pero también física.

Este enfoque nos ha llevado a considerar una de las formas más contundentes de rematerialización femenina. Actualmente esta problemática sigue siendo un tema de amplio debate y desarrollo, lo que nos vuelve a exponer ante la necesidad de una retrospectiva sexualizada y transversal de la historia y de la genealogía de la feminidad, para contribuir a los trabajos en curso sobre género e igualdad. Antes de exponer las conclusiones que hemos extraído, cabe mencionar un principio que debe tenerse en cuenta durante toda la interpretación de los indicadores: intervenir en el consentimiento sexual, no equivale a consentir; consentir no es un acto libre en el Antiguo Régimen, como no existe un reconocimiento moral y jurídico para el sexo femenino.

Aclarado este punto, partimos de la base de una acción corrosiva de la masculinidad sobre los primeros pasos de las mujeres hacia su subjetividad y hacia la intimidad sexualizada.



Tanto Pateman (2010) como Fraisse (2019) están de acuerdo en una concepción política del cuerpo femenino. Si el cuerpo femenino se ha convertido en espacio de poder masculino, será del mismo cuerpo que se permita una emancipación de la voluntad y los valores democráticos de la mujer. Para abordar el consentimiento en el siglo XVIII, es imprescindible establecer los límites del término «deseo», desde una perspectiva que ofrece el binomio del goce sexual en combinación con el goce de poder. Entonces, ¿dónde situar el deseo? ¿Se desea placer? ¿Se desea voluntad? ¿Se desea emancipación? ¿Se desea control, reivindicación? Consentir sexualmente viene a convenir, ante todo, posesión de derecho, reconocerse en posesión del propio cuerpo. ¿Qué papel puede jugar el acto de consentir, o no consentir, en el reconocimiento y la construcción de la subjetividad femenina?

Después de abordar lo que hemos concertado como «consentimiento negativo», que vuelve a ser un catalizador de la performatividad masculina sobre el cuerpo de la mujer a través de la cosificación, hemos podido esclarecer otro tipo de acciones dentro del consentimiento que se reconocen de forma «positiva». Esto quiere decir servirse del acto de consentir, quizás aún no para establecerse en igualdad de condiciones ante el varón, pero sí para tratar de redefinir el discurso normativo alejado de la óptica falocentrista. Lo femenino trata de «ser» identificándose a través del cuerpo como acto emancipador que se opone a la normatividad patriarcal, al proceso de borrado vivido por las mujeres. Como viene a ser usual en esta aproximación a la problemática, buscamos marcadores de subjetividad en la producción filosófica y literaria, que nos viene dada tanto por pluma femenina como masculina. En este sentido se detectan con frecuencia relatos y opiniones que denuncian el desagrado por los hombres y por la sexualidad debido a una falta total de relacional y un abuso de las imposiciones corporales. En este sentido podemos referirnos a la apatía expresada por Fanny Hill, o incluso a lo declarado por una joven Illyrine:

La repugnance même que sa personne devait m'inspirer ne s'était pas encore fait sentir chez moi. Il avait la structure d'Esopé, sans en avoir l'esprit: tel était l'épou que l'on m'avait destine par arrangement de famille. Victime innocente sans murmurer, je me laissai conduire au sacrifice! (Morency, 1983:30).

El mismo Diderot ratificará este principio que progresivamente pasa a formar parte del engranaje del imaginario colectivo, «*plusieurs femmes mourront san savoir éprouvé l'extrême de la volupté.*» (1999:54), a sabiendas de que la voluptuosidad supone la razón de la querrela libertina, masculina. Frente a este vacío y apatía en las mujeres, que en

algunos casos poco o nada invocan el placer durante los encuentros, se da una especie de nostalgia de lo femenino, como parte que podría decirse complementaria al imaginario erótico masculino. Dicho de otra manera, la utopía se conforma desde la nostalgia, llevando al hombre a ejercer la sublimación sobre sus ideales eróticos heteronormativos, incluso a sacralizarlas como en el caso de Diderot, quien no solo lo teorizará en su planteamiento teórico *Sur les femmes*, sino que lo expresará en su intimidad con Sophie Volland. Pero esta construcción entraña, siguiendo la lógica del patrón traumático, una reacción que, lejos de satisfacerle, le genera incomodidad. Un nuevo sentimiento de nostalgia, esta vez más utópica que rememorativa, viene a instigar un complemento ficcional: la mujer no mercantilizada, no sometida al sistema de transacciones masculino, y por tanto no dominada. Esta nueva quimera dará lugar a nuevos fantasmas, como el de la sensibilidad, el depositario de la feminidad; y, sobre todo, el más importante y de mayores consecuencias, el fantasma del consentimiento sexual.

El consentimiento se transforma en una herramienta performativa, definidor de palabras, actos y gestos condicionantes de lo inteligible en una mujer, que no solo es obediente sino que además es voluntaria. Y por una vez, lo que tendría que suponer una forma de definir a la mujer, se transforma en un proceso inverso: el fantasma conformado sobre su voluntad será la base desde la cual esta pueda reinvertir la acción performativa hacia el hombre, iniciando su verdadero proceso de rematerialización. En este sentido, hemos podido abordar algunas de las estrategias de rematerialización, halladas a partir de nuestros indicadores en la literatura. Por un lado, que la mujer se proponga imponer su deseo al placer, consintiendo relaciones sexuales fuera del marco normativo con el único propósito de obtener placer fisiológico. Illyrine, cuya divisa se reduce a gozar de la vida y del instante, confiesa que no que no busca disimular sus sentimientos, bien al contrario, mostrarlos sin pudor para gobernar un encuentro sexual que le resulte placentero. Prefiere la amistad al amor, confundida con el estatus de amante. Con cada uno de ellos confiesa «regenerarse» a través de un nuevo nombre y una nueva personalidad, que bien puede interpretarse desde el paradigma de la rematerialización, que sin duda ejerce mediante una acción performativa de su cuerpo y de su placer.

Por otro, consentir como estrategia de adquisición de consideración económica e independencia subjetiva, sirviéndose del deseo masculino para enardecer la idea de feminidad y conferirle voluntad, libertad y autonomía prácticamente desde la sacralidad. El caso de Ellénore (Constant, *Adolphe*, 1816) vuelve a resultar bastante esclarecedor.

Adolphe describirá cómo ella hace gala de ingenio para realizar su voluntad, iniciada en el deseo de salir de escapar de su matrimonio gracias a su estructura económica. De la misma manera, cuando Adolphe reflexiona sobre la influencia que ella tiene sobre él, describe cómo seduce a otros hombres dispuestos a pedir su mano, en una estrategia clara de cálculo y frivolidad. Finalmente, acabará por admitir que Ellénore había conseguido que se olvidara de sí mismo, rechazando todos los placeres a los que podía tender, «*se croyait avec des nouveaux droits; je me sentais chargé de nouvelles chaînes.*» (2021:164).

También, como ejercicio de venganza o compensación frente al abuso o la manipulación, como puede ser acceder a un consentimiento sexual fuera del permitido por estatus o institución. Además de Ellénore, la Merteuil de Laclos (1782) no deja indiferente al público del Antiguo Régimen. Por último, hemos constatado un tipo de consentimiento positivo que se opera desde el rechazo a consentir como medida de demarcación de límites de las acciones masculinas. En todo caso, observamos en la actitud femenina una acción de «domesticación» de lo masculino con el fin de obtener, por una parte, la institución de un derecho universal del placer femenino; y por otra, la soberanía y la emancipación en las relaciones intersexuales desde la ilusión de autoridad sobre el cuerpo que se le ofrece al hombre. Podemos hablar, finalmente, de una metamorfosis de las relaciones sociales intersexuales a través de la conceptualización del cuerpo, con implicaciones en la estructura psicosocial que participa, o que podrá hacerlo, en la construcción sociopolítica.

En todo caso, la conclusión última que emana de este estudio es la relevancia del imaginario, a la vez individual y colectivo, nutrido y representado de la mano de una literatura y un arte que darán forma a la acción performativa del sexo. La ficción narrativa y la ficción plástica darán nombre y forma a los fantasmas de una época, permitiendo al mismo tiempo establecer un puente con el conocimiento filosófico y científico, desarrollando un papel activo no solo en la constitución social y política de las Luces, sino, y principalmente, en la identificación y figuración de lo femenino, y de la diferencia sexual. Tanto la novela libertina como la ficción propia de lo femenino se constituyen como dos piedras angulares del pensamiento de las Luces. Paralelamente, la producción pictórica galante será un puntal de la ideología hedonista ilustrada. Pero, ante todo, la representación de lo femenino se revela como un cuestionamiento general de la sociedad, la unidad de medida de lo que está bien, o de lo que debe estar bien, de lo tolerable y no tolerable, estrategia de poder y al mismo tiempo ideología de transgresión. En torno a la

literatura se desarrollan las angustias del siglo y todas sus utopías de liberación, esencialmente las de estructura masculina en torno a su alteridad.

