

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ



Programa de Doctorado en Ética y Democracia

**Placer y felicidad en los moralistas
franceses de finales del siglo XVII y
comienzos del siglo XVIII**

Tesis Doctoral

Presentada por:
Alejandro Pla Alfonso

Dirigida por:
Dr. Francisco Arenas Dolz

Valencia, enero de 2023

Índice

Introduction	7
Primera parte. El neoepicureísmo y la moralística mundana	29
1. Saint-Évremond: ética mundana honesta	31
1.1. Sin pretensión moralizante	34
1.2. El escepticismo de Gassendi	36
1.3. La figura de Ninon de Lenclos	38
1.4. La exquisitez del gusto	43
1.5. Alimentar la amistad y del ocio.....	49
1.6. Alejamiento social, pero implicado.....	53
1.7. La sombra del amor propio	59
Segunda parte. Agustínismo y utilitarismo: amor propio y amor de sí.....	63
2. Nicole o pensar en lo ordinario	65
2.1. ¿Humanista o antihumanista?.....	69
2. 2. De la manera de ser cristiano	75
2.3. La obtención de la gracia.....	76
2.4. Visión tomista del agustinismo	84
2.5. La debilidad que necesita del otro	88
2.6. El buen civismo cristiano	91
2.7. Regular el tráfico de amores propios.....	97
2.8. La ilusión vanidosa.....	100
2.9. Su campaña en las <i>Provinciales</i>	105
2.10. Las <i>Máximas</i> : Madame de Sablé y La Rochefoucauld	109
3. Malebranche: actuar para prepararse.....	119
3.1. Dios habla en voz baja.....	123

3.2. Querrela con Arnauld y Bayle	130
3.3. Madame Guyon: el amor puro.....	133
3.4. La espiritualidad de Fénelon	138
3.5. Aniquilar el ‘yo’	142
3.6. El orden es Dios	151
3.7. Dar el consentimiento.....	156
3.8. Las conexiones causales	160
3.9. Sintetizar a san Agustín y a Descartes.....	164
3.10. Leibniz acoge la moral malebranchista	168
Tercera parte. Moral, política y educación del <i>honnête homme</i>	175
4. Fontenelle: la lucha contra la imaginación.....	177
4.1. Los salones: el nuevo foro intelectual	182
4.2. El <i>bonheur</i> es un estado.....	187
4.3. Reivindicación del ‘aquí y ahora’	195
4.4. Limitaciones del individuo	201
4.5. Manual de escepticismo	203
5. Saint-Pierre: el placer útil.....	207
5.1. Las distancias con Leibniz	211
5.2. Tildado de utópico.....	215
5.3. Ética de la reciprocidad	221
5.4. Rechaza el pesimismo agustiniano.....	226
5.5. La utilidad pública.....	230
5. 6. Una sofocracia afrancesada	232
6. Le Maître de Claville: placer relajado y natural.....	237
6.1. Una educación exquisita.....	242
6.2. Disfrutar de cierto retiro	246
6.3. Formación continua.....	250

6.4. Hacer el bien es cosa pública	255
6.5. Alusiones a Gracián.....	256
Cuarta parte. Física, moral, placer y felicidad.....	265
7. Lévesque de Pouilly: moral como ciencia.....	267
7.1. Una postura deísta	271
7.2. La relación con Bolingbroke	273
7.3. Hedonismo y ciencia se reconcilian	277
7.4. Sociabilidad natural	279
7.5. Antropocentrismo, pero con iniciativa	283
7.6. Justificación metafísica	288
7.7. Impacto en la <i>Enciclopedia</i>	292
7.8. La <i>bienveillance</i> universal.....	297
8. Maupertuis: calcular el placer	303
8.1. El heraldo de Newton	305
8.2. El principio de eficiencia.....	309
8.3. Acusado de impiedad	313
8.4. Más males que bienes en la vida	316
8.5. Estoicismo: escuela ante el mal.....	319
8.6. Sociedad y utilitarismo	322
9. Émilie du Châtelet: encajar a Leibniz	327
9.1. Veinte años con Voltaire	330
9.2. Teoría unificada de la física	333
9.3. La Biblia como unidad	336
9.4. Ética optimista y sin prejuicios	337
10. La Mettrie: materialismo hedonista.....	343
10.1. Médico de formación.....	345
10.2. El atomismo de Lucrecio.....	347

10.3. Comprender las leyes de la naturaleza	351
10.4. Los límites de la razón.....	354
10.5. La escala de la voluptuosidad.....	355
10.6. Monismo antropológico y ontológico	358
10.7. Proclama su antiestoicismo	360
10.8. El placer de complacer: la sociedad	362
10.9. La sombra de Spinoza	366
11. Conclusion.....	373
Bibliografía.....	379

Introduction

À la fin du XVII^e siècle certains penseurs osent retirer le veto au monde sensible. Pourquoi censurer le monde physique ? Le plaisir terrestre est-il justifié ? Oui, bien sûr. La Bible nous le montre dans le *Cantique des Cantiques* et dans de nombreux autres passages de l'Ancien et du Nouveau Testament : “Bénie soit ta fontaine et réjouis-toi avec l'épouse de ta jeunesse” (Pr 5, 19). Jésus-Christ est souvent présenté aux banquets et aux fêtes : “Puis vint le Fils de l'homme, qui mange et boit, et on dit qu'il est glouton et buveur, ami des gens de mauvaise réputation et de ceux qui collectent des impôts pour Rome. Mais la sagesse de Dieu est démontrée par ses résultats” (Mt 11, 19). Il ne s'agit donc pas d'éliminer les plaisirs mondains, car ce sont des signes de la volonté de Dieu Créateur : “C'est pourquoi j'ai loué le plaisir, car il n'y a rien de bon pour l'homme sous le soleil, si ce n'est manger, boire et s'amuser, et cela l'accompagnera dans ses soucis dans les jours de sa vie que Dieu lui a donné sous le soleil” (Qo 8, 15).

Le courant de la pensée matérialiste, qui avait émergé au Royaume-Uni et qui rivalisait avec la prédominance rationaliste du continent, commence à trouver ses adeptes à cette époque par les salons, les cafés et les lieux de retraite spirituelle gauloise. De nombreux penseurs français contraints à l'exil en Hollande ou en Angleterre à la suite, dans la plupart des cas, de la révocation de l'édit de Nantes en 1685, sont imprégnés du matérialisme en vogue: ils copient, traduisent et diffusent clandestinement ces écrits en France.

La France est parmi toutes les nations celle qui a produit le plus grand nombre d'œuvres. Leur langue est devenue la langue de l'Europe: tout y a contribué; les grands auteurs du siècle de Louis XIV, et ceux qui les ont suivis; les pasteurs calvinistes réfugiés, qui ont apporté l'éloquence, la méthode, dans les pays étrangers; un Bayle surtout, qui, écrivant en Hollande, a été fait pour être lu dans toutes les nations; un Rapin de Thoiras, qui a donné à la France la seule bonne histoire de l'Angleterre; un Saint-Évremond, dont la cour à Londres n'a été que de le rechercher [...] l'esprit social est l'échange naturel de la France: c'est un mérite et un plaisir dont les autres peuples ont besoin. Le français est parmi toutes les langues celle qui exprime avec plus d'aisance, de propreté et de délicatesse tout le contenu de la conversation entre les honnêtes gens (Voltaire, 1878, 554-555).

Le changement est en cours. Les moralistes classiques, avec leur vision négative de l'homme – méchant et condamné après le péché originel – que nous rappellerons dans des passages de La Bruyère, Vauvenargues, Pascal et La Rochefoucauld, entre autres, céderont la place à une conception positive de l'individu qui est doté d'un quota d'action éthique et morale positive et qui peut aussi avoir un impact non seulement sur son propre salut mais pour le bénéfice de la société à laquelle il appartient et qui peut aussi avoir un impact non seulement sur son propre salut, mais pour le bénéfice de la société à laquelle il appartient et sur le marché du monde. Celui qui doit être engagé dans une attitude qui, cependant, les distingue également des libertins qui viendront plus tard. Par conséquent, les auteurs que nous étudierons dans cette thèse s'éloignent des moralistes classiques dans le fond et la forme – nous verrons aussi que leurs écrits moraux rompent avec les moralistes classiques en ne prétendant pas analyser l'anthropologie du citoyen – mais ils le font aussi des libertins ultérieurs qui les suivront, avec un style plus proche de la fiction préromantique et avec un engagement pour le matérialisme et la sensualité dépourvus de métaphysique.

À la fin du XVIIe siècle et dans la première moitié du XVIIIe siècle, ces éclairés, que Jonathan Israel appelle les radicaux, battissent les bases de la Révolution qui aura lieu. Quels personnages ont contribué dans cette France de la fin du XVIIe siècle à la préparation de la scène où les premiers moralistes ont concentré leur intérêt sur le plaisir du monde matériel? Cette thèse étudiera chronologiquement la pensée d'un groupe d'auteurs français de la fin du XVIIe siècle et du début du XVIIIe siècle, considérés comme mineurs – la plupart du temps à peine traduits hors de la France – qui ont abordé sous différents angles le concept de plaisir dans le but d'éliminer les connotations négatives qu'il avait depuis le Moyen Âge. Dans la période considérée, qui coïncide essentiellement avec le règne de Louis XIV, roi de France entre 1643 et 1715, les aspects terrestres du plaisir, synonymes de vice et de dispersion du chemin vers Dieu, n'avaient pas leur place dans une morale éminemment chrétienne. L'Église catholique ne voulait pas de voix dissidentes. Ceux qui s'écartaient du dogme catholique devaient quitter le pays, comme ce fut le cas en 1685, une fois que le monarque eut révoqué l'édit de Nantes, événement qu'envoya un quart de million de protestants français à l'exile: Pays-Bas, Allemagne, Angleterre... C'est dans ce climat de censure et de persécution qu'émerge un groupe de voix éminemment chrétiennes discordantes avec la pensée religieuse

dominante. Ce n'étaient pas des athées ou des libertins. La débauche athée se développera des décennies plus tard. C'est peut-être la raison pour laquelle cette position de changement de l'intérieur de la pensée chrétienne jouit d'une plus grande valeur intellectuelle. Certains des penseurs qui nous intéressent étaient même des locataires de l'austère et hermétique Port-Royal, qui a promu une vision pessimiste non seulement du monde terrestre, mais aussi de l'être humain, qu'il conçoit comme égoïste, vil et indigne de la grâce divine. Déjà dans son *Télémaque*, François Fénelon (1651-1715), ami et disciple de Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), s'interrogeait sur la politique du monarque que ce dernier justifiait par son origine divine. *Télémaque*, ouvrage pédagogique écrit à la fin du XVIIe siècle pour préparer le petit-fils de Louis XIV à sa tâche de roi, fut pendant deux siècles, de 1699 à 1914, l'un des livres littéraires les plus réédités et les plus lus. Certes, le livre dénonçait l'autoritarisme du souverain, le luxe de la cour, la politique expansionniste, la montée d'une bourgeoisie avide de richesse et de pouvoir, mais il le fit à la suite d'une conviction baroque de la vanité de ce monde, d'un monde qui n'est rien d'autre qu'un rêve dont l'homme doit se réveiller. Jacques Le Brun, dans la préface de l'édition parue en 1995, écrit :

La modération, les sentiments raisonnables, la médiocrité, apparaissent chez Fénelon comme préférés avant l'austérité affectée [...] au *Télémaque* cette modération est perçue: la vie selon la nature, la simplicité, la méfiance des villes, de l'argent, de l'industrie pour tout ce qui, selon Fénelon, corrompt l'homme et sa relation avec ses semblables (Fenelón, 1995, 21-22).

C'est aussi ainsi que Voltaire le percevait: "Le *Télémaque* de Fénelon est une critique indirecte du gouvernement de Louis XIV [...] Les étrangers et les français eux-mêmes, fatigués de tant de guerres, ont vu avec une consolation maléfique une satire dans ce livre écrit pour enseigner la vertu. Les éditions ont été nombreuses. J'en ai vu quatorze en langue anglaise" (Voltaire, 1878, 545-546). Peu avant l'émergence du siècle des Lumières, on tentait aux lettres françaises de réhabiliter une conception du plaisir condamnée depuis longtemps par l'Église. Celle-ci voulait étouffer toute tentative de propager une éthique du comportement mondain. L'approche de la question de cette thèse réside donc dans le fait que la morale était marquée par l'autorité religieuse et que les principes éthiques de tout bon chrétien en France obéissaient à la pensée marquée par saint Augustin: le monde terrestre avilit et s'éloigne du chemin vers Dieu. Ainsi, tout bon

français doit renoncer au monde matériel, car c'est un obstacle à la rencontre avec Dieu. Cette morale a pris ses dérives législatives, éducatives et communicatives à travers le mandat d'un roi élu par mandat divin. Rome et la curie pontificale étendirent leur influence sur l'Hexagone et la sécurisèrent en plaçant sur le conseil d'administration de la cour française différents cardinaux, ainsi qu'un réseau que la Compagnie de Jésus étendit dans tout le royaume. Désormais il n'y aurait aucun livre publié, aucun journal imprimé et aucune scéance à l'Université où le contenu ne serait pas soumis au néoplatonisme des deux mondes. La Contre-Réforme resserra, encore plus si possible, cette vigilance et n'hésita pas à agir. Ainsi, des milliers de protestants furent expulsés du pays. Les imprimeries et les librairies ont été fermées. Les enseignants et les professeurs qui n'enseignaient pas adéquatement la pensée scolastique ont été licenciés. Saint Thomas et Aristote étaient devenus une boussole pédagogique depuis le Moyen Âge. Le passage à la Renaissance s'était durci avec une interprétation sévère de saint Augustin – le néoplatonisme – qui avait conduit à une multiplicité d'ordres religieux dont l'objectif favorisait la distance du monde terrestre: une prescription de ne pas sortir, mais d'entrer en soi, car là réside la vérité : “Ne veux pas te déverser; entrez en vous-même, car dans l'homme intérieur réside la vérité; et si vous trouvez que votre nature est changeante, transcendez-vous” (Augustin, 390, 39, 72). C'est une invitation à sa propre transcendance de la part du Docteur de la Grâce, qui reprend largement la pensée platonicienne.

Afin de bien poser la question, nous comprenons que la réhabilitation du concept de plaisir est liée au thème de la grâce. La grâce émerge dans cette période comme une source de débat, au mieux, et de conflit et de belligérance, au pire. La manière dont Dieu agit en accordant le salut au chrétien, ou en d'autres termes, la marge de liberté de l'homme pour réaliser le salut est à l'origine de la controverse entre jésuites et dominicains, est lié avec ce que l'on entend par plaisir. Les jésuites, disciples de Luis de Molina, soutenaient la thèse de la grâce suffisante (*gratia sufficiens*), généralement conférée au chrétien selon ses mérites (*post merita praevisa*), conciliant ainsi le consentement du libre arbitre. Ils avaient été rejoints par des penseurs tels que Leonardo Lesio (1554-1623), Gabriel Vázquez (1549-1604) et Francisco Suárez (1548-1617), entre autres. Les dominicains, défenseurs de saint Thomas d'Aquin, ont maintenu l'idée d'une grâce effective par elle-même (*gratia se ipsa efficax*) et la thèse de la prédestination gratuite sans mérites préalables (*ante merita praevisa*). Entre thomisme et molinisme, les jansénistes érigent un troisième système, adoptant les thèses formulées par Jansénius dans

son *Augustinus* (1640), prétendant revenir à l'orthodoxie la plus stricte de l'augustinianisme contre le semi-pélagianisme des jésuites.

En arrière-plan se trouve le quiétisme. Ainsi, dans l'approche de la question, il convient d'illustrer cette fameuse querelle quiétiste, la dernière grande querelle doctrinale au sein de l'Église catholique, lorsqu'il s'agit de traiter précisément de l'effort philosophique pour réhabiliter le plaisir. Non seulement des personnalités telles que Fénelon, Madame de Guyon, Bossuet et Malebranche sont impliquées, mais aussi Madame de Maintenon, maîtresse du roi, et Louis XIV lui-même. La polémique de l'amour pur a repris le débat sur le quiétisme lancé par l'espagnol Miguel de Molinos. La querelle du pur amour oppose certains quiétistes, comme Guyon ou Fénelon, à d'autres philosophes ou théologiens, comme Malebranche ou Leibniz. Cette querelle reposait sur la question de savoir si l'homme était capable d'un amour de Dieu totalement désintéressé et qui constituait d'une certaine manière la réciprocité de la gratuité parfaite de l'amour divin pour l'homme. Le quiétisme a été totalement répudié par la hiérarchie catholique. La foi serait ainsi réduite à ses dimensions rationnelles et morales. Le pouvoir de l'Église risquait de s'effondrer, puisque rien n'est attendu ou demandé de l'Église; seule la discrétion divine accorde le salut.

D'autre part, l'approche de la question nous permet de glisser du champ métaphysique parfaitement délimité à un autre de nature pédagogique et sociale de même pertinence. Nous comprenons dans cette thèse que, si nous voulons bien analyser l'approche de la question, nous ne devons pas laisser de côté les deux autres querelles qui agitaient la République des Lettres aux XVIIe et XVIIIe siècles: la querelle des anciens et des modernes et la querelle d'Homère, qui ont contribué par leur nature même à redéfinir les règles de la polémique littéraire, à savoir, le refus des modernes de voir les œuvres grecques et latines comme des modèles intouchables s'est accompagné d'une remise en question à la fois de l'autorité des savants et de leurs pratiques. Les modernes rejettent les arguments de l'autorité, de la philologie, de l'étude par cœur et de l'érudition. Ils opposent à cela les droits au libre examen, aux sciences du raisonnement et à la promotion des valeurs de civilité, de génie créateur et de bon goût, défendues par Malebranche, Fontenelle, Marivaux, Trublet, Bayle et La Motte, entre autres. Les modernes, d'ailleurs, dénoncent avec passion l'exercice du commentaire, qui est au cœur de l'activité humaniste. Leur positionnement dans le monde littéraire, considéré comme un champ de bataille de l'époque, les éloigne de Boileau, Racine et La Fontaine.

Fontenelle était plus proche de Charles Perrault dans la célèbre querelle des anciens et des modernes. Son soutien se manifeste dans sa *Disgression sur les anciens et les modernes* de 1688 ainsi que dans les paragraphes qu'il fait dans les *Dialogues des morts*. Voltaire lui-même considère dans une lettre du 1er avril 1752 au comte d'Argental que le siècle de Louis XIV est un espace qui s'étend sur plus de cent ans et qui commence avec le cardinal de Richelieu. En 1667, les modernes ont écrit le manifeste *Les avantages de la langue française*, dans lequel la publication, l'éducation et l'enseignement ont commencé à dignifier une langue française tant de siècles laissée de côté à cause du latin. Les partisans du latin ont eu recours à l'argument traditionnel qui oppose la volatilité des langues vulgaires à la permanence du latin.

Certains domaines du savoir ont commencé à être remis en question, faisant languir certains sujets et en placer d'autres sur le devant de la scène. La pédagogie, et par extension la société, a remarqué cet écho au milieu du XVIIe siècle. Le lien entre protestantisme et érudition constitue au XVIIe siècle un lieu commun de controverse entre catholiques et protestants. Ces derniers revendiquent l'association entre Réforme et humanisme, ouvrant la voie à l'assimilation des deux phénomènes, tandis que les érudits catholiques le dénoncent. Le temps de la philologie et de la critique touche à sa fin, laissant place à l'ère de la philosophie et des mathématiques. Descartes fait l'effet d'une bombe avec la publication du *Discours de la méthode*; il balaie ce qui précède et insère les mathématiques et la philosophie dans les bases du pays. De tous les coins, la méthode cartésienne devient fondamentale. Dans le même Oratoire, nous voyons Malebranche appliquer les nouveaux enseignements et radicaliser encore plus l'opposition cartésienne entre mémoire et raison en reprochant aux savants d'utiliser davantage la mémoire que son esprit. Cette dévaluation philosophique de l'érudition pesait lourd: les modernes étaient les héritiers de Descartes et de Malebranche. Nous assistons à une marginalité dans la France catholique sous le règne de Louis le Grand d'une érudition philologique dont les protestants devinrent les champions et qui ignorait le cartésianisme malebranchiste; marginalité aussi des études grecques dans un monde moderne où même la connaissance du latin décline. Tout de même, l'érudition obtient, dans la querelle des anciens et des modernes, une reconnaissance institutionnelle dont il faut noter qu'elle a été sanctionnée par volonté royale.

En ce qui concerne le contexte historique dans lequel cette thèse est développée, nous sommes dans la seconde moitié du XVIIe siècle, une période de pensée où le

rationalisme a commencé à se renforcer. Même avec les tensions politiques de la monarchie française avec le Pape et l'arithmétique du reste des trônes chrétiens dans le vieux continent, personne n'ose mettre en question l'existence divine. Utiliser la raison oui, mais tant qu'elle mène à Dieu. Le déisme, doctrine théologique qui affirme l'existence d'un dieu personnel, créateur de l'univers et cause première du monde, mais nie la providence divine et la religion révélée, et le théisme, doctrine qui affirme l'existence d'un Dieu créateur de l'univers et qui intervient dans son évolution indépendamment de toute religion, coexistent. À ces points de vue théologiques s'ajoutera le fidéisme, qui sera discuté plus tard. Le cartésianisme est bien accueilli par l'Église, qui accueille favorablement les arguments rationnels avancés par Descartes pour justifier l'existence de Dieu. C'était déjà le cas avec Aristote. Le logos de la philosophie peut être utile au croyant. Saint Thomas a pris ses arguments pour le bénéfice de l'Église. Auparavant, saint Augustin avait déjà adopté le dualisme platonicien, christianisant l'ontologie et l'épistémologie du philosophe athénien. Par conséquent, le théisme va de l'avant.

Le XVIIIe siècle en France était destiné à être le siècle du grand public. Tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance, la connaissance était restée du côté de l'Église et de quelques aristocrates issus de familles aisées en France. L'on publiait en latin et on enseignait dans cette langue. L'essor du scientisme a forcé la maîtrise d'un lexique plein de détails techniques qui éloignaient le citoyen courant des réflexions et des mouvements du savoir générés à la fin du XVIIe siècle. Comment briser cette barrière linguistique et sémantique pour que la France entière puisse participer aux nouveaux débats intellectuels? S'agissait-il d'une barrière délibérée à la fois à l'Église et à la cour de Louis XIV contrôlant le peuple Français? Le XVIIIe siècle était sur le point de se réveiller et la société civile y jouerait un rôle de premier plan comme jamais auparavant. Mais, pour cela, elle devait être informée, elle devait être instruite. Le groupe de penseurs mineurs que nous allons étudier sera également chargé d'assumer une bonne partie de cette tâche pédagogique dans le transit profane. On ne peut aborder la pensée des auteurs qui nous concernent en France sans aborder l'histoire de Port-Royal, qui commence en 1204, et qui finirait par placer aux portes de Paris un mode d'enseignement et de contemplation qui condamne non seulement le contact avec la société du moment, mais aussi la communication avec elle. Le jansénisme a été sculpté sur chacun de ses murs. La condamnation du monde terrestre et l'exaltation de la vie spirituelle devenaient une

officialité religieuse. “Le point central de l’augustinianisme au XVIIe siècle réside dans l’insistance sur le péché originel, c’est-à-dire sur l’existence chez l’homme d’un *fermentum malum*, sous une forme mauvaise qui conditionne non seulement ses actes, mais la conscience que l’on en a, la volonté elle-même et les sentiments en général” (Canto-Sperber, 2014, 959). Ce couvent cistercien fait ses premiers pas dans un milieu féminin formé par une dizaine de religieuses installées dans la vallée de Chevreuse, au sud-ouest de Paris. Port-Royal devint célèbre comme le premier siège d’instruction de la réforme de la discipline cistercienne introduite en 1602 par l’abbesse Jacqueline Arnauld, future mère Angelica (1591-1661), qui entra au couvent à l’âge de huit ans, sans vocation, et qui finira par être la grande réformatrice de l’abbaye. La Mère Angélique, rappelons-le, avait pour directeur spirituel François de Sales lui-même, futur docteur de l’Église. La famille Arnauld a donné sa protection au couvent et la gestion de celui-ci a été entre les mains de ses membres. En 1625, quelques religieux créèrent à Paris un nouveau couvent appelé Port-Royal de Paris, avec lequel le couvent d’origine prit le nom de Port-Royal-des-Champs. Dans les environs du couvent sont fondées, les Petites Écoles. En 1634, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1581-1643), est nommé directeur spirituel de la communauté; il avait été un ami de Corneille Jansen, dit Jansenius, et à partir de ce moment, les couvents et les écoles de Port-Royal adhèrent étroitement au courant théologique du jansénisme.

Quel était le nom de la communauté d’un couvent rénové dans les années 1610 par la Mère Angelica Arnauld désigne également à partir de 1637 un groupe d’érudits et d’auteurs sages qui mènent une vie ordonnée selon les valeurs religieuses et morales établies par le guide spirituel du monastère, à partir de 1633, Saint-Cyran, ami de Jansénius. D’abord formé par quelques solitaires qui y cherchaient un mode de vie érémitique, ce groupe prend forme de telle sorte qu’ils seraient déjà connus sous le nom de Messieurs de Port-Royal (Pécharman, 2015, t. 78, 5).

Comme le soulignent Joël Biard et Martine Pécharman, des études récentes sur l’activité du monastère montrent que la philosophie était présente dans le lieu avec “des conférences de penseurs spirituels ou mystiques (François de Sales, Pierre de Bérulle et Charles de Condren) qui nourrissaient les réflexions sur l’incompréhensibilité de Dieu et de ses attributs, le vide de l’âme devant son créateur, la définition des vertus morales” (Pécharman, 2015, t. 78, 5-6). Tous ceux qui marchaient parmi les couloirs de Port-Royal

étaient imprégnés du même fondement théologique augustinien; à savoir, la corruption de l'homme, la concupiscence, la grâce efficace, la prédestination pour un petit groupe d'élus, et le christocentrisme. Maintenant, à partir de là, la praxis de celui-ci a jeté différentes dérives:

Port-Royal n'est pas un ensemble monolithique. Des tendances divergentes se manifestent sur place, surtout une division claire entre une voie mystique et une voie ascétique. Il ne suffit pas d'opposer un premier et un second Port-Royal, le mystique Port-Royal de Saint-Cyran et le Port-Royal cartésien et intellectualiste d'Arnauld et de Nicole [...] ces deux conceptions coexistent tout au long du siècle tant chez les *Messieurs* que chez les religieux. Enfin, le passage de Nicole de la spiritualité mystique à la morale pratique l'amène, dans les *Essais*, à mettre l'accent sur la psychologie (Guion, 2002, 51).

Pierre Nicole (1625-1695) se pose en défenseur de la voie ascétique de l'introspection et de la méditation, tandis que Saint-Cyran opte pour un mysticisme dans lequel le moi est complètement aliéné de Dieu: "Saint-Cyran est marqué par la spiritualité de l'Oratoire et de son fondateur Bérulle, avec qui il entretient une étroite amitié [...] de 1621 à 1629, il révisé la quasi-totalité des écrits de Bérulle, contribuant ainsi à diffuser ses conceptions à Port-Royal" (Guion, 2002, 48). Ce ne sont là que deux exemples. Mais il y en a beaucoup d'autres qui montrent le manque d'extériorité univoque, malgré le fait que la base augustinienne était commune, comme en témoignent les travaux d'Elmar Kremer, Jean-Robert Armogathe et Sylvio Hermann de Franceschi. Sans aller plus loin, la figure d'Arnauld lui-même, un exemple d'augustinisme monolithique qui s'est opposé au philotomisme de Nicole. Les prémisses de la pensée de Port-Royal sont incontestablement augustines, mais elles ne prennent de l'œuvre de saint Augustin que la partie la plus sombre, soulignant la corruption du cœur plutôt que les richesses de l'homme intérieur; les portroyalistes ont recours à lui pour arrêter les avancées humanistes et contre la théologie moliniste à laquelle ils reprochent d'accorder trop à l'homme. Il y avait beaucoup d'amis de Port-Royal qui, sans faire de vie monastique, ni aller comme solitaires ou enseigner, lui étaient sympathiques. Parmi eux, il faudrait compter Mazarin, Anne d'Autriche ou Louis XIV et des ordres monastiques tels que l'Oratoire, les bénédictins de Saint-Maur et de Saint-Vanne, les victorins de Paris ou le séminaire de Valognes. McKenna souligne les liens importants avec les filles qui y assistaient: "Souvenons-nous de l'amitié de la Mère Angélique avec Mme de

Beauvilliers, abbesse de Montmartre, qui envoya deux de ses nièces à Port-Royal [...] les deux filles de familles modestes sans dot et de familles éminentes comme Anne Victoria de Clermont de Montglat seront présentes” (McKenna, 2016, 4).

L’activité monastique est révolutionnaire non seulement en raison de son système d’enseignement, mais aussi en raison de la combinaison d’étudiants de tous les milieux sociaux, ainsi qu’en raison de la présence de femmes et de laïcs dans le lieu. L’histoire de Port-Royal est aussi celle de l’accès des femmes au savoir et celle du changement de conception des laïcs dans le monde religieux. Dans les environs du monastère s’établit une communauté ecclésiastique et laïque dans laquelle se trouvaient des amis du monde tels que les Luynes, près du château de Vaumurier, ceux venant de la noblesse d’épée et de la cour parisienne, les *solitaires*, les instituteurs, les étudiants, le clergé régulier et séculier, les médecins, les libraires et tous ceux qui y vivaient et y travaillaient, tels que les agriculteurs, les agriculteurs ou les domestiques. Les Petites Écoles ont leurs racines en 1637, lorsque Saint-Cyran, fonda une école dans le Port-Royal de Paris – l’aménagement de Port-Royal-des-Champs à Paris eut lieu pour des raisons sanitaires une fois que le paludisme infesta le lieu– pour une trentaine d’enfants, sous la direction du curé Antoine Singlin. L’école coexisterait avec les *solitaires*, intellectuels qui s’isolent pour atteindre la perfection de vie spirituelle et qui n’hésitent pas à offrir un enseignement aux enfants. La qualité des enseignants a apporté l’excellence intellectuelle dans les salles de classe du monastère, mais a également fait des Petites Écoles un centre d’expérimentation pédagogique et de standardisation de la langue, puisque le français a commencé à être utilisé et non plus le latin, comme établi par le système éducatif jésuite. Avec Nicole, la liste des enseignants sera complétée par des professeurs comme Pascal, Claude Lancelot, Pierre Coustel et Jean Hamon, entre autres. Parmi ses élèves se trouvaient des personnalités illustres telles que Pierre Le Pesant de Boisguilbert, Elizabeth Hamilton, Helen Muskerry ou Racine lui-même, qui fut dans ses classes de 1655 à 1666.

Un autre élément clé se trouve dans les publications, plus ou moins clandestines, qui ont commencé à proliférer et qui deviendraient un excellent véhicule pour les nouvelles idées qui stimuleraient la réhabilitation du concept de plaisir que nous entendons élucider dans notre étude. À ce jour, l’Église n’a jamais eu besoin, ni fait confiance, de gazettes ou de n’importe quel genre de publication imprimée, comprise comme subversive. Le *Journal ecclésiastique* de l’abbé La Roque fut le premier essai, mais ça ne marchera pas tout à fait. Ni le *Journal chrétien*, ni celui de l’abbé Martignac,

ni tant d'autres contre ceux qui avaient été autorisés par l'Église. L'un des plus autorisés était le *Journal des savants*, qui avait des firmes prestigieuses qui abordaient les nouveautés littéraires du moment, en plus de valoriser l'urbanité des modernes dans le procès et de se positionner ainsi en leur faveur. D'abord clandestinement, et en réaction hostile à la bulle *Unigenitus* (1713), des feuilles manuscrites circulent sur le modèle des nouvelles à la main. Puis elles prirent forme imprimée, à partir de 1728, en passant par Leclère à Paris, elles furent imposées en 1729 et la livraison des *Nouvelles ecclésiastiques* eut une périodicité hebdomadaire à partir de 1730. Elles ont été publiées sous forme de cahiers *in-quarto* de 4 à 16 pages, reprenant ainsi la disposition traditionnelle des gazettes, en deux colonnes. En France, il apparaît sans adresse typographique, initialement financé "par les frères Desessarts, diacres de la bourgeoisie alliée aux familles parlementaires, et avec des rédacteurs en chef du clergé, comme le diacre Philippe Boucher, le prêtre Louis Troya d'Assigny ou Jacques Fontaine de La Roche, ancien curé de Mantelan dans le diocèse de Tours" (Guilbaud, 2019, 10). D'abord imprimé à Paris par des ateliers dispersés, puis réimprimé en province par des bureaux titrés. Jusqu'au déclenchement de la Révolution, qui a déplacé sa production aux Pays-Bas, le cœur de la production était fabriqué dans l'Hexagone. Malgré sa clandestinité, le tirage variait entre 5000 et 6000 exemplaires, qui ont été vendus à trois sols la feuille dans les années 30 de ce siècle. En plus de défendre la cause janséniste, son contenu éditorial s'adressait à quiconque discréditerait sa cause, comme ce serait à l'avenir l'*Encyclopédie* elle-même, qu'elle décrit comme «séditieuse et impie» dans son numéro du 2 avril 1760, étant donné qu'elle avait déjà été qualifiée de "diffamation sans esprit, sans vérité, sans charité", comme en témoigne l'article que d'Alembert consacre aux *Nouvelles ecclésiastiques* (D'Alembert, 1751-1772, t. 5, 223). Jusqu'en 1793, un total de 71 volumes ont été édités grâce aux abbés Boucher, Berger, de la Roche, Troye, Crudé, Rondet, Larrière et Guénin. Cette équipe fut remplacée par l'abbé Mouton, qui émigra en 1792 et imprima les *Nouvelles ecclésiastiques* à Utrecht jusqu'en 1803, date à laquelle le journal fut la fin. La pertinence de ce journal n'était pas anodine tout au long du XVIIIe siècle. Le succès est tel qu'il reçoit bientôt une contre-offensive des Jésuites, qui publient entre 1734 et 1748 le *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques*, sous la direction du père Patouillet. Les Jésuites avaient déjà édité un journal auparavant, mais ils l'ont fait de l'étranger, comme ce fut le cas des Mémoires de Trévoux, publiés de la principauté de Domba à partir de 1701. Cependant, cette édition de l'étranger avait également été lancée du côté janséniste

avec les gazettes néerlandaises – Amsterdam, Rotterdam et Utrecht – qui publiaient la correspondance recueillie dans les villes françaises de province. La position anti-ultramontaine, l'accusation contre les jésuites pour leur théologie du péché originel, pour avoir propagé le molinisme et Pélagé, sauterait immédiatement aux pages des *Nouvelles ecclésiastiques*:

Rome a perdu son privilège apostolique parce qu'elle s'est éloignée de la foi de saint Pierre en condamnant les 101 vérités, c'est-à-dire les célèbres propositions de Jansénius. Derrière cet argument *ad hominem* se cache une position que les *Nouvelles ecclésiastiques* révélèrent en 1753 sous le nom de maxime *Ubi Papa ibi Rome*, d'où il découle qu'aucune Église n'est en soi le Saint-Siège ou le centre de l'unité (Plongeron, 1967, 245).