Pero la imagen de autonomía que se distingue entre el imaginario masculino de la feminidad provoca un progresivo desapego de los roles determinados por el Antiguo Régimen, con especial atención al de la maternidad y al del consentimiento. Se generará una capacidad de proyección en torno a la voluntad y la propia decisión de la mujer, gestionada en torno a su cuerpo, que cuenta con un principio sin precedentes: la transgresión de lo femenino se origina en el imaginario homoerótico masculino, y la mujer aprenderá a apropiarse de esa sexualidad incoherente para tratar de reestablecer un reequilibrio entre su poder y el cuerpo masculino, sorteando con ello las imposiciones heteronormativas del siglo. De esas mismas incoherencias, surgidas del imaginario social y literario, las mujeres extraerán una reflexión compleja inmersa en los debates intelectuales de las Luces, centrados en gran medida en el rol social de los respectivos sexos. Y teniendo en cuenta que, como hemos afirmado a lo largo de nuestro trabajo, los imaginarios «libertarios» se concretizan en retrospectiva, o a partir de un fantasma nostálgico, esta revelación de las Luces acompaña la evolución de la genealogía femenina y de la diferencia sexual durante el siglo XIX. La Francia victoriana verá en el siglo anterior, gracias justamente al imaginario literario, que a su vez se acreditaba mediante el paradigma filosófico, una pintoresca escena de liberación voluptuosa del espíritu anclada a una redefinición de lo femenino, esta última sustentada sobre la acción de su cuerpo y el ejercicio de la seducción. Lo relevante en este punto es que se evidencia urgente volver a recuperar y a analizar dichos paradigmas, que lejos de extinguirse, siguen detentando un lugar eminente de la redefinición actual de género y sus relaciones de poder. El siglo de las Luces engendró un imaginario social, individual y colectivo, a través de la ficción literaria; y este persiste, bajo diferentes formas y nombres, en la actual construcción política y subjetiva de toda la sociedad.

## **Respuesta a la problemática propuesta**

Desde el inicio de nuestro interés sobre los estudios de género, nos cuestionamos sobre el origen de la desigualdad articulada en torno a la sexualidad humana. Muchas propuestas han sido puestas en marcha desde diferentes disciplinas, sin llegar por tanto a concretizar una teoría que reúna los principios gnoseológicos de la construcción de la

subjetividad sexual. En este sentido, y concebido como un ejercicio de aproximación a la vasta tarea que supone este objeto de estudio, nos propusimos responder a una pregunta a la vez amplia y concisa: ¿detenta la sexualidad un rol activo en la constitución de la sociedad moderna? Y si es así, ¿en qué medida cabe entender su influencia? La respuesta, basada en nuestro análisis sociohistórico de las obras literarias y artísticas abordadas, fue abrumadora: no es que la sexualidad sea un activo para tener en cuenta en la construcción de la modernidad, sino que podemos invertir el enfoque y aproximarnos a la modernidad desde una óptica sexualista.

No obstante, la cuestión sobre los desequilibrios en materia de identidad sexual no había quedado resuelta. Como consecuencia de nuestras primeras lecturas, empezamos a dilucidar una diferencia de la relación operacional de fuerzas, que materializaban la existencia de lo femenino como objeto y no como sujeto en la voluntad de reestructuración sociosexual. Nuestro foco de interés se desliza hacia una perspectiva de género, mediante la que analizar la materialidad histórica, sobre todo la filosófica y literaria, para dirimir las razones de esta perturbación: ¿en qué se basa la producción de «lo femenino» entendido como materialidad histórica?, ¿cómo afecta esto al desarrollo de la subjetividad sexualizada y a las estructuras relacionales de género? La respuesta que hemos obtenido tras el análisis de las obras literarias de nuestro corpus y de la producción artística a la que nos hemos acercado, es la siguiente: consideramos que ha existido una evolución general de la sexualidad, percibida como un motor de liberación, de redefinición y de transformación históricas. Sin embargo, en el epicentro de este fenómeno tiene lugar un proceso particular, que se desarrolla de forma paralela aunque concreta, y es la sexualidad femenina, con consecuencias culturales, sociales y políticas igualmente específicas, que determinan las transformaciones colectivas. La construcción de la subjetividad sexualizada universal se asienta sobre la invención de lo femenino, que actúa de catalizador de las necesidades eróticas y emocionales de la masculinidad, mediante la conceptualización sexualizada del cuerpo de la mujer. No obstante, se revela que, llegadas a un punto, este mismo espacio político que es el cuerpo femenino devendrá una herramienta, en posesión de las mujeres, para la transformación de las relaciones de género.

## **Límites de esta investigación**

Mediante un estudio multidisciplinar, hemos pretendido elaborar una aproximación sexualizada de la teoría sociohistórica que se deriva del análisis de género de fuentes literarias, filosóficas y artísticas del periodo de las Luces francesas. Sin embargo, uno de los principales límites que presenta esta investigación es un sesgo poblacional en dos partes: la primera, los estratos sociales menos accesibles a la esfera de la cultura y la literatura; segundo, un análisis en profundidad de la frustración sexual masculina. Por su parte, el sesgo sexual nos viene impuesto desde una óptica homosexual que no se ha tratado en esta tesis, así como por la falta de datos en cuanto a aquellas identidades no binarias, transgénero o asexuales durante la cronología propuesta. No obstante, creemos que el tratamiento de lo femenino, como conceptualización del abuso sexualizado de género, puede resultar constructivo en los estudios actuales sobre la definición de género. Por último, mencionaremos uno de los elementos más controvertidos de este trabajo, por su complejidad y su genio, de cuya intención seguramente no hemos podido establecer una versión completamente clara y justificada: Denis Diderot merece una pretensión de estudio unilateral.

## **Perspectivas y aperturas de esta tesis**

Nuestras aportaciones al campo de los estudios de género a través del estudio de fuentes históricas, filosóficas y literarias de la modernidad francesa, puede considerarse un proyecto aún en ciernes. Dado lo novedoso de nuestra propuesta, podría definirse en estado de *work in progress*, pues requiere aún armar sus bases y sus estrategias, incluso una trayectoria de la que carece actualmente, pero que pretende iniciar una nueva vía de conocimiento que reúna las diferentes perspectivas que se establecen en torno a esta problemática, y que al mismo tiempo permita generar nuevas aproximaciones nacidas de su puesta en común.

Las perspectivas que siguen al estudio de esta tesis nos parecen del todo evidentes. Como indicamos en la presentación de nuestro estudio, las mutaciones en el ámbito de la definición subjetiva de la intimidad sexual y las relaciones intersexuales que organizan la vida comunitaria se encuentran actualmente en plena efervescencia. Las transformaciones vienen dadas, principalmente, desde dos flancos: el primero, un ámbito jurídico y moral

que trata de establecer la igualdad universal; el segundo, una revalorización positiva del cuerpo de la mujer, y por extensión de «lo femenino». En este sentido, es necesario seguir investigando sobre la genealogía de la feminidad, de forma transversal y sometida a la más estricta multidisciplinariedad, para constituir las bases epistemológicas no solo de una ciencia de la sexualidad sino de la mujer como principio de transformación específico. Sin esta tendencia en el campo del conocimiento, difícilmente estaremos capacitadas para analizar retrospectivamente la veracidad de la reconstrucción sexual y de género enfocadas con el fin de acabar con el estigma y el proceso de borrado.

Nuestras aportaciones pretenden seguir definiéndose mediante dos estrategias: la primera, seguir estudiando las implicaciones de la subjetividad sexual en la estructuración de las relaciones sociales, culturales y políticas. Para ello, proseguiremos nuestros análisis desde un enfoque de reflejo entre actualidad y modernidad, y en este sentido terminaremos una traducción crítica de uno de los escritos clave del filósofo La Mettrie, *L'Art de jouir* (1751)<sup>254</sup>, porque de la obra de este autor se rescatan muchísimos elementos de los que nos servimos en la construcción discursiva de la performatividad actual. Analizarlos, contextualizarlos y comprenderlos, pueden ofrecernos múltiples claves para entender nuestros procesos vigentes. Por otro lado, finalizamos la formación en sexología, con miras a llegar un poco más lejos en la subjetividad sexual, especialmente desde una perspectiva contemporánea. Y, sobre todo, nos proponemos seguir estableciendo puentes entre estos estudios y la producción moderna de lo femenino, concretamente en la esfera literaria, y principalmente de pluma femenina. En este sentido, creemos imprescindible volver a establecer análisis de ciertas obras, facilitar traducciones y hacerlo en forma de edición crítica para que pueda integrar el corpus de las investigaciones de género. Por último, armonizar los resultados para someterlos a una ciencia de género que pretendemos seguir ampliando, mediante nuevas teorías que construyan una disciplina sobre la genealogía de lo femenino con implicaciones directas en las transformaciones actuales, en las que las mujeres tratan de definir su subjetividad y su identidad, íntima y social, desde la inevitable conciencia sexual; y sin la que difícilmente podrán resolverse cuestiones como la del derecho al aborto o el consentimiento sexual.

---

<sup>254</sup> De esta obra existe un número muy escaso de traducciones a lengua castellana, si lo comparamos con otros títulos del mismo periodo. Llama la atención la traducción y anotación de Miquel Pujadas y Jordi Riba (Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2008), pero creemos que este texto necesita ser revisado y sometido a una edición crítica y transversal.

*Le contrat social repose sur un implicite, le « contrat sexuel », contrat de propriété du corps des femmes. On peut dire que nos sociétés contemporaines, qui reposent sur le consentement, la volonté générale et donc le contrat social, se fondent sur un non-dit qui es la propriété du corps des femmes.*

*(Geneviève Fraisse, Féminisme et Philosophie, 2019).*



# BIBLIOGRAFÍA

## Advertencia:

En la siguiente bibliografía se especifica generalmente la fecha de la edición más reciente o a aquella a la que se hace referencia durante esta tesis. Sin embargo, en las obras pertenecientes al siglo XVIII hemos indicado la fecha de primera publicación. Cuando aparece únicamente una fecha relativa al siglo XVIII, se debe a que nos hemos servido de esa misma edición recopilada por la Biblioteca Nacional de Francia. Por último, hemos añadido la fecha de primera publicación para algunos títulos recientes, creyendo que puede ser relevante considerar el contexto y la evolución epistemológica.

## CORPUS LITERARIO S. XVIII.

- Beauharnais, Fanny de [1789]. *Les Nœuds enchantés ou La bisarrerie des destinées*. Paris : Hachette Livre BNF.
- Boyer d'Argens, Jean-Baptiste [1748] (2007). *Thérèse Philosophe*. Préfacée par Florence Lotterie. Paris : Flammarion Poche.
- Cleland, John, *Mémoires de Fanny Hill. Femme de plaisir* [1748], La Différence, 2006
- Cleland, John [1748] (2015). *Fanny Hill. Memorias de una mujer de placer*. Traducción de Santaemilia y Pruñonosa. En: *Los dominios de Venus. Antología de novelas eróticas (siglos XVIII-XIX)*. Madrid: Siruela.
- Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de [1736] (1985), *Les Égarements du cœur et de l'esprit*. Paris : Flammarion.
- Crébillon, Claude-Prosper de (1739). *Lettres de la marquise de M\*\*\* au comte de R\*\*\**.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6551823v.texteImage>  
[Date de consultation : 12.08.2022].
- Crébillon, Claude-Prosper de [1737] (1997). *Le Sopha*. Paris : Flammarion.
- Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de (1999-2022). *Œuvres complètes*. Édition de Jean Sgard, 4 vol. Paris : Classiques Garnier.

- Denon, Vivant [1777] (2014). *Point de lendemain*. Suivi de Bastide, Jean-François de [1879] (2014). *La Petite Maison*. Édition de Michel Delon. Paris : Gallimard.
- Diderot, Denis [1748] (1981). *Les Bijoux indiscrets* [1748]. Paris : Gallimard, Coll. Folio.
- Diderot, Denis (1757). *Le Fils naturel , ou les Epreuves de la vertu, comédie en 5 actes et en prose. Avec l'histoire véritable de la pièce*. Amsterdam: M.M. Rey.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10402051.image>  
[Date de consultation : 14.10.2021].
- Diderot, Denis (1758), *Le père de famille : comédie en 5 actes et en prose ; avec un Discours sur la poésie dramatique*. Amsterdam : s/n.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k70965g.texteImage>  
[Date de consultation : 14.10.2021].
- Diderot, Denis [1796] (1978). *La Religieuse*. Paris : Livre de Poche, Coll. Classiques.
- Diderot, Denis [1771] (2002). *Supplément au Voyage de Bougainville*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.
- Dulaurens, Henri-Joseph [1765]. *Imirce, ou la Fille de la nature*. Berlin.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k82177z.image>  
[Date de consultation : 01.11.2022].
- Godard d'Aucour (1750). *Mémoires turcs, avec l'histoire galante de leur séjour en France*. Amsterdam.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9771411x.texteImage>  
[Date de consultation : 10.09.2022].
- Bibiena, Jean Galli De [1747] (1987). *La Poupée*. Paris : Desjonquères.
- Laclos, Pierre Choderlos de [1782] (2012). *Les liaisons dangereuses*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.
- Latouche, Gervaise de [1741] (2008). *Le portier des Chartreux, Histoire de Dom Bougre écrite par lui-même*. Paris : Babelio, Coll. Actes Sud.
- *L'Œuvre érotique du comte de Mirabeau* (inclut *Erotika Biblion, Ma Conversion, Hic et hec, Le Rideau levé, ou L'Éducation de Laure, Le Chien après les moines, Le Degré des âges du plaisir*), introduction, essai bibliographique et notes de Guillaume Apollinaire, Paris : Bibliothèque des curieux, 1921.

- Mairobert, François de [1784] (1999). *Confessions de Mademoiselle Sapho ou la secte des anandrynes*. Paris : Arléa.
- Marivaux, Pierre Carlet [1729] (2000). *La Nouvelle Colonie ou la Ligue des femmes*, Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.
- Monbron, Fougeret de [1741] (2006). *Le canapé couleur de feu*, Paris : Boucher.
- Monbron, Fourgeret de [1750] (1993). *Margot la Ravaudeuse*. Honfleur : Zulma, Paris, 1993.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat [1721] (2009). *Lettres persanes*. Paris : Flammarion.
- Morency, Suzanne G. [1799] (1983). *Illyrine ou l'Écueil de l'inexpérience*. Paris : Jean-Jacques Pauvert et Garnier, Coll. L'Érotisme Directoire.
- Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme [1784]. *La paysanne pervertie ou Les dangers de la ville*. Paris: La Haie.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1051580m.image>  
 [Date de consultation : 12.10.2022].
- Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme [1769] (2011). *Le Pied de Fanchette*. Paris : Garnier.
- Saint-Cyr, Révéroni [1798] (1991). *Pauliska ou la Perversité moderne. Edition établie par Michel Delon*. Paris : Desjonquères.
- Roland, Manon (2004). *Mémoires de Madame Roland*. Édition présentée et annotée par Paul de Roux]. Paris : Mercure de France
- Sade, Donatien Alphonse François, comte de [1795] (2006). *La philosophie dans le boudoir*. Paris : Flammarion.
- Sade, Donatien Alphonse François, comte de [1797] (2020). *Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice*. Paris : La Moussardine.
- Galand, Antoine (auteur attribué),[1704] (2004). *Les Mille et une nuits*. Paris : Flammarion.
- Scudéry, Madeleine de [1658-1662] (2006). *Clélie, choix de textes et annotations*, Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.

## CORPUS LITERARIO NO PERTENECIENTE AL SIGLO XVIII FRANCÉS E INGLÉS.

- Constant, Benjamin [1816] (2021). *Adolphe*. Paris : Livre de Poche. Coll. Classiques.
- Defoe, Daniel [1722] (2022). *The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders*. Norderstedt: Books On Demand.
- Du Bosc, Jacques [1632]. *L'honnête femme*.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8519591.image>  
[Date de Consultation : 13.07.2022]
- Du Bosc, Jacques [1645]. *La femme héroïque*. Paris : Antoine de Sommaville.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15210200>  
[Date de Consultation : 13.07.2022].
- Raoul, Fanny [1801] (2011). *Opinion d'une femme sur les femmes*. Édition présentée par Geneviève Fraisse. Paris: Le Passager clandestin.
- Genlis, Félicité de [1802] (2007). *La femme auteur*. Paris: Gallimard, Coll. Folio.
- Le Brun, Annie (1986). *Les Châteaux de la subversion*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Essais.
- Nerciat, André-Robert Andréa de [1803]. *Le Diable au corps, œuvre posthume du très recommandable docteur Cazzoné, membre extraordinaire de la joyeuse Faculté phallo-coïto-pygo-glottonomique*.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k273315.image>  
[Date de consultation : 12.11.2022].
- Réage, Pauline [1954] (2013). *Histoire d'O. Suivi de Retour à Roissy*. Paris : Le Livre de Poche.
- Urfé, Honoré d' [1607-1627] (1984). *L'Astrée*. Paris : Gallimard.
- Wollstonecraft, Mary [1798] (2002). *María, o los agravios de la mujer*. Traducción de Anna Renau. Barcelona : Litera.