Juliette Guilbaud souligne que, contrairement aux gazettes jésuites, et c'est peut-être là que se trouve la base de leur succès, les *Nouvelles ecclésiastiques* souhaitent entrer en dialogue avec tous les croyants et pas seulement avec les sages ou les ecclésiastiques. Ce mouvement chrétien pour une église nationale a commencé à sonner fortement de la stratégie géopolitique de Louis XIV dans ses conquêtes européennes. La volonté expansionniste du roi n'a pas toujours trouvé le soutien de Rome, et lorsque le roi n'a pas obtenu le soutien du Vatican dans sa frénésie de politique internationale, les tambours gallicans ont retrouvé leur virulence. Sans être ouvertement d'accord avec la doctrine de Port-Royal, un tiers du parti gallican se montra au milieu du XVIIIe siècle plus ouvert au mouvement janséniste, dont ils admiraient la vigueur théologique, le sens aigu de l'exégèse et l'austérité de ses mœurs. Cette proximité gallicane-janséniste des années 50 a été clairement remarquée dans les *Nouvelles ecclésiastiques*.

D'autre part, il faut aussi mettre l'accent du contexte historico-social de la thèse sur l'apparition de la société précieuse, qui correspond à une réponse de la raison contre le déclenchement brutal des instincts provoqués par les guerres de religion. Après un siècle où les conflits entre catholiques et protestants déclenchent des conflits en France, la fin du XVIIe siècle voit triompher une société civilisée et raffinée où les femmes sont en première ligne. Ce phénomène social –la préciosité– a pris de l'importance dans les deuxième et troisième quarts du XVIIe siècle. Il se caractérisait par un désir de recherche et de raffinement dans les goûts, les manières et la conversation, d'abord au sein d'une élite aristocratique, puis dans un cercle légèrement plus large. Si l'on conçoit la préciosité comme un mouvement mené par des femmes qui revendiquaient le droit à la réussite

personnelle, à la connaissance, à la connaissance mais surtout à la reconnaissance par les hommes, alors la marquise de Sablé était une “précieuse” dans le meilleur sens du terme, “la plus authentique des pierres précieuses” (Lafond, 1996, 251). Cette thèse abordera le rôle de la femme courtoise et intellectuelle, en consacrant des sections à des personnalités telles que Ninon de Lenclos, Madame de Sablé et Madame Guyon, entre autres. Comme le montre Molière dans *Les précieuses ridicules*, les attitudes prennent parfois une tournure extrême: le précieux est aussi une créature exceptionnelle qui ressent l’horreur pour le commun et le vulgaire, qui pousse son idéal à la limite, au risque de perdre la sensibilité des choses et de certains êtres. Ainsi se lisent les passages suivants dans l’ouvrage de Molière: “L’air précieux n’a pas seulement infecté Paris, il s’est aussi répandu en province et nos jeunes filles en ont été imprégnées” (Molière, 1660, 8) ; “Regardez-les avec leur onguent, je vois des œufs blancs partout, du lait virginal et mille autres ornements que je ne connais” (Molière, 1660, 9-10); “Apprenez à parler moins vulgairement. Dis: ‘Celui qui est présent te demande si tu es digne d’être vue’ [...] Je ne comprends rien au latin, et je n’ai pas appris comme vous la philosophie du grand Cyrus” (Molière, 1660, 14); “Hélas! Il faudrait être aux antipodes de la raison pour ne pas avouer que Paris est le centre des merveilles, du bon goût, du bel esprit et de la galanterie [...] Je maintiens qu’en dehors de Paris il n’y a pas de salut pour les honnêtes gens” (Molière, 1660, 18), pour ne citer que quelques passages. Dans cette formation de l’honnête homme, si intellectuel et raffiné, amoureux de la science et modéré, juste dans la mesure, mais aussi conscient de sa condition politique, nous aborderons l’influence de Baltasar Gracián (1601-1658). De tous les auteurs espagnols, le jésuite a fini par devenir l’un des écrivains les plus traduits d’Europe. Quelques années après sa mort, toutes ses œuvres ont été entièrement traduites en plusieurs langues, à l’exception de *Agudeza y arte de ingenio*. Gracián pénètre en Europe par la France. Le traité des Pyrénées puis le mariage de Louis XIV avec l’infante Marie-Thérèse en France – et à Paris en particulier – suscitent un immense intérêt en Espagne pour l’Hexagone. Cela peut être jugé par l’augmentation spectaculaire des livres hispaniques alors imprimés dans la capitale et par la distribution d’un matériel éducatif considérable destiné à enseigner la langue espagnole.

Parmi les figures de ce mouvement figurent des noms tels que Catherine de Rambouillet, Madeleine de Scudéry ou la marquise de Sablé, qui seront chargés d’apporter une profonde renaissance à la langue et à la littérature française grâce à leurs salons, où les idées et les styles se confrontent et se nourrissent. Certains érudits sont

d'avis que François de La Rochefoucauld lui-même n'aurait jamais écrit ses *Maximes* s'il n'avait pas fréquenté le salon de la marquise de Sablé. Vers 1660, il y avait des écrits sur la philosophie naturelle écrits par des femmes. Il s'agit notamment de ceux de Jeanne Dumée en France et d'Aphra Behn en Angleterre. Les deux auteurs ont défendu la théorie copernicienne, bien que Margaret Cavendish se soit sans aucun doute distinguée par la publication d'une demi-douzaine de livres sur la philosophie naturelle. D'autre part, la reconnaissance par Leibniz d'Anne Conway, avec qui il partageait plusieurs points de vue, est bien connue. Plus populaire, à travers la philosophie cartésienne, est la performance d'Élisabeth de Bohême comme une critique de l'interactionnisme cartésien et peut-être un peu moins la contribution de Mary Astell, qui propose un manuel pour améliorer les capacités de raisonnement chez les femmes. Il serait utile d'ajouter le Français Gabrielle Suchon, qui a dû publier son traité de morale et de politique sous le pseudonyme de G. S. Aristophile. La correspondance d'Élisabeth de Bohême avec Descartes s'inscrit dans une tradition consolidée du XVIIe siècle remontant à la Renaissance. Les érudits et les érudits correspondaient pour communiquer des nouvelles et des découvertes, pour demander des éclaircissements sur les disputes théologiques et philosophiques. Dans cette correspondance, une partie était destinée à de puissants protecteurs. À ces mécènes, parmi lesquels se trouvaient des femmes influentes, ils ont dédié des écrits ou cherché à montrer leur valeur pour gagner la sympathie et le parrainage. La lettre dans laquelle Galilée tente de persuader la grande-duchesse Christine de Lorraine qu'il n'y a pas de conflit entre l'héliocentrisme et la Bible illustre cette tradition. Les lettres entre Descartes et la princesse Elizabeth s'éloignent de ces voies, en grande partie à cause de la princesse de Bohême, qui, malgré le ton condescendant de Descartes à plusieurs reprises, insiste pour réaffirmer ses questions et ses objections à la recherche d'une réponse claire et fondée. Dans sa lettre du 16 mai 1643, Elisabeth, après avoir lu les *Méditations métaphysiques*, se concentre sur le point critique de la philosophie cartésienne: son dualisme substantiel. La jeune princesse demande: "Comment l'âme de l'homme peut-elle déterminer les esprits du corps pour accomplir des actes volontaires, même si ce n'est pas l'âme mais la substance pensante?" (Descartes, 1999, 25-26).

La société précieuse commence également à s'articuler autour de deux piliers que nous jugeons pertinents. D'une part les salons, qui s'élèvent, non seulement en France, mais dans toute l'Europe, à partir du XVIIe siècle comme temples de la culture et instrument de son culte est la parole, dont l'exercice trouve dans la conversation sa

pratique la plus éminente. Promus et entretenus par des dames de la haute société, qui sont leurs prêtresses, artistes, écrivains et musiciens agissent comme des officiants entourés d'un chœur d'accompagnateurs qui vantent leur inspiration et commentent leurs excellences. Paris, son centre par excellence, multiplie ces lieux de réunion qui forment un réseau culturel auquel les créateurs consacrés par la renommée et ceux qui aspirent à l'être. À chaque époque historique, quelques salons polarisent l'attention, adoptant des causes et des modes qui leur donnent leur propre profil. Ces points de rencontre, parrainés par des aristocrates avec une profonde agitation intellectuelle, en plus d'être le préambule de ce que seraient les futurs cafés littéraires, se sont également répandus dans le reste du continent comme une mode intellectuelle. Les salons représentent l'une des grandes réalisations de la société civile dans sa volonté de se différencier du pouvoir. Dans ces micro-espaces publics, la partie la plus dynamique des minorités cultivées et les peuples du monde de la pensée des arts et des lettres ont réussi à constituer, par le travail et la grâce de la culture, l'avant-garde de la société civile. Il s'agit d'enseigner la vertu, le goût exquis sans tomber dans les excès baroques déroulés sous le règne du Roi Soleil.

D'autre part, l'intellectualité se nourrissait aussi de cafés; institution relativement nouvelle à Paris à cette époque et qui a grandement influencé l'imagination de la société. Des centaines d'entre eux se sont installés en France. L'histoire initiale de cet espace en tant que centre d'échange d'idées se situe à la fin du XVIIe siècle. Le café était alors une boisson nouvelle et une livre coûtait environ quatre-vingts francs. Il fut présenté aux nobles de la cour de Louis XIV par l'ambassadeur de Turquie. La résistance manifestée par les médecins, qui ont horrifié la nouvelle qu'il s'agissait d'un poison mortel, a cependant servi de stimulant pour sa diffusion. "Pendant un certain temps, cela a provoqué chez les gens excentriques un désir violent de le boire et de mourir ... Madame de Châtelet, Voltaire et Fontenelle en buvaient" (Hamel, 1910, 35). À l'époque, il convient de mentionner parmi eux les cafés Procope, Grandot et Laurent comme les plus célèbres et les plus populaires. En 1720, Paris était devenu un grand café et chacun d'eux possédait sa note distinctive. Le Grandot avait une grande population de scientifiques, d'astronomes, de mathématiciens, d'universitaires et d'écrivains sérieux; le Procope était le café des gens de théâtre, des acteurs, des dramaturges, des critiques et des danseurs; le Laurent a été identifié comme le café des poètes, des musiciens, des peintres et des amateurs des beaux-arts. 1730 marquera définitivement le début de la société parisienne des cafés; cependant, les courtisanes étaient les seules femmes autorisées à fréquenter ces

établissements. Dans cette thèse, nous aborderons en détail la figure de trois femmes de renommée intellectuelle en France à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle pour leur grande contribution intellectuelle et pour réhabiliter le concept de plaisir: Madame de Guyon, Madame du Châtelet et Madame de Sablé.

Parmi les objectifs ambitieux poursuivis par cette thèse émerge sans aucun doute l'impact du travail intellectuel de ce groupe de philosophes mineurs dans *L'Encyclopédie* et les Lumières à venir. La *Théorie des sentiments agréables*, sans aller plus loin, est considéré par beaucoup comme le meilleur essai court sur le bonheur philosophique et les éditeurs de *L'Encyclopédie* en ont extrait le contenu et l'inspiration de leurs articles autour des concepts passion et plaisir. *L'Encyclopédie*, dans son volume XII, traite de ces définitions dans les termes suivants. En ce qui concerne le plaisir, il établit d'abord les différences de nuances avec d'autres termes tels que plaisir ou volupté. *L'Encyclopédie* s'efforce également, dans une revue épicurienne, de distinguer les différents types de plaisirs et leur triple caractère moral. Le terme se connecte à Dieu, à l'individu lui-même et, finalement, à la société. *L'Encyclopédie* ne nie pas la figure de Dieu, bien au contraire; il le prend pour lui-même lorsqu'il justifie la jouissance du plaisir, puisqu'il répond à une cause métaphysique. Cette réflexion métaphysique apparaît également dans l'article sur le plaisir de *L'Encyclopédie*, qui dit qu'il y a un plaisir attaché à l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, nous-mêmes et les autres.

Un autre objectif est de démontrer comment la réhabilitation des plaisirs, dans son exercice moral de réorientation des passions et de l'amour de soi, finit par sceller les fondements de l'utilitarisme du XVIIIe siècle, car au XVIIe siècle, elle a commencé à envisager d'utiliser les passions au lieu de les réprimer. Cette solution, en vue de la reconsidération de l'amour de soi, consiste non pas à réprimer les passions, mais à les valoriser, à les exploiter. Nous considérerons tout au long de notre exposition que des auteurs tels que Malebranche sont des antécédents solides de l'utilitarisme. Ainsi, nous verrons que non seulement chez Adam Smith, mais aussi chez Vico et Mandeville, un contemporain anglais de celui-ci, nous voyons cette transformation mâlebranchiste de l'amour de soi, des vices privés, en bien public. L'amélioration de la concupiscence, la réorientation de l'amour de soi au profit d'un nœud qui maintient la cohésion de la société, comme cela a déjà été souligné, survivra et prévaudra parmi les dogmes fondamentaux du libéralisme du XIXe siècle. La pratique religieuse de la vie elle-même est considérée comme un moyen d'induire la justice et la bienfaisance par le désir de gagner le ciel.

L'harmonisation des intérêts prônée par des auteurs comme Saint-Pierre n'est pas le résultat, contrairement à Mandeville, de l'abandon des vices privés, mais du conditionnement à la vertu par l'éducation, les incitations et les moyens de dissuasion applicables dans divers domaines. Saint-Pierre serait proche d'un certain utilitarisme normatif, il se distancie donc explicitement de Mandeville. À Mandeville, le naturalisme moral contribue à dissoudre l'éthique dans l'économie, les vices favorisent la consommation, assurant la prospérité collective. Saint-Pierre promeut une harmonisation artificielle des intérêts particuliers assurée par l'intervention politique.

Nous montrerons comment ces projets sont initiés à partir d'une pensée utilitariste antérieure à celle développée par Bentham, qui part du calcul des plaisirs et des douleurs et de l'intérêt du plus grand nombre à mesurer l'utilité, d'une arithmétique politique qui voit dans la conversion en valeur monétaire un moyen d'établir avec certitude la validité des projets. Cet ordre naturel d'une société de marché, du libre jeu des intérêts, se déploie dans un cadre hautement administré. Cela suppose des institutions politiques et sociales qui garantissent l'exercice de la liberté individuelle et collective. Le pouvoir d'État n'est conçu que pour maximiser le bien-être du plus grand nombre. La conception de la perfection qui avait présidé à la fondation des ordres religieux était le fruit de l'ignorance. Le progrès de la raison dans un siècle éclairé a été de redéfinir la perfection selon les buts de la justice et de la bienveillance, au moyen d'un bon gouvernement. La politique, l'économie et la morale se rejoignent.

Dans cet effort intellectuel pour réhabiliter le concept de plaisir, un autre de nos objectifs sera de montrer de quelle manière ce groupe de penseurs se distingue des moralistes classiques tant dans la façon dont ils conçoivent l'être humain – ce ne sera plus une nature négative et chaotique – que dans les défis auxquels ils doivent faire face, sans parler de la manière expressive dont ils transmettent leur philosophie. À la grande époque des moralistes français, époque que certains considèrent transite même de l'apogée de Louis XIV à la Restauration des Bourbons du XIXe siècle, le genre des Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort ou Joubert – reprendre la sélection de José Antonio Millán dans *Français Moralistes* (2008) – a comme trait formel commun de se passer de la structuration logique des traités à utiliser des formes brèves et fragmentaires, ou encore les formes ouvertes “qui font appel à la collaboration du lecteur pour compléter leur sens”, comme le souligne Alicia Yllera (Millán, 2008, 11) dans l'introduction de l'œuvre de Millán. Le moraliste classique est l'homme d'une morale

essentiellement descriptive et le XVII^e siècle sera son âge d'or en France. Ils sont, sans aucun doute, les héritiers directs de Michel de Montaigne pour son humanisme et son style. Aux connecteurs exigés par la *dispositio* rhétorique, Montaigne applique une liberté dans le développement et une logique interne de ses textes. Au dédain que les moralistes classiques éprouvent envers les traités farouchement structurés –qu'ils qualifient de pédants et contraires au bon goût – s'ajoute l'attitude loin du passage de la *physis* à la *polis* réalisée par Socrate dans l'Antiquité. À cette époque du V a. J. C. l'éthique a commencé à naître dans les villes –la *polis*– et ce qui était bien ou mal a été prescrit. Yllera insiste sur le fait que, contrairement au philosophe, “le moraliste ne cherche pas à revenir aux grands principes et aux causes premières, mais s'intéresse à ce qui a été vécu” (Millán, 2008, 17). Les moralistes classiques tentent de décrire l'homme et ses mœurs; ils analysent le cœur humain et décrivent les coutumes de l'époque. Bien que les moralistes classiques introduisent parfois des normes, leur réflexion anthropocentrique résulte de l'affaiblissement progressif du système théologique médiéval avec sa vision du monde et ses connaissances théocentriques.

Ainsi, nous soulignons trois traits chez les moralistes classiques – style, attitude et vision de l'homme – qui ne sont pas toujours en accord avec les auteurs qui seront abordés dans cette thèse. En plus de cela, il faut rappeler que le terme moraliste n'apparaît en français que jusqu'à l'arrivée du *Dictionnaire universel* de Furetière en 1690, et la première édition du *Dictionnaire* de l'Académie, publiée en 1694, ignore le terme et ce n'est qu'en 1762 qu'il l'incorpore en lui donnant le sens d'écrivain qui traite des sujets de morale et citera Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère.

En ce qui concerne les distances qui seront mises en évidence dans cette thèse des moralistes classiques avec les auteurs étudiés ici, on verra bientôt que la littérature de maturité pessimiste cède la place à une conception plus positive de l'être humain. L'individu, alourdi ou non par le péché originel ou par une anthropologie mesquine qui remonte à Théophraste, a toujours la possibilité de faire le bien. Cette rédemption – religieuse ou laïque– et la vision positive d'un citoyen qui est également encouragé à vivre en société et à utiliser son amour-propre au profit de la communauté, apparaît comme un élément clairement distinctif malgré le fait que certains moralistes classiques l'envisageaient déjà parfois. Dans cette thèse, on verra de quelle manière les auteurs que l'on va étudier manifestent un net dépassement devant la méfiance anthropologique marquée par l'augustinianisme des moralistes classiques.

En ce qui concerne le style et l'attitude, les deux autres caractéristiques mises en évidence chez les moralistes classiques, ils ont opté pour des formes brèves qui prennent une importance nouvelle à la Renaissance étant donné la fascination renouvelée pour les œuvres grecques et latines –Plutarque, Sénèque... – et leur désir de beauté formelle. Ce style court suggère plus qu'une lecture récréative exprime et aspire. C'est un style qui appelle le lecteur à être le protagoniste, à participer activement à la dotation de sens. L'aphorisme et l'essai offrent un savoir fragmenté et inachevé, comme le souligne Jean Laffont dans la préface des *Moralistes du XVIIe siècle*; "invite le lecteur à se chercher lui-même, alors que les traités et les méthodes offrent déjà une connaissance complète" (Laffont, 1992, 13). La strophe de quatre vers revient pour adapter les diptyques latins et la littérature gnomique est retravaillée littérairement. Les enfants apprennent durant cette période les *Distichtiques* de Caton dans sa version latine (1475). La strophe de quatre vers prévaudra dans la poésie gnomique et les *Quatrains* de Guy du Faur Pibrac (1575) sont une référence savante qui influencera sûrement les moralistes classiques. En outre, ces derniers ont également été influencés par l'utilisation de la phrase –qui sera bientôt appelée maximum, bien que perdant la valeur impersonnelle de la phrase– très en vogue au XVIe et au début du XVIIe siècle. Ainsi, on voit les maximes de La Rochefoucauld, mais aussi les essais de Montaigne, les pensées de Pascal, les remarques de La Bruyère, les fragments de Vauvenargues... Dans les auteurs à étudier dans cette thèse, il sera évident que bien que les aphorismes soient également présents, la volonté de réaliser des essais ou des traités n'est pas laissée de côté. Cela a beaucoup à voir avec l'attachement au scientisme de l'époque qui ne veut pas être laissé de côté et veut s'insérer dans la société. C'est pourquoi on apercevra également un style plus pédagogique qui prend parfois la forme de narration ou de dialogues. En effet, dans la première édition des *Essais de morale* (1671), Nicole précise que le titre de son livre est un refus de suivre un ordre méthodique. Il y a une attitude claire d'éduquer et pas seulement de décrire, parce que le moraliste classique semble être une sorte de prédicateur la plupart du temps couché, et cette attitude continue dans la première moitié du XVIIe siècle, s'estompant dans la seconde moitié de celui-ci, qui fait partie de la période qui nous concerne précisément dans cette thèse. Cela nous amène à la troisième et dernière fonctionnalité. Ainsi, nous voyons comment le style adopte des formes confortables pour s'adapter au lecteur de toutes les conditions sociales. On pourrait dire que l'on retrouve les premiers auteurs qui misent sur l'attention à la diversité dans leurs écrits de philosophie morale.

En termes socio-économiques, un autre objectif sera de mettre en évidence dans quelle mesure sa réhabilitation éthique anticipe l'utilitarisme. De la même manière, cette thèse vise à élucider comment cette société précieuse assume sa ferme vocation d'éduquer l'honnête homme (et les enfants, voir le *Télémaque* ou le *Traité sur l'éducation d'un prince* de Nicole germe de ses *Essais*). Cet ensemble d'objectifs se déroulera dans une atmosphère où la science aide cette nouvelle conception. Ce sera également un autre de nos objectifs. Nous voulons montrer comment le concept de plaisir peut être réhabilité à partir d'une distance athée ou aussi du cœur du rigorisme augustinien et vérifier la manière dont ce groupe de penseurs mineurs étaient des citoyens de leur siècle et aucun sujet ne leur était étranger: philosophie, morale, sciences, religion, littérature, théâtre, musique, politique ou histoire. Enfin, nous souhaitons souligner le rôle qu'ils assument en tant qu'introducteurs en France des grands penseurs européens du moment: de l'éthique de Gracián, à l'empirisme britannique, en passant par le rationalisme allemand de Leibniz ou le panthéisme de Spinoza.

En ce qui concerne la méthodologie utilisée dans cette thèse, je voudrais tout d'abord souligner que, sauf indication contraire, toutes les traductions d'œuvres originales du français –ainsi que certains articles en anglais– le sont miennes. L'étude et l'élaboration de cette thèse ont impliqué la lecture directe des auteurs français. Dans la plupart des cas, en outre, j'ai dû faire face à la difficulté de la langue française de cette période, dont l'orthographe, la grammaire et la conjugaison sont parfois complexes. Cet effort philologique supplémentaire implique une bonne maîtrise non seulement du langage, mais aussi des concepts et du champ sémantique philosophique. Parallèlement aux travaux philologiques développés, j'ai eu l'occasion d'effectuer un séjour de recherche à l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, sous la tutelle du philosophe et professeur Laurent Jaffro, directeur du laboratoire PHARE et membre de l'Institut Universitaire de France. En parallèle, le professeur Carole Dornier de l'Université de Caen, spécialiste reconnue de la période considérée, a guidé mes travaux et suggéré des lectures et des éditions pertinentes, en plus de me recevoir quelques jours à Caen. Le lecteur percevra comment les auteurs étudiés approchent et se distancient des moralistes classiques, ainsi que des preuves évidentes des influences de l'Antiquité et de la Modernité. On a également tenté d'établir des liens avec des philosophes de l'époque qui ont influencé les auteurs étudiés, comme Gracián en Espagne, Leibniz en Allemagne, Hume ou Hutcheson au Royaume-Uni ou Spinoza aux Pays-Bas. Rigoureusement, il a

été prévu de lire et de mentionner autant d'articles que possible de spécialistes pour contraster les opinions et trouver des données parfois cachées ou réinterprétables. Enfin, en ce qui concerne la méthodologie, la thèse maintient une ligne chronologique entre les auteurs sélectionnés, combinant parfois la participation naissante des femmes lorsqu'il s'agit d'éclairer le concept de plaisir à une époque où les salonnières et certains intellectuels commençaient à prendre de la place sur la scène philosophique européenne. Tout cela a été englobé dans quatre parties principales qui sont expliquées dans le paragraphe suivant.

Enfin, nous tenons à souligner que notre plan d'étude vise à montrer dans quelle mesure ils comprennent les relations entre bonheur et plaisir que chacun des auteurs traités dans cette thèse. Nous verrons donc que ce groupe de philosophes connaît et utilise des penseurs récents ou contemporains tels que Montaigne et Pierre Gassendi, Descartes, Hobbes et Spinoza, mais rejette le pur exercice de la spéculation philosophique. Ainsi, dans une première partie on étudie le néo-épicurisme et le moralisme mondain à travers la figure de Saint-Évremond, où la morale épicurienne chrétienne se connecte à l'éthique de la sociabilité. Dans une deuxième partie, l'augustinianisme et l'utilitarisme seront analysés et comment l'amour de soi et l'amour de soi sont combinés. Pour cela, Pierre Nicole sera étudié d'une part et comment le plaisir peut être cet ordinaire dans lequel se manifeste l'extraordinaire. Madame de Sablé verra son concept de plaisir par l'amitié et l'amour sans renoncer à la religiosité dans ses maximes. Cette deuxième partie inclura également Malebranche car il donne de la valeur au plaisir en temps qu'étape préalable à l'ascension vers Dieu, et Madame de Guyon pour sa façon dont plaisir et annihilation sont confondus dans un acte d'abandon mystique. Une troisième partie analysera la philosophie morale et politique et l'éducation de l'honnête homme. Ici, la pensée de Fontenelle dote déjà un traitement du concept le plus scientifique, où le plaisir est une sensation agréable qui implique le dynamisme. De son côté, Saint-Pierre allie plaisir et éthique de réciprocité et de sociabilité. La morale chrétienne s'accorde parfaitement avec la vie bourgeoise du Maître de Claville, qui défend le plaisir dans une éthique qui n'est pas trop sévère. Enfin, l'étude de la physique, de la morale, du plaisir et du bonheur conduira à Lésesque de Pouilly, qui réhabilite le concept de plaisir par une éthique active et un mouvement qui le rapproche de Voltaire et l'éloigne de Pascal. On étudiera également Maupertuis, qui pourrait être considéré comme le représentant le plus froid de l'arithmétique des plaisirs, puisqu'il clarifie la pertinence dans la durée et l'intensité du

plaisir, sans faire de distinctions de nature métaphysique. Madame du Châtelet aura une section dans cette quatrième partie pour son optimisme cosmique et intellectuel, qui aimait penser à un monde parfait et explicable à la raison dans lequel le plaisir des humains s'inscrivait parfaitement. La quatrième partie ainsi que notre étude se termineront avec *La Mettrie*, pour qui l'importance du plaisir réside dans le fait que l'être humain, comme tout organisme, recherche le plaisir et fuit la douleur. Enfin, la thèse se termine par quelques conclusions, qui complètent différents bilans et synthèses partielles des auteurs et des thèmes abordés dans les chapitres précédents, ainsi que des sources et bibliographie utilisées.

Primera parte. El neoepicureísmo y la moralística mundana

1. Saint-Évremond: ética mundana honesta

En este primer capítulo, y según el criterio cronológico anunciado en la introducción, nos detendremos en analizar el modo en que Charles de Saint-Évremond (1613-1703), sin renunciar a la religiosidad, propone una ética de vida que no reniega del mundo terrenal. El filósofo normando no sólo rehabilita los placeres mundanos, sino que restablece como rasgo antropológico del ser humano el carácter de *zoon politikón* que ya subrayó Aristóteles e influyó en Epicuro. Del Estagirita parece tomar también su fórmula del término medio en una ética de la vida cotidiana: no recluirse en exceso en el ascetismo, pero tampoco entregarse en exceso a los placeres mundanos; no profundizar demasiado, pero tampoco ser un simple, no moverse demasiado, pero tampoco permanecer quieto. El ser humano puede que sea egoísta, pero el concurso con los demás, de un modo razonado y bien calculado, además de ser motor económico y social, nos debe reconciliar con nuestro lugar en el mundo y con el encuentro con Dios. Saint-Évremond es un filósofo fundamental, así como otros filósofos menores de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, para explicar el despegue del Siglo de las Luces y la rehabilitación del concepto del placer mundano, hasta entonces proscrito en una Francia donde el rigorismo agustiniano dejaba poco margen para la ética del Jardín.

El interés filosófico en la elección de este autor estriba en analizar el modo en que hereda el escepticismo de Gassendi, pero dándole un barniz muy cristiano. Mostraremos en este capítulo la relevancia del filósofo normando en pro de un placer que bebe de fuentes epicúreas clásicas y del pirronismo del Antiguo Testamento en una síntesis intelectual que reivindica el placer terrenal y activa la acción social y el comercio mundano. Veremos también de qué modo Saint-Évremond marca distancias con Pascal, con el que comparte la crítica al todopoderoso racionalismo cartesiano, pero del que se aleja al ensalzar el movimiento y criticar el tedio. Este placer mundano se mantiene siempre en los límites de un cristianismo que comienza, además, a perfilar al hombre de buen gusto y refinado de décadas venideras.

Las publicaciones de Saint-Évremond son vastas y buena parte de ellas se encuentran recogidas en sus *Œuvres mêlées* (1643-1692), que verán una versión corregida sólo dos años tras su muerte (1705). Sus escritos fueron plagiados en vida, aumentados o disminuidos en ediciones no autorizadas. Incluso hoy en día resulta delicado distinguir los textos auténticos de los que no lo son. Por otra parte, las escasas cartas firmadas de su puño y letra demuestran que se abstenía de casi toda puntuación,

ignorando, entre otras cosas, el uso de la mayúscula. De ahí multitud de errores de transcripción presentes en sus escritos. Es una obra que abarcó todo. En ello pertenece a los hombres de su siglo, a los que ningún tema les era ajeno: filosofía, moral, ciencias, religión, literatura, teatro, música, política o historia. Su producción está constituida por ensayos, crónicas y una abundante correspondencia, sin olvidar los textos en verso, como señala Guellouz.

En 1649 se publicó su *Retraite de M. le duc de Longueville en Normandie* y en 1650 *Les Académistes*, una sátira dialogada compuesta contra la Academia francesa. En 1656 publicó *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye* y en 1659 la *Lettre au marquis de Créqui sur la paix des Pyrénées*. A estas obras seguirán *Réflexions sur les divers génies du peuple romain* (1663), *De quelques livres espagnols, italiens et français* (1668), *Réflexions sur la tragédie ancienne et moderne* (1672), *Parallèle de M. le Prince et de M. de Turenne* (1673), *Sur nos comédies, où l'auteur raille le nouveau genre de spectacle introduit en France* (1677), *Défense de quelques pièces de Corneille* (1677) y *Discours sur Épicure* (1684). Conviene señalar que se le ha atribuido la autoría de *Les pensées sur l'honnêteté de Damien Mitton* en la primera edición de *Œuvres mêlées*.

Charles de Marguetel de Saint-Denis, señor de Saint-Évremond, nació en los últimos días de 1613 o en los albores de 1614 en el pueblo de Saint-Denis-le-Gat, en Normandía. Murió ochenta años más tarde en Londres, el 10 de septiembre de 1703, tras cuarenta y dos años de exilio en Inglaterra, es decir, más de la mitad de su vida. Nunca contrajo matrimonio, por lo que no tuvo descendencia directa. A partir de 1619 comienza sus estudios en los mejores colegios, tanto en París como en Caen. La filosofía y el derecho ocupan sus quehaceres académicos hasta los catorce años, edad en la que ingresa en la academia militar, pese al deseo de su familia de que encauzará su futuro hacia una posible magistratura. En definitiva, como la mayor parte de nobles de su época, siguió la carrera de las armas; en su caso durante tres décadas en las que se batió en distintas contiendas. No obstante, en la época se combatía en verano y primavera, por lo que comienza a frecuentar en invierno los salones parisinos más distinguidos. “Con un grupo de amigos, su amor por la comida y, sobre todo, el buen vino, fundará la cofradía *Des coteaux*” (Silvestre, 1711, 708-709). En el retrato que él se hace de sí mismo en *Portrait de M. de S. Évremond fait par lui même* se presenta como “un filósofo igualmente alejado de los supersticioso y de lo impío; un voluptuoso que no tiene menos aversión por el libertinaje que inclinación por los placeres” (Saint-Évremond, 1740, 307).