## CORPUS NO LITERARIO.

- Barbapiccola, Giuseppa Eleonora [1722], *I principi della filosofia di Renato Des-Cartes*. Tradotti dal Francese col confronto del Latino in cui l'Autore li scrisse da Giuseppa-Eleonora Barbapiccola, tra gli Arcadi Mirista, Torino. Milano: Fondazione Beic.
- Baruch Spinoza (1677), *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique. Troisième partie - De l'origine et de la nature des passions*.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57741785.texteImage>  
[Date de consultation : 05.02.2020].
- Baudelaire, Charles Pierre [1968] (2013). *Écrits sur l'art*. Paris : Livres de Poche, Coll. Les Classiques.
- Bayle, Pierre [1697] (1824). *Dictionnaire Historique et Critique*. Paris : Desoer.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k504332/f2>  
[Date de consultation : 17.02.2022].
- Beverland, Adrian, [1714] (2013). *Etat de l'homme dans le peché originel: où l'on fait voir quelle est la source, quelles les causes & les suites de ce peché dans le monde*. Paris : Hachette BNF.
- Bienville, [1771] (1886). *La nymphomanie ou Traité de la fureur utérine : dans lequel on explique avec autant de clarté que de méthode, les commencements de cette cruelle maladie, dont on développe des différentes causes ; ensuite on propose les moyens de conduite dans les diverses périodes, et les spécifiques les plus éprouvés pour la curation*. Paris: Office de librairie.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76730q/f35.item.texteImage>  
[Date de consultation : 17.09.2022]
- Brady, Comtesse du [1841] (2018). *Du savoir-vivre en France au dix-neuvième siècle. Ou, instruction d'un père à ses enfants*. London : Forgotten Books.
- Burke, Edmund [1757] (2014). *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Callières, François de [1717]. *De la science du monde, et des connaissances utiles à la conduite de la vie*. Paris : E. Gadenau.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56242992/f64.texteImage>  
[Date de consultation : 14.02.2022].

- Celnart, Élisabeth (1833), *Manuel des dames, ou L'art de l'élégance, sous le rapport de la toilette, des honneurs de la maison, des plaisirs, des occupations agréables* (2<sup>de</sup> édition, revue, corrigée par Bayle-Mouillard, Élisabeth-Félicie). Paris : Roret.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205256c.texteImage>  
[Date de consultation : 09.09.2022].
- Champagnac, Jean-Baptiste-Joseph. (1836). *La civilité primaire ou petit manuel méthodique de la véritable politesse. Extrait du nouveau traité de civilité. Livre de lecture à l'usage des petites écoles des deux sexes.*  
<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb302182143>  
[Date de consultation : 03.03.2021].
- Darimajou, Dominique (1790), *La Chasteté du clergé dévoilée: ou procès-verbaux des séances du clergé chez les filles de Paris*, Volume 2.
- Diderot, Denis (2013). *Lettres à Sophie Volland*, recueil de Jean Varloot. Paris : Gallimard.
- Diderot, Denis (1746). *Pensées philosophiques*. A La Haye, aux dépens de la Compagnie [i. e. Paris, imprimé par Charles-Jean-Baptiste Delespine pour Laurent Durand] . M. DCC. XLVI.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8613361g/f9.item.zoom>  
[Date de consultation: 17.02.2021].
- Fénelon, François de [1792] (1971). *Lettres spirituelles de Fénelon*. Dans *Œuvres complètes, précédées par son histoire littéraire par M. Gosselin*. Genève : Slatkine.
- Fontenelle, Bernard de [1686] (1998). *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Édition préfacée par Christophe Martin. Paris : Flammarion.
- Garasse, François [1624]. *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, & aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus...*  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109743b.image>  
[Date de consultation : e07.08.2021].
- Gouges, Olympe de [1793] (2003). *Écrits politiques*. Vol. I (1789-1791) ; vol. II (1792-1793), édité par Olivier Blanc. Paris : Côté Femmes Éditions.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15184401>

- [Date de consultation : 14.06.2021].
- Helvetius, Claude-Adrien [1758] (1988). *De l'Esprit*. Corpus des œuvres de philosophie de la langue française. Paris : Fayard.
  - Holbach, Baron d' [1776]. *La morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam : M.-M. Rey.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84548z.texteImage>  
[Date de consultation : 20.02.2022].
  - Jouy, Étienne de (1799). *La Galerie de femmes. Collection incomplète de huit tableaux recueillis par un Amateur*. Hambourg, Bibliotheca Regia Monacensis.
  - La Bruyère, Jean de [1696]. *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*. Paris : Chez Estienne Michallet. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57579b.image>  
[Date de consultation : 15.10.2021].
  - La Mettrie, Julien Offray de [1748] (2010). *L'homme machine*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Essais.
  - La Mettrie [1750], *Discours préliminaire*. Dans : Markovits, Francine (1987). *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française*, Paris : Fayard.
  - La Mettrie, Julien Offray [1750] *Anti-Sénèque*. Postdam.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1523675n.image>  
[Date de consultation : 14.12.2021].
  - La Mettrie, Julien Offray de [1751] (2011). *L'art de jouir*. Précédé de *Portrait du philosophe libertin*, par Michel Onfray. Paris : Joseph K.
  - La Mettrie [1751] (1796). *Traité de l'âme*. Dans : *Œuvres philosophiques*. Paris : chez Charles Tutot.  
[https://fr.wikisource.org/wiki/Utilisateur:Pibewiki/La\\_Mettrie/1](https://fr.wikisource.org/wiki/Utilisateur:Pibewiki/La_Mettrie/1)  
[Date de consultation : 14.12.2021].
  - La Reynière, Alexandre-Balthazar-Grimod de [1783]. *Réflexions philosophiques sur le plaisir, par un Célibataire*. Paris : Neufchâtel.
  - <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040578z.image>  
[Date de consultation : 08.10.2021].
  - Laclos, Chordelos de [1783] (2018). *De l'éducation des femmes*. Édition préfacée de Geneviève Fraisse. Paris : Équateurs parallèles.
  - Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce, Baron de [1703]. *Nouveaux Voyages*.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1050374w.image>

- [Date de consultation : 13.02.2022].
- Lambert, Marquise de [1715] (1808). *Traité de la gloire*. Dans : *Oeuvres Complètes*. Paris. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k837577.texteImage>  
[Date de consultation : 25.09.2022].
  - Larcher, Louis-Julien; Martin, P.-J. (1858). *Les hommes jugés par les femmes*. Paris : Hetzel. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5459566m.texteImage>  
[Date de consultation : 4.11.2022].
  - Louis Manuel, Pierre (2012). *Lettres originales de Mirabeau, écrites du donjon de Vincennes, pendant les années 1777, 1778, 1779 et 1780, contenant tous les détails sur sa vie privée, ses malheurs et ses amours avec Sophie Ruffei, marquise de Monnier*. Paris : Nabu Press.
  - Mayáns y Siscar, Gregorio [1854] (2007). *El arte de pintar*. Madrid : Cátedra.
  - Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti [1783] (2009). *Errotika Biblion, Abstrusum excudit*. Réédition critique par Jean-Pierre Dubost sous le titre *Erotika Biblion*. Paris : Honoré Champion.
  - Montaigne, Michel de [1580] (2004). *Les Essais*. Paris : Puf.
  - Muralt, Bêat Louis de [1725] (1897), *Lettres sur les anglais et les français et sur les voyages*.  
<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13333219d>  
[Date de consultation : 02.11.2021].
  - Olivier, Jaques [1617]. *L'Alphabet de l'imperfection et malice des femmes. Dedié à la plus mauvaise du monde*. Paris : Chez Jean Petit-Pas, avec privilège du Roy.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1326145.image>
  - [Date de consultation : 09.11.2022].
  - Picavet, François (1984). *D' Alembert. Discours préliminaire de l'encyclopédie: publié intégralement d'après l'édition de 1763, avec les avertissements de 1759 et 1763, la dédicace de 1751, des variantes, des notes, une analyse et une introduction*. Paris : Armand Colin.
  - Pinot-Duclos, Charles [1751] (1986). *Mémoires pour servir à l'histoire des mœurs du XVIII siècle*. Paris : Desjonqueres.
  - Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Rétif de la Bretonne, Nicolas-Edme (2021). *Correspondance*. Éditée par Pierre Testud. Paris : Champion.
- Rousseau, Jean-Jacques [1782] (1980). *Les Confessions*. Introduction, bibliographie, notes, relevé des variantes et index par Jacques Voisine, édition révisée et augmentée. Paris : Classiques Garnier.
- Rousseau, Jean-Jacques [1758] (2003). *Lettre à d'Alembert*. Présentation de Marc Buffat. Paris : Flammarion.
- Roussel, Pierre [1775] (1795). *Système physique et moral de la femme, ou Tableau philosophique de la Conftitution, de l'Etat organique, du Tempérament, des Moeurs, & des Fondrons propres au Sexe*. Paris : Chez Vincent.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42693r.texteImage>  
[Date de consultation : 13.02.2022].
- Saint-Simon, Louis de Rouvroy duc de [1858]. Mémoires complets et authentiques du duc de Saint-Simon sur le siècle de Louis XIV et la Régence. T. 1. Paris : Hachette. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k70363.texteImage>  
[Date de Consultation : 10.06.2022].
- Spinoza, Baruch [1647] (2011). *Éthique*. Paris : Livre de Poche.
- Staffe, baronne [1889] (2021). *Usages du monde. Règles du savoir-vivre dans la société moderne* Paris : Tallandier.
- Voltaire, François-Marie Arouet [1751] (2015). *Le Siècle de Louis XIV*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.
- Walter, [1889] (2009). *My Secret Life*. Glasgow: Harper Collins.

## OBRAS GENERALES

- Bennassar, Bartolomé; Blayau, Noël; Denis, Michel; Jacquart, Jean; Lebrun, François [1989] (2010). *Historia Moderna*. Madrid: Akal.
- Craveri, Benedetta (2020). *La cultura de la conversación*. Traducción de César Palma. Madrid: Siruela, Coll. «El ojo del tiempo».
- Elias, Norbert [1939] (2013). *La civilisation des mœurs*. Paris : Agora Pocket.
- Elias, Norbert [1987] (2021). *La société des individus*. Paris : Fayard.
- Elias, Norbert (2008). *La Société de cour*. Paris : Flammarion.

- Foucault, Michel [1984] (2012). *Histoire de la sexualité I, Volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel [1984] (2012). *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel (1964). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- Gusdorf, Georges (1971). *Les Principes de la pensée européenne au siècle des Lumières, les Sciences Humaines et la pensée Occidentale : VI*. Paris : Payot.
- Hoffmann, Paul [1977] (1995). *La femme dans la pensée des Lumières*. Genève : Slatkine Reprints.
- Israel, Jonathan I [2001] (2005). *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Paris : Amsterdam.
- Laqueur, Thomas [1990] (2013). *La fabrique du sexe*. Paris : Folio.
- Mandrou, Robert (1998). *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, Paris : Albin Michel.
- Mauzi, Robert (1979). *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève : Slatkine.
- Muchembled, Robert (2005). *L'Orgasme et l'occident. Une Histoire du plaisir du XVI siècle à nos jours*. Paris : Du Soleil.
- Starobinski, Jean (1987). *L'invention de la liberté 1700-1789*. Genève : D'Art Alber Skira.

## OBRAS CRÍTICAS

- Abramovici, Jean-Christophe (1996). *Le livre interdit*. Paris : Payot.
- Abramovici, Jean-Christophe (2003). *Obscénité et classicisme*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 174-175.
- Abramovici, Jean-Christophe (2017). « Saturnin, Suzon et Marguerite ou les malheurs de dom Bougre ». *Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle*, n° 49 pp. 505 à 514.
- Abramovici, Jean-Christophe (2022). « Bayle et le préjugé ». HAL.  
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03849143>.  
[Date de consultation : 09.12.2022]

- Abramovici, Jean-Christophe (2002). *Les Hystériques. En attendant Freud*. Grenoble : Millon Jerome, Coll. Memoires du corps.
- Adam, Antoine (1970). « Autour de Nicolas Fouquet : poésie précieuse ou coquette ou galante ? », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n.22. pp. 277-284.
- Bakhtin, Mikhail (1970). *L'œuvre de François Rabelais et la Culture populaires au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.
- Bermann, Mathieu (2012). « Les Contes et Nouvelles en vers ou une mondanité impertinente », *Cahiers du Gadges*, n.10, pp. 437-449.
- Bidet, Jaques (1991). « Structuration de la société moderne », *Théorie générale*. Paris : PUF.
- Bitton, David (1969). *The French Nobility in Crisis, 1640-1650*, California: Standford University Press, Standford.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, Pierre (2002). *La domination masculine*. Paris : Le Seuil.
- Bourdin, Jean-Claude (1996). *Les matérialistes au XVIII siècle*. Paris : Petite Bibliothèque Classique.
- Bozal, Valeriano (1995). *Goya*. Madrid: Alianza.
- Brunetière, Ferdinand (1878) «Voltaire d'après les travaux récents», *Revue des Deux Mondes (1829-1971), Troisième période*, Vol. 27, n. 2, pp. 353-387.
- Burke, Edmund [1757] (2015). *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford: Oxford University Press.
- Camporesi, Piero (1992). *Le Goût du chocolat*, Paris : Grasset.
- Cazenobe, Colette (1987). « Le Libertin et la femme naturelle ». *Revue d'histoire littéraire de la France*, n. 87, pp. 31-45.
- Chammas, Jacqueline (2012). *Compte rendu sur Dominique Hölzle, Le Roman libertin au XVIIIe siècle : une esthétique de la séduction*. Oxford : Voltaire Foundation, 2012.
- Chaussinand-Nogaret, Guy (2000). *La noblesse au XVIIIe siècle. De la Féodalité aux Lumières* [1976]. Présentation d'Emmanuel Le Roy Ladurie. Paris : Complexe.
- Constant, Paule [1987] (2002). *Un monde à l'usage des Demoiselles*. Paris : Gallimard.

- Contreras Peláez, Francisco José (1995), «La razón de los ilustrados», *Anuario de filosofía del derecho* n.12, pp. 447-466.
- Corbin, Alain (1999). *De la Révolution à la Grande Guerre*. Dans : Perrot, Michel (dir.) *Histoire de la vie privée*. Tome 4.
- Corbin, Alain (2000). *Histoire du sensible*. Paris : La Découverte.
- Cusset, Catherine (1999). *Qui peut définir les femmes ? Suivi de L'article « Femme » de l'Encyclopédie (1756) et de Sur les femmes (1772)*. Paris : Indigo & Côté-Femmes.
- Cusset, Catherine (1996). « Suzanne ou la liberté ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* n.21, pp. 23-39.
- Dabhoiwala, Faramerz (2012). *The Origins of Sex. A history of the first sexual revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- De Masillon [1699] (1818). *Discours inédit de Massillon, sur le danger des mauvaises lectures*.  
<https://ia800501.us.archive.org/0/items/discoursinditd00mass/discoursinditd00mass.pdf>  
 [Date de consultation : 16.04.2022]
- Denis, Delphine (2001) *Le Parnasse galant*. Paris : Champion, Coll. Lumière Classique.
- Delon, Michel (1999). *L'invention du Boudoir*. Honfleur : Zulma.
- Delon, Michel (2000). *Le Savoir-vivre libertin*. Paris : Hachette.
- Delon, Michel (2016) *Le Bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Rennes : P.U.R.
- Deneys-Tunney, Anne (1992). *Écritures du corps. De Descartes à Laclos*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Denis, Delphine (2006). « Classicisme, préciosité et galanterie ». Darmon, Jean-Charles ; Delon, Michel (dir.). *Histoire de la France littéraire, tome II, Classicismes. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : PUF. pp. 117-130.
- Duchêne, Roger (2001). *Les Précieuses, ou comment l'esprit vint aux femmes*. Paris : Fayard.
- Durand, Gilbert (1960). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Exposition « Désirs et Volupté à l'Époque Victorienne ». Collection Pérez Simón. *Musée Jacquemart-André, Institut de France*, commissaire Nicolas Saint Fare Garnot, 2014.
- Filteau, Claude (1979). « Le Pays de Tendre : l'enjeu d'une carte », *Littérature. Sémiotiques du roman*, n.36, pp. 37-60.
- Fumaroli, Marc (1992). « La conversation ». Dans : Nora, Pierre (dir.) *Les lieux de mémoire, III*. Paris : Gallimard.
- Fumaeroli, Marc (1993). « Lord Chesterfield, Lettres à son fils (1750-1752) », préface de Marc Fumaroli, *Dix-huitième Siècle* (1994). n.26, pp. 574-575.
- Fumaroli, Marc (1994). *L'Art de la conversation, Anthologie*. Paris : Classiques Garnier.
- Fumaroli, Marc (2000). *L'Esprit de la société, Cercle et «salons» parisiens au XVIIIe siècle*. Paris : Garnier.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33238313/f21.item.texteImage>  
[Date de consultation : 13.05.2022].
- Fuchs, Eduard (1996). *Historia ilustrada de la moral sexual*. Trad. de José Luis Gil Aristu. Madrid: Alianza.
- García Tejera, María del Carmen (2015). *Lecturas del pensamiento filosófico, político, y estético: actas XIII encuentro de la Ilustración al Romanticismo*. Cádiz: UCA, Servicio de Publicaciones.
- Gaspard, Maryse (2017). « La sexualité du Moyen Âge au XIX siècle », *Sociologie des comportements sexuels*. La Découverte, Coll. Repères.
- Gay, Peter (1993). *The Cultivation of Hatred: The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*. New York: Norton.
- Genette, Gérard (2012). *Apostille*, Paris : Le Seuil.
- Gilman, Sander L. (1989). *Sexuality: an illustred History. Representing the Sexual in Medicine and Culture from the Middle Ages to the Age of AIDS*, New York: Wiley.
- Goblot, Edmond (2010). *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris : PUF.
- Goncourt, Edmond ; Goncourt, Jules [1822-1896] (2013). *La femme au XVIIIe siècle* (Nouvelle édition, revue et augmentée). Paris : Hachette, Livre BNF.