En sus participaciones bélicas, contra España, por ejemplo, tomó parte en el sitio de Arras (1640), en las batallas de Rocroy (1643) y Friburgo (1644). Resultó herido de gravedad en Nordlingen (1645). Fue nombrado mariscal de campo por el joven Luis XIV en 1652. Durante la guerra de la Fronda, el pensador normando se mantiene leal al poder real, lo que le supone el reconocimiento de Mazarino. No obstante, su texto satírico sobre la Paz de los Pirineos (7 de noviembre 1659) cambia el rumbo de su vida. Entonces contaba con 46 años. En una carta dirigida al marqués de Créqui, cuya publicación no estaba prevista, pero que sería hallada dos años más tarde durante unos arrestos, censuró la conducta del cardenal, acusándole de haber sacrificado los intereses de Francia en beneficio de los propios y de haber cedido ante Luis de Haro –embajador enviado por España– cuando podía exigir de él lo que hubiera querido, pues España no podía sostener por más tiempo la guerra. Esta carta cayó en manos de sus enemigos, quienes le denunciaron, lo que le obligó al exilio en Inglaterra previo paso por Holanda, donde llevó una vida mundana a la vez que aprovechó para frecuentar a filósofos como Spinoza.

Holanda vivía su siglo de oro y Spinoza introduce a Saint-Évremond en un pensamiento monista –cuerpo y alma son una única substancia– que sacudirá la enseñanza escolar de aquella juventud del norte de Francia con currículo académico de claro dualismo neoplatónico. Y es que para el pensador neerlandés, el hombre también se podría definir por el *conatus*, tema central de su filosofía que establece que cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser. Referido al alma es voluntad [*voluntas*]; pero, cuando va referido al alma y al cuerpo a la vez, lo llama apetito [*appetitus*]. Por otra parte, el deseo [*cupiditas*] en Spinoza es el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo, como establece en la proposición IX de la parte III de su *Ética*. Pierre Bayle, coetáneo de Saint-Évremond, se alzaría también, aunque en menor medida, como defensor desde Francia de ese monismo difundido por Spinoza que conduce a una filosofía moral puramente secular –al ser monista no hay otra filosofía moral espiritual. De hecho será el propio Saint-Évremond quien introducirá en Francia el pensamiento de Spinoza: “A menudo nos olvidamos de que fue el propósito de Saint-Évremond, sin duda, y no por los escritos de Nicolas Malebranche o Pierre Bayle, que Baruch Spinoza entrara en la órbita del pensamiento francés, y continuaría influenciando hasta la Revolución” (Cohen, 1926, 60).

Saint-Évremond bebe del epicureísmo para nutrir su búsqueda de placer. El individuo debe afirmarse en vida. Su felicidad pasa por alimentarse del placer. En la *Carta*

a *Meneceo*, Epicuro escribe a este respecto que hay que acostumbrarse a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añade un tiempo infinito, sino porque quita las ansias de inmortalidad. “Es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hará sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia. Pues lo que con su presencia no molesta sin razón alguna hace sufrir cuando se espera” (Epicuro, 2018, 88).

Conviene señalar que tanto Pascal como Saint-Évremond convergen en la noción de la fragilidad y caducidad del ser humano. Sin embargo, el inventor de la primera calculadora reivindica una ética de la no acción y del retiro a la hora de destacar esa fragilidad con la que el ser humano transita en el mundo terrenal, tal y como dejó reflejado en sus *Pensamientos* al comparar al hombre con un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa. Afirma Pascal que no es necesario que el universo entero se arme para aplastarle, pero aun cuando el universo le aplaste, el hombre sería más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere. Saint-Évremond, por el contrario, invita a la mundanidad y no al retiro; a la acción razonada y no al aislamiento de sentimiento y fe. Esta crítica a la vida monacal de Saint-Évremond se acompaña de cierta advertencia sobre aquellos creyentes que no han entendido bien la religión. No obstante, conviene puntualizar que dicha crítica se vierte no sobre los monasterios como instituciones, sino contra aquellos que entran en los monasterios para escapar del mundo. El filósofo normando parte de que la verdadera esencia del cristianismo es el amor al prójimo. ¿Cómo ayudar a los demás sin tener relación con ellos?

1.1. Sin pretensión moralizante

La escolástica de la niñez y adolescencia de Saint-Évremond se ve sacudida. Comienza a escribir pero lo hace para sí mismo y para su círculo de amigos. No es, a diferencia de La Rochefoucauld, un escritor que describe –o prescribe– la moral de su época con voluntad de ser leído y conocido por doquier. “Nunca le ha dado demasiada importancia a su obra y se ha desentendido de su destino como escritor [...] como corresponde a un aristócrata, evita escribir por ese espíritu de vanidad que lleva a los hombres a dar al público su fantasía. Escribe, sobre todo, para formularse su propio pensamiento a sí mismo con

claridad y precisión y para mantener la relación a distancia con sus amigos” (Caramaschi, 1964, 302). Saint-Évremond no tiene el mismo perfil ni la misma práctica en la escritura que los libertinos eruditos. No presume de ser un hombre de letras, no escribe –o apenas lo hace– para la imprenta y la mayoría de las veces no se dirige a los doctos de la república de las letras, sino a los miembros escogidos de la aristocracia cultura y diplomática. Así pues, para él la lectura de los antiguos no es referencia primordial. Conoce y utiliza a Montaigne y Gassendi, Descartes, Hobbes y Spinoza, pero rechaza el puro ejercicio de especulación filosófica del mismo modo que recusa las disputas teológicas.

En relación a su nula voluntad moralizante, Jean-Pierre Cavaillé subraya que Saint-Évremond se desmarca de pensadores como La Rochefoucauld o Jacques Esprit:

A diferencia de la fuerte aspiración moralizante de aquellos que estigmatizan con vehemencia la falsedad de las virtudes humanas, él [Saint-Évremond] se contenta de obrar en busca de un establecimiento de una ética mundana de honestidad, necesariamente impura, y eso es porque el placer requiere de la asociación de verdades agradables y de vicios moderados [...] la condición natural del hombre impone de por sí esta impureza y muy significativamente Saint-Évremond no invoca pecado original alguno. Virtudes y vicios entremezclados son manejados bajo mano por el principio del placer (Cavaillé, 2000, 202).

Si estas influencias en Holanda comienzan a modelar la postura ontológica y gnoseológica de Saint-Évremond, el encuentro clave será sin duda con Gassendi y su epicureísmo cristiano. Muchos de estos encuentros tomaron especial intensidad en los salones parisinos, entre ellos el de Ninon de Lenclos, relevante mecenas francesa con la que el filósofo normando estableció una gran amistad. Esta cortesana parisina heredó la fortuna de sus padres y con su buena instrucción e inquietudes intelectuales convirtió su casa de la calle Turnelles, en el Marais parisino, en uno de los salones más prestigiosos de París, en el que departieron los principales nombres de la política, la literatura y el arte francés. Y es que las mujeres, que hasta la fecha no asistían a los colegios de estudios superiores, forman una parte importante del nuevo lectorado y su influencia no cesará de crecer gracias al fenómeno social del salón. Gassendi estaba enarbolando en esos años un materialismo inédito en el Hexágono. Su lectura de Montaigne –quien muere el mismo año que nace Gassendi, para muchos el ‘relevo’ escéptico natural y cronológicamente exacto–, le condujo a unas posiciones escépticas críticas con el dogma católico. La

epistemología de Gassendi resulta irreverente y atractiva para Saint-Évremond. Esta ética escéptica venía inserta en lo que algunos han llamado la Tétrada de libertinos eruditos: François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Gassendi y Élie Diodati. La Tétrada toma del escepticismo la *epoché* como instrumento de liberación interior: representa el medio más seguro para alcanzar la tranquilidad del alma y la moderación de las emociones. La crítica escéptica gassendiana del dogmatismo se transforma de manera apresurada en crítica de toda actividad filosófica del tipo que sea, remarca Jean Charles Darmon, quien añade:

Un desplazamiento casi imperceptible conduce desde una crítica (gnoseológica) del saber a una crítica (moral) de la voluntad de saber. Se percibe mejor aquello que se ocultaba detrás del uso de la duda escéptica heredada de Montaigne y Gassendi. Es la verdad en tanto que valor la que se pone en cuestión. En la vida que se da l'*honnête homme*, la verdad no vale por sí misma, sino que representa un tipo de placer entre otros que no será exclusivo so pena de volverse sospechoso y malsano (Darmon, 1998, 319).

En *La vertu des payens*, escrito para rehabilitar la sabiduría antigua y defenderla contra el rigor agustiniano, La Mothe sitúa la moral del sabio bajo el signo de tres autoridades filosóficas conjuntas: Sócrates, Epicuro y Pirrón se entrelazan de manera ideal para proponer un modelo de comportamiento que al sentir escéptico añade la disciplina interior y la alegría moderada en una esfera de libertad intelectual. El auge del cientificismo del momento no le había pasado inadvertido al filósofo provenzal y tocaría de lleno su pensamiento: hay que buscar el saber en el mundo, en los hechos. Pero el gran cambio ontológico, la ruptura con el neoplatonismo francés, llegará con la afirmación de que el alma es material, de que sólo hay un cuerpo sensual: es la experiencia la que nos conduce a lo *vraisemblable* [verosímil].

1.2. El escepticismo de Gassendi

El encuentro con Gassendi transformó a Saint-Évremond. De él dirá que es el más iluminado de los filósofos y el menos presuntuoso de ellos. El filósofo normando ve en él un escepticismo preliminar asociado a una total libertad para filosofar. Gassendi disiente de la teoría de la verdad de Descartes, que había sacudido la metafísica a base de

las rigurosas demostraciones racionalistas plasmadas tanto en su *Discurso del método* como en las *Meditaciones metafísicas*. Para Descartes y el racionalismo, el logos humano poseía la suficiente fuerza epistemológica para alcanzar certezas de orden ontológico y teológico. Gassendi retoma el proyecto ético epicúreo, preocupado en maximizar los placeres y buscar la tranquilidad del alma gracias a un uso cabal y moderado de las pasiones, sin por ello pretender su imposible supresión. Gassendi podía dar al mensaje epicúreo una interpretación ascética y de ataraxia, retomando así una distinción axiológica precisa entre los distintos tipos de placer: merced a esta interpretación, el intento de cristianizar a Epicuro iba al encuentro del sentido finalista y providencial de la *voluptas* [placer], establecida por el creador como el *blandimentum* [regalo amoroso] propio para hacer más agradables los comportamientos necesarios para nuestra conservación.

Demasiado racionalismo respecto a Dios, critica Gassendi. La razón es útil, pero su poder es limitado. La crítica al filósofo y matemático no cesa. El logos no posee suficiente solidez gnoseológica; las matemáticas se mueven en la abstracción y no quieren bajar a la realidad, pues hallarán ahí –aquí– una resistencia insuperable. El creciente papel de las matemáticas en Francia es puesto en duda. Gassendi defiende una epistemología – la del Jardín– *du vraisemblable* y no vacila en echar mano de la Biblia para su argumentación. Así, cita el Libro del Eclesiastés como suprema paradoja: ve sus textos como la excelencia de la duda al tiempo que el libro sagrado arroja el más grande saber: “Y dediqué mi corazón a conocer la sabiduría, y también a entender las locuras y los desvaríos; conocí que aun esto era aflicción de espíritu. Porque en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor” (Qo 1,17). Saint-Évremond, a su vez, critica amargamente esa excesiva confianza que Descartes otorga a la razón. En esto el filósofo normando se alinea con Pascal, quien pone en duda el poder de la razón desde una perspectiva fideísta: “Como Pascal, Saint-Évremond pensaba que los filósofos no disponen de pruebas concluyentes para desvelar la auténtica naturaleza del hombre” (Barnwell, 1956, 36). En su carta al marqués de Créqui sobre la Paz de los Pirineos (1659) Saint-Évremond subraya su escepticismo mediante su distanciamiento respecto a Descartes:

Quisiera no haber leído nunca las *Meditaciones* de Monsieur Descartes. La estima que se le tiene a este hombre debería haberme dejado ciertas esperanzas sobre sus demostraciones, pero me parece más vanidoso por aquello que promete que sólido en sus

pruebas; todo lo que me resta en su favor y el mío es permanecer en la incertidumbre y la duda donde ya estaba antes (Saint-Évremond, 1664, 4).

Su crítica hacia Descartes, en ocasiones, alcanza la burla y el deseo de ridículo, como se lee en las siguientes líneas que escribe en su periodo de exilio en Holanda: “Ese gran hombre que tanto se estima en Francia, pero que, a mi modo, estaba un poco loco. Me he informado de la última curiosidad relativa a su humor y sus sentimientos hacia las cosas: había cierto desorden en su glándula, según me ha dicho gente que le ha tratado en Suecia y en Holanda [...] nuestra desgracia fue que muriera, pues muchas personas aseguraban que iba a encontrar el remedio para no morir jamás” (Saint-Évremond, 1664, 6). Su crítica a la metafísica cartesiana aparece también en *L’homme qui veut connaître toutes choses ne se connaît pas lui-même*: “¿Qué ha hecho Descartes por su pretendida demostración de una sustancia puramente espiritual, de una sustancia que debe pensar de manera eterna? ¿Qué ha hecho mediante esas especulaciones tan depuradas? Ha hecho creer que la religión no le persuadía, sin poder persuadir ni a él ni a los otros a través de sus razones” (Saint-Évremond, 1740, 137).

Siguiendo las huellas del pirronismo, se sirve de la ignorancia más sublime que presenta el Antiguo Testamento como crítica a la Escolástica. Para Montaigne y para Gassendi, el Eclesiastés era un espejo de escepticismo en general. Bajo la pluma de Saint-Évremond, el espejo se desdobra de inmediato: refleja simultáneamente una imagen piadosa y una imagen libertina de escepticismo. Ya lo había hecho Montaigne al afirmar que todo es mutación y fluctuación en el tiempo humano: “El mundo no es sino un balancín perenne” (Montaigne, 2002, 587). Ahora lo haría también Saint-Évremond. Esta voluntad de asumir nuestra propia naturaleza y de no crearnos expectativas ni males imaginarios también se verá en su paisano Bernard de Fontenelle (1657-1757) cuando indica: “Nuestra condición es mejor cuando nos sometemos a la buena gracia que cuando nos rebelamos inútilmente contra ella [...] ¿por qué sufrir vanas y dudosas esperanzas en lugar de disfrutes ciertos?” (Fontenelle, 2015, 40).

1.3. La figura de Ninon de Lenclos

Saint-Évremond reescribe *Sobre la moral de Epicuro* (1685) tras visitar a François Bernier en Inglaterra. El tratado sobre la moralidad de Epicuro estaba destinado a Bernier,

que visitó a Saint-Évremond en Inglaterra alrededor de 1685. Pero ese mismo año Bernier fallece, por lo que el trabajo fue dedicado a Ninon de Lenclos, amiga de ambos filósofos. Ninon de Lenclos, famosa cortesana del siglo XVII, es identificada como un espíritu fuerte desde principios del siglo XX. La construcción historiográfica del siglo XVIII la convirtió en una razonable cortesana que supo rodearse de grandes mentes para difundir la sabiduría del incrédulo Renacimiento. En ningún momento se representa a Ninon de Lenclos como poseedora de un conocimiento autónomo, *a fortiori* nunca se la piensa como capaz de transmitir conocimiento. Sin embargo, la figura de Aspasia de Mileto, maestra de elocuencia unida al político ateniense Pericles, ronda la historiografía de Ninon de Lenclos, como una ficción disponible y rechazada. Se antoja complejo dar en la Antigüedad con alguna mujer famosa cuya comparación no ofenda a Mademoiselle de Lenclos. “Ninon de Lenclos sin embargo supo tejer una sociabilidad híbrida en la que se cultivaba la amistad, los placeres del cuerpo y el espíritu de negación, pero fue la dificultad de pensarlo lo que hizo de Ninon un hombre *diferente*” (Houdard, 2010, 1). Y es que la figura de una mujer *précieuse* de espíritu fuerte en esta sociedad refinada e intelectualmente inquieta que se estaba instaurando en las altas esferas francesas tenía pocas representantes en el Hexágono. La dama escéptica, libertina y epicúrea aparecía muy raramente en la sociedad del siglo XVII. Ninon de Lenclos, como algunas otras figuras femeninas que abordaremos más adelante, proporcionó el tipo más perfecto. Es por ello que comenzaremos deteniéndonos en esta primera figura.

Émile Magne publicó en 1912 *Ninon de Lenclos*, donde presenta a esta figura prototípica y poco común de mujer. Ninon intercambiando saberes por placeres, aprendiendo con amantes que le pagan de ese modo por sus servicios, tal es la figura de la mujer decidida a principios del siglo XX. Se trata de una autodidacta que robó a sus amigos-amantes los fragmentos de saber sin coherencia, a lo que llama una cultura salvaje alejada de la que se dispensa en las instituciones del saber. Ninon de Lenclos fue rápidamente percibida como una filósofa cortesana moderna, la nueva Aspasia o Leontion –la amante de Epicuro–, que actualizaría estos ejemplos antiguos, en gran medida ambiguos, a su manera. En *L'honneste fille*, François de Grenaille elabora una larga digresión sobre los *esprits forts* [espíritus fuertes] donde afirma la igualdad de hombres y mujeres en materia de espíritu y capacidad intelectual. Intenta retomar nuevos criterios de distinción de moda que hacen de la devoción una debilidad –intelectual y social– y que valoran la sutileza de la discusión como forma de ascenso: las mentes fuertes no sólo

discuten sobre la religión para destruirla, sino por encima todo para erigir, en lugar de las deidades, reinas terrestres. Las mujeres y estos espíritus fuertes se construyen aquí en el espejo de la vanagloria y el amor propio, beneficiándose cada uno de la imagen que la otra les devuelve. “En este espejo, las mujeres ganan una soberanía que no tienen en la vida pública, mientras que los espíritus fuertes encuentran en ellas una autoridad que las instituciones (escritas) del saber les niegan” (Houdard, 2010, 9). Y es que las mujeres dotadas de este espíritu e inquietudes intelectuales han tenido que superar las dificultades y los obstáculos masculinos que les fueron apareciendo a lo largo del camino de sus vidas. La única forma de protegerlas de este peligro es enseñándoles filosofía, en concreto, filosofía moral.

En el caso de Ninon de Lenclos, desde niña ya se mostró reticente a cualquier forma de educación religiosa, además de inquieta intelectualmente, pues a los diez años había leído a Montaigne y Charron, y enseguida hablaría y entendería con fluidez el español y el italiano. Repudia al jesuita contratado por su madre para enseñarle valores cristianos. Ella prefiere frecuentar las damas del Marais. Su madre también trata sin éxito de casarla, a lo que también se opuso. Este rechazo al matrimonio la margina socialmente en los encajes jurídicos y sociales de las mujeres de la *bonne société*. Sin estos recursos, opta por convertirse en cortesana para evitar caer en el escalafón más bajo de las mujeres públicas. “Escoge a sus amantes más de lo que se deja comprar, diferencia a los hombres según las tres clases que todas las biografías retomarán después de Tallemant: los pagadores, los mártires y los favoritos, organizando así una sociedad” (Houdard, 2010, 17). En su particular ética social de los salones, amigos y amantes se intercambian en una economía de placeres lo suficientemente raros como para ofrecer a los hombres que frecuenta esta fantasía de encontrar en una mujer con la que tendrían placeres sexuales, una ética masculina. Ninon es otro masculino. No sería hasta cumplir los cincuenta que Ninon abandonaría estos ambientes de salones e intelectuales, de galantería y seducción. Al llegar al medio siglo de vida, alrededor de 1670, abandona el mundo de la galantería y se convierte en Mademoiselle de l’Enclos. No teniendo ya cabida el amor en su vida, cultivará la amistad, tal y como señala Phillippe Girardet en las primeras líneas del capítulo 2 de *Le destin passionné de Ninon de l’Enclos*. Sus diversos contratos y las rentas le permitían vivir holgadamente hasta morir en 1705, a la edad de 82 años.

El tratado apareció, pues, dedicado a la moderna Leontion, sobrenombre que Saint-Évremond había dado a Ninon de Lenclos. Conviene recordar que Leontion era una

griega célebre de la época de Epicuro, su alumna y amiga. En el inicio del texto dirigido a Ninon de Lenclos comienza aclarando no ser el autor –pertenecen al también normando Jean-François Sarazin– de las *Reflexiones de Epicuro*. Más adelante señala lo siguiente:

El amor por la voluptuosidad y la huida del dolor son los primeros y más naturales movimientos que los hombres perciben en sí mismos. Las riquezas, el poder, el honor, la virtud, pueden contribuir a nuestra felicidad, pero el disfrute del placer, la voluptuosidad, para decir la verdad, es el verdadero fin en el que todas nuestras acciones están relacionadas. Es algo bastante claro en sí mismo, y estoy completamente convencido (Saint-Évremond, 1685, 171).

Esta huida del dolor viene claramente reflejada en la *Carta a Meneceo* de Epicuro:

Todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sintamos dolor ya no estamos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichoso (Epicuro, 2018, 89).

Se pueden detectar también ciertas influencias de Spinoza en los textos de Saint-Évremond. Los cuatro años de exilio del filósofo francés en Holanda, antes de su traslado definitivo a Inglaterra, debieron propiciar que su escepticismo, además de arrojarle al epicureísmo –como se irá demostrando de manera más extensa lo largo de este capítulo– también le encauzó hacia el panteísmo y determinismo –“las causas finales son ficciones humanas [...] las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección” (Spinoza, 1999, 99)– de Spinoza, como se aprecia en el texto que dirige en 1656 al conde D’Ollone con motivo de su retiro forzoso al campo, a la espera del perdón por haberse batido en duelo con el marqués de la Fare: “Sólo pertenece a Dios considerarse y hallar en sí mismo su felicidad y el reposo. Apenas podríamos desviar la vista sobre nosotros mismos que hallaríamos mil defectos que nos obligarían a buscar fuera de nosotros mismos aquello de lo que carecemos” (Saint-Évremond, 1685, 30). En sus encuentros con Spinoza, el filósofo francés hará suya la teoría sobre la sola libertad

que Dios posee, dado que sólo Él conoce las causas de sí mismo. Y es que Spinoza ya dejaba claro en la primera página de su *Ética* este principio, cuando define al arrancar la I parte –De Dios– que “por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia” (Spinoza, 1999, 45). Aún es más, en la proposición octava, escolio segundo, de dicha parte afirma que es aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa. Pero esta referencia al pensamiento de Spinoza en Saint-Évremond no deriva en un pensamiento determinista, como ocurre en compatriotas suyos –por ejemplo, en la obra *Jacques le fataliste*, de Diderot– del siglo XVIII, sino que sirve para enfatizar las limitaciones del conocimiento humano:

Queréis saber lo que sois, y aquello que seréis algún día, cuando dejéis de estar aquí [...] vuestra curiosidad ha estado a lo largo de toda la historia tanto como vuestras reflexiones e incertidumbre sobre vuestros conocimientos. El creador ha querido que no podamos saber bien quiénes somos [...] anima los resortes de nuestra alma, pero nos oculta el secreto admirable que los activa, y este sabio obrero se reserva para sí mismo la inteligencia de su obra (Saint-Évremond, 1685, 30).

Saint-Évremond insiste en no pensar en la muerte, en el más allá. Cuánta vanidad. Retoma las fuentes del escepticismo que Gassendi destilaba del *Eclesiastés*. Esa altitud de pensamientos sólo atañe a Dios. El ser humano ha de entregarse, en cambio, al disfrute de los placeres a fin de olvidar sus males. Para Saint-Évremond, es natural en el ser humano, dado que su propia naturaleza es corruptible, contemplar como única vía de escape a dicha condición frágil una vida llena de placeres. Dicho disfrute debe ser guiado por el logos. La ética primigenia del Jardín recobra su brillo.

La carne requiere límites ilimitados para su gozo, y sólo un tiempo ilimitado se los procura. En cambio, el pensamiento, al tomar conciencia del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto, nos procura la vida perfecta, y ya no necesitamos nada más un tiempo ilimitado sino que el pensamiento ni rehúye el gozo ni cuando las cuitas preparan el fin de la vida termina como si faltara algo para una vida maravillosa (Epicuro, 2018, 95).

La intelectualidad resulta fundamental no sólo para guiar el disfrute, sino porque en la ética primigenia del Jardín ya distinguía Epicuro entre los placeres corporales y los intelectuales o psicológicos. Pese a que dota de mayor importancia a los segundos, ambos van indisolublemente de la mano en aras de la conquista de la felicidad. La felicidad no resulta del simple cúmulo de placeres corporales y psíquicos (catastemáticos). Existe entre los placeres del cuerpo y los placeres del alma una relación de dependencia, pivotada sobre una relación de asimetría entre ella. Epicuro admitía la superioridad de los placeres del alma sobre los del cuerpo; mientras que las afecciones corporales se limitan al presente, el abrazo del alma va del pasado hasta el futuro.

Dado que nuestros conocimientos en lo trascendente son limitados, dado que los polos marcados y reducidos de nuestra epistemología resultan insuficientes, conviene entregarse a un disfrute terrenal. Pero se trata de una entrega mundana no pasional, una entrega perfectamente estudiada y calibrada: una métrica de los placeres. El cálculo del placer ha de seguir guiado por la razón, la cual determinará qué debemos escoger del exterior, qué debemos seleccionar de los demás a la hora de un adecuado disfrute de los placeres, como también recordaría Fontenelle al sentenciar que dado que no podemos romper con todo cuanto nos rodea, los objetos exteriores a los que daremos derecho para interactuar con nosotros serán aquellos de los que más tenemos que esperar que temer. Se trata, pues, de calcular, y la sabiduría debe siempre asumir ese papel.

1.4. La exquisitez del gusto

¿Cómo dirigir el placer, cómo calibrarlo? Las páginas de Epicuro en su *Carta a Meneceo* vuelven a iluminar el camino del pensador normando: “Hay veces que renunciamos a muchos gozos cuando de éstos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores nos sigue un gozo mayor” (Epicuro, 2018, 90). Aquí se desglosa la ética de la felicidad del Jardín, que pasa por huir del dolor. En sus *Máximas capitales* también incide Epicuro en esta huida del dolor. Señala que el límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez. No obstante, Epicuro recuerda que el dolor puede instrumentalizarse siempre y cuando nos conduzca a un placer superior:

Los gustos sencillos producen igual satisfacción que un tren de vida suntuoso, siempre y cuando sea eliminado absolutamente todo lo que hace sufrir por falta de aquello [...] el habituarse a un género de vida sencillo y no suntuoso es un buen medio para rebosar salud [...] así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma (Epicuro, 2018, 90-91).

Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues (1715-1747), también enfatizaría la sencillez de los placeres en tanto que enseñaban a los príncipes a familiarizarse con los hombres, tal y como apunta en sus *Reflexiones y máximas*, obra publicada en 1740, donde se lee que los que carecen de probidad en los placeres sólo tiene un simulacro de ella en los negocios: “es ésta la señal de un natural feroz, cuando el placer no nos hace humanos. Los hombres sencillos y virtuosos ponen delicadeza y probidad hasta en sus placeres” (Vauvenargues, 2008, 923). Este cálculo del placer halla también su acomodo en el gusto. En la sociedad educada y refinada del siglo XVII el gusto se fue convirtiendo paulatinamente en esa facultad del espíritu que calibra lo imponderable, que aprecia esas cosas que no pueden juzgarse según criterios constantes y precisos. En unos tiempos en que el racionalismo latía con fuerza tras el estruendo con el que Descartes irrumpió en Francia, Saint-Évremond contesta: “Tened toda la razón que queráis, el auxilio de la Razón no puede hacer nada allí donde la delicadeza del gusto es afligida” (Saint-Évremond, 1740, 65). Nadie sabe bien cómo definir el gusto, dado que no es definible. Cuando en el siglo siguiente Marmontel deba definirlo para la *Enciclopedia*, evitará con ingenio esa dificultad diciendo que es ese tacto del alma, esa facultad innata o adquirida de aprehender y preferir lo bello, una especie de instinto que juzga las reglas y que no las tiene.

Del encorsetamiento taxativo y reglamentado del racionalismo emerge un hombre delicado, refinado, con gusto, un *honnête homme* que juzga de mil maneras, pero siempre proponiendo su parecer, no imponiéndolo, pues encuentra de mal gusto cualquier tipo de dogmatismo. Este sentido de la medida que tanto apreciamos en Saint-Évremond nos remite invariablemente al gusto de los *honnêtes hommes* por el término medio, pero su origen debe buscarse primero en ese equilibrio soberano de su propia naturaleza que ha hecho la invulnerabilidad del hombre. La palabra más repetida en sus textos, junto a

medida es la de sutileza. Incluso en su exilio en Holanda no quiso dejar de cultivar ese buen gusto y su trato con los libros, en donde también se debe reflejar el buen gusto que tanto aprecia. El correo ordinario o algunos librerías de confianza en Holanda, que hacían de puente entre París y Ámsterdam, le proporcionaban las últimas novedades de la Galerie du Palais. Cavallé insiste en esa búsqueda por lo delicado, por la voluptuosidad refinada al reivindicar que el modelo que propone es el del hedonismo delicado, tal y como Petronio pudo encarnarlo en los antiguos, voluptuoso, refinado y sabio. El libertino delicado nunca pone en causa frontal el cuadro axiológico de la moral cristiana. Así, se le puede leer la oportuna constatación:

La delicadeza del gusto exige la mayor fineza de la observación de la moral, cuyas enseñanzas son enseguida utilizadas en la conversación para estimular el deseo, suscitarlo en el Otro y conducirlo a la satisfacción de los placeres. Es así que la lectura de Petronio resulta interesante en cuanto a los placeres y la conversación elegante; tanto como lo son las reflexiones de Saint-Évremond sobre el *Satiricón* (Cavallé, 2000, 200).

El elogio del vicio con gracia de Petronio muestra justamente cómo el filósofo normando subvierte la moral cristiana en auténtica epicúrea. A partir de ese instante considera los vicios y las virtudes según aporten placer o pena. El epicúreo delicado cultiva los placeres, en su vida y en sus escritos, no abandonándose simplemente a la sensualidad, sino solicitando su espíritu en los placeres. A este espíritu lo llama también su alma, entendido aquí, no sólo el alma meramente inteligente, sino un alma más entremezclada con el cuerpo, que penetra todas las cosas sensibles, que conoce y paladea las voluptuosidades. Junto al *Satiricón* de Petronio emerge *El Quijote* de Cervantes: “*El Quijote* es el libro que Saint-Évremond hubiera deseado escribir; es un modelo del buen gusto por la diversidad de sus personajes, que son los más rebuscados de todas las especies, y de sus especies son lo más naturales” (Lafond, 1982, 171). Saint-Évremond advierte que el propio Epicuro tuvo una vida múltiple y contradictoria y remarca que según la época y las ocasiones, amaba la voluptuosidad en reposo o bien la voluptuosidad en movimiento. Tras lo anterior, la diferencia que percibe en Epicuro entre placeres sensuales y voluptuosidades espirituales no será más que una diferencia ya de carácter secundario, siendo la antes señalada la primordial. Proyectada en el espacio fluido de la vida, la distinción entre placeres sensuales y voluptuosidades espirituales no aparece más que como una variante secundaria –un efecto más bien no esencial de la alternancia vital

entre movimiento y reposo. Y no se trata en ningún caso de jerarquizarlos en el absoluto el uno respecto al otro, de oponer la figura de Epicuro a la de Aristipo como por ejemplo lo hace Gassendi cuando se obstina en definir la *vera felicitas* del Jardín.

La moderación en los placeres, además, iguala y aproxima a los hombres en esta ética de la sociabilidad que es la que debe guiar al buen cristiano; el placer controlado, medido, relaja y consuela a nivel individual y a nivel social crea esa ética de la sociabilidad que comparte Saint-Évremond con Le Maître de Claville en su *Traité du vrai mérite de l'homme* (1734). La antropología del ser humano es básicamente política. Ese *zoon politikón* que ya establecía Aristóteles en su *Política* no puede obviarse. La *eudaimonía* postulada por el tutor de Alejandro Magno servía en el helenismo, pero también en los albores del Siglo de la Luces. No obstante, como recuerda Anthony A. Long, la influencia de Aristóteles en Epicuro puede que no sea del todo evidente en cuanto a fuente directa, ya que algunos estudiosos han argüido que Epicuro y Zenón sólo pudieron haber leído de Aristóteles las obras literarias publicadas y no los tratados técnicos que forman el cuerpo de la obra que nos ha llegado; al morir Neleo los libros fueron ocultados en un sótano, por razones de seguridad, para ser recobrados y editados solamente a comienzos del siglo I a. C. Esto supondría, pues, que los tratados de Aristóteles no fueron leídos por Epicuro pues serían completamente desconocidos durante dos siglos.