- Goulemot, Jean Marie (1996). *Le Règne de l'Histoire. Discours historiques et révolutions, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris : Albin Michel.
- Goulemot, Jean Marie (2001). *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières*. Paris : Le Seuil.
- Goulemot, Jean M. (1994). *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs des livres pornographiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Minerve.
- Grand, Serge (1992). *Ces Bonnes Femmes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Flâneries à travers les salons littéraires*. Paris : Horay.
- Grandière, Marcel (2003). « Le débat sur l'éducation en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers François Viète*, n.1, pp. 57-70.  
<https://doi.org/10.3917/dec.jaspa.2017.01>  
[Date de consultation : 27.05.2022]
- Gustav Jung, Carl (2009). *Arquetipos e inconsciente colectivos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Habib, Claude (2006). *Galanterie française*. Paris : Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1993). *L'Espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris : Payot.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1964). *L'idée du beau (Esthétique)*, Paris : Aubier-Montaigne.
- Hepp, Noemi (1992). « La galanterie ». Nora, Pierre (dir.). *Les Lieux de mémoire. III : Les France*, Paris : Gallimard.
- Hitchcock, Tim (1997). *English Sexualities*. London: Palgrave.
- Hours, Bernard (2002). *Louis XV et sa cour*. Paris : PUF.
- Huby, A (1942). *Cours d'Histoire, Dix-septième et dix-huitième siècles. Programmes officiels du 3 juin 1925*. Dans : Francalanza, Éric ; Michel, Pierre ; Thomas, Chantal (2003). « Chapitre VI. Écrire l'histoire », *Le régent : Entre fable et histoire*. Paris : CNRS Éditions.  
<https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.9359>  
[Date de consultation : 28.06.2022]
- Ibeas Altamira, Juan Manuel (2009). *Sensaciones y sentimientos en la cultura rococó, Thèse de doctorat en Littératures comparées*. Sous la direction de Lydia Vázquez et de Michel Delon. Soutenue à Paris 4 en cotutelle avec l'Universidad

del País Vasco , dans le cadre de l'École doctorale Littératures françaises et comparée (Paris).

- Jimenez-Salcedo, Juan Ramón (2004). « La mécanique du plaisir : les espaces privés et les machines dans quelques romans du XVIIIe siècle ». En: Iñarrea Las Heras, Ignacio (coord.) ; Salinero Cascante, María José (coord.). *El texto como encrucijada. Estudios franceses y francófonos*. Logroño: Universidad de La Rioja. pp. 225-232.
- Jouanna, Arlette (1989). *Le devoir de révolte*. Paris : Fayard.
- Jürgen Siess (2017). *Vers un nouveau mode de relations entre les sexes*. Paris : Classiques Granier.
- Lafon, Henri (1992). « Machines à plaisir dans le roman français du XVIIIe siècle », *Revue des sciences humaines*. Lille : Faculté des Lettres et Sciences humaines, n.186-187, pp. 111-121.
- Lapiéd, Martine ; Peyrard, Christine (dir.) (2003). *La Révolution française au carrefour des recherches*. Aix-en-Provence : Université de Provence, Coll. Le temps de l'histoire.
- Lapiéd, Martine (2019). *L'Engagement politique des femmes dans le sud-est de la France de l'Ancien Régime à la Révolution. Pratiques et représentations*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Laroch, Philippe (1979). *Petits-mâîtres et roués*. Québec : Université de Laval.
- Lemarchand, Guy (2000). « La France au XVIIIe siècle : élites ou noblesse et bourgeoisie ? », *Cahier des Annales de Normandie. Féodalisme, société et Révolution Française : études d'histoire moderne, XVIe-XVIIIe siècles*, n.30, pp. 107-123.
- Lejeune, Philippe (1988). *L'Autobiographie en France*. Paris : Armand Colin.
- Lever, Maurice (2003). « Marie-Antoinette : icône d'une pornographie politique ». Dans : *Anthologie érotique. Le XVIIIe siècle*. Paris : Robert Laffont.
- Lilti, Antoine (2005). « Sociabilité et mondanité : Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siècle », *French Historical Studies*, vol. 28, n. 3, pp : 415–445.
- Lyotard, Jean-François (1974). *L'Économie libidinale*. Paris : Minuit.
- Mandrou, Robert (1967). *La France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris : PUF.

- Martin, Christophe (2000). *Espaces du féminin dans le roman français du dix-huitième siècle : de Rousseau à Marivaux*. Thèse de doctorat en Littérature française, Sous la direction de René Démoris. Soutenue en 2000 à Paris 3.
- Martin, Christophe (2003). « Économie des passions et érotisme de la collection », *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint Étienne.
- Martin, Christophe (2004). *Espaces du féminin dans le roman français du dix-huitième siècle*, Oxford : The Voltaire Foundation.
- Marínez Góngora, Mar (1999). *Discursos sobre la mujer en el Humanismo Renacentista español: los casos de Guevara, Alfonso, Juan de Valdés y Luis de León*. York: Spanish Literature Publication.
- Mauzi, Robert (1979). *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Genève : Slatkine.
- Meslier, Jean (2007). *Mémoire contre la religion*, Paris : Coda.
- Merlin-Kajman, Hélène (2012). «*Decorum* et bienséances au XVII<sup>e</sup> siècle». *Camena* n.13.  
<https://www.saprat.fr/media/a82b83e0ac86ba163d88d1467e6f244b/camena-13-12-merlin-kajman.pdf>  
[Date de consultation : 18.07.2022].
- Meyran, Régis (2009). « Genèse de la notion de culture : une perspective globale », *Journal des anthropologues*, n. 118-119, pp.193-214.
- Moulin, Frabrice (2015). « L'amour égalisait tout: l'unité du décor des intérieurs libertins du roman des Lumières. Corrélations : les objets du décor au siècle des Lumières », *Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*. Bruxelles : Presses de l'Université de Bruxelles, pp.201–220. <https://hal.parisnanterre.fr/hal-01410410>  
[Date de consultation : 5.06.2022].
- Nagy, Peter (1975). *Libertinage et révolution*. Paris : Gallimard.
- Nèret, Gilles [1994] (2005). *Erótica Universalis*. Cologne: Taschen.
- Newton, William Richteay (2000). *L'espace du roi. La cour de France au château de Versailles*. Paris : Fayard.
- Onfray, Michel (2006). *Contre-histoire de la philosophie : Tome 1, Les Sagesses antiques*, Paris : Livre de Poche, Coll. Essais.



- Onfray, Michel (2008). *Les soucis des plaisirs. Construction d'une érotique solaire*. Paris : Illustrée Flammarion.
- Pearsall, Ronald (1969). *The Worm in the Buf: The World of Victorian Sexuality*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Perrot, Philippe (1981). *Les dessus et les dessous de la bourgeoisie : Une histoire du vêtement au XIXe siècle*. Paris : Fayard.
- Proust, Jacques (1995). *Diderot et L'Encyclopédie*. Genève : Slatkine.
- Raynaud, Philippe (2014). « Les Lumières sans illusion », *Critique*, 2014/3 n.802, Paris : Minuit, pp. 239 à 248.
- Reichler, Claude (1987). *L'âge libertin*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Richardot, Anne (2010). *Les femmes et le libertinage au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou les caprices de Cythère*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Roche, Denis [2011] (2015). « Contenance et forme des émotions publiques », *Littératures classiques*, n.68. Dans : Georges Vigarello (dir.), *Histoire de la virilité. 1 : L'invention de la virilité, de l'Antiquité aux Lumières* Paris : Le Seuil, Coll. Points Histoire.
- Roland, Krebs (1982). « Les *Lettres françaises et germaniques* de Mauvillon et leur réception en Allemagne », *Dix-huitième Siècle. Au tournant des Lumières : 1780-1820*, n.14, pp. 377-390.
- Sawicki, Frédéric (1997). « A. Jouanna, Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, et E. Schalk, L'épée et le sang. Une histoire du concept de noblesse. », *Politix*, vol. 10, n. 37, pp. 170-177.
- Schalk E., Ellery (1998). *L'épée et le sang ; une histoire du concept de noblesse*. Paris : Champ Vallon.
- Schlesserr, Thomas (1972). *Le Journal de Courbet*. Paris : Presse du réel.
- Seignan, Gérard (2010). « L'hygiène sociale au XIXe siècle : une physiologie morale », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n. 40, pp. 113-130.  
<https://doi.org/10.4000/rh19.3996>  
[Date de consultation : 22.07.2022].
- Sonnet, Martine [1987] (2011). *L'éducation des filles au temps des lumières*, Paris : CNRS.
- Pavy-Guilbert, Élise ; Poulet, Françoise (dir) (2021). *Contre le luxe (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris : Classiques Garnier.