La felicidad completa de todo hombre pasa irremisiblemente por la felicidad de los demás, por las relaciones con el otro. Pero para ello hay que refinar el gusto y educarse a fin de armonizar dicha sociabilidad, advierte Le Maître de Claville. Si Aristóteles reivindicaba en su *Ética a Nicómaco* que el hombre ha nacido para contemplar los cielos, en clara defensa de una vida contemplativa, que tanto gustaría a la escolástica medieval y renacentista, Saint-Évremond afirma que el hombre ha nacido para vivir en el mundo. La felicidad pasa por olvidar en los placeres la caducidad de nuestra vida y las miserias aparejadas a ella. Esto abriría otra interesante línea de investigación en relación al consumo de los opiáceos y otras sustancias que comenzaron a introducirse en los salones y reuniones de los círculos intelectuales del momento en Francia.

Lo que hace del gusto una noción central en el pensamiento y en la práctica de Saint-Évremond apunta a la amplitud de los ámbitos a los que se refiere. El gusto activa el espíritu, el alma y los sentidos, dirige la estética, la moral y los placeres de la mesa. Conveniencia, inclinación e instancia del juicio, todo al unísono, se origina en un

sentimiento particular de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo y toma forma de un *cogito* sensualista muy original para la época (Lafond, 1982 , 170).

Más adelante Lafond explica la vinculación que el gusto establece con la moral, vinculada al Bien. Ese gusto, que es discernimiento de lo mejor y más particular, no es ajeno a la aprehensión del Bien. ¿La moral está hecha para los *honnêtes gens*? Saint-Évremond afirma que son ellos quienes conocen el Bien sólo por tener buen gusto; nadie con buen gusto ama el vicio, cuando el vicio no es agradable. Así pues, no hay una multitud de buenos gustos, sino un mismo buen gusto. Este universalismo provoca, además, que aquel que haya nacido con él tenga inclinación natural a lo Bello y al Bien. Resuena al innatismo antropológico de Platón, cuando el ateniense establece que en todo individuo predomina de manera innata un tipo de alma sobre las demás por cierto *eros* que aparece de manera innata, tal y como dejó patente en multitud de pasajes de su diálogo *Fedro*. Así, por ejemplo en el filósofo-rey el *eros* apunta a una preminencia del alma racional, o del auriga, como establece en hermosa analogía con el mito del carro alado. El filósofo normando también establece una distinción entre los voluptuosos y los delicados. Los primeros otorgan más placer a lo corporal, mientras que los segundos lo asignan al espíritu. Pero ambos son complementarios.

El gusto asociado al lujo fue criticado, no obstante, por Fénelon en su *Telémaco*. Para el preceptor del nieto de Luis XIV existen dos cosas perniciosas en el gobierno de los pueblos: la autoridad injusta y violenta en sus reyes y el lujo casi incurable que corrompe la moral: “Ese lujo se llama buen gusto, perfección de las artes y saber estar de la nación. Es un vicio que atrae una infinidad de otros vicios, y que es venerado como una virtud” (Fénelon, 1995, 369). Minerva, en la piel de Méntor, el tutor de Telémaco en la novela, incide en esta idea de vicio al final de las aventuras del hijo de Ulises (libro XVII).

Hay que cambiar los gustos y las costumbres de toda una nación. Darles nuevas leyes. ¿Quién podrá llevarlo a cabo si no es el rey filósofo, que sabe, por ejemplo, de su propia moderación a la hora de poner en evidencia a aquellos que gustan del fasto y de animar a los sabios, quienes estarán a gusto de sentirse autoridad en semejante frugalidad? Telémaco, escuchando ese discurso, era como un hombre que despierta de un profundo sueño. Sentía la verdad de sus palabras y éstas se grababan en su corazón (Fénelon, 1995, 370).

Placer sí, pero activo y animado. Saint-Évremond se enfrenta de lleno con los valores ascéticos y de exilio, que según él sólo tienen sentido si se esperan placeres en el otro mundo:

Perdono a nuestros religiosos la triste singularidad de no comer más que hierba, en vistas de adquirir por ello una eterna dicha. Pero un sabio no conoce más bienes que los de este mundo; que el doctor de la voluptuosidad se obligue a una rutina de pan y agua para alcanzar la máxima felicidad de la vida, eso es lo que mi corta inteligencia no llega a entender [...] Para ser feliz hay que realizar pocas reflexiones sobre la vida, más bien salir de sí mismo y entre los placeres que proporciona lo ajeno a nosotros mismos evitar el conocimiento de nuestros propios males (Saint-Évremond, 1685, 439).

Saint-Évremond comparte esa crítica al quietismo que también llevaron a cabo pensadores como Pierre Nicole, al cual le parecían demasiado dogmáticos los pensamientos de Pascal. Nicole, figura de Port-Royal, se encontraba más cerca del racionalismo de Descartes que del fideísmo del autor de los *Pensamientos*. No debemos, pues, censurar lo cotidiano, pues Dios interviene en lo mundano, aunque de un modo casi imperceptible. Tanto el antiguo teólogo de La Sorbona como Saint-Évremond se esfuerzan en promocionar lo ordinario. Esta defensa del mundo terrenal desviará la atención lejos del rígido agustiniano de Port-Royal, rigorismo que también criticaron autores como Montesquieu, quien no dudó en afirmar que de todos los placeres, los jansenistas sólo autorizan el de rascarse. Por esta crítica a la vana esperanza de inmortalidad manifiesta su desencanto hacia filósofos que había leído y de los que esperaba mucho, como Sócrates, Aristóteles, etc. Como Montaigne, piensa que la cuestión de la inmortalidad es la materia más importante para nuestro interés, pero al mismo tiempo la más oscura para nuestro conocimiento. Saint-Évremond, como Epicuro, no reniega de las satisfacciones, de los placeres terrenales: “Existe un tiempo para tomarse, una justa medida que no es conocida aún por todo el mundo. Hay que gozar de los placeres presentes, sin interesar las voluptuosidades que están por venir” (Saint-Évremond, 1685, 16-17).

La voluntad de compromiso entre la moral cristiana y los imperativos de la vida mundana será una de las líneas de otros pensadores que sentaron las bases de los primeros moralistas. Tal será el caso de Le Maître de Claville, quien también se posiciona en contra

de una rígida moral cristiana que invitaba a la vida solitaria y contemplativa. En su *Traité du vrai mérite*, el filósofo normando censura el modelo de vida devoto y reivindica una ética de la sociabilidad acompañada de una promoción, como Nicole y Saint-Évremond, de la vida ordinaria. Le Maître de Claville pone en guardia a los lectores de su época sobre esos devotos que describirá La Bruyère en sus *Caracteres*, tan interesados en sí mismos y su propia salvación que no piensan en el prójimo. La crítica a esta suerte de misantropía devota se extiende con frases severas de condena y reproche a la vida ascética. Le Maître de Claville critica en su *Tratado del verdadero mérito del hombre* (1734) al permanente estado de ansiedad de ese falso devoto que para lograr ser feliz debe entregarse a placeres moderados y permitidos. Hace falta acción, pues toda piedad inactiva es fanatismo.

Esta naturalización de la moral se verá también en Saint Pierre y, más tarde, en otros como Maupertuis. Se confirma, pues, la acción filosófica de un grupo de filósofos menores que van tejiendo esa rehabilitación del mundo terrenal y del placer antes de la llegada de los primeros moralistas franceses. Y es que el número de publicaciones una vez se llegó a los años iniciales del Siglo de las Luces era más vasto de lo que el lector de filosofía se imagina. En el siglo XVII, época dorada de los moralistas, L. Van Delft constata que entre el nacimiento de Luis XIV, en 1638, y su muerte, en 1715, no hay menos de 600 libros de moral publicados. Entiende Saint-Évremond que el ciudadano de su época vive en una sociedad demasiado social como para hacer que el individuo quede abandonado en su propia soledad. Dirige sus dardos a esa poesía que invita al recogimiento y fomenta el alejamiento social y el hastío de la vida. En su misiva de 1671 al marqués de Créqui denuncia esto: “Un discurso en el que no se habla más que de bosques, riachuelos, prados, campiñas, jardines, provoca en nosotros una impresión de tedio y desespero” (Saint-Évremond, 1740, 97-98).

1.5. Alimentar la amistad y del ocio

En esta voluntad o necesidad antropológica de afirmación social y mundana, sobresale también para Saint-Évremond el valor de la amistad. Este sentimiento posee particular importancia ética en el epicureísmo y el Jardín facilitó un marco para su realización. Así, se lee en las *Máximas capitales*: “De todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad.

La misma certeza da seguridad de que no hay ninguna cosa de temer eterna ni de larga duración y ve que la seguridad que aporta la amistad se cumple sobre todo en los propios limitados de esta vida” (Epicuro, 2018, 96). Eran admitidos mujeres y esclavos y se conservan fragmentos de varias cartas privadas donde Epicuro expresa hondo afecto hacia sus amigos y seguidores, poniendo en valor que toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda. Y en los *Fragmentos a las Sentencias vaticanas* añade que no se debe dar por buenos ni a los predispuestos a la amistad ni a los remolones en aceptarla, sino que es menester ganarse la satisfacción de la amistad, aun a costa de ciertos riesgos.

Epicuro prefería la compañía de unos pocos íntimos al aplauso público. No se retrajo, como más tarde tampoco Saint-Évremond, de la vida ciudadana. En una carta citada por Filodemo, su máxima *látthe biósas* [vive retirado] no era una renuncia revolucionaria de la sociedad contemporánea, sino una directiva para alcanzar el sosiego. “Hace diez años que me hallo en el extranjero y me encuentro igual de sensible y feliz del arte de la conversación como lo estaba en Francia. He dado con gentes con tanto mérito como consideración, y el trato con ellos me ha proporcionado la mayor dulzura de la vida”, escribe al marqués de Créqui (Saint-Évremond, 1664, 127). La amistad ocupa un lugar central, como para Gassendi: excede los cálculos de un utilitarismo estricto y puede tornar la vida más tranquila y feliz. Es bajo ese fundamento que Epicuro la recomendó a sus discípulos; que Montaigne se apoya en Séneca mediante expresiones más animosas; que Gassendi explica las ventajas de esta virtud y dispone a sus lectores, tanto como le es posible, a dársela.

Decíamos que en Saint-Évremond –como en su admirado Gassendi– la amistad goza de una zona de privilegio de cara a la moral: “La amistad puede hacer la vida más tranquila y alegre. Epicuro la recomendaba tanto a sus discípulos [...] sin la confianza de un amigo la felicidad en el cielo sería aburrida. Una de las grandes dulzuras que hallamos en amar a Dios es de poder amar a quienes le aman” (Saint-Évremond, 1685, 311). Saint-Évremond no quiere perder de vista y renegar del camino recto de la Iglesia: más mundano, eso sí, que Gassendi, pero sin dejar a un lado la religiosidad. El libertinaje ateo aún estaría por llegar décadas después en Francia con Sade, D’Holbach o La Mettrie. Esta filiación entre moral del placer y placer religioso se descubre de nuevo cuando Saint-Évremond afirma que la religión, ella sola, calma lo agitado que hay en nosotros y no

deja ninguna pasión perjudicial en nosotros. Cavallé apunta lo siguiente respecto a la importancia que Saint-Évremond otorga a la religión:

No duda en señalar la impiedad de Epicuro. Pero la religión, o más bien la aspiración a lo religioso, el deseo de creer es más bien tomado como un rasgo de la psicología humana, susceptible de tomar múltiples formas, y de la que incluso el filósofo epicúreo no podría escapar [...] cuando se vuelva en el socorro que proporciona la religión, el libertino no renuncia a su ética de la voluptuosidad; la religión le permite satisfacer su inclinación natural hacia el placer (Cavallé, 2000, 195).

Se distingue, pues, de los libertinos eruditos y se aproxima a los moralistas cristianos en aquello que se esfuerza en enseñar: la complejidad y la contrariedad interna de la conciencia religiosa, el amor, la amistad, el interés, la soledad. Los fenómenos religiosos responden a profundas y constantes aspiraciones del alma humana y la religión es susceptible de aportar ayuda y confort eficaz en las inevitables dificultades y las miserias de la condición humana. Saint-Évremond afirma la superioridad de la religión cristiana sobre la filosofía. Insiste en las *Reflexiones sobre la religión* que ésta tan sólo es útil para aliviar los males. Destaca que la religión cristiana produce gozo y de ella se puede decir sin sombra de duda lo mismo que se ha dicho del amor, que el resto de placeres no merecen la pena. También subraya que el auténtico devoto rompe con la naturaleza, si pudiera decirse así, para obtener placer de la abstinencia; y en ese dominio del cuerpo por parte del espíritu, se vuelven deliciosas esas mortificaciones y penas. Y concluye así sus *Reflexiones sobre la religión*: “Nuestra religión es más entendida que la filosofía voluptuosa en la ciencia de los placeres, más sabia que la filosofía austera en la ciencia de las costumbres, depura nuestro gusto por la delicadeza y nuestros sentimientos por la inocencia” (Saint-Évremond, 1740, 163-164). Hay que destacar la importancia que para el filósofo normando tiene un uso temperado de la ilusión religiosa, liberada de sus excesos y de sus errores, entregada a la felicidad de sus intereses y a la paz civil, siempre amenazada por los sectores facciosos de las Iglesias, ávidas de poder, de venganza y persecución.

Tras la religión y la amistad llega ahora la diversión, el *otium* [el ocio]. “Para ser feliz hay que hacer pocas reflexiones sobre la vida, más bien salir de sí mismo” (Saint-Évremond, 1685, 22). Partiendo de la diversión se pueden comprender mejor las características de un epicureísmo mundano en auge en esta segunda mitad del siglo XVII.

La diversión en Saint-Évremond excede los límites del ocio, pero el ocio se inserta en la diversión, que es como la tela de fondo antropológica. El ocio, arte de gestionar los placeres más allá de la rutina diaria, no ha de ser retorno excesivo hacia uno mismo. El ocio que postula Saint-Évremond no exige ni demasiada verdad ni demasiada profundidad inmóvil ni demasiada especulación. Será ese arte, paradójico si se quiere imaginar, que consiste en saber disfrutar de sí mismo saliendo de sí mismo. Este placer se podrá alcanzar mediante la conversación, la lectura o la amistad. Del mismo modo que Montaigne, Saint-Évremond ve en los libros un aprovisionamiento de felicidad que escapa a las vicisitudes del tiempo y del cuerpo. La lectura constituye el placer más estable que el ser que envejece pueda soñar, lo que no significa que este placer carezca de movimiento; pero es un movimiento sin inquietud, de una dulzura incomparable, dominado y limitado por el arte de la elección.

Saint-Évremond teme aquello que reivindicaba Pascal: *l'ennui* [el aburrimiento]. La diversión es su antídoto. Vivía con el miedo al *ennui*. He ahí el porqué de la diversión en su ética. La misma previene de la meditación sobre la inmortalidad. No obstante, Barnwell señala la posible contradicción sobre si debe –o no– reflexionarse sobre la vida. Insiste en que su fracaso para seguir sus propios consejos sobre reflexionar poco acerca de la vida se evidencia en algunos escritos posteriores. Barnwell alude a varias cartas de Saint-Évremond de 1669 donde podemos encontrar estas ideas. En una carta escrita en 1669 declarará: “No vivo más que para las reflexiones sobre la vida, lo que no es propiamente vivir; y sin la filosofía de Monsieur Descartes que dice *pienso luego existo* no creería realmente ser” (Chaponnière, 1922, 398). De hecho, podríamos encontrar cierta similitud antropológica entre la unicidad de la razón y la unicidad en la búsqueda de los placeres. Descartes la apunta en la razón, que todos poseemos y debe ser guiada por un recto método –el matemático–, y Saint-Évremond en esta búsqueda de placeres. La naturaleza, según el filósofo francés, lleva a todos los hombres a buscar sus placeres, pero ellos los buscan de diferente manera según sus diferentes humores y genios. Saint-Évremond propugna un epicureísmo sin dogmatismo, al modo de una experiencia renovada de los mismos deseos, pasiones, placeres y miserias a lo largo de los siglos, que se balancea según la diversidad de humores, diferentes sexos, años de vida y la extrema variedad de costumbres y culturas repartidos en el espacio y en el tiempo.

Respecto al ocio también Aristóteles en su *Política* afirma que son embrutecedoras todas las artes que disponen a deformar el cuerpo y también los trabajos

asalariados, porque privan del ocio a la mente y la hacen vil. A propósito de la educación que deben recibir los jóvenes ciudadanos, el Estagirita consideraba pertinente detenerse en el ocio, como se lee en el libro octavo de la *Política*:

El ocio es preferible al trabajo y a su fin, hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No, ciertamente, a juzgar, porque entonces el juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida. Pero si esto es imposible, y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos, por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina, ya que el movimiento anímico que producen es un relajamiento, y mediante este placer se produce el descanso (Aristóteles, 1988, 458-459).

Más adelante, apunta el filósofo griego que el ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa. Pero esto no pertenece a los que trabajan, sino a los que disfrutan de ocio y a que el que trabaja lo hace con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, la cual, a juicio de todos los hombres, no va acompañada de dolor, sino de placer. Sin embargo, no todos conciben ese placer de la misma manera, sino cada uno según su naturaleza y su propio carácter, aunque el placer del hombre mejor es el mejor y el que procede de fuentes más nobles.

1.6. Alejamiento social, pero implicado

En el éxito de esta tarea se observa una audaz defensa del término medio aristotélico – aunque no alude al Estagirita de manera explícita– que Saint-Évremond desea acomodar, como un arquitecto de la antropología la moral humana, en el seno del dualismo agustiniano: la virtud se halla no sólo en la métrica de los placeres proclamados por el Jardín, sino también en un término medio ético que sitúe al individuo en un estudiado retiro, que nunca ha de ser demasiado alejado de la sociedad. Este término medio ya lo encontramos en Epicuro cuando destaca que también en la moderación hay un término medio, y quien no da con él es víctima de un error parecido al de quien se excede por desenfreno. Iniciará, pues, una vida de semirretiro, casi de exilio. El 18 de julio de 1698, el abate Du Bors, con motivo de una visita a Londres, escribirá que el rey había nombrado a Saint-Évremond gobernador de los patos del parque. Tanto es así que en la necrológica

publicada del número de octubre-noviembre de 1703 del *Mercure Galant* se puede leer lo siguiente:

Cuando abandonó el Reino, se retiró a Londres, donde podemos decir que hizo durante muchos años las delicias de Inglaterra. Su casa era el reducto para todas las personas de mérito y de saber en la ciudad. Era un oráculo al que se consultaba desde todas partes y sobre todas las materias que tuvieran que ver con las letras y las humanidades. Poseía buen gusto y éste era firme [...] Era, así pues, de las humanidades de donde nacían sus placeres; vivía en el lujo y la voluptuosidad, es cierto, pero en un lujo educado y en una voluptuosidad estudiada y buscada; era un filósofo epicúreo; pero no era un epicúreo burdo; era un filósofo que siempre fue maestro del interior (Mort de Mr de Saint-Evremont, 1703, 5-7).

Este medio retiro le proporcionará una paz interior, una suerte de ataraxia que le conducirá al verdadero dominio y, por ello, al disfrute del placer. Saint-Évremond pone el acento en los placeres en reposo: reposo de la conciencia, tranquilidad del alma, indolencia... Esta teoría del movimiento fuera de sí, de la alienación de sí por sí, del rechazo de demasiada verdad, aspira a alcanzar por otros medios el mismo tipo de felicidad que la del sabio del Jardín: “Quiero que el conocimiento de no sentir nada que me importuna, que la reflexión de verme libre y dominador de mí mismo, me proporciona la voluptuosidad espiritual del buen Epicuro; entiendo esta agradable indolencia que no es un estado sin dolor y sin placer; es el sentimiento delicado de una alegría pura que proviene del reposo de la conciencia y de la tranquilidad del espíritu” (Saint-Évremond, 1685, 21). Se percibe ahí una teoría del movimiento fuera de sí, de la alienación de sí por sí mismo, del rechazo a demasiada verdad, que apunta a alcanzar por otros medios el mismo tipo de felicidad que el sabio del Jardín, poniendo el acento sobre los placeres en reposo: reposo de la conciencia, tranquilidad del alma, indolencia. Sin duda, no hay que ver en esta añadidura de Aristipo a Epicuro un gesto excesivamente profundo, una voluntad de síntesis entre dos filósofos del placer, privilegiando uno el movimiento y el otro el reposo.

Esta ataraxia también emerge en la *Carta a Heródoto* de Epicuro, cuando el filósofo heleno señala que la imperturbabilidad consiste en estar libre de todas esas inquietudes y en tener en la mente el recuerdo permanente de los principios generales y fundamentales. Más adelante Epicuro añade en la *Carta a Meneceo* el consejo de practicar

día y noche estas enseñanzas y jamás, ni en la vida ni en los sueños, se estará preocupado, sino que se vivirá como un dios entre los hombres, pues no se parece nada a un ser que tiene una vida mortal el hombre que vive en medio de bienes inmortales. En sus *Máximas capitales* sentencia, además, que el justo no está sometido a turbación; en cambio, el injusto rebosa de grandísima turbación. Ovidio latinizó la alusión al ocultamiento vital en el célebre *bene vixit qui bene latuit* del que ya hablaba Epicuro en sus *Máximas capitales*: “La solución más sencilla para lograr la seguridad frente a los hombres es la seguridad que proporciona la tranquilidad y aislamiento del mundo” (Epicuro, 2018, 94). Pero quiere su término medio. Aléjate del mundo terrenal, pero no del todo, pues lo necesitas para ser feliz, para un verdadero disfrute del placer. Saint-Évremond cuestiona que la filosofía del Jardín sea tan apolítica y alejada de la sociedad como se dice. A su modo, el epicureísmo puede ser usado como retiro y exilio; pero también como retiro que fortifica el alma de quienes están comprometidos con la sociedad y se retiran para fortalecerse.

Este alejamiento-implicado –si se nos permite el término– puede que recuerde al filósofo gobernante de la *República* de Platón, donde para su adecuada ejecución de la idea de Justicia y de Bien debiera el filósofo no tener comercio con familia, propiedad ni tan siquiera moneda corriente. Saint-Évremond pone como ejemplo a César, “héroe epicúreo”: “de todas las sectas en boga, César escoge la de Epicuro como la más dulce y la más adecuada a sus placeres” (Saint-Évremond, 1685, 25). En esas mismas páginas, el filósofo normando señala que había dos tipos de epicúreos: unos eran filósofos en la sombra y escondían sus vidas según el precepto del Jardín; otros, que no compartían la austeridad de los primeros, convivían con opiniones y éticas más naturales. Estos últimos formaba la mayoría de los *honnêtes gens* de la época, capaces de distinguir la persona del magistrado y prestar atención tanto a la república como a sus amigos y a sí mismos.

Esta alabanza al retiro en el campo y a los placeres sencillos que ofrece fue ya puesta de manifiesto por Fénelon al criticar la vida disoluta de la corte y reivindicar una ética de moderación y temperancia. “Aprendió los encantos de la vida en el campo, cuando uno sabe disfrutar de lo que la simple naturaleza posee de maravilloso. Pronto los pastores con sus flautas se vieron más felices que los reyes y sus cabañas atraían la atención de las gentes. Los placeres puros huían de los palacios dorados [...] los dioses mismos tuvieron celos de los pastores: esta vida les pareció más dulce que toda la gloria” (Fénelon, 1995, 55). Esta indolencia de la felicidad contemplativa, horizonte último de la diversión, necesita un añadido que ponga en movimiento la ética de Epicuro. Asistimos,

pues, a un movimiento doble en Saint-Évremond: una conjunción entre la filosofía de Epicuro y la filosofía de Aristipo. Para el Jardín, el aburrimiento no representa una amenaza. Solo atañe a los que siempre quieren más y aún no han comprendido del todo qué es el placer auténtico, el placer en estado puro. Sin embargo, la experiencia del aburrimiento, del tedio, se presenta aquí como aquello que amenaza permanentemente el ser en estado de reposo consigo mismo y como una evidencia primera de toda reflexión en torno al placer: “¿Quién no sabe que el alma se aburre de estar siempre en el mismo plato, y que perdería al final toda su fuerza si no fuera despertada por las pasiones?” (Saint-Évremond, 1685, 22).

Ese movimiento producido por la diversión se antoja fundamental en el pensamiento de Saint-Évremond, pues permite al hombre alejarse del conocimiento de sus propios males, olvidar la caducidad de su condición humana y las miserias propias de su vida. Dichas miserias no son, según el filósofo normando, la verdad última y central. En la diversión no nos desconectamos por completo de nuestra condición humana, sino de aquella parte sombría que ha de ser reemplazada por otra más luminosa. El sustantivo *divertissement* [diversión] parece ocupar en la teoría de Saint-Évremond esa zona intermedia, como bisagra entre actividad y pasividad, decisión libre del espíritu o aceptación alegre del movimiento proporcionado por el cuerpo y el mundo. La voluntad de movimiento se aleja del quietismo de Jansenio, de esa liberación de los sentimientos, de los productos de la imaginación, de la reflexión, del rezo vocal, para dar lugar a una intervención de la gracia que, sumergiendo las facultades inferiores corporales y animales del hombre, se ampara totalmente en su parte espiritual más allá de toda voluntad.

En Port-Royal se busca el retiro total, la no comunicación con el mundo, el abandono del mundo terrenal, estando lo más alejando del mundo terrenal en el propio mundo terrenal. San Agustín lo había condenado, pero Saint-Évremond cuestiona semejante postura: “No vayamos a buscar inocencia fuera del mundo, más bien hagamos que su comercio sea más puro, más inocente y justo”, escribe en una misiva a M. d’Aubigny, en la que añade más adelante: “Cada día busco un dulce comercio con mis amigos y consigo mis delicias más queridas de la delicadeza del trato con ellos” (Saint-Évremond, 1685, 55). En otra carta, en esta ocasión a Saint Albans, escribe que los filósofos más grandes de la Antigüedad permanecían en las ciudades más hermosas de Grecia; y aquel que aconsejaba esconder su vida también tendría hermosos jardines en Atenas o una amante y cinco o seis amigos con él. Esta condena a la pasividad, empero,

también se encuentra en Pierre Nicole: orientar los comportamientos para oponerse a todo aquello que pudiera contribuir a una pasividad espiritual. En esta hostilidad esencial, en esta voluntad pragmática, descansa quizá la razón profunda de las controversias que tuvo Nicole con el jansenismo rigorista de Port-Royal.

El filósofo normando califica de pecado la renuncia a los placeres: “Esta ambivalencia de los valores sensibles y los valores espirituales le lleva a condenar toda vida ascética. Hace suya la palabra de Bernier, que un día le confió, como se ve en su *Carta a Mademoiselle de l’Enclos*, que la abstinencia de los placeres le parecía un enorme pecado [...] el verdadero pecado contra el espíritu es caer en lo que languidece, en el fado, en la ingravidez y, sobre todo, el hastío” (Lafond, 1982, 172). Saint-Évremond, por ello, admira los héroes homéricos, que son tan animados como los de Virgilio son fados y asquerosos. Insiste en que todo anima en Homero, todo conmueve: pero en Virgilio se lamenta del aburrimiento de las andanzas de Eneas y su fiel Acates. Así pues, un movimiento hacia demasiada exterioridad provoca que el ser humano se disipe. Pero un movimiento hacia demasiada interioridad, como en Port-Royal, arroja al hombre al pozo de las ensoñaciones. Esta reflexión en torno a los riesgos de disipación en uno u otro sentido antropológico, Saint-Évremond la amplía en sentido político. Merced a su exilio en los Países Bajos e Inglaterra, el filósofo normando se halla en condiciones de juzgar dichos países y compararlos con su Francia natal. Concluye así que entre en los placeres más vivos, pero sin duda amenazantes, de la monarquía de Luis XIV y la dulce indolencia, pero generadora de tedio, de la República de Holanda, él opta por ese término medio estatal que ha logrado Inglaterra:

He regresado a una corte tras cuatro años de haber estado en una República, sin placer ni dulzura: pues creo que La Haya es el auténtico país de la indolencia. No sé cómo he logrado reanimar mis sentimientos allí. Finalmente he querido sentir algo más vivo y cierta imaginación de regresar a Francia me hizo buscar Londres como un lugar entre medias de los cortesanos franceses y los *bourgmestres* de Holanda (Saint-Évremond, 1664, 32).

En este comercio mundano el término medio atañe también al lenguaje. Saint-Évremond advierte que el lenguaje de la mayoría de los poetas desemboca en el vacío y termina por apagar el placer. Cavallé destaca la función política que reviste meditar en los placeres del más allá:

En los Estados, la adhesión confesional debería tener aparejada una sumisión externa, esencialmente política, a una práctica social de las virtudes cristianas, sostenida por una devoción del buen corazón [...] esta proyección imaginaria de una felicidad eterna en el más allá. Las personas ancianas, por ejemplo, que creen ir preparando sus placeres en la otra vida, se procuran unos placeres nuevos en ésta. De tal modo podemos constatar una inclinación natural a la devoción, que consiste en buscar en el otro mundo los placeres que éste no nos aporta, pero se trata de un subterfugio de la imaginación para gozar aún en este mundo de cierto placer, mediante la procuración de otro, como Saint-Évremond escribe a la duquesa de Mazarino en 1677 cuando le dice que el espíritu quiere reemplazar los placeres perdidos y por ello va a buscar las ventajas del otro mundo una vez que las voluptuosidades que acariciaban nuestro cuerpo habían escapado (Cavaillé, 2000, 207-208).

¿Qué tipo de comercio con el mundo terrenal, pues, ha de tener el hombre y hasta qué punto debe llevarlo a cabo? Saint-Évremond cita, por orden de importancia en su antropología ética: el número de libros, aquello que esperamos de las mujeres y aquello que esperamos de los hombres. Estos placeres, además, variarán según su intensidad, temas abordados y grados de comunicación.

El jansenismo de Port-Royal había echado el cerrojo a lo mundano. Así lo redactó Antoine Arnauld y su familia a modo de normas éticas para dicha institución, en colaboración con uno de sus *solitaires* [solitarios], Nicole, que luego se alejaría de la rigidez de estos postulados. No obstante, Saint-Évremond afirma la necesidad de la comunicación y advierte del peligro de un exceso en la reflexión no dialogada con el mundo exterior. La reflexión, para el filósofo normando, no da profundidad. Es la comunicación, la expresión, la que da profundidad a la diversión. Reflexionar demasiado directamente sobre sí mismo sólo proporciona ideas vagas y poco definidas. Por el contrario, expresarse indirectamente mediante los libros, la conversación con los hombres y las mujeres, todo ello permite fijar algunas imágenes precisas, vivas y llenas de contenido.

1.7. La sombra del amor propio

Más allá de la epistemología, una mejor *image-idée* [imagen-idea], una mejor expresión, permite un juicio más limpio; permite que nos juzguemos a nosotros mismos de un modo más sano. Cabe destacar que Saint-Évremond no niega la existencia del amor propio en el hombre, pieza fundamental del análisis negativo de los moralistas franceses –y sus antecesores en este final de siglo XVII– sobre la esencia del individuo. Ese amor propio se halla detrás de cada movimiento, de cada acción del hombre, tal como critican La Bruyère, La Rochefoucauld y todo el jansenismo de Port-Royal, entre otros. Saint-Évremond no lo niega, pero la intensidad de dicho *amour propre* [amor propio] varía en relación a las formas dadas por la imaginación a la idea en sí.

Para Nicole, figura de Port-Royal, el amor propio inclina violentamente a los placeres. A este respecto el amor propio en Nicole obedece a tres motivos principales: el miedo, el interés y la búsqueda de amor. Para Nicole, el amor propio se fundamenta en una suerte de pensamientos imperceptibles, en una estrategia inconsciente que late en el interior del individuo. Así pues, se ha de tomar conciencia de hasta qué punto la percepción que tenemos de nosotros mismos debe ser ilusoria y llena de lagunas. No por ello Nicole deja de ser humanista. Esta limitación epistemológica del ser humano a niveles de una antropología reflexiva, además de resultar estimulante para Diderot y Voltaire en la Ilustración venidera, afianza a Nicole en su originalidad de combinar un pesimismo sobre la naturaleza humana con un fuerte sentimiento de las virtudes naturales que contribuyen al orden social:

Se ve tanto la marca de Port-Royal como acentos salesianos en la moral de Nicole. Se aleja de la espiritualidad de Port-Royal convencido no sólo de que es posible santificarse sin abandonar este mundo, sino que la vida en sociedad es un terreno ideal para la realización de los valores evangélicos (Canto-Sperber, 2014, 964).

Contrariamente a la postura meramente descriptiva de la mayoría de sus coetáneos, que en sus escritos trazan un retrato del comportamiento del ser humano en la época en la que les ha tocado vivir, Saint-Évremond no tiene miedo en crear un boceto de la ética a la que aspira el propio hombre, el ciudadano. Pone así en este final de siglo nuevas bases –distintas a la de moralistas previos a él, como Montaigne o Pascal, entre otros– para el pensamiento de los moralistas franceses posteriores. La contribución del

filósofo normando se suma a la de este grupo de pensados menores que queremos rescatar en esta tesis. Estos autores desean, por un lado, hacer del hombre ciudadano –implicación terrenal, política– y aspiran, por otro lado, a perfilar una moral en lugar de quedarse en una foto fija del momento, como harían La Bruyère y otros en ese siglo XVII que estaba terminando. Saint-Évremond pide a la tragedia una ética, no sólo una psicología: se interesa menos por el hombre tal y como es que por el hombre tal como desea ser. Y en este interés por la mejora del ser humano, por romper con la moral de la época, hallamos a un hombre muy distinto al del momento.

Saint-Évremond anuncia un héroe cuya imagen ha de trascender la de ese héroe valeroso de décadas precedentes, que da todo por la patria, todo por Francia. Este nuevo héroe es un superhombre que sólo se sacrifica por sí mismo y se inmola por su propio orgullo. En las siguientes palabras del filósofo francés se encuentra quizá el germen de los tambores con los que Nietzsche sacudirá el pensamiento del siglo XIX: En el capítulo 2 de sus *Réflexions sur les divers génis du peuple romain, dans les différents temps de la République* (1663) Saint-Évremond afirma que el amor por un país no deja movimientos para que la naturaleza se mueva. Incide en que las conquistas no poseen todavía espíritu de nobleza y que no es de ninguna manera un espíritu superior el que busca elevarse de manera ambiciosa por encima de los demás.

En conclusión, en este capítulo se ha analizado el modo en que Saint-Évremond se convierte, en la segunda mitad del siglo XVII, en uno de los pensadores que servirá de catalizador en la rehabilitación del placer en Francia, en una época de carácter marcadamente agustiniano. El filósofo normando da cobijo al mundo terrenal en la búsqueda de la felicidad del hombre. Saint-Évremond postula un epicureísmo del que destila con viveza una ética del término medio, de raíces aristotélicas, que tan atractiva les resultó a los filósofos del Jardín. En esta vía, que reivindica el dualismo neoplatónico, la religiosidad nunca se pierde de vista. No es, pues un placer ateo, individualista y libertino, sino un placer mundano con sello cristiano. Los moralistas, a excepción de los libertinos, no comulgan con el individualismo, juzgado peligroso en una época en la que se aspiraba al orden. Esa independencia escéptica, ese humor voluptuoso y el libertinaje moderado de finales del siglo XVII abrirán el camino a un siglo mucho más temerario y desatado. En el caso de Saint-Évremond se trata de reivindicar un placer medido y alejado, pero próximo al mismo tiempo, pasivo pero activo al unísono. Saint-Évremond aplica la sabiduría epicúrea a la Francia de Luis XIV y no teme revalorizar el mundo

material y mundano, sino más bien todo lo contrario; desarrolla toda una antropología que requiere precisamente del placer, pero en su justa medida. Habiendo pasado más de la mitad de su vida en el exilio, el pensador normando critica el retiro y la vida monacal, aunque los contempla como fortificación previa a un reingreso social. Propugna una ética cristiana de ayuda al prójimo que, precisamente, no casa con el aislamiento jansenista de Port-Royal ni con el quietismo pascaliano. Saint-Évremond reclama una ética de la acción, que ennoblece la amistad y requiere del ocio, de un *divertissement* sano y cristiano, eso sí. No se limita a describir. Esta ética debe acompañar al hombre refinado y del buen gusto, al *honnête homme* sutil que sabrá valorar la amistad, las lecturas y el *otium* en una Francia que pronto mutará sus valores. El libertinaje de Saint-Évremond es posmoderno, pues su fe se presenta como una dulce y bella ilusión.

En el próximo capítulo analizaremos cómo Nicole rehabilita también lo mundano, pero partiendo del modelo vida recluida. Así, el distanciamiento de Nicole con respecto a Port-Royal se produce desde el interior de esta institución, donde para muchos es considerada un verso libre. Si Saint-Évremond defendía el distanciamiento y condenaba el aislamiento y la quietud radical, Nicole supone una suerte de “cartucho de dinamita mundano” en el núcleo mismo del jansenismo, al modo en que Erasmo trató de reformar la Iglesia católica sin abandonarla. No busca, como Saint-Évremond, el refugio del libertino, sino que tiene voluntad para enseñar una moral cristiana positiva, pues la interpretación rigurosa de la doctrina agustiana de la gracia eficaz realizada en Port-Royal corría el riesgo de desembocar, paradójicamente, en un comportamiento vicioso y despreocupado del ciudadano. Comparte Nicole con Saint-Évremond la voluntad por rehabilitar el placer mundano desde los límites y preceptos de la cristiandad, pero a diferencia de él, su reforma hedonista viene impulsada desde el corazón del rigorismo y el alejamiento, lo que supone un arrojado inusitado en pro de la filosofía moral.

Segunda parte. Agustínismo y utilitarismo: amor propio y amor de sí

2. Nicole o pensar en lo ordinario

Pierre Nicole plantea un revisionismo moral que no desmoralice al cristiano y que le haga sentirse protagonista. La gracia es eficaz, pero la intervención necesaria y poderosa de Dios no debe hacerse esperar. El cristiano debe tentar a Dios en lo ordinario. El hombre no puede conocer todo. Es limitado. Pero necesita hacerlo. He ahí la tragedia antropológica. Nicole es un pesimista con esperanza y un filósofo de contradicciones. La progresión moral, aunque limitada, es posible. El proyecto pedagógico está en marcha y toda la sociedad sale beneficiada. Nicole avanza a base de paradojas y contradicciones, reales o aparentes, tal como lo defenderá Rousseau. Su amigo y ejecutor testamentario, Henri-Charles de Beaubrun, dirá que Nicole escribía para el jansenismo mientras tenía en la mente un sistema diametralmente opuesto. En este capítulo vamos a abordar, por un lado, el esfuerzo y vanguardismo pedagógico realizado por este intelectual de profunda formación humanística y, por otro lado, cómo la moral y la apologética fueron las ramas principales de sus escritos. Se reivindicará el modo en que sus *Essais de morale* se tornaron modelo de moral durante décadas en la sociedad francesa y anticipan el utilitarismo venidero, a partir de su concepto cristiano de amor propio iluminado, que hunde sus raíces en el agustinismo. Para acabar este capítulo presentaremos la figura de Madame Sablé, próxima como Nicole a Port-Royal, y sus deslumbrantes aportaciones morales mediante unas máximas con puntos tangenciales a las de La Rochefoucauld, con el que compartía salón, pero del que se diferencia en algunos aspectos que también abordaremos.

Nicole nació el 19 de octubre de 1655 en Chartres. De sus rasgos físicos y de carácter, su amigo Henri-Charles de Beaubrun, ejecutor testamentario, realiza una curiosa semblanza que Thirouin recoge en las primeras páginas de su introducción a los *Essais de morale*: “Tenía un exterior simple, una altura mediocre, la nariz aguileña, los ojos muy grandes, muy abiertos y vivos, un aspecto tímido y modesto. Siempre andaba abstraído, aunque atento a lo que se le dijera [...] humilde, dulce, pacífico y amante del reposo; temeroso hasta de su propia sombra” (Nicole, 2016, 9). Creció en un entorno donde la educación clásica desempeñó un papel importante. Primero en casa de su padre, abogado del parlamento de Chartres, y, tras un breve paso por el colegio d’Harcourt, en la Sorbona, donde trabó amistad con varios amigos de Port-Royal, como el profesor Jacques de Saint-Beuve. A la edad de 14 años hubo concluido el ciclo ordinario de Humanidades y había leído todos los libros griegos y latinos de la biblioteca de su padre. Crecer en un entorno

familiar de marcado carácter humanista le proporcionó una rara facilidad para las letras, señalan los estudiosos. Destinado a seguir una carrera eclesiástica, rechazó ordenarse sacerdote debido a la querrela entre los jesuitas y los teólogos que defendían las ideas expuestas por Cornelius Jansenio en su *Augustinus*. Se detuvieron ahí sus pasos en la Sorbona y con ellos sus estudios de teología. No simpatizaba con las disputas que agitaban la vida intelectual de la facultad de teología en sus tiempos universitarios. El abate Goujet, biógrafo de Nicole, señala que, penetrado de dolor por estas divisiones, creyó que la prudencia le pedía continuar su vida en libertad y no entrar en unas disputas en las que el mal no cesaría de crecer. Se contentó con el simple bachillerato y renunció a la licenciatura y el doctorado, pese a los deseos de su padre de que creciera en el seno de la Iglesia. Así pues, obtuvo el bachiller en Teología en 1649, en el momento de esa gran ofensiva de la facultad de París contra los partidarios de Jansenio. Sus estudios inacabados, desgraciadamente, le sitúan en una posición incómoda. Esta tierra de nadie en la que se instala por evitar la crispación teológica parisina le convierte casi en proscrito para ambos bandos. A ojos de la Sorbona, Nicole es un jansenista por el hecho de no tomar partido a favor de la reputada universidad, pero desde el punto de vista de Port-Royal no deja de ser un clérigo con tonsura que no recibió las órdenes.

Su tía fue elegida abadesa de Port-Royal. Este nombramiento familiar, acompañado de su distanciamiento de la Sorbona, facilitaron que Nicole comenzara en el monasterio su andadura docente en filosofía, humanidades y, sobre todo, en latín en las *Petites Écoles* vinculadas al monasterio. Se erige como uno de los principales docentes de las *Petites Écoles*, donde presenta a sus alumnos las obras de Racine y del historiador Tillemont, entre otros. Pronto se distinguió del resto de *solitaires* por su gusto literario, adquirido en un domicilio paterno donde se empapó de una rica biblioteca en su primera adolescencia. Su padre mantenía relación epistolar con diversos hombres de letras, en especial con Chapelain. Era su padre un poeta que en su tiempo libre traducía textos clásicos, como las *Declamaciones* de Quintiliano, que Chapelain mandaría editar.

Como en todos los seguidores del monasterio, la influencia de san Agustín era evidente. Su conocimiento de la Antigüedad y su gusto por la literatura le singularizarían entre los *solitaires* de Port-Royal. A partir de 1654, Antoine Arnauld, teólogo de la institución, le solicitó que fuera su colaborador, seducido por la elegancia de su pluma y el dominio demostrado del latín. Hasta 1668 aparece como uno de los más próximos colaboradores del padre Arnauld, quien se sirve del dominio del latín de Nicole. Ambos

redactarán la *Lógica o el arte de pensar*, referencia bibliográfica del monasterio y una de las ineludibles obras literarias que marcaría los siglos XVII y XVIII. Compuesta de un solo tratado dividido en cuatro partes, apareció de forma anónima en 1662. Escrita de forma casi casual, producto de una conversación entre Arnauld y el duque de Luynes, la primera edición vio la luz en buena parte debido a circunstancias externas; copias manuscritas comenzaron a multiplicarse y para evitar una posible publicación no autorizada e imperfecta de la *Lógica*, los autores decidieron imprimir raudamente este tratado en 1662. En la *Lógica*, los juicios –a veces implícitos– hacia Gassendi van de la hostilidad, en los que se reconoce a Arnauld, quien manifiesta ahí su fidelidad a Descartes, a la admiración, donde se ve la marca de Nicole, sin duda bajo la influencia de Pascal, quien en su contribución en las *Crónicas de los amigos de Port-Royal* pone la lupa en la contribución de cada uno de los dos *solitaires* a la *Lógica*. Arnauld no tiene interés en los métodos de reducción de los silogismos inscritos en la lógica escolástica, por lo que parece que dichos capítulos pudieran atribuirse a Nicole. La ejemplificación también difiere: Arnauld los toma de las matemáticas y la física y Nicole los toma de la moral. En cuanto a la sintaxis, la de Nicole es más innovadora que la de Arnauld y esto se ve en construcciones propias de Nicole, como el uso de *Il semble que* + proposición en subjuntivo. Resulta llamativo que *Il semble que* [parece que] es una fórmula muy utilizada por La Rochefoucauld en sus *Maximes*, por lo que no está de más constatar esta analogía en el campo de la moral entre ambos intelectuales. La influencia jansenista de Arnauld y Nicole en la *Lógica* fue marginal, pero sí tuvo un impacto el hecho de que aquellos que compusieron este tratado perteneciesen a esta corriente. Ejemplo de esto resultó la recepción de la obra, dado que el tratado se prohibió en algunas partes de Europa en tanto que sus autores eran percibidos como miembros connotados de una tendencia teológica que desafió la ortodoxia católica. Quizá en parte por esa razón fue considerado rápidamente como un libro de lógica paradigmático en los países donde imperaba el protestantismo.

La Paz de la Iglesia marcará en 1669 una nueva deriva personal. Los religiosos y *solitaires* del monasterio afrontarán una etapa de relativa calma, que Nicole aprovecha para dedicarse a sus estudios de moral y publicar su serie de *Essais de morale*. El 15 de abril de 1679 muere la gran protectora de Port-Royal, la duquesa de Longueville. Los ecos de nuevas persecuciones al monasterio vuelven a escucharse. Nicole huye a Bruselas para encontrarse con Arnauld, exiliado en la ciudad belga. Pasan los días y el exilio le

incomoda, por lo que decide regresar a Francia en 1680, primero a su ciudad natal y finalmente a París, tras una carta de sumisión a Harlay, arzobispo de la ciudad, en la que se ve obligado a repudiar al entorno de Port-Royal. Tras varias disputas teológicas epistolares y literarias, algunas de ellas con Arnauld –sobre la gracia general– tomará la pluma una última vez, instigado por Bossuet, contra el quietismo en *Refutaciones de los principales errores de los quietistas*, antes de morir en París el 16 de noviembre de 1695. Nos encontramos en un marco histórico considerado por muchos escritores e historiadores como el Siglo de Luis el Grande. Es evidente que se produjo un lazo estrecho entre el poder político y el trato a la lengua francesa y al estudio de las humanidades en general, como en tiempos de Demóstenes y Cicerón. La nación y la lengua prosperan de la mano. Que las victorias militares favorecen la expansión de la lengua del vencedor es un *topos* del pensamiento humanista. El propio Voltaire considera en una carta del 1 de abril de 1752 al conde de Argental que el siglo de Luis XIV es un espacio que abarca más de cien años y que da comienzo con el cardenal Richelieu. En 1667 los modernos escriben el manifiesto *Las ventajas de la lengua francesa*, en el que comienza a ponerse en valor la publicación, educación y enseñanza en un francés tantos siglos arrinconado por el latín. Los defensores de este último recurrían al argumento tradicional que opone la volatilidad de las lenguas vulgares a la permanencia del latín. La Academia francesa, fundada en 1635, desempeña un papel fundamental para impulsar la traducción de libros antiguos y la creación de la prosa francesa. Saint-Évremond juzga que los señores de la Academia han situado la lengua en su perfección. En defensa y promoción del francés, paralelamente, también se vuelven proscritos los provincialismos dando preponderancia a la lengua hablada en la región de la Isla de Francia. Se observa lentamente a partir de 1660 una relativa frecuencia del uso del término *nation* [nación] en los textos dedicados tanto a la lengua como a las letras en general. La definición de dicho término en la primera edición del diccionario de la Academia en 1694 habla de todos los habitantes de un mismo Estado, de un mismo país, que viven bajo las mismas leyes y utilizan la misma lengua. Así, los defensores del francés unen la causa de la lengua a la de la nación. Las numerosas apologías publicadas en la segunda mitad del siglo XVII no sólo defienden la excelencia intrínseca del francés, sino también su superioridad sobre las otras lenguas, tanto antiguas como modernas.

2.1. ¿Humanista o antihumanista?

La vida errática a nivel intelectual de Nicole provocó que nunca pudiera ser claramente encasillado, ni tan siquiera en el propio seno de Port-Royal, donde era una de sus figuras ilustres: “Aquel que hoy reconocemos como espíritu de Port-Royal es, para muchos, un verso libre. Encontramos en su obra moral los temas clásicos del rigorismo del monasterio, pero su pensamiento puso en duda, asumiéndolos de una manera más o menos clara, la estricta ortodoxia” (Canto-Sperber, 2014, 959). Esta tensión fuera de él y hacia él, también se produce en él mismo. ¿Humanista o antihumanista? Nicole es jansenista, no hay duda. Pero tampoco hemos de cuestionar su puesta en valor del hombre. Nicole escribió siempre en defensa de la religión cristiana. Este *solitaire* de Port-Royal contribuyó a la polémica que enfrentó al monasterio con las autoridades civiles y religiosas. La moral y la apologética fueron las ramas principales de sus escritos. Entre todos ellos hubo uno que sobresalió: *Essais de morale*. La obra supuso un relámpago desatado desde el monasterio a todo París y a toda Francia. ¿A toda la cristiandad? Bajo una forma particularmente accesible, se desarrolla de manera concreta y muy variada la doctrina moral de Port-Royal: atestigua una gran honestidad en las dificultades que el jansenismo francés debía afrontar en el ámbito de la moral.

No sólo fue el gran éxito literario de Nicole, sino que constituyó para varias generaciones y casi hasta el final del siglo XVIII un modelo de reflexión moral para autores tan dispares como el abate Rancé, Bayle, Voltaire o Joubert. En lo que se refiere a su estructura, la obra fue publicada originariamente bajo la forma de reflexiones poco estructuradas, como hiciera Pascal con sus *Pensamientos*. Según fueron avanzando las ediciones dicha estructura se fue perfilando con mayor rigor. En su primera edición la obra de Nicole se compuso de pensamientos sueltos como las *Pensées* o las *Máximas*; no sería hasta las ediciones ulteriores que Nicole reagrupa estos pensamientos por capítulos más desarrollados y que llamará tratados o ensayos indistintamente.

La variedad de los temas y sus continuas correcciones provoca que se publique en cuatro tomos: dos en 1671, un tercero en 1675 y el cuarto en 1678. El nombre de Nicole aparecerá a partir del cuarto volumen (1678). Tras la muerte de Nicole, el primer volumen ya había sido editado en siete ocasiones. Entre 1700 y 1714 se sumaron dos nuevos volúmenes merced al material inédito que se halló del autor entre sus papeles personales. En 1765 y bajo el título genérico de *Essais de morale* son ya 23 volúmenes, puesto que se le habían sumado sus cartas, diversas reflexiones bíblicas y algunas obras de

instrucción teológica; y 25, si se cuentan *Vie de Nicole* y *L'esprit de Nicole*. Dejando a un lado que fueron aumentados por motivos comerciales por las librerías del siglo XVIII, los *Essais de morale* se componen de seis volúmenes entre los cuales sólo cuatro fueron reunidos y publicados por el propio autor.

La elección del término *essai* [ensayo] no es baladí. Así se evidencia en el prefacio de la primera edición de 1671, donde Nicole afirma que lo que le ha llevado a elegir este título es que, dado que la moral cristiana es tan vasta y resulta difícil abarcarla por entero y reducirla a un método, se ha preferido tratarla por partes, proponiendo en cada materia diversas verdades, sin disponerlas en un orden metódico. Es lo que ha querido remarcar con la palabra ensayo. A esta consideración formal a la hora de escoger el término *essai* Thirouin añade el hecho de que Nicole, muy respetuoso con el estatus del sacerdote, no se siente investido de una autoridad moral para hacer de su libro un manual o guía: “Su correspondencia muestra su malestar frente al papel de director de conciencia, como se le consideraba en ocasiones. Los *Essais de morale* se quedan en ensayos en cuanto que no se reconocen a sí mismos con derecho a enunciar la moral” (Nicole, 2016, 15). La formación teológica y escolástica de Nicole le hizo poco apto a la escritura en formato breve y que debió haber renunciado tras haber intentado captar la atención del público. El ensayo será un tipo de compromiso entre los pensamientos sueltos y el tratado escolástico. Pese a todo, aún reducido en capítulos, la obra se antoja con formas móviles y poco estructuradas.

El éxito de los *Essais de morale*, como ya se ha comentado, generó una multiplicidad de ediciones, incluso en vida de su autor. Nicole revisó continuamente su obra, añadiendo correcciones y anotaciones hasta sus últimos días. De los *Essais* también se destaca que las costumbres morales de los hombres opuestos al espíritu del cristianismo son trazadas tan hábilmente, tan detalladas, tan anatomizadas, que jamás ningún autor ha parecido conocer mejor el corazón de un hombre.

Los primeros pasos de Nicole en Port-Royal tuvieron mucho que ver con su educación personal. Su enorme formación humanística, su amor por la literatura y los clásicos y, sobre todo, su demostrado dominio del latín, fueron las bases intelectuales que le abrieron las puertas del monasterio. Nicole, uno de los principales profesores de las *Petites Écoles*, comparte con buena parte de los hombres de Port-Royal el deseo de la pedagogía en una época en la que la preocupación por la enseñanza no era demasiado importante. El *Tratado de la educación de un príncipe*, germen del conjunto de los *Essais*,

indica cuáles deben ser las cualidades intelectuales de un preceptor, en qué consiste el juicio, de qué manera se educa y cómo estructurar el espíritu de un niño.

Ciertas áreas del saber comenzaron a ponerse en entredicho, lo que provocó que algunas asignaturas languidecieran y otras cobraran protagonismo. La pedagogía, y por extensión la sociedad, notó este eco a mediados del siglo XVII. El vínculo entre el protestantismo y la erudición constituye en el siglo XVII un lugar común de polémica entre católicos y protestantes. Estos últimos reivindican la asociación entre Reforma y humanismo, abriendo la vía a la asimilación de los dos fenómenos, mientras los sabios católicos lo denuncian. El tiempo de la filología y de la crítica toca a su fin, dando paso a la era de la filosofía y las matemáticas. Descartes cae como una bomba con su publicación del *Discurso del método*; arrasa con lo anterior e inserta la matemática y la filosofía en los cimientos del país. Desde todos los rincones el método cartesiano se hace fuerte. En el mismo Oratorio vemos a Malebranche aplicando las nuevas enseñanzas y radicalizando más si cabe la oposición cartesiana entre memoria y razón al reprochar a los eruditos hacer más uso de la memoria que de su espíritu. Esta devaluación filosófica de la erudición pesó mucho: los modernos fueron herederos de Descartes y Malebranche. Así, se constata una marginalidad en la Francia católica bajo el reinado de Luis el Grande de una erudición filológica de la que los protestantes se hicieron los paladines y que desconsideró el cartesianismo malebranchista; marginalidad también de los estudios griegos en un mundo moderno en el que incluso el conocimiento del latín decae. Aún así la erudición obtuvo, en la querrela de los antiguos y modernos, un reconocimiento institucional al ser sancionada por voluntad real.

Las dos grandes querellas que agitaron la República de las Letras en los siglos XVII y XVIII, la querrela de los antiguos y modernos, y la querrela de Homero, contribuyeron por su propia naturaleza a redefinir las reglas de la polémica literaria, a saber, al rechazo de los modernos de ver en las obras griegas y latinas como modelos intocables se unió tanto el cuestionamiento de la autoridad de los doctos como de sus prácticas. Los modernos recusan los argumentos de autoridad, la filología, la memorística y la erudición. A esto oponen los derechos del libre examen, las ciencias del razonamiento y la promoción de valores de civismo, genio creativo y buen gusto, como defienden Malebranche, Fontenelle, Marivaux, Trublet, Bayle y La Motte, entre otros. Los modernos, además, denuncian apasionadamente el ejercicio del comentario, que se ubica en el corazón de la actividad humanística. Fontenelle se burla del genio de los

comentadores, el pueblo más supersticioso de todos entre los que rinden culto a la Antigüedad. El abate del Parallèle, portavoz de Perrault, considera que los sabios, llamados los *critiques* [críticos], forman la última clase de la gente de letras, y esto es por su incapacidad inventiva.

La educación en Port-Royal aunaba el humanismo con la enseñanza religiosa. Así, los docentes preparaban a los niños para ser buenos cristianos, tanto en la Iglesia como en los entornos mundanos. El objetivo principal de esta educación era formar en valores y en juicio, dar al espíritu de los niños gusto y criterio de verdad. A tal efecto servían las lecciones de geografía e historia, desde la creación hasta la época contemporánea, haciendo hincapié en la historia del pueblo judío, pero también la lectura de libros en latín y la traducción del latín al francés. No obstante, los profesores del monasterio realizaron no sólo una gran labor de traducción, sino también de edición de métodos de enseñanza atendiendo a las necesidades del alumnado; trabajo en el que participó Nicole. El filósofo preparó junto a Claude Lancelot una antología de epigramas latinos precedida de una disertación. Entre los métodos de enseñanza creados en Port-Royal cabría citar *El nuevo método para aprender fácilmente y en poco tiempo la lengua latina* (1644) y *El nuevo método para aprender fácilmente la lengua griega* (1655), ambos revolucionarios para su época pues tomaban como base de aprendizaje el francés con respecto a una lengua extranjera. A ellos se podría añadir también la *Lógica o el arte de pensar* (1662), escrita entre Arnauld y Nicole, y los *Nuevos elementos de geometría* (1667) de Arnauld, con un marcado carácter cartesiano.

La propia *Lógica* de Port-Royal se alza como una obra de carácter escolar. ¿Un libro de texto al uso? Cuanto menos reviste finalidad docente. Dos de sus principales ensayos poseen carácter pedagógico: *De la educación de un príncipe* y *Manera de estudiar cristianamente*, ambos de 1670 y reintegrados en el segundo volumen de la colección de los *Essais de morale*. Thirouin no deja de sorprenderse por cómo se conjuga la voluntad docente de Nicole con esa máxima de san Agustín que proscribía la curiosidad intelectual. Un pedagogo como Nicole, maestro de las *Petites Écoles*, autor de manuales y teórico de la educación, dota de importancia al aprendizaje intelectual. Bajo el nombre de *libido sciendi*, la curiosidad intelectual es condenada por los agustinos, por lo que Nicole se ve obligado a estar siempre alerta de no llevar a cabo estudio alguno que tenga como único principio la curiosidad. Hay pasajes en los que Nicole se posiciona abiertamente en el estímulo de esa curiosidad bien entendida entre los jóvenes, como

cuando afirma en la segunda parte del *Tratado sobre la educación de un príncipe* que se debe inspirar en los niños una curiosidad honesta por ver cosas extrañas y curiosas y que dicha curiosidad no es un vicio a su edad, pues sirve para abrirles la mente. A propósito de la *libido sciendi* convendría recordar la máxima 173 de La Rochefoucauld, donde señala que hay diversas clases de curiosidad: una de interés, que nos incita a desear saber lo que puede sernos útil, y otra de orgullo, que nace del deseo de saber lo que otros ignoran.

Al aristotelismo de los jesuitas el monasterio opone una exigencia de verdad que le lleva a recusar la ficción como concepción retórica de la historia que es la propia del humanismo, postura similar a la que se da entre los miembros del Oratorio, donde la práctica alegórica era repudiada por Malebranche. La tradición aristotélica de la *eutrapelia*, virtud que modera el exceso de las diversiones o entretenimientos, fue cristianizada por santo Tomás y Francisco de Sales, quienes consideraron la diversión como una actividad útil y necesaria. La complejidad de la inserción del jansenismo en la sociedad de entonces se puede apreciar en el ámbito educativo. Si bien la educación a inicios del siglo XVII era controlada por los jesuitas, este monopolio educativo fue cuestionado con la aparición de las *Petites Écoles* de Port-Royal, colegios primarios y secundarios donde se educaba la élite. A esto se añade el afianzamiento de la red de establecimientos escolares creada por el Oratorio de Jesús, cercana entonces a los jansenistas. La *Lógica* y la *Gramática* de Port-Royal eran manuales escolares destinados a los alumnos que estudiaban en estas escuelas, donde se enseñaba además según un currículo cartesiano. De este modo, a diferencia de los establecimientos jesuitas, en los que se había producido un cierto retroceso debido a la posición de la Iglesia frente a la nueva ciencia—expresada sobre todo en la condena en 1633 de Galileo—, en estas escuelas se enseñaban las nuevas ideas científicas que vehiculaban un nuevo concepto de certeza distinto del paradigma científico aristotélico de una verdad necesaria obtenida mediante demostración.

Toda docencia y práctica basada o instrumentada mediante lo que los portroyalistas entienden como ficción queda en entredicho. Así se desprende de la carta XI, de finales de diciembre de 1665, que Nicole publica con el pseudónimo de Adolphe Beyers, utilizado por él y por Arnauld para editar escritos jansenistas desde los Países Bajos: “Alguien que escribe novela y un dramaturgo es un envenenador público, no del cuerpo pero de sí del alma de los fieles. Debe verse como culpable de una infinidad de

homicidios espirituales, o por causarlos de hecho o por provocarlos por sus escritos perniciosos” (Nicole, 1667, 51). La enseñanza dispensada en las *Petites Écoles* evidencia tanto un rechazo a las representaciones teatrales, como la condena de la ficción y de la promoción de la historia, rasgos que les distinguirían de los colegios jesuitas. La comedia está prohibida a los fieles y se considera incluso más peligrosa para los adolescentes, pues anima las pasiones: “Deberíamos prohibir la comedia en especial entre los jóvenes, pues es más susceptible a las pasiones y a causa de ella se aprende a amar las delicias que matan el alma” (Fontaine, 2001, 750). El propio *Tratado sobre la comedia* se alza sin paliativos como discurso reprobatorio hacia el teatro y en él sentencia que es un oficio donde hombres y mujeres representan las pasiones del odio, la cólera, la ambición, la venganza y principalmente el amor. A los motivos de origen platónico se suman también las tesis de inspiración agustiniana. Y es que el placer procurado por el espectáculo es culpable al tener como base la representación de las pasiones, sobre todo la del amor. Y el amor para una criatura siempre es vicioso, pues se debe todo el amor a Dios. La base epistemológica de la argumentación hay que buscarla en el libro VII de la *República*, donde Platón despliega su conocida alegoría de la caverna: los objetos de nuestro mundo son las figuras, las sombras de cosas invisibles, de bienes eternos; en este sentido las comedias no son más que sombras de las sombras, ya que desdoblan la realidad de lo terrestre. No obstante, dentro de los géneros, la fábula emerge como vía permitida por el jansenismo en la pedagogía. Pero no todos los maestros aprobaban el género.

Sobre el estilo a la hora de expresarse los alumnos, se instruye en la claridad y la moderación, en el verbo justo y adecuado, y, por el contrario, se destierra el uso de recursos literarios y de discursos vehementes. La hipérbole, la metáfora y los equívocos son sólo algunos de los *topoi* evitados en las aulas del monasterio y de los que sí se hacía uso en las clases jesuitas. El antiguo sistema analógico del saber ha sido asociado en el siglo XVII con el estilo jesuita, caracterizado por el gusto de la amplitud, por el deseo de la expresión figurada. Este estilo fue condenado por los autores de Port-Royal, Pascal y Nicole en primer línea, en nombre de la claridad y la transparencia del lenguaje. Así pues, no todos los géneros y recursos literarios son recomendables, a no ser que sirvan a la defensa de la religión cristiana o a la educación moral. Esta máxima se aplicó en Port-Royal. Pese a su preferencia por un estilo simple, se permitieron el lenguaje poético en los versos religiosos. Por lo que respecta a la asignatura de historia, ésta puede ser bien entendida –como para el Oratorio– siempre y cuando se dirija a ciertos personajes del

pasado que sirvan de ejemplo a los alumnos de las *Petites Écoles*. Guion recuerda que a diferencia de la universidad y de los colegios jesuitas, los *Messieurs* reducen el espacio de la poesía para aumentar el de la historia, que entienden más adecuada para la formación moral. Ciertamente todo el pensamiento humanista insiste en la utilidad moral de la historia, *magistrae vitae*. Este *topos* recibe un nuevo significado bajo la pluma de los maestros agustinos de las *Petites Écoles*, que ven en la historia no una invitación a igualar la grandeza de alma de los héroes, sino una revelación de la condición humana. Esto se ve reflejando abiertamente en los *Essais de morale*, en concreto en la segunda parte de *Sobre el conocimiento de uno mismo*, cuando Nicole establece lo siguiente: “La historia de los hombres, que no comprende apenas más que la de sus pasiones, debilidades y desórdenes, se convertirá en nuestra propia historia [...] será una instrucción sólida que arrojará nuestros defectos delante de nuestros ojos” (Nicole, 2016, 379).

2. 2. De la manera de ser cristiano

Es harto probable que Nicole alentara a sus alumnos a proseguir el estudio una vez finalizaran el ciclo en Port-Royal. En *De la manera de estudiar cristianamente* el filósofo deja claro que el estudio no se detiene a lo largo de la vida. Esta recomendación trae ecos de Sócrates, no hay duda. En los dos primeros capítulos de esta parte del tratado de los *Essais* se afirma que el estudio es una acción muy importante en nuestras vidas y que puede contribuir notablemente a nuestra salvación. El estudio no es una acción corta y pasajera, sino larga y que se renueva a menudo. El estudio es la cultura y alimento de nuestro espíritu, pero Nicole no baja la guardia respecto a la *libido sciendi* a fin de no alejarse de la brújula de san Agustín, por lo que indica líneas más adelante que, si nuestro estudio no tiene por principio más que la curiosidad o la vanidad, haremos injuria a Dios. Así, pone como ejemplo que, si un juez estudia las cosas de su oficio, podrá decir que estudia la voluntad de Dios, pero cometería pecado si se distrajera aprendiendo indio o chino.

Es sin duda en el *Tratado sobre la educación de un príncipe* donde el lector encuentra con mayor claridad las pautas pedagógicas de Nicole. Si alguien albergara dudas sobre si Nicole pudiera encuadrarse entre los primeros moralistas previos al despertar del Siglo de las Luces, el capítulo 22 de dicho tratado lo aclara con rotundidad al sentenciar que la moral es la ciencia de los hombres y particularmente de los príncipes,

ya que no son sólo hombres, sino que deben dirigir a los hombres, y que es en el uso de esta ciencia en el que se les debe instruir principalmente. Como su uso ha de ser continuo, su estudio también. Poco se han detenido los críticos en poner en valor el capítulo 37, que consideramos central. Por un lado, porque reivindica la corporeidad del hombre frente a la mortificación del cuerpo propia de la época y de siglos anteriores y, por otro lado, porque inspirará a filósofos del siglo posterior y siguientes:

No sólo no es necesario formar tanto como se pueda el espíritu y la virtud, sino también de hacerlo con el cuerpo; es decir, que hemos de esforzarnos para que no les constituya un impedimento para llevar una vida reglada, y que no les arrastre por su peso a los desarreglos y al desorden. Pues hay que saber que los hombres, estando compuestos de alma y cuerpo, una mala preparación del cuerpo en la juventud se convierte a menudo a lo largo de la vida en un gran obstáculo para la piedad (Nicole, 2016, 304).