- Pellisson Maurice (1910). « Une femme moraliste au XVIIIe siècle : Mme de Puisieux », *La revue pédagogique*, n. 57, pp. 201-218.
- Ponzetto, Valentina (2007). *Musset ou la nostalgie libertine*. Genève : Droz, Coll. Histoire des idées et critiques littéraires.
- Rudé, George (1973). « Paris et Londres au XVIIIe siècle », *Annales historiques de la Révolution Française*, n.214, pp. 481-502.
- Soriano, Ramón (1984). «El pensamiento reaccionario contra la Ilustración: ‘Mémoires de Trévoux’», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n. 4, pp. 59-130.
- Spengler, Oswald (1948). *Le Déclin d’Occident*. Paris : Gallimard.
- Sultan, Elise (2013). « Les expériences imaginaires des romans libertins du XVIIIe siècle », *Philonsorbonne*, n. 7, pp. 101-119.  
<https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.504>  
[Date de consultation : 17.08.2022].
- Thomas, Chantal (2003). *La Reine scélérate*. Paris : Le Seuil.
- Van Assche, Astrid (2016). « Les « lumières » du XVIIe siècle : Représentation de la femme dans la correspondance galante », *Lumière(s)*, Villeneuve d'Ascq, IRHiS–Institut de Recherches Historiques du Septentrion (« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest »), n.53.
- Van Crugten-André, Valérie (1997). *Le roman du libertinage 1782-1815. Redécouverte et réhabilitation*. Paris : Honoré Champion.
- Vázquez, Lydia (2012). *Entusiastas de Las Luces: Del entusiasmo. Un debate dieciochesco*. Madrid: EAE.
- Vlădescu, Andrea (2014). « Le mythe de la femme puissante au XVIIIe siècle », *Journal of Research in Gender Studies*, n.4, pp. 988–1000.
- Viala, Alain (2008). *La France galante. Essai historique sur une catégorie culturelle, de ses origines jusqu’à la Révolution*. Paris : PUF.
- Vialleton, Jean-Yves (2018). « Les bienséances: concept intraduisible ou notion apocryphe », *Littératures Classiques* 96, pp. 63 à 72.  
<https://doi.org/10.3917/licla1.096.0063>  
[Date de consultation : 18.07.2022].
- Vincent-Buffault, Anne (2007). « Érotisme et pornographie au XVIIIe siècle : les dispositifs imaginaires du regard ». *Connexions*. n. 87, pp. 97-104.

<https://doi.org/10.3917/cnx.087.0097>

[Date de consultation : 08.11.2021].

- Vigarello, Georges [1993] (1999). *Histoires des pratiques de santé le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*. Paris : Le Seuil.
- Vigarello, Georges (1999). *Histoires des pratiques de santé, le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*. Paris : Le Seuil
- Vissière, Isabel (dir.) (1985). *Procès des femmes au temps des philosophes*. Paris : Des femmes.
- Wald Lasowski, Patrick (1994). *Roman, De la beauté des femmes*. Paris : Gallimard.
- Wald Lasowski, Patrick (1990). *Libertines*. Paris : Gallimard, Coll. Les Essais.
- Wald Lasowski, Patrick (1998). *La science pratique de l'amour. Manuels révolutionnaires érotiques*. Paris : Philippe Picquier, Coll. Le pavillon des corps curieux.
- Wald Lasowski, Patrick (2000). *Romanciers libertins du XVIIIe siècle, tome I*. Paris : Gallimard.
- Wald Lasowski, Patrick (2008). *Le Grand dérèglement*. Paris : Gallimard, Coll. L'Infini.
- Wald Lasowski, Patrick (2014). *La Science pratique de l'amour* Paris : Picquier.
- Walter, Eric (1973). « Sur l'intelligentsia des Lumières » *Dix-huitième Siècle. Problèmes actuels de la recherche*, n°5, pp. 173-201.
- Weber, Max [1922] (2007). *Économie et société*. Paris : Pocket.

## GÉNERO

- Amborg, Jens; Tomohiro, Kaibara, Sebastiani, Silvia (2022). « Un débat historiographique. Genre, animaux, animalité au siècle des Lumières », *Clio. Histoire, femmes et sociétés. Femmes, Genre, Histoire*, n.55, pp. 202-240.
- Bernard, Maëlle (2021). *Histoire du consentement féminin. Du silence des siècles à l'âge de la rupture*. Paris : Arkhé.
- Bernard, Maëlle (2021). « De l'innocence juridique à la suspicion judiciaire. Le consentement à l'acte sexuel des fillettes dans les procès pour viol du Châtelet de la seconde moitié du 18e siècle », *Revue Dix-huitième siècle*, n.53, pp. 357-373.

- Boquet, Damien ; Lett, Didier (2018). « Les émotions à l'épreuve du genre ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n.47, pp. 7-22.
- Briot, Frédéric (2022). « L'amitié femmes/hommes dans la Carte de Tendre », *L'Amour et l'Amitié au Grand Siècle*. Paris : Classiques Garnier, Coll. Rencontres n.550.
- Butler, Judith [1990] (2020). *El género en disputa*. Traducción de M<sup>a</sup> Antonia Muñoz. Buenos Aires : Paidós.
- Butler, Judith [1993] (2018). *Ces corps qui comptent. De la matérialisation et des limites discursives du « sexe »*. Traduction de Chralotte Nordmann. Paris : Amsterdam.
- Cobo, Rosa Bedia (2015). « El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de la sexualidad ». *Investigaciones Feministas*, n.6, pp. 7-19
- Cott, Nancy (1978). « Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850 », *Journal of Women in Culture and Society*, Chicago: The University of Chicago Press Journal.
- Cottias, Myriam ; Dauphin, Cécile ; Farge, Arlette ; Green, Nancy L ; Haase-Dubosc, Danielle ; Danièle Pouban et Yannick Ripa (2004). « Entre doutes et engagements : un arrêt sur image à partir de l'histoire des femmes », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*. *Histoire, femmes et sociétés*, pp. 231-260.
- Dauphin, Cécile ; Farge Arlette (dir.) (2003). « Séduction et Sociétés. Approches historiques », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* n.18, pp. 288-292. Paris : Le Seuil.
- Dauphin, Cécile ; Farge, Arlette ; Fraisse, Geneviève (1986). « Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 41, n. 2 pp. 271-293.
- Dufour-Maître, Myriam (2016). « Trouble dans la galanterie ? Préciosité et questions de genre ». *Littératures classiques*, n .90, pp. 107-118.
- Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- ESTEBAN, Mari Luz (2008) *El amor romántico dentro y fuera de Occidente: Determinismos, paradojas y visiones alternativas*, *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas, pp. 157-172.

- FAYOLLE, Caroline (2016). « La ‘femme monstre’ : la République face à la peur de la confusion des sexes », *La République à l'épreuve des peurs: De la Révolution à nos jours*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.  
<https://doi.org/10.4000/books.pur.47368>  
[Date de consultation : 04.09.2022].
- Fayolle, Caroline (2018). « Des corps ‘monstres’. Historique du stigmatisme féministe ». *GLAD!*, n.4.  
<https://doi.org/10.4000/glad.1034>  
[Date de consultation : 4.11.2022].
- Fraisse, Geneviève (2001). « La différence des sexes, une différence historique », *La controverse des sexes*. Paris: PUF.
- Fraisse, Geneviève (2007). *Du consentement*. Paris: Le Seuil.
- Fraisse, Geneviève (2016). *La sexualité du monde réflexions sur l'émancipation*, Paris : Presses De Sciences Po.
- Fraisse, Geneviève (2020). *Féminisme et philosophie*. Paris : Gallimard, Coll. Folio.
- Genand, Stéphanie (2015). « Le libertinage existe-t-il au féminin ? Le cas de Justine dans l'œuvre de Sade », *Revue de la BNF*, n.50, pp. 14-19.
- Godineau, Dominique (1989). « ‘Qu’y a-t-il de commun entre vous et nous ?’ Enjeux et discours opposés de la différence des sexes pendant la Révolution française, 1789-1793 », *La famille, la Loi, l'État, de la Révolution au code civil*. Paris : Criv-CNRS.
- Godineau, Dominique ; Hunt, Lynn ; Martin, Jean-Clément ; Verjus, Anne ; Lapiéd, Martine (2009). « Femmes, genre, révolution ». *Annales historiques de la Révolution française*, n.358, pp. 142-166.
- Godineau, Dominique [2015] (2021). *Les femmes dans la France moderne : XVIe-XVIIIe siècle*. Paris : Armand Colin.
- Goldman, Emma (2022). *L'anarchisme : ce dont il s'agit vraiment. Et autres textes anarcha-féministes*. Trad. et préface de Léa Gauthier. Paris : Payot Classiques.
- Grosrichard, Alain (1979). *La Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*. Paris : Le Seuil.