Para acabar con este apartado dedicado a la pedagogía, con propuestas revolucionarias para su época por el hecho de censurar el estudio por memorística, condenada también por Malebranche en *De la recherche de la vérité*, Nicole dirige toda su furia hacia los eruditos. Advierte que no hay que permitir jamás que los niños estudien nada de memoria que no sea excelente. Y aquí se refiere a ciertos pasajes de la *Eneida* de Virgilio, como él mismo confiesa en el capítulo 33. En definitiva, la voluntad pedagógica de Nicole aspira a traspasar el círculo religioso estricto del monasterio. Así, podemos oír ecos de san Francisco de Sales sobre la importancia de la inspiración salesiana, la promoción de una espiritualidad entre los laicos, la insistencia en el civismo, la teoría del deber del Estado son temas muy presentes en Nicole.

2.3. La obtención de la gracia

El tema de la gracia es fuente de debate, en el mejor de los casos, y de conflictos y beligerancia, en el peor de ellos. El modo en que Dios actúa a la hora de conceder la salvación al cristiano, o dicho de otro modo, el margen de libertad del hombre para conseguir la salvación se halla en el origen de la polémica entre jesuitas y dominicos. Los primeros, discípulos de Luis de Molina, sostenían la tesis de la gracia suficiente (*gratia sufficiens*), generalmente conferida al cristiano según sus méritos (*post merita praevisa*) dando cabida, pues, al consentimiento del libre arbitrio. A ellos se habían adherido

pensadores de la talla de Leonardo Lesio (1554-1623), Gabriel Vázquez (1549-1604) y Francisco Suárez (1548-1617), entre otros. Los segundos, defensores de santo Tomás de Aquino, mantenían la idea de una gracia eficaz por sí misma (*gratia se ipsa efficax*) y la tesis de la predestinación gratuita sin méritos previos (*ante merita praevisa*). Entre el tomismo y el molinismo, los jansenistas levantaron un tercer sistema, adoptando las tesis formuladas por Jansenio en su *Augustinus* (1640), pretendiendo regresar a la ortodoxia más estricta del agustinismo contra el semipelagianismo de los jesuitas. Pero el 19 de junio de 1643, la bula *In eminenti* condena el *Augustinus*. El 31 de mayo de 1653 el papa Inocencio X escribe la bula *Cum occasione*, que proscribía por herejía cinco proposiciones extraídas del *Augustinus*. Llegados a este punto, el jansenismo resultaba prohibido por la autoridad católica y sus seguidores eran considerados herejes.

En 1653, la identificación de cinco proposiciones acerca de la gracia que se atribuyeron a Jansenio condujo a que el papa Inocencio X las declarase heréticas (constitución *Cum occasione*). La respuesta de Arnauld serán sus *Lettres à un duc et pair* (1655), un ataque frontal a los métodos jesuitas, que hizo posible las *Provinciales* de Pascal, pero no impidió que en 1656 fuera expulsado de La Sorbona, donde era profesor. La disputa ocasionada por su defensa de las tesis jansenistas se prolongó hasta 1669. Fruto de la intervención de un grupo de obispos franceses que secundaban la causa de Arnauld, el papa Clemente IX acordó un tiempo de gracia para el teólogo jansenista –la llamada *pax clementina*–, que durará cerca de diez años. En ese periodo Arnauld escribió junto con otros autores la *Gramática* (1660) y la *Lógica* (1662) de Port-Royal. No obstante, a finales de 1670 se recrudecieron las acusaciones de herejía contra los miembros de Port-Royal y finalmente el jansenismo volvió a ser condenado en 1690. Arnauld huyó a los Países Bajos, donde permaneció hasta su muerte. Desde allí continuó polemizando con jesuitas, protestantes y filósofos como Leibniz o Malebranche.

Los jansenistas debían volver a ganarse la aprobación del Vaticano. La solución pasaba por aproximarse, desde su agustinismo ortodoxo, a Tomás de Aquino y recuperar así los favores de Roma. Pasarían a la acción defendiendo vivamente su ortodoxia católica, pero con frialdad, afirmando que sus tesis eran puramente tomistas. Bastaría, pues, con demostrar el acuerdo del *Augustinus* con los grandes principios teológicos de la escuela tomista. Desde el Concilio de Trento hasta la Ilustración el debate no cesó. La *grâce* [gracia] requiere un capítulo específico en este estudio no sólo para situar la polémica religiosa del periodo que nos ocupa, sino para explicitar las tensiones que el

propio Nicole experimentó al respecto. Nicole tenía en mente dotar de protagonismo al ser humano en una vida mundana que el filósofo rehabilita en derivas como la del placer. Esto chocaba con el rigorismo ortodoxo de Port-Royal. Nicole forma parte, como Malebranche, Fontenelle, Saint Évremont y otros filósofos, de ese grupo de pensadores menores que retiran la etiqueta de proscrito a lo mundano para que en el avance y desarrollo del Siglo de la Luces los valores morales operen un giro cuya eclosión llegará con la Ilustración. Emblemática es su lucha con el monje Pelagio, que minimizaba las consecuencias de pecado original y negaba que el hombre necesitara la gracia. Los discípulos de san Agustín observan la pesadez, la mala fe, la compulsión perversa –ya natural– que empujan a cada hombre a oponerse a su propia felicidad. De ahí un tono oscuro, fácilmente reconocible, de los textos agustinianos clásicos, una presentación pesimista de las relaciones entre los hombres.

Las tesis de san Agustín se convierten en camino fundamental para el cristiano. No en vano es, entre los teólogos latinos, el padre más importante de la Iglesia. El jansenismo se distingue por una exégesis ortodoxa del antiguo obispo de Hipona. Port-Royal defiende esta moral alejada de las distracciones de lo mundano. El alejamiento posibilita el recogimiento del cristiano a fin de escuchar con mayor claridad la voz divina. Pero el cristiano, y esto es fundamental en el debate, no podría escapar a su caída estructural sin una gracia eficaz. El hombre requiere, pues, de una capacitación divina que posibilite la actuación de la voluntad humana. Esa delectación pecaminosa que impregna la moral del hombre desde la caída de Adán debe tornarse delectación hacia la voluntad divina. Siendo el hombre como es, la gracia no puede más que ser eficaz. Esta concepción de la gracia es puesta en evidencia por san Agustín en multitud de pasajes, como cuando afirma que sabe cada uno “que no es por su propia bondad, sino por pura gratuidad como es arrancado de los males cuando queda inmune de la semejanza de los hombres, con quienes tenía en justicia una pena común” (Agustín, 2010, 580). Queda conceptualmente claro que este agustinismo del siglo XVII tiene un nombre: jansenismo.

No obstante, ya filósofos como Malebranche o el padre Senault en el Oratorio, ambos agustinos, creían en una gracia suficiente que, por sí misma, otorga al ser humano el poder mediante su propio protagonismo de escapar a las consecuencias del pecado, rehabilitando así el antropocentrismo y, en consecuencia, el libre arbitrio. La vinculación con la teología agustiniana de la gracia plantea un poderoso desafío. La estricta eficacia de la gracia tiende en cierto modo a desprestigiar el trabajo del moralista, otorgando sólo

a Dios la posibilidad de inspirar nuestros actos y conferirles valor. El teólogo parece invitarnos, si no a la pasividad, al desapego. Nicole percibe la necesidad de reconciliar una moral de la iniciativa y del esfuerzo voluntario, con la que él mismo se identifica, con los principios teológicos de su familia espiritual.

La gracia eficaz generaba un dilema ético y, a la larga, social, en el ciudadano cristiano: si el hombre no tiene en sus manos el poder de salvarse, es decir, si sólo corresponde a la voluntad divina dicha decisión, ¿qué sentido tiene comportarse de un modo u otro dado que nuestra voluntad no determinará nuestro destino? El rigorismo jansenista se ve así, paradójicamente, acusado de convertirse en una escuela de vicios o de desmoralización. El jansenista, en esta toma de conciencia de que el destino no está en sus manos, de que su esfuerzo es vano, puede precipitarse lentamente a la desesperanza. ¿Cómo no caer en ambos peligros? Las consideraciones tanto prácticas como psicológicas sobre la civilización y los lazos sociales, sobre la universal y legítima necesidad de paz, sobre la incapacidad de cada uno de conocer el valor de sus actos, todos ellos temas de Nicole, tienen como último objetivo legitimar y fundar un discurso moral en teología jansenista. El hombre es, ciertamente, dependiente del socorro divino, pero no debe prolongar la espera para que Dios se manifieste, debe dar un paso adelante en lo cotidiano para que lo haga; sería, según la terminología nicoliana, tentar a Dios.

En la séptima de sus *Cartas visionarias*, aparecida el 10 de abril de 1666, Nicole se esforzaba en demostrar que la espiritualidad pasiva de Jean Desmarets de Saint-Sorlin (1595-1676) –en 1645 el poeta y consejero del Rey tuvo una radicalización religiosa y luchó ferozmente contra el jansenismo– era condenada por el precepto bíblico que afirma que no tentarás al Señor tu Dios (Mt 4,7). Así, ya en el primer capítulo del tratado *De las diversas maneras de tentar a Dios*, en la parte final de sus *Essais*, reivindica que Dios ordena no permanecer sin hacer nada, cuando tenemos en nuestras manos medios humanos de los que podemos hacer uso. Nicole se considera un pensador de lo ordinario. Para el teólogo y el hombre de fe que es Nicole, pensar en lo ordinario no significa, evidentemente, circunscribir su atención en lo cotidiano, en lo común, en lo terrestre, sino más bien pensar en la inscripción de lo extraordinario, de lo sobrenatural en la naturaleza. He ahí su lado positivo y la justificación profunda de este antimisticismo que le hace ser uno de los adalides en este aspecto del siglo XVII. Se trata de una postura casi blasfema, en las antípodas de la fe, tradicionalmente conocida bajo el nombre que Nicole quiere impulsar: tentar a Dios.

Llegados a este punto hay que subrayar las acusaciones de pelagianismo vertidas contra Nicole desde el núcleo más duro de Port-Royal. El pelagianismo, doctrina que negaba el pecado original y afirmaba que la gracia divina no era necesaria, ni gratuita, sino merecida por un esfuerzo en la práctica de la misma, es considerada herética por la Iglesia católica. Tomando para sí la fórmula general *Quod ad nos pertinet* [En lo que a nosotros concierne], Nicole da una nueva resonancia y lo hará siendo arduo defensor de la gracia eficaz por sí misma. Hay que recordar el caso de Martín de Barcos a quien Nicole se opuso en varias ocasiones y que defendía que el cristiano debe abandonarse a Dios en una inacción total. Pelagio (360-422), al que san Agustín combatió intensamente –fue condenado en el concilio de Cartago el año 418 en el que se estableció la necesidad de la gracia divina para alcanzar la salvación del alma–, sostenía que cada hombre poseía en sí mismo la fuerza para realizar un ideal de santidad sin necesidad del concurso de una gracia divina especial. Los teólogos de Port-Royal acusaban a los discípulos de Molina y a los jesuitas en general de retomar tesis próximas a Pelagio condenadas por la Iglesia. Si bien es difícil decir que el molinismo es la postura oficial de los jesuitas, no cabe duda de que en el siglo XVII la mayoría de los teólogos de la Compañía compartieron las tesis de Luis de Molina, lo que irremediablemente los iba a colocar en una postura opuesta al jansenismo.

Nicole desea manifestar su tesis de que el hombre ha de tomar partido, pero no quiere ser acusado de doctrinas proscritas por Roma, por lo que debe servirse de los pensamientos de san Agustín para sustentar su discurso. Así, comienza el capítulo 2 del tratado *De las diversas maneras de tentar a Dios*, subtulado *Pruebas de esta verdad por san Agustín*, de que no está permitido rechazar los medios ordinarios para esperar los milagros. Nótese que no sólo indica que el obispo de Hipona no condena dicho protagonismo del cristiano, sino que el padre de la Iglesia prescribe la actividad del cristiano.

La santa doctrina no enseña que, cuando podemos emplear medios humanos, es tentar a Dios rechazarlos. El Salvador no faltaba de poder, para garantizar a sus discípulos mediante milagros, y sin embargo les ordena, si les persiguen en una ciudad huir a otra, e incluso quiso mostrarles el ejemplo de dicha conducta en su propia persona (Nicole, 2016, 457).

El filósofo francés es un *solitaire* de Port-Royal que condena la inactividad radical. Sus paseos y lecturas en el monasterio no le arrojan al abandono del misticismo y la mortificación de lo mundano. Nicole clama por un cristiano activo, con iniciativa, que labre su propia salvación. Es el mismo deseo de lo ordinario el que gobierna la lucha de Nicole contra el quietismo y el que se encuentra en la importancia que otorga a lo visible. Dios interviene, según él, continuamente en el curso ordinario de las cosas, pero generalmente lo hace de un modo casi imperceptible. Con mucha claridad el filósofo francés lo explicita en la carta *Principios contra el quietismo* que el 23 de septiembre de 1687 dirige al padre Arnauld y que resulta imprescindible reproducir, aunque sea parcialmente, en este estudio:

[...] es *tentar a Dios* renunciar a los medios ordinarios por los cuales Dios confiere su gracia y recurrir a medios extraordinarios. Pues la manera en que Dios actúa sobre la voluntad del hombre es iluminando la voluntad: el medio ordinario por el cual excita el amor es proponer los motivos de amor, como hacer que la gente piense en los atributos que hacen que Dios nos sea amable [...] Renunciar a todo ello y centrarse solo en una idea confusa de la inmensidad de Dios, que de todas ellas resulta ser la que se nos antoja la idea de Dios menos amable, es *tentar a Dios*, es querer que nos alimente a base de piedras, madera o aire en lugar de alimentarnos de pan (Nicole, 1743, 166).

En este debate conviene recordar que el aragonés Miguel de Molinos (1628-1697) fue el creador e impulsor del quietismo, según el cual para ser feliz no hay que hacer nada: el alma ha de quedarse pura y quieta. Su obra más famosa, la *Guía espiritual*, se convirtió en su época un auténtico *superventas* que se tradujo al latín, francés, alemán e inglés y del que, en quince años, se hicieron veinte ediciones. La influencia del molinosismo se extendió por naciones católicas y protestantes. Subraya Nicole cierta opacidad esencial a la que el cristiano debe enfrentarse en el mundo y que obliga a un desciframiento constante y una resignación última de incerteza, pero sugiere también una promoción de los actos humanos, exaltado como causas visibles e intermediarias indispensables. Aunque el filósofo no alude a él, uno no puede dejar de oír ecos bíblicos: “Si alguno no está dispuesto a trabajar, que tampoco coma” (Te 3,10). En términos de política económica diríase que Nicole no desea que la comunidad cristiana viva a base de subsidios, sino que provoque y cree su propio escenario laboral para que la economía fluya.

Cuando estamos en estado de trabajar, no debemos tentar a Dios negándonos a hacerlo, puesto que el poder que tenemos es un don de Dios, y así, procurándonos por estos medios aquello que es necesario para conservar la vida, es siempre de Dios que la hemos tenido, pues es Él quien nos da el poder de trabajar [...] podemos decir de manera general que todos los vagos tientan a Dios en cierto modo, dado que rechazan los medios por los cuales obtenemos las gracias y la asistencia de Dios (Nicole, 2016, 458).

En el capítulo 4 de ese apartado insiste en que la virtud, siendo otorgada por Dios, no nos es dada sino tras la práctica de ciertos medios y de ciertos ejercicios y que es tentar a Dios actuar de otra manera y querer que nos la dé por otra vía distinta. Nicole explica, en definitiva, que el trabajo y las virtudes que manifestamos han sido siempre provocadas por Dios. Se trata de manifestaciones de Dios que no debemos rechazar, pues hacerlo sería tentarlo, ya que es su manera de comunicarse.

Hay que trabajar, por lo que la virtud no depende de la gracia, dicen los seguidores de Pelagio. Pero la doctrina católica consiste en unir esas verdades y rechazar falsas conclusiones. Hay que trabajar, afirma, pero todo depende de Dios. El trabajo es un efecto de la gracia, y el medio común para obtenerla. Creer que el trabajo y las virtudes no son dones de Dios es una presunción pelagiana. Despreciar los medios a través de los cuales Dios se sirve por lo común para comunicar su gracia a los hombres es tentar a Dios queriendo reinvertir el orden de la sabiduría divina. Así, la auténtica piedad consiste en practicar esos medios y en reconocer que es Dios quien nos los hace practicar (Nicole, 2016, 469).

En definitiva, aunque la necesidad que el cristiano tiene de la gracia eficaz para practicar las virtudes cristianas puede servir para humillar a los hombres y mantenerlos en un estado de alerta, esto no les debe conducir ni a la pereza ni al conflicto ni a la desesperación. La propuesta atrevida de Nicole, esta suerte de tercera vía, se lee repetidas veces en sus *Essais de morale*. Así, en el capítulo 8 de la primera parte de *De la sumisión a la voluntad de Dios*, afirma que la voluntad de Dios obliga a trabajar sin pausa en nuestra santificación y es por ello que se deben llevar a cabo prácticas propias para sanar los males y permitir avanzar en el camino de la salvación. Las acciones convencionales del día a día, las ocupaciones sociales aparentemente intrascendentes, adquieren para Nicole un valor inusitado y, desde luego, nada baladí en el camino hacia la salvación. Los meros encuentros que tenemos de manera mecánica en la vida ordinaria, las visitas, las conversaciones fútiles, toman en Nicole rango de actos de una extrema consecuencia. La

promoción de lo ordinario. pues, desemboca en una suerte de dramatización de lo cotidiano, a la vez angustiosa como digna de exaltación.

Uno de esos ejercicios es el estudio. En *De la manera de estudiar cristianamente*, Nicole indica que la conducta moral *auprès du salut* del ciudadano pasa por no descuidar el estudio. De hecho, la escolástica bien pudiera beber del placer del estudio en pasajes de la *Ética a Nicómaco*, como cuando Aristóteles afirma en el capítulo 12 del libro VII que “hay placeres ajenos al dolor y al deseo, como por ejemplo el de estudiar, sin que la naturaleza tenga carencia alguna” (Aristóteles, 2001, 227). Está en manos del cristiano esforzarse intelectualmente para conseguir la gracia: “Se debe cuidar el estudio como una acción muy importante de nuestras vidas y que estando bien o mal hecho puede contribuir mucho a nuestra salvación [...] el estudio no es una acción corta y pasajera: es una acción larga que se renueva a menudo” (Nicole, 2016, 269). O más adelante de dicho tratado, en el capítulo 5, destaca que el estudio es la cultura y el alimento de nuestro espíritu. Pero nuevamente se apresura en ponernos en guardia en el excesivo alejamiento de los dictados de san Agustín. Estudiar, sí, pero precaución con no entregarse a la *libido sciendi*, esa curiosidad intelectual particularmente condenada por el obispo de Hipona. ¿Cómo distinguirla? Nicole aclara que, si nuestro estudio no tiene por principio más que la curiosidad o la vanidad, haremos una injuria a Dios.

Pero el filósofo evita cualquier sospecha de no seguir los dictados de san Agustín y ceder al protagonismo del hombre. Así, este valor antropocéntrico en su lectura de la gracia general siempre viene acompañado del constante recordatorio agustiniano de que la naturaleza del hombre es vivir subordinado a la voluntad de Dios, como establece en el tratado *De la grandeza*. Esta subordinación de su voluntad a la de Dios es realmente esencial a su naturaleza, pues Dios no puede permitir al hombre ser su regla y su fin, ya que nuestra voluntad no es ni la regla de sí misma ni la de otros. Sólo Dios puede justamente reinar en nuestra voluntad.

Las desavenencias en torno a la gracia se producían incluso entre los propios miembros de Port-Royal. El protagonismo activo de Nicole en el monasterio le enfrenta al padre Arnauld: “Hay algo trágico en la disputa que les opuso hacia el final de su vida: es que se dan cuenta, después de más de treinta años de colaboración asidua, de polémicas sostenidas en común, que no tienen la misma comprensión de la doctrina de la gracia” (Solère, 1996, 117). Para Nicole se trata de medir el poder que el hombre aún ostenta tras el pecado original *ad bene agendum* para considerar la naturaleza de esa impotencia

contraída desde la caída de Adán. Así lo manifiesta en su *Escrito sobre la materia de la gracia* (1674), incluido en su ‘Tratado de la gracia general’ donde señala que el poder de la voluntad no está destruido. Dios no le niega concurrir con ella, y si la luz ha menguado, no ha desaparecido del todo.

2.4. Visión tomista del agustinismo

Contrariamente a Arnauld, quien desde las conferencias de 1663 sospechaba de una estrategia filotomista que consideraba peligrosa para los intereses del bando agustino, Nicole nunca había dejado de profundizar en las razones por las cuales los tomistas y jansenistas deberían unirse para trabajar contra su común adversario molinista. Elaborando su doctrina de la gracia general, Nicole propuso una versión tomista del agustinismo que le permitía preservar la posibilidad para cada hombre, cristiano o no, de evitar el pecado: “Se trataba de una extensión a los infieles de la concesión hecha a los justos que desean y se esfuerzan por observar las órdenes de Dios” (De Franceschi, 2010, 39). Más allá de la evidente marca agustiniana, una segunda influencia se ha impuesto siempre en la crítica a la hora de caracterizar la obra de Nicole, la de santo Tomás. Nuestro autor es habitualmente designado como el polo tomista en el seno de Port-Royal. En 1663 la redacción de los *Cinco artículos* enviados a Roma para reformular las cinco proposiciones de Jansenio en la doctrina común tomista y dotarlas de ortodoxia es prueba de ello. Para Nicole la conformidad entre ambas doctrinas es una convicción absoluta, pues san Agustín representa la autoridad más presente en la *Suma teológica*. De igual modo, el abate Brémond sostiene que Nicole no tiene otra doctrina sobre la gracia que la del puro tomismo. Sus continuas alusiones tomistas son causa de sospecha entre los agustinos más rígidos y motivo de ser marginado en la última etapa de su vida.

Empezamos este capítulo destacando un rasgo de Nicole: su aparente contradicción. El filósofo francés progresa a base de contradicciones, al más puro estilo hegeliano. Además, sobresale su sentido trágico de la vida. En el hombre se dan al mismo tiempo la imposibilidad y la necesidad; esto es, el ser humano es limitado en su conocimiento –herencia reciente de Montaigne–, pero necesita ilustrarse, ha de tener el valor de ello –el *sapere aude* de Kant y de otros de pensadores del siglo XVIII. Nicole afirma que nunca se conocerá con certeza el fondo del corazón en esta vida, pues es un abismo impenetrable a toda búsqueda. La voluntad didáctica de Nicole por sostener la

verdad sólida del cristianismo parece chocar con la imposibilidad de sistematizar la moral. Nicole se enfrenta, pues, a una serie de dificultades insuperables: no es fácil conciliar el análisis siempre inconcluso de las oscuridades del corazón con la exigencia de una formación práctica de los comportamientos.

En la óptica del jansenismo el hombre es demasiado débil para afrontar una exacta y plena conciencia de sí mismo. Esta inaptitud sobre sus propios actos es uno de los elementos principales de la doctrina de Nicole e instituye una desposesión moral que viene acompañada de una angustia continuada que Nicole se esfuerza por demostrar, pues cada hombre lleva en sí una parte que le escapa. Representa una humillante incompetencia que le obliga a recurrir a Dios. Se tratará pues de enseñar al hombre a tomar conciencia de esta limitación. El trabajo pedagógico de Nicole pasará por que dicha toma de conciencia le permita al hombre realizar una nueva percepción de sí mismo. ¿Cómo lo lleva a cabo? Surge entonces la estrategia del inconsciente. Nicole intenta llevar a cabo esta tarea poniendo en evidencia ciertos fenómenos psicológicos, mecanismos que pasan inadvertidos, cuyo descubrimiento forja una teoría elemental del inconsciente. Mediante una ingenua reconstrucción intelectual creemos poder justificar nuestras decisiones. Pero el trabajo deliberativo real se produce a un nivel muy íntimo de nuestro ser. La elección de nuestras acciones de un modo u otro se hace a través de lo que Nicole bautiza como pensamientos imperceptibles.

No somos capaces de percibir la sutilidad de las razones mediante los cuales determinamos nuestro comportamiento con respecto a nuestros semejantes. El análisis preeliminar que degrada moralmente nuestro acto se nos antoja, en sus líneas maestras, todavía secreto. Aquello que hoy en día llamamos el inconsciente no es evocado por Nicole con un tono negativo, como el lugar de pérdida de dominio del sujeto. Al sujeto se le escapan una serie de pulsiones fundamentales que determinan su voluntad, pero también un saber que inspira nuestra razón sin que hayamos podido jamás alcanzarlo. Se percibe en el filósofo francés este apunte al inconsciente como esa parte desconocida que origina en nuestros comportamientos y considera que, para Nicole, son esas ideas accesorias de las que no tenemos clara consciencia las que determinan el comportamiento humano. Guion no duda en advertir ese valor del inconsciente en Nicole e insiste en que el modo de acción de la gracia general corresponde a esta ambigüedad universal. La toma de conciencia es la solución para combatir ese inconsciente inaprehensible, pues constituye en efecto el preámbulo y la condición de la reforma moral: la enmienda supone

el conocimiento de sus faltas. No obstante, Guion se lamenta de que el propio Nicole concluya la segunda parte del tratado *Del conocimiento de sí mismo* (capítulo 33) en unos términos que invitan al desaliento:

Es significativo que Nicole, tras exhortar al trabajo de repliegue sobre uno mismo, termine con este anhelo: “No se debe pretender, sin embargo, pese a algún progreso que hagamos, poder alcanzar nunca a conocerse del todo. Hay siempre en el corazón del hombre, mientras esté en esta vida, unos abismos impenetrables a toda búsqueda”. El alma no alcanza esta toma de conciencia: el hombre no sabrá nunca conocerse por entero. Ese fondo inalcanzable a nuestro conocimiento es el motivo de nuestras acciones (Guion, 2002, 44).

Nicole comparte con Pascal la idea de limitación y fragilidad en el hombre. Es tal la influencia de Pascal en él que decide principiar sus famosos *Essais de morale* con el tratado que titula *De la debilidad del hombre*, al que acompaña el versículo bíblico en latín: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum* (“Apíadate de mí, Señor, porque soy débil”, Sl 6,3). Todo el primer tratado de la gran obra de Nicole se centra en desgranar la debilidad del ser humano. Las limitaciones del hombre, en especial las epistemológicas, se convierten en diana de Nicole. En ocasiones rememorando la tradición de los antiguos escépticos, a ratos haciendo guiños a Pascal, e incluso a veces jugando sorprendentemente –para el rigor y aséptico estilo de los jansenistas– con la sintaxis, Nicole afirma nuestra debilidad, saca a la luz las miserias del hombre, señala sus causas y motivaciones, en definitiva, radiografía al hombre poniéndole un espejo ante sí para que se vea y empequeñezca o, más bien, para que adquiera el valor de contemplar su auténtico tamaño. Comienza el capítulo 3 de *De la debilidad del hombre* afirmando cómo la idea que tiene de su fuerza está mal fundada, pues el hombre evita compararse con otras criaturas por miedo a reconocer su pequeñez en todo y hay que forzarle a hacer esta comparación pues, para empezar, es alma y cuerpo atados y unidos por un nudo desconocido e incomprensible. En los últimos párrafos de este capítulo, Nicole juega con la sintaxis, al arrancar todas las frases mediante una construcción con verbo *dicendi* elidido –o un que ilativo– y remata así: “que en esta contemplación se pregunte qué es en este doble mundo, cuál es su lugar, su fuerza, su grandeza, su poder, en comparación al resto de criaturas” (Nicole, 2016, 44-45).

A lo largo de todo este tratado las alusiones a la debilidad y pequeñez del hombre son una constante: “hacerle reconocer su propia debilidad” o “¿qué hay de más frágil y más débil que la vida de un hombre?” (capítulo 4), “el hombre debe reconocer que aquello que puede alcanzar es apenas” o “lo que es extraño es que el hombre ni tan siquiera conoce su ignorancia” (capítulo 7) y “nuestro espíritu es muy estrecho para poder comprender todo en su conjunto” o “apenas conocemos sino la superficie y la corteza de la mayoría de las cosas” (capítulo 8), por citar sólo algunos de los múltiples pasajes.

Merece la pena detenerse en la unión del hombre a su parte corporal. Por un lado, Nicole afirma ese irremediable hecho y, por otro lado, lo señala como fuente de limitación biológica y epistemológica, a diferencia de Malebranche, que le dotaba de estatus al señalarlo como movimiento preambular del *élan* de todo cristiano hacia Dios. Para el *solitaire*, sin embargo, nuestra parte corporal ancla nuestro conocimiento. Le impide despegar. El ejemplo más claro de ello lo detecta en el sueño necesario que todo ser humano debe abordar cada día. Hay que morir todos los días, dejando de pensar y actuar racionalmente, cayendo en un estado en el que el hombre no se distingue de las bestias; y este estado en el que ya no vivimos, se lleva gran parte de nuestras vidas. En consecuencia, es razonable, pues, mirar el sueño como marca de debilidad.

El capítulo 10 aparece como el más claro en el que Nicole subraya el modo en que el hombre se ve lastrado por una parte corporal necesaria para su vida, pero limitadora para su desarrollo epistemológico y espiritual. El espíritu es reducido por su unión con un cuerpo corrompido y por las necesidades de la vida presente, que le entorpecen enormemente. No hace sino girar en un movimiento lento y débil que nada tiene de noble y de grande. Escribe:

Quienes trabajan, casi todos los pobres, la mayoría de las mujeres de baja condición, todos los niños. Todas esas personas apenas piensan a lo largo de sus vidas más que en satisfacer las necesidades corporales, a buscar un medio de vida, a vender y comprar [...] y en todas las naciones esto incluye todos los pueblos sin distinción alguna (Nicole, 2016, 62).

No quisiéramos acabar este análisis sobre la visión que Nicole otorga al cuerpo sin citar el capítulo 27 del *Tratado sobre la educación de un príncipe*, donde el filósofo francés realiza una afirmación muy interesante y que podríamos resumir así: dado que no podemos evitar ser parte corporal, no permitamos que nuestro cuerpo nos impida alcanzar

nuestros objetivos, así que cuidémoslo para ello. Resulta de lo más estimulante esta afirmación vital. El *solitaire*, en lugar de mortificar el cuerpo, en lugar de despreciarlo, lo afirma. El ser humano no puede negar una realidad ni acabar con ella, sino asumirla y trabajar en ella a fin de que no se convierta en un obstáculo para fines superiores:

No sólo es necesario dirigir el alma hacia la virtud cuanto podamos, sino también es necesario adaptar el cuerpo para ello; es decir, hay que intentar que no sea un impedimento para llevar una vida ordenada y que no nos arrastre jamás por su peso y abandono hacia el desarreglo y el desorden. Conviene saber que los hombres están compuestos de espíritu y cuerpo y el mal hábito del cuerpo en la juventud suele convertirse en la vida futura en obstáculo para la piedad (Nicole, 2016, 304).

Antes de abordar la dimensión social que Nicole otorga al ser humano, conviene dejar claro que el filósofo era un *solitaire* de Port-Royal. Aquel cristiano que adquiere esa condición debe cumplir el distanciamiento social, el alejamiento de lo mundano y compartir los valores de soledad que implica la vida monástica. Nicole exalta el modelo monástico del que pretende hacer ideal universal de vida o al menos punto de referencia moral de la vida cotidiana. La acción moral se halla sólo en el retiro, pues en él el cristiano se aleja de la mundanidad y de todos los riesgos que ella conlleva a la hora de alimentar el amor propio del hombre. Tras su condena por el pecado original, el hombre debe minimizar esa suerte de monstruo que lleva en él, inflado de defectos como el orgullo, la vanidad y la arrogancia. La vida solitaria del régimen monacal se convierte en la mejor manera de hacerlo, dado que trágicamente no puede erradicar del todo esta condena antropológica y es sólo Dios quien tiene en su mano la salvación del cristiano.

2.5. La debilidad que necesita del otro

La postura de Nicole respecto al rigorismo jansenista de Port-Royal nunca se ha cumplido del todo. El filósofo aboga por una vida de semirretiro, como también hacen otros autores que hemos presentado. Así, precisamente, el valor que revisten los *Essais* es dotar de relevancia la dimensión social del hombre. El hombre depende afectivamente de sus congéneres. No sólo no quiere ser odiado por nadie, sino que experimentamos la necesidad existencial de sentirnos apoyados, por el retrato favorable que nos construimos

de nosotros mismos, por la imagen complaciente que nos proyecte el prójimo. La dependencia afectiva se desdobra en una solidaridad material que Nicole no pasa por alto cuando afirma que los hombres se unen por una infinidad de necesidades que les obliga irremediabilmente a vivir en sociedad.

En el tratado *De la debilidad del hombre* señala la importancia de la figura del prójimo en la vida del hombre: “Por lo que se ansía con tanta pasión la aprobación de los demás es por fortificar la idea que se tiene de la propia excelencia, pues ese sentimiento público reafirma y sus aprobadores son como testigos que persuaden de no engañarse en el juicio que se tiene de uno mismo” (Nicole, 2016, 39). Sobre el engaño de sí mismo, La Rochefoucauld afirmaba en su máxima 115 que tan fácil engañarse a sí mismo sin darse cuenta como difícil engañar a los otros sin que se den cuenta. Algunos párrafos más adelante, en el apartado 9, Nicole insiste en ello al afirmar que el espíritu del hombre es tan débil, tan constreñido y estrecho, tan fácil a perderse y al mismo tiempo tan presuntuoso, que no hay nada de lo que no se sienta capaz mientras haya gente que le elogie. El hombre se halla, pues, como suspendido por una infinidad de débiles cables deshilachados a una enorme cantidad de objetos vanos que no dependen de él, de tal modo que, como siempre hay uno de esos cables que se quiebra, cae y el golpe le aturde; lo que le lleva a ese pequeño círculo de amigos y aprobadores que le rodean. Pero la figura del otro, su aprobación, debe renovarse. El hombre necesita tanto el reconocimiento ajeno como sustituir esa figura:

No sólo tenemos la necesidad continua de esos apoyos vanos, sino que nuestra debilidad es tal que no son capaces de sostenernos durante mucho tiempo. Hay que renovarlos pues si no los aplastaríamos de nuestro peso. Somos como pajarillos que están en el aire pero no pueden permanecer sin movimiento ni casi en el mismo lugar, pues su apoyo no es sólido ni tienen suficiente fuerza y vigor para aguantar lo que les arrastra hacia abajo (Nicole, 2016, 67).

Ese vínculo social tendrá resonancia en los filósofos de la Ilustración. La obsesión de Nicole por preservar el vínculo social proviene de la responsabilidad universal de cada uno respecto a los demás. La influencia de Francisco de Sales es notoria, por ejemplo, en la insistencia de Nicole en la virtud de la condescendencia, es decir, complacer a la voluntad del prójimo, de la manera más humilde.

El hombre es débil y limitado. Pero también, presuntuoso. En el desarrollo de su amor propio necesita la aprobación de sus semejantes. He aquí cómo el amor propio se torna fundamento de cohesión social. Es decir, la antropología pesimista del cristiano provoca de manera indirecta el desarrollo de la política: “Los hombres se unen los unos a los otros por una infinidad de necesidades que les obligan a vivir en sociedad y ninguno puede estar sin el otro; y esta sociedad es conforme al orden de Dios [...] que la ordena en cierto modo mediante esa ley natural que obliga a cada parte a conservar el todo” (Nicole, 2016, 165-166). Este último apartado de la primera parte de su tratado *De los medios de conservar la paz entre los hombres* permite adentrarnos en el pensamiento social y político de Nicole, que desglosaremos en el siguiente apartado.

El amor propio, esa soberbia que san Agustín vio como el principal pecado –recuérdese que “el principio de todo pecado es la soberbia” (Agustín, 2010, 561)–, dicta la conducta del ser humano desde la caída de Adán. El pecado original, muy abordado por san Pablo, ha generado una antropología que provoca que el cristiano se vea trágicamente arrastrado por la gravedad concupiscente pese a que en su origen –antes del pecado original– no era así: “Los hombres no son en absoluto como el estado en el que fueron creados; sus males no provienen de su naturaleza original, sino de su desarreglo, pues no están adecuados al primer orden de Dios, ni a su inclinación primera que era la bondad” (Nicole, 2016, 113). En esta tragedia vital, que necesita del auxilio divino, pero en la que el hombre también tiene su protagonismo, el individuo requiere del socorro de sus semejantes. El amor propio se alimenta del otro. No puede vivir sin él. El hombre pasa a ser ciudadano en tanto en cuanto su amor propio necesita del reconocimiento ajeno para autoafirmarse en los males derivados de la concupiscencia. Esta confluencia de necesidades derivadas del amor propio impulsó el nacimiento de una sociedad que debe regularse, que requiere de paz social y civismo entre cristianos. Si el vínculo social descansa de manera estructural y en el origen de un encuentro de intereses egoístas, un comercio de amores propios, resultará también útil a un fin de mejora moral. El deseo de satisfacer al otro, de obtener su amor mediante la disimulación sistemática de sus propias pulsiones egocéntricas requiere de una ascesis individual. Donde Pascal veía impostura Nicole ve ejercicio espiritual y un medio de progresar hacia un ideal de auténtica caridad; una intervención pedagógica de la misericordia divina.

2.6. El buen civismo cristiano

El tratado *De los medios para conservar la paz con los hombres* emerge, sin duda, como lugar clave de los *Essais*. En él Nicole engarza sus reflexiones antropológicas con las políticas. El tratado es considerado por muchos como la obra maestra dentro de los *Essais*. Despertó profundo interés en Madame de Sévigné, quien hubiera deseado según sus propias palabras “hacer un hervido de él y tragárselo”, pues “descubre lo que sentimos a diario y que no tenemos el espíritu de abordar o la sinceridad de reconocer”, tal y como afirma en sendas cartas enviadas a su hija, una en septiembre y otra en noviembre de 1671 (Nicole, 2016, 123). En el capítulo 1 de dicho tratado (primera parte) señala Nicole la necesidad antropológica que sentimos hacia nuestros semejantes al indicar que el mundo entero es nuestra ciudad ya que, en calidad de habitantes del mundo, tenemos vínculo con todos los hombres. Al mismo tiempo, apunta que resulta más difícil relacionarnos con nosotros mismos que con los demás. Es más fácil vivir con el mundo exterior que con ese pueblo interior que llevamos en nosotros mismos, en clara alusión al mandato del repliegue interior de san Agustín y a la huidiza voluntad de hacerlo ya denunciada por su contemporáneo Pascal. Dicha relación, tanto con el exterior –política– como con nosotros mismos –interior–, ha de tener como horizonte la consecución de la paz. Es nuestro mandato civil mantener la paz en sociedad, trabajar en aras de la paz con nuestros semejantes, como lo es de modo introspectivo, al aspirar a nuestra paz interior:

Buscar y desear la paz del mundo entero; de nuestro reino, de nuestra ciudad, de nuestra sociedad y de nosotros mismos [...] nos procuramos la paz interior ajustando nuestros pensamientos y nuestras pasiones. Y mediante esta paz interior contribuimos a la paz de la sociedad en la que vivimos pues no hay sino las pasiones que la enturbian (Nicole, 2016, 126-127).

¿Por qué esa insistencia en alcanzar la paz? ¿Por qué es tan relevante en Nicole que el ciudadano logre su paz interior y, acto seguido, contribuya así a la paz social del resto de conciudadanos? La razón para él es doble. Y lo es porque Nicole es filósofo y teólogo. No debe sorprendernos, pues, que las razones que motiven al individuo a buscar la paz sean de índole racional, por un lado, y cuestión de fe, por otro lado. Así proclama que la religión prescribe este deber, al ser uno de los más esenciales de la piedad cristiana, pero la razón obliga también como uno de lo más importantes de nuestro propio interés. La paz con nuestro semejante, queda claro, se impone como mandato racional y religioso.

Pero a la hora de alcanzarlo, ¿se maneja el cristiano en los mismos parámetros que las cuestiones de la gracia? ¿Se logra la paz porque nos la otorgan nuestros conciudadanos o exige de nosotros mismos una participación activa sin la cual jamás podremos alcanzarla? En la respuesta de Nicole observamos de nuevo una activación del sujeto. Ya se vio en el debate sobre la gracia y las tensiones que su postura generó en el seno de Port-Royal, pero para el filósofo el sujeto debe comprometerse en el mundo, con él y tomar partido, ganarse el respeto y la paz de sus conciudadanos. Casi siempre es cierto que si no nos aman es porque no nos hemos hecho ser amados, sentencia el filósofo.

Nicole declara en el capítulo 4 de este tratado dos grandes reglas generales para conservar la paz con los demás: no contradecir la opinión de nuestro semejante y frenar sus pasiones. Respecto a la primera regla, señala que aquel que contradice a alguien en algún tema pretende ser más inteligente que él, de lo que se derivan dos consecuencias negativas: que es poco inteligente y que lo es menos que uno. La primera humilla, la segunda irrita y excita su envidia. ¿Cómo evitar no quebrar esa primera regla general? Hallamos aquí ecos de la moral provisinal cartesiana –y a su vez de Montaigne. Aconseja Nicole que estemos donde estemos debemos hacer un plan de las opiniones imperantes, y del rango que todos poseen, a fin de tener todos los puntos de vista que la caridad y la verdad se puedan permitir. Este consejo moral remite claramente a la primera regla de la moral provisional de Descartes expuesta en la parte 3 del *Discurso del método*, la cual se inspiró en las directrices morales de Montaigne, que recordamos a continuación:

Seguir las leyes y costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir. Porque habiendo comenzado ya a no contar para nada con las mías propias, puesto que pensaba someterlas todas a un nuevo examen, estaba seguro de que no podía hacer nada mejor que seguir las de los más sensatos (Descartes, 2010, 51).

Si el hecho de no contradecir las opiniones de nuestros semejantes resulta fundamental en aras de la paz a la que todo cristiano debe aspirar, adoptar un buen tono en el habla aparece también como herramienta adecuada. Se debe evitar un modo imperioso al comunicar nuestros sentimientos, pues pocas personas lo pueden aguantar dado que parece que queramos dominar sus espíritus. Pero no sólo por evitar esa voluntad de dominación, sino por evitar un aire de vanidad intelectual que nos lleve a hablar con

un aire decisivo, como si aquello que dijéramos no pudiera ser razonablemente contestado, haciéndoles sentir que cuestionar algo indubitable o pareciendo que les retiramos la libertad de juzgar según sus propios criterios. Un modo de contener esa apariencia de dominación, desprecio y humillación y retomar el camino hacia la paz con nuestro semejante se adquiere mediante la modestia en el habla y haciendo uso de un respetuoso silencio en la conversación. Las personas de mal espíritu están más obligadas que las demás en hablar modestamente y evitar ese aire de ascendencia y autoridad. Los principales medios para no herir a los hombres se reducen al silencio y a la modestia, según Nicole. No es tarea sencilla ninguna de estas recomendaciones en la búsqueda de la paz con los hombres, pero el cristiano siempre contará con el socorro de Dios para lograrlo: “Debemos tratar de adquirir esta sabiduría y humildad en nuestro corazón, gimiendo ante Dios cuando sintamos pulsiones de orgullo, pidiéndole sin cesar su gracia para reprimirlos” (Nicole, 2016, 154).

Nicole advierte, por otra parte, que los consejos de moral dentro de esa voluntad de buen civismo no pretenden adular a nuestros semejantes. Las recetas prácticas del filósofo aspiran a evitar el enfrentamiento. No se busca para él el medio de complacer a los hombres, sino simplemente no desagradarles y no atraer su aversión. Se debe contentar con no resultar odiosos y evitar las quejas y los reproches. El filósofo quiere dejar claro que su tratado de moral tiene poco que ver con la literatura de inspiración mundana que eclosionaba en la época y que vinculaba el arte de agradar con el *honnête homme*, en libros como *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour* (1630), de Nicolas Faret. Al final de su tratado, Nicole recuerda que no hemos de proceder con severidad con nuestros semejantes, pues nosotros mismos, precisamente, somos semejantes a ellos. Esto quiere decir que los defectos o reproches que les hagamos son los mismos que deberíamos hacernos a nosotros mismos, y no pensar que en nosotros no existen: “No sólo no debemos ver los defectos ajenos como enfermedades, sino como enfermedades que nos son comunes, pues somos sujetos como ellos” (Nicole, 2016, 196). Y finalmente considera ridículo enfadarse por las rarezas de los demás y ofenderse porque hace mal tiempo, ya que nuestra cólera es tan poco capaz de corregir a los hombres como de cambiar las estaciones.

La paz social que Nicole proclama se inserta en el marco de una sociedad religiosa, de una civilización cristiana. En su tratado *De la civilidad cristiana* redondea su pensamiento político una vez que ha elaborado previamente, como ya hemos

analizado, la ética del ciudadano. Ahora el marco es más amplio. La filosofía política, de carácter marcadamente cristiano, toma las riendas de su pluma a esas alturas de sus *Essais*. Así, términos como el de caridad cobran protagonismo y se convierten en el eje que vertebra cada uno de los capítulos de dicho tratado. Ya en el capítulo 3 avanza que la caridad es una virtud que necesita ser ejercitada por los demás. Debemos buscar el momento de practicarla y no hay mayor número de ocasiones para poder hacerlo que todas las que nos proporciona la civilidad. En consecuencia, si el civismo se presenta como el entorno más fecundo donde poder desarrollar la mejor de las virtudes cristianas, debemos todos, pues, potenciar la consecución política de una sociedad cristiana. Encerrarse en sí mismo es un error, pues impide que potenciemos la mayor virtud cristiana. Este pensamiento, sin duda, desentonaba con el rigorismo de Port-Royal y de compañeros de filas más ortodoxos como Martín de Barcos. La reclusión monástica tiene para Nicole sus límites. Nos movemos en el terreno del semirretiro:

Es un mal ser complaciente del amor que los demás tienen por nosotros. Pero es peor si cabe demostrar indiferencia hacia los hombres, ser insensible hacia sus bienes y sus males, encerrarse en uno mismo, soñar sólo en sí mismo [...] puede ocurrir, si no tomamos precaución, que en esa pretensión de distanciamiento social caigamos en un estado de sequedad, de frialdad y de indiferencia interior hacia ellos, que nos alejemos de nuestros semejantes de manera insensible, que se conviertan en extranjeros para nosotros y, queriendo practicar la caridad de un modo demasiado espiritual, perdamos de hecho esa caridad espiritual y la afección humana que fundamenta el vínculo de la sociedad civil (Nicole, 2016, 210).

Nicole parece condenar en las líneas precedentes la vida del *solitaire*, lo que sería un contrasentido para quien la practica. Él mismo decidió volcarse en el retiro jansenista de las afueras de París. Lo que el filósofo pretende es dulcificar el rigorismo. Defiende la vida del solitario, pero no del absolutamente solitario. Nicole advierte del peligro de los extremos, como Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* al encauzarnos hacia el término medio. Son múltiples los pasajes en los que el Estagirita alude a ello, por ejemplo en el capítulo 2 del libro segundo, donde señala que quien disfruta todo placer y no se abstiene de ninguno, se hace intemperante, pero quien rehúye todo, como los hombres toscos, es insensible. Quiere esto decir que Nicole no proscribe la vida monástica, sino que la soledad nunca debe ser llevada al extremo, pues nos impide que la caridad se alimente

del civismo cristiano. A su modo, cuando la soledad nos une a Dios, sin por ello llevarnos a la indiferencia por nuestros amigos, tenemos más libertad de sustraernos de los comercios mundanos que no son absolutamente necesarios, siempre y cuando nuestro retiro no sea por desprecio e indiferencia a los demás.

La vida en sociedad, por otra parte, debe practicarse de un modo auténtico y honesto para un cristiano. El hombre no debe buscar relacionarse con los demás si no va a llevar a cabo una vida regida por los preceptos cristianos:

Tratemos que nuestro civismo sea verdadero y sincero, que no se diluya en palabrería y cumplidos, que no absorba la mayor parte de nuestro tiempo, que no sea fuente de diversiones e inutilidades; que inspire piedad y desprenda modestia; y que se les haga aparecer a los hombres la bondad y la dulzura de Jesucristo, esto sea para inspirar la aversión del espíritu mundano y para conducirles a practicar una vida enteramente cristiana (Nicole, 2016, 215-216).

La caridad es la principal virtud cristiana. El ciudadano debe llevar una vida que favorezca su desarrollo. Debe crear un entorno donde se potencie la misma. Dicho escenario es la sociedad civil cristiana. Esta búsqueda colectiva provoca el civismo cristiano y genera la sociedad. Pero, si todavía no se da la caridad entre los hombres, si en este comercio de los unos con los otros el amor propio que acompaña al ser humano desde el pecado original sigue rigiendo la conducta moral del individuo, ¿significa esto el fracaso o la imposibilidad en la construcción de la civilidad cristiana? Nicole no cae en la derrota y contempla la codicia (*cupidité*) como engranaje al que otorga valores socioeconómicos. En el tratado *De la grandeza* leemos al respecto que, carentes los hombres de caridad a causa del pecado original, manifiestan sin embargo muchas necesidades y son dependientes los unos de los otros por infinidad de motivos. La codicia toma entonces el lugar de la caridad para satisfacerlos. Acto seguido, Nicole pone su conocido ejemplo del trato amable que nos dispensa la gente del campo. Afirma que cuando vamos al campo la gente del lugar nos recibe y acoge de manera educada y sin pedirnos nada a cambio. Esto nos podría parecer un gesto tan desprendido que nos llevara a pensar que se trata de una actitud caritativa. Nada más lejos. Nicole, en línea con La Rochefoucauld y otros moralistas precedentes, nos despierta del sueño de la Arcadia y el bucolismo pastoral colmado de bienaventuranzas. Se pregunta si habría algo más

admirable que estas personas, si estuvieran animadas por el espíritu de la caridad. Es la *cupidité* la que les hace comportarse así.

La tragedia de estar condenado al amor propio acompaña al hombre desde el pecado original. Esta perspectiva agustiniana se halla inserta en Port-Royal. En su carta a Monsieur y Madame Périer del 17 de octubre de 1651, Pascal establece con estas palabras lo que denomina origen del amor propio:

Dios creó al hombre con dos amores, uno para Dios y el otro para sí mismo (*amour propre*); pero con esta ley, ese amor por Dios sería infinito, es decir sin otro fin que Dios mismo, y ese amor por uno mismo (*amour propre*) sería limitado y remitiendo siempre a Dios. El hombre en este estado no solo se amaba a sí mismo sin pecado, sino que no podía amarse a sí mismo sin pecado. Pero a partir del pecado original, el hombre ha perdido el primero de estos amores; y el amor por uno mismo habiendo permanecido solo en esta gran alma capaz de amor infinito, este *amour propre* se ha extendido y se ha desbordado en el vacío que el amor de Dios ha dejado; y por eso el hombre se amaba solo, y todo por sí mismo, es decir infinitamente. Este es el origen del *amour propre*. Era natural en Adán, y solo en su inocencia; pero se volvió criminal e inmoderado como resultado de su pecado (Pascal, 1963, 277).

El fideísmo de Pascal y su concepto de *amour propre*, con las derivas que le rodean, aparecerá constantemente a lo largo de la obra del autor de *Pensées*. Así, también vemos cómo lo recuerda Nicole en el discurso tercero de sus ‘Tres discursos sobre la condición de los grandes’, cuando indica que se debe despreciar la concupiscencia y su reino, y aspirar al reino de la caridad, donde todos los hombres sólo respiran caridad y no desean más que los bienes de ésta. Pese a éste y otros puntos tangenciales entre Nicole y Pascal, la gran diferencia entre ambos estriba en que para Nicole el orden político no resulta de ningún modo de la imaginación de la justicia unida a la fuerza dominante, sino del *amour propre* iluminado por Dios, el cual sabe reconocer sus verdaderos intereses y tiende mediante la razón al fin que se propone. Para Nicole, como ya hemos visto en el *Tratado sobre la debilidad del hombre*, desde el pecado original erramos por el mundo al albur de nuestras pasiones, sin vela ni timón. Así pues, no es la razón la que se sirve de las pasiones, sino las pasiones las que se sirven de la razón para alcanzar su objetivo. ¿Y cuál es? Se antoja doble. Esto pasa por satisfacer la vanidad mediante la aprobación pública que cada uno aspira obtener, y el deseo de conservación de la vida y de las pasiones materiales. Nicole afirma que amamos dominar a los demás, pero amamos aún

más la vida y su confort, de suerte que el miedo a la muerte se alza como el primer vínculo de la sociedad civil y el primer freno del amor propio.

El amor propio es, trágicamente, intrínseco al ser humano. Pero aunque Nicole cita a Hobbes en alguna ocasión, esa maldad que habita en el hombre tiene en Nicole un punto de arranque teológico, es decir, en su origen el individuo no es concupiscente – malo en el caso de Hobbes, quien no recurre a términos católicos–, es en un segundo estado producido por el pecado original donde aparece una maldad que le acompañará desde entonces. Lo que Hobbes imputa al hombre en estado de naturaleza hay que imputarlo, según Nicole, al hombre de la segunda naturaleza, al hombre pecador. Nicole no dice, como Hobbes, que los hombres son iguales en el estado de naturaleza, sino que dice, como Pascal, que existe para ellos una igualdad de la naturaleza según la primera naturaleza, en la cual la regla de la voluntad de cada hombre no es la voluntad de otro hombre, sino la ley de Dios, claramente conocida por todos. Para Nicole, fiel en esto a la tradición bíblica y patrística, la razón está sobre todo comprendida por los principios impresos por Dios en el alma humana y comprende tanto la ley natural como la ley de Dios, que nunca se permite transgredir sin una derogación autorizada por Dios. Es por eso por lo que Nicole mantiene firmemente, tras el fundamento racional del orden político –por la elección y el consentimiento de los pueblos–, su fundamento divino y anticipa que al monarca se le debe respeto en tanto que es el ministro de Dios.

2.7. Regular el tráfico de amores propios

Pero ¿cómo podemos regular este tráfico de amores propios en sociedad? Al mal antropológico de origen teológico –la caída de Adán– Nicole ofrece una solución de carácter teológico: “Ha sido necesario dar con un arte que regulara la codicia, y este arte consiste en el orden político, que la domina por el miedo de la pena y la aplica a aquello que resulta útil a la sociedad” (Nicole, 2016, 237). Este orden es el que produce que en la sociedad haya médicos, artesanos y, en general todos aquellos que contribuyen a los placeres y que alivian las necesidades de la vida. La aparente paradoja de Nicole se diluye una vez que entendemos que el civismo es provechoso en el desarrollo de la caridad siempre y cuando nuestra participación social sea activa, moderada y, sobre todo, de base cristiana. Así, advierte que, cuando habla del civismo cristiano, Nicole muestra que es producto del amor propio, de tal modo que parecería que la caridad debería alejarnos del

civismo; posteriormente explica que la caridad puede contribuir a los deberes del civismo. En definitiva, para unir esta aparente contradicción hay que tratar que nuestro civismo sea diferente de la gente mundana. Si en Nicole el vínculo social sigue siendo político y moral, sin embargo, se ha dado un gran paso adelante desde el punto de vista analítico gracias a acentuar el *amour propre éclairé* [amor propio iluminado].

Lo que es evidente es que los dos tratados en los que emerge con más nitidez la reflexión de Nicole sobre la constitución del poder político y la obediencia que se le debe son los tratados *De la grandeza y De la caridad y el amor propio*. En ellos se percibe una doble referencia a Pascal y a Hobbes. Aunque el filósofo vuelca en estos tratados su pensamiento social y político, el problema sobre el fundamento del derecho y la obediencia civil no fue propiamente lo que más interesaba a Nicole. Como moralista cristiano, indagaba más en el civismo que en la sociedad civil, más en las relaciones del amor propio con la caridad que en la justicia de una obediencia civil.

En cualquier caso, es evidente que el valor del amor propio como estructurador de la vida en sociedad tiene rasgos agustinianos en Nicole. La literatura clásica de inspiración agustiniana no se resume en una condena categórica de los valores mundanos; los agustinos admiten que junto a su crítica radical del amor propio hay lugar para las virtudes humanas que, aunque no influyan en la salvación, sí lo hacen en la moral social, permitiendo que la comunidad subsista y desarrolle esa sociabilidad tan apreciada en los siglos clásicos. Las tesis de Nicole son una suerte de afirmación de una moral utilitarista que preconfigura y anticipa las líneas maestras de una teoría socioeconómica de tipo liberal o incluso capitalista. Escribe Weber:

Con acentuaciones ciertamente diferentes, todos estos autores tienen en común mantener que el utilitarismo moral moderno y el liberalismo económico tuvieron su origen en el agustinismo, especialmente en Port-Royal, que, dentro de una visión providencial de la historia ha dado un papel impulsor y un golpe decisivo al *amour propre* en la organización de la Ciudad Terrenal. Desde este punto de vista, el jansenismo constituiría en cierta manera como la contraparte, en suelo francés y en el medio católico, del puritanismo en el florecimiento del “espíritu del capitalismo”. Esto, observamos, va en contra de la distinción muy firme entre el jansenismo y el puritanismo operado por el propio Max Weber (Weber, 2007, 173).

La reflexión sobre el surgimiento de la economía política generalmente se ha asociado con la de la rehabilitación del interés por el amor propio. En un estudio sobre

los orígenes del espíritu capitalista concurrente con el de Weber, Hirschman abordó la cuestión de la mutación axiológica que afectó el deseo de lucro en los siglos XVII y XVIII: “A partir del Renacimiento brota lo que en siglo XVIII será ya una realidad; para contener las pasiones del hombre no bastará entregarse a los preceptos moralistas de los filósofos o a los mandatos de la religión” (Hirschman, 2018, 18). La primera solución aplicada fue la de la represión de las pasiones que proclamaba san Agustín y que veíamos en el núcleo de Port-Royal, pero también en Calvino o en Hobbes, vía pacto transaccional en el que una autoridad *ex machina* neutralizará cualquier mal o sufrimiento que un hombre infrinja a otro a causa de sus pasiones. La concepción negativa del interés en la edad clásica aún predomina hasta el *Grand Siècle*. Pero la convergencia del amor propio y del interés, en el segundo tramo del reinado del Rey Sol, se hace importante, aunque aún no del todo absoluta. La Rochefoucauld proclama que el interés es el alma del amor propio y afirma que el lujo y la excesiva cortesía en los Estados son presagio seguro de su decadencia, porque, “al apegarse todos los particulares a sus propios intereses, se apartan del bien público” (Rochefoucauld, 1984, 97). En Abbadie y Esprit la magnanimidad –virtud pagana por excelencia, tornada virtud del *honnête homme*– es criticada, pues remite al orgullo y deseo de elogios, por lo que se debe desenmascarar las pretendidas actitudes altruistas y descubrir la vanidad como fuente de los valores masculinos y de la castidad femenina; mostrar, en fin, el sistema de intercambios que sostiene la armonía social. En línea similar, quizá no tan áspera, transitan Senault, Malebranche –quien en su *Traité de morale* establece que el amor propio en sí mismo no es ni virtuoso ni vicioso, según sea encaminado hacia el orden; en caso contrario será deseo de placer en lugar de encuentro con uno mismo–, Nicole, Domat –precursor de Mandeville–, Hobbes, Bayle, Silhon o Boisguilbert.

La aurora del *amour propre* consiste ya no en reprimir las pasiones, sino en ponerlas en valor, en explotarlas. Nicole apunta en esta dirección. Se trata de una vía en la que el Estado o la sociedad asume esta responsabilidad. A partir del siglo XVII, Pascal anuncia la mano invisible de Smith cuando ve la grandeza del hombre en su concupiscencia. A esta alternativa se suman también Vico, para quien los tres grandes vicios que tienden a arruinar el género humano –la crueldad, la avaricia y la ambición– pueden ser transformados por la sociedad en militares, comerciantes y políticos adquiriendo así estados de felicidad, o su contemporáneo Mandeville, del lado británico, quien será considerado precursor del *laissez faire* con su planteamiento de transformar

los vicios privados en bien público. El cambio de actitud hacia el interés vendría del nuevo papel que se le confirió en su relación con las pasiones. Así, solo el interés es capaz de regular las otras adicciones debido a su estatus medio –a la vez pasión derivada del amor propio o del instinto de conservación y cálculo racional de ganancias y costes–, el atractivo de la ganancia habría desempeñado el papel de pasión compensatoria donde los sermones de teólogos y moralistas se consideraban ineficaces. También resulta atractivo el análisis que lleva a término La Rochefoucauld cuando señala la pereza –uno de sus conceptos más abordados en las *Maximes*– como la pasión más influyente en la conducta del ser humano. Tanto es así que determina incluso la elección y el modo en que vive el sujeto el placer, concepto central en esta tesis. Así, el duque advierte que de todas las pasiones la más desconocida para nosotros mismos es la pereza, “la más ardiente y más maligna de todas”, aunque su violencia “sea insensible y los perjuicios que causa sean muy ocultos”; si consideramos atentamente su poder, veremos que se adueña en todas las ocasiones de nuestros sentimientos, “de nuestros intereses y de nuestros deseos” (Rochefoucauld, 1984, 97).

En resumen, Nicole describe la sociedad como un sistema de intercambios – bienes, servicios y civilidad– donde no es necesario ser cristiano para contribuir a la paz y a la prosperidad. Para el filósofo francés, los efectos de la caridad y los de la *honnêteté* no logran distinguirse, y el amor propio *éclairé* imita la caridad. Nicole, que quiere establecer el poder civilizador del cristianismo al tiempo que aspira a un ideal de vida comunitario, sienta las bases de una aproximación deliberadamente amoral y técnica del funcionamiento social, que posteriormente se desarrollará bajo el nombre de utilitarismo.

2.8. La ilusión vanidosa

La ilusión es un subterfugio, en unas ocasiones involuntario y en otras deliberado, que toma el amor propio. El ser humano se siente limitado a nivel epistemológico, ético y social. Esta limitación puede producirle tanto una sensación de no adaptabilidad a la sociedad como de satisfacción de su propia vanidad. En ambos casos, una frustración. La solución teológica pasa por encaminarse hacia Dios. Ahora bien, cuando el amor propio no ha sido *éclairé*, cuando no ha recibido el cristiano la luz divina y no se repliega en sí mismo para oír el verbo divino, la manera artificiosa que halla para acallar ese *amour propre*, que le atormenta desde aquella segunda naturaleza señalada por Nicole, le genera

una ilusión de sí mismo. Si en lugar de este amor propio egoísta, espontáneo e inconsecuente, lográramos convencer al mundo de seguir los preceptos del amor propio iluminado, se constataría que incluso sin ideales religiosos la sociedad parecería exteriormente una república de santos. La ilusión forma parte de los primeros temas que aborda Nicole en sus *Essais de morale*. En el tratado *De la debilidad del hombre* advierte que se debe sacar al hombre vanidoso y orgulloso de la ilusión en la que se ha instaurado. Debemos corregir su equivocación en torno a la ilusión mediante la que se representa a sí mismo, mostrándole su pequeñez; no para desesperarle, sino para llevarle a buscar en Dios esa ayuda y apoyo. En ese mismo capítulo 1 del tratado afirma, un poco más adelante, que debemos considerar nuestro cuerpo y nuestro espíritu no con esa visión superficial y engañosa, a través de la cual nos escondemos de aquello que no deseamos ver, y no vemos más que lo que nos place; debemos hacerlo con una visión distinta, más extendida y sincera, que nos descubra a nosotros mismos tal y como somos, y que nos muestre cuán débiles y fuertes somos, cuánta bajeza y grandeza poseemos verdaderamente.

La ilusión deliberada proviene del amor propio, en concreto, de la presunción del cristiano desordenado. Esta presunción lo aprieta y encierra tanto a sí mismo que provoca que el hombre vaya conformando alrededor de sí mismo un pequeño círculo de criaturas con las que actúa y en dicho pequeño mundo se crea su idea favorable de grandeza. Como ejemplo teológico de dicha actitud –con solución añadida al ejemplo–, el filósofo francés cita el caso bíblico de Job:

Dios, deseando humillar a Job bajo su majestuosa soberanía, le hizo salir de sí mismo para que contemplara el gran mundo y todas las criaturas que en él habitan a fin de convencerle de su impotencia y debilidad, haciéndole ver cuántas causas y efectos hay en la naturaleza que sobrepasan no sólo su fuerza sino también su inteligencia (Nicole, 2016, 43).

Nicole señala que la voluntad deliberada de ilusión oculta un trasfondo: el miedo. Lo que sucede realmente es que el hombre toma conciencia de sus limitaciones, ve su pequeñez, asustado de sus propias debilidades. Desviando su espíritu lejos de la fragilidad de la vida humana cae en caminos erráticos y presuntuosos en torno a su propia fuerza, alerta el filósofo. Dichas sendas le conducen a cualquier método para alterar la realidad. El ser humano, por miedo y amor propio, acude a mecanismos de todo tipo para ver lo

que quiere ver, para sentir lo que necesita sentir. No es sino el deseo de olvidar la fragilidad humana y escapar de todos sus peligros lo que provoca que los hombres viajen al borde del mundo para encontrar drogas y barnices.

En el tratado *Del conocimiento de sí mismo* el filósofo francés desarrolló también la idea de ilusión, consecuencia del conocimiento de sí mismo que elabora el hombre y las vías que toma el amor propio mal iluminado:

El hombre desea verse, porque es vanidoso. Evita verse porque, siendo vanidoso, no puede sufrir la visión de sus defectos y miserias. Para ajustarse a sus deseos recurre a un artificio digno de su vanidad: cubrir de un velo todos sus defectos, borrarlos de algún modo de la imagen que tiene de sí y dejar sólo las virtudes que él se ve. Si nos las tiene, se las imagina; y si no las encuentra en su propio ser, las busca en las opiniones ajenas [...] Por medio de esta ilusión está siempre ausente de sí mismo y presente en sí mismo: se mira continuamente sin nunca verse verdaderamente, pues en lugar de verse a sí mismo contempla el fantasma que se ha creado (Nicole, 2016, 342-343).