- Guillemet, Morgane (2009). De la représentation au mythe : l'ambiguïté féminine dans le roman libertin du XVIIIe siècle. Thèse de Doctorat Littérature Française. Dirigée par Madame Isabelle Brouard-Arends. Présentée et soutenue le 20 novembre 2009. Université Rennes 2; Université européenne de Bretagne.
- Harvey, Karen (2010). « Le Siècle du sexe ? Genre, corps et sexualité au dix-huitième siècle (vers 1650-vers 1850) ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n.31, pp. 207-238.
- Hernández Álvarez, Vicenta; Flores García, Ángela; Scampuddu, Irene (Coords.) (2018). *Las mujeres y la construcción cultural*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Jatou, Anne-Marie (1982) « La femme des Lumières, la Nature et la différence », *Figures féminines et roman*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lee Downs, Laura (2003). « Lynn Hunt, de la révolution française à la révolution féministe », *Travail, genre et sociétés*, n.10, pp. 5-26.
- Lencquesaing, Marion de (2016). « Confisquer l'exceptionnel féminin : Jeanne de Chantal et la femme forte », *Littératures classiques*, Presses universitaires de Midi, n. 90, pp. 133-148.
- Lloyd, Genevieve (1993). *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: University of Minnesota Press.
- López Pardina, Teresa (2015). «El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión». *Investigaciones Feministas n.6*, pp. 60-68.
- Lotterie, Florence (2016). « Le fantasme de 'la femme du XVIIIe siècle' : une gynécomythie libertine ? », *Cahiers Jules de Goncourt. Le XVIIIe siècle des Goncourt*, n.23, pp. 59-68.
- Lotterie, Florence (2016). « Introduction », *Littératures Classiques*, n.90, pp. 5-19.
- Mathews, Patricia (1991). «Returning the Gaze: Diverse Representation of the nude in the art of Susanna Valadon», *The art Bulletin*, n.73, pp. 415-430.
- Mornington, Alicia-Dorothy (2015). *The limits of consent : liberalism and the challenge of harm to self*. Thèse doctorale dirigée par Astrid von Busekist. Paris : Institut d'études politiques, dans le cadre de l'École doctorale de Sciences Po (Paris), en partenariat avec Centre de recherches politiques de Sciences Po (Paris) (laboratoire).

- Mornington, Alicia -Dorothy (2022). *Envers et revers du consentement : La sexualité, la famille et le corps, entre consentement, contraintes et autonomie*. Paris : Mare & Martin, Coll. Institut des sciences juridiques et philosophique de la Sorbonne.
- Mosse, Geroges L. (1980). *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.
- Mosse, Geroges L. (1996). *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, New York: Oxford University Press. (Traduction française : Hechter, Michèle (1997). *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*. Paris : Abbeville).
- Mosse, Geroges L. (1998). *The Culture Of Western Europe: The Nineteenth And Twentieth Centuries*, Colorado: Westview Press.
- Nead, Lynda (1897). *Myths of Sexuality. Representations of women in Victorian Britain*, Oxford: Blackwell.
- Ouvrage collective (2022). *Femme et Folie sous l'Ancien Régime*, Coll. Masculin/féminin dans l'Europe moderne, n.36. Série: XVIII<sup>e</sup> siècle, n. 16, Paris : Classiques Garnier.
- OZOUF, Mona (1995). *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*. Paris : Fayard.
- Paster, Gail-Kern (1993). *The Body Embarrassed: Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. New York: Cornell University Press.
- Pateman, Carole [1988] (2010). *Le contrat sexuel*. Paris : La Découverte (en coédition avec Institut Émilie du Châtelet).
- Perrot, Michèle ; Farge Arlette ; Dauphin Cécile ; Klapisch-Zuber Christiane ; Lagrave Rose-Marie ; Fraisse Geneviève ; Schmitt-Pantel Pauline ; Ripa Yannick ; Pézerat Pierrette ; Voldman Danièle (1986). *Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie*. Dans : *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 41<sup>e</sup>, n. 2, pp. 271-293
- Posada Kubissa, Luisa (1994). «Un 'Gran Reserva' francés contra el 'vino de mesa' Rousseauiano». *Er: Revista de filosofía*, n.16, 1994, pp. 9-39.
- Posada Kubissa, Luisa (2015). «Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas». *Investigaciones Feministas*, n. 6, pp. 108-121.

- Portolés, Olivia (2015). «Hacia una ontología social del cuerpo en Butler: análisis y límites.» *Investigaciones Feministas*, n.6, pp. 85-107.
- Puleo, Alicia H. (2015) «Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia». *Investigaciones Feministas*, n. 6, pp. 122-138.
- Rorty, Richard (1984), «The Historiography of Philosophy: four genres». In: Rorty, Richard; Scheewind, Jerome Borges; Skinner, Quentin (eds.). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-75.
- Rorty, Richard (1984), «The Historiography of Philosophy: four genres». In: Rorty, Richard; Scheewind, Jerome Borges; Skinner, Quentin (eds.). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-75.
- Sebastiani, Silvia (2022) « Ce que les animaux font au genre », *Clio. Histoire, femmes et sociétés. Femmes, Genre, Histoire*, n.55, pp.2
- Seth, Catriona (2004). « Meubles-corps et corps-meubles ». Perrin, Jean-François ; Stewart, Philippe (dir.). *Du genre libertin au XVIIIe siècle*. Paris : Desjonquères.
- Simard, David (2015). « La question du consentement sexuel : entre liberté individuelle et dignité humaine », *Sexologie, Elsevier*, n. 24  
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01224567>  
[Date de consultation : 05.08.2022].
- Terán Hinojosa, Carolina (2016). «El asunto del ‘anacronismo’ en las lecturas feministas de la historia de la filosofía», *Reflexiones Marginales*, n.36.
- Tin, Louis-George (2008). *L’Invention de la culture hétérosexuelle*, Paris : Autrement.
- Val Cubero, Alejandra. [2001] (2005). *La percepción social del desnudo femenino en el arte, siglos XV-XIX. Pintura, mujer y sociedad*. Memoria presentada para optar al grado de doctor, bajo la dirección de Julia Varela Fernández. Madrid: SPUC.
- Vázquez, Lydia (2008). «Mujeres y literatura, y literatura de mujeres en el siglo XVIII». En: Caballero, Juncal; Reverter, Sonia (coord.). *Dones contra l’estat*. Seminari d’Investigació Feminista, Universitat Jaume I de Castelló, pp. 59-108.



- Vázquez, Lydia (2012). *La libertina, del personaje dieciochesco al mito moderno y postmoderno*, s. f.
- Vázquez, Lydia (2014). *L'orgasme féminin au XVIIIe siècle : Libération ou nouvel asservissement?* La Rochelle : Himeros.
- Vázquez, Lydia; Ibeas-Altamira, Juan Manuel; Onandía, Beatriz; Brouardelle, Nadia (2020). *Antología literaria de escritoras francesas. Ambigua, Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Wollast, Robin ; De Wilde, Matthias ; Bernard, Philippe ; Klein, Olivier (2020). « Percevoir son corps à travers le regard d'autrui : une revue de la littérature sur l'auto-objectification », *L'Année psychologique*, n.120, pp. 321-347.

## DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

- *L'Encyclopédie*. Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie de Diderot, de D'Alembert et de Jaucourt (1751-1772). Encre, Académie des sciences.
- *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux : contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue... (1704-1771)*. Tome 6, Mithridate-Proféides. Paris : Compagnie des libraires associés.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50985p/f5.item>
- Mémoires de Trévoux, Dictionnaire des journaux 1600-1789. *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts. Recueillis par l'ordre de Son Altesse Serenissime Monseigneur Prince souverain de Dombes*.  
<https://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/>
- *DRAE*, Diccionario de la Real Academia Española.
- *FundeuRAE*, Fundación del Español Urgente.
- Diccionario de la Real Academia Española.
- *CNRTL*, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.
- Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française 2023.
- Encyclopédie Larousse.