El hombre ejecuta un doble movimiento de conocimiento y desconocimiento. Este *boomerang* epistemológico se lanza desde el amor propio. El hombre es curioso y vanidoso, pero aquello que descubre no le agrada en el mejor de los casos y le da miedo en el peor. Las dos inclinaciones naturales del hombre, la de conocerse y no conocerse, le permiten que no se vea más que a través de una idea confusa que no le muestra defecto alguno, alcanzando una imagen fantástica de grandeza, denuncia el pensador. El hombre se ha contemplado y ha visto su miseria: *Ego vir videns paupertatem meam* (“Yo soy el hombre que ha visto la miseria”), como el propio Nicole señala citando el Libro de las Lamentaciones (Lm 3,1) en el capítulo 9 de su tratado *Del conocimiento de sí mismo*. Y al ser humano no le gusta lo que ve. ¿Qué diríamos –se pregunta Nicole– de un hombre que viendo todos los días su imagen frente a un espejo no se reconociera jamás y se dijera: ¿‘Heme aquí’? Y responde que es, sin embargo, lo que hacen todos los hombres y es de hecho el único secreto que han hallado para sentirse felices. Ven continuamente el reflejo de sus defectos en los demás y jamás lo quieren reconocer. En la segunda parte del tratado, donde Nicole presenta a Dios como verdadera solución para acallar el amor propio, aún insistirá a lo largo de distintos epígrafes en seguir trazando esa voluntaria ilusión emergida de la vanidad humana. Así, la mayor parte de nuestras faltas permanecen desconocidas, pero en cuanto descubrimos alguna miramos hacia otro lado, pues el amor

propio nos lleva a esconder o disminuir cuanto tenemos de malo y a poner a la vista lo que tenemos de bueno.

La ilusión viene de la mano de la vanidad en la acepción moral otorgada por el mismo diccionario de Furetière a finales del siglo XVII que dice que los placeres mundanos son *ilusiones*, auténticos sueños, vanas *ilusiones*. Así, los hombres se contentan con quimeras, visiones, *ilusiones*. En el seno de Port-Royal se contempla así esa identificación de ilusión con una vanidad inserta en la antropología humana por motivos teológicos. La ilusión, vinculada a la apariencia, es prerrogativa de los bienes terrenales y se opone a la verdad. Sin embargo, téngase en cuenta que Amauld d'Andilly agrega el final relativo, que explica el significado moral del engaño, mientras que Saint-Cyran había escrito que todas las cosas en la tierra, por verdaderas que parezcan, no son más que velos. Aquí, se puede ver una primera indicación del fortalecimiento de la aceptación moral del término en la segunda mitad del siglo y también observamos esta superposición de significados en las *Pensées* de Pascal cuando afirma que, por lo tanto, es cierto decir que todos están en la ilusión.

Nicole denuncia la inconsistencia de esta vida y su oposición a la verdad en este pasaje de su *Epístola del Primer Domingo de Adviento*: “La vida del hombre es un sueño continuo, porque se alimentan solo de sueños, de los que ellos solo tienen conocimiento confuso, oscuro e incierto, y que el día de la verdad no entra en esta noche en la que viven” (Nicole, 1637, 2). La oposición conceptual entre ilusión y verdad se ve reforzada por la oposición metafórica establecida por Nicole entre la sombra y la luz. El sueño, rechazado del lado de la noche y la oscuridad, se opone a la verdad, asimilada a la luz, como lo muestra el significado metafórico del término día. El adjetivo tenebroso funciona como pivote, ya que combina los sentidos literal y figurado. La aversión del hombre por la verdad lo lleva a rechazar verse a sí mismo como es y a vivir escondido en el disimulo, tema esencial del agustinismo en el *Grand Siècle*. Malebranche también juzga que el disfraz constituye la característica principal de la autoestima, pues recuerda que no sabemos lo suficiente qué es la vanidad, la cual espolea la mayoría de las acciones; y, aunque el amor propio lo sepa, solo lo sabe para disfrazarlo al resto de los hombres.

La solución pasa por llevar a cabo una auténtica toma de conciencia. Antes hemos señalado que la deriva del amor propio hacia la ilusión viene motivada por una toma de conciencia del ser humano sobre su finitud y limitaciones que no agrada a su vanidad, a su amor propio. La toma de conciencia aún era inexacta, estaba condicionada todavía por

la vanidad. De este modo, una auténtica toma de conciencia pasa por conocer al hombre en su belleza desde su propia belleza. La toma de conciencia constituye, en efecto, el preámbulo y la condición de la reforma moral: la enmienda supone el conocimiento de sus faltas. La Rochefoucauld y Esprit desarrollaron también análisis tangenciales a los de Nicole, dejando ver cómo el amor propio instrumentaliza la conciencia. En la máxima 43 de La Rochefoucauld, éste afirma que el hombre cree comportarse como se comporta; y mientras que por su espíritu se dirige hacia un fin, su corazón le arrastra insensiblemente hacia otros. Abre este punto de convergencia entre Nicole y otros moralistas del siglo XVII hacia ciertas pulsiones del inconsciente que podrían ser objeto de análisis en posteriores estudios, no hay duda. No obstante, conviene señalar que ni La Rochefoucauld ni Esprit usan el término ilusión para designar estos juicios falsos que el corazón impone a la mente. Esta aceptación, que en la década de 1670 caracteriza los textos de Nicole, se hizo común en la última década del siglo entre los moralistas agustinianos, católicos o reformados. Cuando Jean de la Placette, quien por sus *Ensayos de moral* mereció el apodo de *El protestante Nicole*, describió a su vez, y en términos cercanos a los de sus predecesores, los disfraces de autoestima de quienes abusan de la conciencia del sujeto acerca de sus cualidades reales, estas mentiras que él mismo admite son calificadas como ‘ilusiones’.

Esto se percibe con suma claridad en estas líneas que Jean de la Placette escribía en 1692 en *Del amor propio*, en el cuarto volumen de la edición revisada y corregida de sus *Ensayos de moral*:

Nos disfraza y nos hace conocernos a nosotros mismos mucho menos de lo que sabemos el resto de las cosas. Nos atribuye cualidades que no tenemos, o que solo tenemos en un grado inferior al que nos imaginamos tener. Nos convence de que estamos libres de muchos de los defectos que tenemos. Agota y reduce a nada aquellos de los que no podemos escondernos. Finalmente, nos hace creer que merecemos muchos elogios por las cualidades y ventajas que poseemos en verdad, pero que no son dignas de ninguna estima, ya que no son ni las causas ni los efectos, ni las propias marcas de mérito. No hay nadie que tenga ejemplos de estas ilusiones todos los días (De la Placette, 1716, 25).

Lo mismo ocurre con Abbadie, agustino, cartesiano y buen conocedor de las obras de Port-Royal, quien también señala en 1692 el modo en que el corazón corrompe el buen juicio. Este filósofo señala que esta impostura del corazón que engaña al espíritu se hace mediante la ausencia de aplicaciones voluntarias, por distracciones afectadas, por

ignorancias en las que uno se regodea, por errores que surgen del gran deseo de poder equivocarse incluso, y por la inclinación que aleja nuestra mente de todo lo que la aflige, y que la une fuertemente a todo aquello que le gusta. Abbadie, sin embargo, se muestra más pesimista que Nicole, el cual denunciaba las ilusiones del amor propio para invitar al lector a tomar conciencia, mientras que para aquél sólo la gracia divina permite romper este círculo eterno de ilusiones y desorientaciones. Así, en arreglo a los postulados de san Agustín y contrariamente al pensamiento moderno, los moralistas agustinos del Grand Siècle juzgan la ilusión culpable, ya que consideran que procede de una negligencia voluntaria. En los *Essais* de Nicole el sentido moral tiende a prevalecer sobre el sentido ontológico. En el corazón mismo de la aceptación moral que define la ilusión como error y como engaño, el término viene a designar más específicamente la falsa autoimagen tramada por el amor propio, una aceptación que se encuentra al final de siglo en las obras de La Placette, Abbadie y Lamy. Este cambio refleja un cambio más general: entre la primera y la segunda mitad del siglo pasamos de la era de lo espiritual a la de los moralistas. Este cambio de una acepción a otra, de los engaños demoníacos a las imaginaciones quiméricas, atestigua una laicización de la noción. El diccionario Trévoux, en 1704, da fe de dicha evolución al señalar, yendo más allá del Furetière, que ilusión se entiende también en moral por error, engaño, pensamiento quimérico, definición ilustrada sobre todo por una cita de Abbadie sobre las ilusiones del corazón.

2.9. Su campaña en las *Provinciales*

Nicole participa en la campaña de las *Provinciales* inspirando y releendo algunas de las cartas de Pascal. En 1657 reúne en un volumen y redacta el prefacio de los dieciocho panfletos, bajo el pseudónimo de Guillaume Wendrock. Al año siguiente, dada su maestría en el latín, traduce la obra a esta lengua y añade algunos comentarios adicionales, hecho que permitirá a las *Provinciales* ganar un mayor recorrido en la Europa erudita del momento; no en vano, pese al incipiente surgimiento de las lenguas nacionales en el ámbito escrito, el latín todavía se consideraba la lengua de los estamentos intelectuales. A la muerte de Pascal, Nicole se integrará en un pequeño comité encargado de recopilar los escritos dispersos de aquél en lo que será la primera edición de *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (1670). En este enorme trabajo editorial parece evidente que Nicole quiso con sus *Essais de morale* liberar sus pensamientos en

torno a temas próximos a las inquietudes pascalianas. También reivindica que Nicole opera un tipo de moralización, de reducción racional, quizá clericalización del pensamiento de Pascal. En lo que atañe directamente a la huella pascaliana en la gran obra de Nicole, los *Essais de morale*, las alusiones ahí son múltiples y siempre en tono de elogio, como afirma en el penúltimo párrafo del primer capítulo de *Del conocimiento de uno mismo* al referirse indirectamente a Pascal como un gran espíritu de este siglo. El ensayo inaugural de toda la serie, *De la debilidad del hombre*, rescata los temas de la terminología de la primera parte –antropológica– de las *Pensées*. Aparece casi a primera vista como una mera actualización de los temas propios de Pascal: el ocio, la desproporción del hombre, la letra para ir al encuentro con Dios. El mismo título de esta capítulo era el que había sido barajado por los editores de Port-Royal para el capítulo 25 de las *Pensées*. En ese tratado inicial al que alude Thirouin nosotros hemos detectado coincidencias notables. Es el caso de la conocida analogía del junco a la que Pascal alude en su obra para mostrar la fragilidad del ser humano –al tiempo que su grandeza– en el universo. Nicole redacta las siguientes líneas al inicio del capítulo 4 sobre *De la debilidad del hombre* que a buen seguro llamarán poderosamente la atención a quien leyera la analogía del junco pascaliana:

El mínimo vaso sanguíneo que se rompe, o se tapona, interrumpiendo el flujo de sangre y de los humores, ruina la economía de todo el cuerpo. Una pequeña salida de sangre en el cerebro es suficiente para taponar los poros por donde los espíritus entran en los nervios, y para detener todos los movimientos. Si vemos aquello que nos provoca la muerte, nos sorprenderíamos. En ocasiones no es más que una pequeña sustancia extraña a nuestro cuerpo, una mínima parte de materia mal colocada, y dicha gota o grano basta para acabar con todos los deseos ambiciosos de estos conquistadores y dominadores del mundo (Nicole, 2016, 46).

La también conocida crítica de Pascal a la actividad mundana del ciudadano de su época, que refleja en sus comentarios sobre la incapacidad del hombre de permanecer tranquilo en el interior de su domicilio, aparece también en la pluma de Nicole. En su tratado *De la manera de estudiar cristianamente* podemos leer que es más fácil ser soldado o mercader, ir a la mar, ir y venir en la vida, que vivir en reposo mediante una soledad reglada. ¿Por qué? Porque nada hay más difícil que sufrir y sentir, y hacemos de todo por evitarlo. Pivotando todavía sobre esta acusación mundana propia de Pascal,

leemos en *Del conocimiento de sí mismo* que cuando les reducimos a vivir en reposo en sus casas, se ven demasiado y la vista de sus miserias y sus defectos les molestan. Quizá sea uno de los motivos de su dolor, pero no es el único. Es también porque no se ven suficientemente y hay menos cosas que renuevan la idea del *yo*. Nicole retoma una vez más la temática de Pascal sobre el ocio –y el ser incapaz el hombre de permanecer en su domicilio–, pero proponiendo un nuevo análisis, que lo completa y contradice parcialmente: la soledad molesta al hombre al mismo tiempo en su fuga de sí mismo y en una cierta búsqueda –imaginaria– de sí mismo. En lo relativo a las limitaciones epistemológicas y cómo de ellas se deriva un amor propio que motiva al hombre a comportamientos mundanos disolutos, Nicole dedica todo su tratado *Del conocimiento de sí mismo* a señalar el constreñimiento gnoseológico del hombre. Cuando Nicole afirma que el individuo mira hacia otro lado al saberse limitado: “Es lo que hacen todos los hombres, y el único secreto que les da la felicidad. Ven en todo momento la imagen de sus propios defectos en los demás y no quieren reconocerse” (Nicole, 2016, 351), el lector recuerda las palabras de Pascal sobre una humanidad que, incapaz de salvarse de la muerte, de curar su miseria e ignorancia, ha tomado la determinación de no pensar en ello para ser feliz.

El pensamiento de Nicole corresponde estrictamente al de un moralista cristiano del siglo XVII, al de un devoto con todas las dificultades que ello entraña. Los filósofos del siglo XVIII –Diderot, Voltaire– manifestaron cierta atracción por sus análisis, por el humanismo laico que destilaban, por la afirmación de una virtud civilizadora del amor propio. La influencia del filósofo francés en la laicización de ciertos aspectos sociales resulta palpable, pues los pensamientos de Bayle y Mandeville –de Bayle, lector de Nicole y de Mandeville, lector de Bayle, lector de Nicole– han constituido los jalones esenciales en la progresiva laicización del tema de las necesidades mutuas, que para Nicole deben entenderse en el marco de una perspectiva estrictamente providencialista.

Hay que subrayar la influencia ética de Nicole en el italiano Ludovico Antonio Muratori. Tras una comparación de los *Essais* de Nicole y la *Filosofía moral* (1737) de Muratori, se percibe que la obra de Nicole insiste abundantemente en los vicios y los errores de la especie. También se centra en una restauración pedagógica, moral, política y social, y está menos alejada de lo que pudiéramos pensar del jansenismo. Sobre Muratori, su moralismo también conoce la infinidad en la diversidad de nuestros errores y debilidades, de nuestra ignorancia y pecados. Pero de un modo muy próximo a Spinoza

trata de adaptar a los objetivos divinos dichas pasiones y vicios, purificándolos. Su ética reside así en una larga lista de nuestros deseos y nuestros apetitos que pertenecerá a un cristianismo razonable, realista y formador para moralizar. El secreto de la felicidad para el cristiano, pues, reside en la obtención, por el buen uso de las pasiones, de ese poder tranquilo que es la primera marca de las virtudes cristianas. Y es que los últimos capítulos de la *Filosofía moral* no dudan en exaltar, como Nicole, los valores de humillación y de mortificación. Ética de vida y no de muerte, su moral conoce primero el mundo donde deben ejercitarse las virtudes cristianas.

Como ya se ha visto en el apartado dedicado al amor propio como germen del futuro utilitarismo, la huella de Nicole también influirá en los planteamientos económicos de los siglos venideros. De ese modo, cambiando las palabras pasión y vicio por los términos ventaja e interés, la idea de la puesta en valor de las pasiones sobrevivirá y se impondrá con rango de primacía entre los dogmas del liberalismo del siglo XIX y las construcciones clave de la teoría económica. La vía angloescocesa, de la que Mandeville es un eslabón determinante, tiene su origen en la teología moral: la filiación de Nicole con Boisguilbert, y después de Mandeville con Smith, es indicativo de la emancipación progresiva, aunque indudablemente no cumplida, de la economía con respecto a la religión y la moral.

Nicole propició la rehabilitación del placer y del mundo terrenal en un siglo XVI al que la moral, muy sujeta todavía al rigorismo agustiniano, aún condena la vida mundana. Sus *Essais de morale* poseen una fuerza filosófica de enorme belleza, pese a no gozar de la popularidad que tuvieron otros pensadores contemporáneos en Francia. Calificado por algunos como un verso libre en Port-Royal, parece evidente que este filósofo nunca terminó de estar a gusto con las etiquetas. Próximo al cartesianismo, pero no en exceso, jansenista, pero sin llegar al extremo, fiel seguidor de san Agustín, pero realizando el peso teológico de santo Tomás, trágico en su disección de la antropología humana, pero esperanzado en el concurso vital del hombre, Nicole fue también humanista, moralista y pedagogo. Su voluntad didáctica supuso una revolución desde Port-Royal para toda Francia en una época de querrela entre antiguos y modernos, en un reinado de Luis XIV caracterizado por la política expansiva y el mimo a todo lo nacional –religión, fronteras, lengua y cultura incluidos. Con la vista siempre puesta en san Agustín, Nicole desarrolla no sólo una propia teología de la gracia, dando acomodo a la

participación del cristiano, sino que apuesta también por un sistema pedagógico con espíritu crítico que le lanza al espíritu del siglo XVIII.

El teólogo asume la tragedia del hombre desde el pecado original, pero se niega a condenar a sus semejantes. Nicole dota de protagonismo al individuo para evitar que caiga en los vicios mundanos y en la desesperación. El cristiano posee una naturaleza original, previa al pecado, a la que debe conducirse. Dios ha de alumbrar el camino de retorno. Esta luz se encuentra por doquier, y es obligación del cristiano encontrarla. Su humanismo supera la aceptación de esta tragedia vital que acompaña al hombre: el amor propio. Esta vanidad puede y debe ser superada. El amor propio, además, una vez es iluminado posee beneficios sociales de enorme interés. En sus *Essais de morale* se percibe con claridad su apuesta por un civismo cristiano. El amor propio puede ser aprovechado. Lo mundano no debe ser proscrito. El hombre es social por naturaleza y necesita del otro. La toma de conciencia de la fragilidad del individuo ha de ser más profunda, más metafísica, y ha de liberar así del autoengaño epistemológico y moral al que conduce el amor propio. Vemos en Nicole, además de un precursor a la teoría socioeconómica liberal, un pionero en el estudio del inconsciente. Los tratados que componen su gran obra maestra supondrán desde finales del siglo XVII una antorcha que iluminará todo el siglo XVIII y, por qué no, también el resto de épocas venideras.

2.10. Las *Máximas*: Madame de Sablé y La Rochefoucauld

Los muros de Port-Royal albergan otra figura notable que merece la pena tratar aquí. Se trata de Madeleine de Souvré, intelectual francesa que nació en 1599 en el seno de una antigua familia aristocrática de la región de Perche, entre Chartres y Le Mans. Su padre fue Gilles de Souvré, marqués de Courtenvaux, mariscal de Francia y gobernador de la provincia de Touraine. Se casó el 9 de enero de 1614 con Philippe-Emmanuel de Laval, marqués de Sablé. Parece que este matrimonio no fue feliz, a pesar de los tres niños que dio a luz. En 1640 enviuda y decide instalarse en París, donde pronto se integra en la alta sociedad. Frecuenta el Hôtel de Rambouillet, en la rue Saint-Thomas-du-Louvre, donde a partir de 1620 se reunía un pequeño número de eruditos, entre los que destacaban Chapelain, Conrart, Balzac, Voiture y la flor y nata de la aristocracia, que incluía a Madame de Combalet, sobrina de Richelieu, Anne Geneviève de Bourbon, futura Madame de Longueville, y Charlotte de Montmorency, esposa del Príncipe de Condé,

que se llamaba Madame la Princesse. En su casa pone en marcha un salón en el que se codea con Madame de La Fayette, el poeta Vincent Voiture, Felipe de Orleans –hermano del rey–, Pascal y especialmente La Rochefoucauld, con quien mantendrá una relación privilegiada. Su salón se erigió como cita obligada de los *honnêtes hommes* bien instruidos y una suerte de academia a la que incluso Catherine de Vertus, conocida como mademoiselle de Vertus, acude para informarse sobre un cometa que acababa de cruzar el firmamento, tal y como se lee en las cartas halladas en la Bibliothèque Nationale –en los fondos *Résidu de Saint-Germain*, en el tomo VII de la carpeta del doctor Valant, secretario y médico de la marquesa–, pero que desgraciadamente no se hallan fechadas, aunque Cousin opina que dichas cartas se enviarían entre 1661 y 1668, es decir, en plena persecución de Port-Royal:

Le suplico me envíe cualquier noticia sobre el cometa, de aquello que se diga sobre sus efectos, pues lo hemos visto aquí. No le pido información sobre el aspecto del cometa, sino sobre las consecuencias que pueda tener, pues como sabe estoy convencida de los sentimientos de las hábiles personas sobre esta materia puedan ofrecer y deseo estar informada de todo ello (Cousin, 1852, 315).

El amor propio, el amor de sí y la amistad fueron temas recurrentes en el salón de la marquesa. La Rochefoucauld publicó sus *Máximas* en 1665, mientras que las de Madeleine de Souvré, probablemente también en parte fruto de estos intercambios en su salón, se publicarán en 1678, año de su muerte. Ese mismo año 1678 es la fecha de la edición definitiva de las *Máximas* de La Rochefoucauld y de la publicación de otras dos obras bajo el nombre de Madame de Sablé y Esprit. Las máximas no son el resultado de juegos de salón, sino que son su transmutación. Debemos su edición al abate d’Ailly, que fue preceptor de los hijos de Madame de Longueville y que frecuentó durante mucho tiempo el salón de la marquesa. A ella le dedica un largo prefacio en el que la presenta como la perfecta *honnête femme* [mujer honesta], contrapartida del hombre honesto, ideal que atravesó todo el siglo XVII.

Existen muchas similitudes entre las *Maximes* de la marquesa y las del duque. En ambas obras se percibe una crítica a la moral de su época, aunque con algunas diferencias. Por un lado, el componente religioso del que prescinde La Rochefoucauld sí que está presente en las *Maximes* de la marquesa. Nótese que el duque elimina la palabra ‘Dios’ prácticamente en la totalidad de sus máximas, mientras que ella lo utiliza, además de que

el contenido de las mismas verse sobre temas de índole religioso en ocasiones. Sin embargo, entendemos que convendría reinterpretar ciertas máximas del filósofo para dirimir si realmente elude citar a Dios explícitamente, prefiriendo hacerlo en otros términos, tal como mostraremos. Así, cuando en su máxima 153 La Rochefoucauld sentencia que la naturaleza da el mérito y la fortuna lo pone en práctica, podría entenderse dicha naturaleza como la figura de Dios al que elude citar por miedo a aproximarse a autores fideístas o por evitar la comparación con filósofos contemporáneos como Pascal. El término naturaleza –quizás para evitar la alusión a Dios– vuelve a aparecer en la máxima 189 al indicar que parece como si la naturaleza hubiera prescrito a cada hombre desde la cuna límites para las virtudes y los vicios. De hecho, sentencia que, por clamorosa que sea una acción, no debe pasar por grande cuando no es “el efecto de un gran designio” (Rochefoucauld, 1984, 47). En clara alusión al dualismo antropológico, da la impresión de que alude a la gracia divina cuando advierte en su máxima 188 que la salud del alma no está más garantizada que la del cuerpo; y, aunque parezcamos alejados de las pasiones, no corremos menor peligro de dejarnos arrastrar por ellas que de caer enfermos cuando nos encontramos bien. En la máxima siguiente resuena el mismo término, con el mismo verbo parecer, tímido y dubitativo: “Parece como si la naturaleza hubiera prescrito a cada hombre desde la cuna límites para las virtudes y los vicios” (Rochefoucauld, 1984, 50). En cualquier caso, en sus máximas póstumas el duque alude a Dios de manera directa. En concreto, en la número 9 al manifestar que Dios ha puesto talentos diferentes en el hombre, al igual que ha plantado árboles diferentes en la naturaleza, de suerte que cada talento, como cada árbol, tiene sus propiedades y sus efectos que le son propios. La máxima 22 también evidencia esto al subrayar que Dios ha permitido, para castigar al hombre por el pecado original, que convierta en dios a su amor propio para ser atormentado por él en todas las acciones de su vida.

Por otro lado, destaca el papel central que ocupa el amor en la ética de madame de Sablé, pues aunque se muestra escéptica con respecto a la amistad al igual que el duque, confía plenamente en los gestos puros y desinteresados de quien ama a su pareja. Las *Maximes* del duque se erigen como una antropología que sirve de base para una visión moral donde se desnudan los comportamientos virtuosos para llegar a los resortes secretos que en última instancia los motivan. Aquí se revela la infraestructura de las pasiones en que descansa la superestructura de la virtud, y cuyo objetivo último no es sólo descubrir la verdad, sino revelar, al tiempo, nuestra imposibilidad para asumirla.

Muy hipocondríaca, sentía un miedo permanente, irracional y puede que desmedido respecto a la enfermedad y a la muerte. No es de extrañar, por otra parte, en una época en la que la peste, el cólera y la viruela hacían estragos en Europa. En Francia la esperanza de vida no superaba los 25 años. Tal preocupación fue objeto de pequeñas bromas por parte de los habituales del Hôtel de Rambouillet. El miedo a la enfermedad y el contagio era tal que pasaba bajo una llama cualquier carta susceptible de estar contagiada por algún virus. El temor de respirar aire demasiado frío o caliente, la aprensión de que el viento fuera demasiado seco o húmedo, la imaginación finalmente de que el tiempo no era tan templado como juzgaban necesario para la conservación de su salud, era la causa de que se escribían de una habitación a otra su íntima amiga, la condesa de Maure, y ella.

El día de Navidad de 1658 terminó contratando los servicios de Noël Vallant, que sería su intendente, médico y secretario personal. Aunque era muy devota y estaba convencida de que había otra vida, temía a la muerte, porque decía que nadie ha entendido nunca tan bien lo que es la nada. No asistía a los funerales, porque la sola vista de velas y colgaduras la inquietaba. Tanto es así que cuando la condesa de Maure, su mejor amiga y con la que se escribía varias veces al día, pusieron de moda la nota: misiva breve, espontánea, sin encabezamiento ni cortesía, que era como la prolongación natural de sus conversaciones. La condesa de Maure murió en 1663 y la marquesa de Sablé no tuvo el coraje de acompañarla en sus últimos momentos. El 16 de enero de 1678 murió Madeleine de Souvré, marquesa de Sablé. Tenía 79 años de edad y fue enterrada sin ceremonia en el cementerio de la parroquia de Saint-Jacques-du-Haut-Pas. Es conocida la importancia de la marquesa de Sablé en la historia de la literatura francesa, pero apenas ha trascendido su obra, en particular sus *Maximes* y su tratado *Sobre la amistad*, que se estudiará más adelante. La obra más célebre de La Rochefoucauld es fruto de la actividad de un grupo de amigos que se reunían en el salón de madame de Sablé para cultivar la conversación e intercambiarse máximas entre ellos.

En relación al estilo de sus *Maximes* merece la pena destacar la importancia que tanto La Rochefoucauld como Madeleine de Souvré dan a la definición socrática. Respecto al estilo de las definiciones, la marquesa sigue las directrices marcadas por La Rochefoucauld, apropiándose de recursos suyos con leves variantes. Para ninguna de las definiciones ella inventa estructura sintáctica alguna, como si la máxima fuera para ella un ejercicio basado en reglas prefijadas y no en un ejercicio de inventiva propia. Y es que

La Rochefoucauld realiza 115 definiciones entre sus 504 máximas y Madame de Sablé lleva a cabo 18 entre sus 81 máximas, lo que arroja una frecuencia muy análoga. Sea como fuere, si la máxima debe enunciar una verdad general respecto al ser humano, las *Maximes* de Madame de Sablé son irreprochables en dicho aspecto.

La aproximación de Madame de Sablé a Port-Royal, lugar de estudio y docencia para Nicole, con quien la marquesa mantuvo importantes vínculos, tendría lugar poco después de la muerte de Armentières, en 1639, y la de su marido, en 1640. Entonces comenzó a manifestar su inquietud por el lugar. Este paso sería definitivo en 1643, cuando escribió a Arnauld un tratado que tendría enorme éxito entre los amigos de Port-Royal. En 1652, dejó la Place Royale –adonde se había mudado tras sus primeros años en París– para instalarse primero en la Rue Saint-Thomas, luego en lo alto del Faubourg Saint-Jacques, y finalmente en el citado monasterio, donde ya había hecho varios retiros. Fue en 1656 cuando se instaló allí definitivamente, tras haberse construido una vivienda en el recinto del convento que le permitía acceder a la galería, desde donde podía asistir a misa. Se instaló en una casa unida al convento donde puso en marcha un salón que unía la espiritualidad severa del agustinismo jansenista y la distinción graciosa de los mundanos, el retiro del mundo que caracterizaba a Port-Royal y la delicadeza de la aristocracia mundana.

Su casa, que daba a la iglesia por un lado y a la calle por el otro, reflejaba a la perfección su estado de ánimo, que oscilaba entre el retiro y el mundo. El 5 de febrero de 1656 fijó bajo contrato los términos de esta instalación. Hay que recordar que hasta el final del Antiguo Régimen un buen número de conventos acogieron a damas nobles –viudas, separadas o solteras– ofreciéndoles a la vez el consuelo de la religión y seguridad material a un menor costo y con total independencia. Además de contar con su médico privado, también incorporó una dama de compañía, mademoiselle de Chalais, así como personal para asistirle durante las recepciones que daba. A su salón, situado tanto en la Place Royale como en el faubourg Saint-Jacques, asistían personalidades intelectuales y de la alta sociedad como el abate d’Ailly –editor de sus *Maximes*–, el abate Testu, Esprit, Cureau de La Chambre, la duquesa de Aiguillon, Madame de Hautefort, la duquesa de Liancourt, el Sr. y la Sra. de Montausier, el Príncipe y la Princesa de Conti, Madame de La Fayette, Nicole, Arnaud, Gilberte Périer, Pascal y La Rochefoucauld, entre otros. Después de la Fronda, se reunieron viejos conocidos, amigos de Port-Royal y recién llegados, de muy diversos orígenes, de diferentes creencias o tendencias, entre los que se

encontraban jesuitas, protestantes, antiguos *frondeurs*, médicos, científicos y eruditos y miembros de la Corte, personas que ninguna universidad o institución eclesial habría reunido.

Desgraciadamente para ella, un joven Luis XIV informaría en diciembre de 1660 a los representantes religiosos de la abadía de su intención de exterminar el jansenismo por entero. Y así fue. Algunos meses después de la muerte del cardenal, las consecuencias fueron devastadoras sobre Port-Royal: el teniente civil y el procurador del rey fueron a desalojar a Madame de Sablé y al resto de residentes. Dejó su hogar parisino durante algún tiempo para vivir con su hermano, el comandante de Souvré. Tras la muerte de éste, en 1670, regresó para establecerse nuevamente en Port-Royal, donde pasó los últimos años de vida hasta su muerte el 16 de enero de 1678, a la edad de 79 años dejando por escrito en su testamento su voluntad de ser enterrada como una persona del pueblo, sin pompa ni ceremonia.

La religiosidad a la que antes aludíamos como elemento que diferencia a Madame de Sablé de La Rochefoucauld, es patente desde la primera de sus máximas, donde emplea el término Dios: “Como nada hay más débil y menos razonable que someter el propio juicio al del otro, sin ninguna aplicación del propio, nada hay más grande y sensato que someterse ciegamente a Dios, creyendo en su palabra todo cuanto dice” (Sablé, 1678, 19). Madame de Sablé toma literalmente varias fórmulas del *Oráculo* de Gracián, que propone un cuadro devastador de un mundo sin Dios en el que reina el engaño y la ilusión, donde la única superioridad humana pasa por la prudencia pragmática que permite eludir las continuas trampas de los demás. Y es que la prudencia en Gracián, como recuerda Elena Cantarino, es la norma superior y la mayor prenda del político; es la capacidad el fundamento de la política, la mayor virtud para consolidar el poder y la madre de la buena dicha. “El buen arte de gobernar, las reglas de conducta que definen una labor política capaz de proteger al Estado no han de poner en peligro su integridad ética y cristiana: existen políticas labradas ‘conforme a las verdaderas reglas de policía cristiana’” (Cantarino, 1998, 45).

En relación al término placer, la máxima 18 afirma que amamos tanto las cosas nuevas y extraordinarias que experimentamos cierto placer secreto al contemplar los más tristes y terribles acontecimientos, debido a la novedad y malignidad natural que se halla en el ser humano, en línea con la antropología pesimista de la época y que encontramos también en La Rochefoucauld. Esto también se percibe en la máxima 28 al afirmar que

incluso el amor propio se engaña a sí mismo por el amor propio, mostrando en sus intereses una indiferencia tan grande hacia los de los demás, que pierde la ventaja que se encuentra en el comercio de la retribución. En la máxima 43 señala su desconfianza en la amistad pura, como también había hecho La Rochefoucauld al insistir en que lo que nos hace apetecibles las nuevas amistades no es tanto el cansancio de las viejas o el placer del cambio, sino el hastío de no ser admirados lo bastante por quienes nos conocen demasiado y la esperanza de serlo más por quienes no nos conocen tanto, tal y como apunta en la máxima 178. La marquesa afirma que no debemos mirar el bien que nos hace un amigo, sino solo las ganas que tiene de hacérselo. Esta crítica a la amistad se torna hacia la filosofía política cuando señala en la máxima 77 que la sociedad –e incluso la amistad de la mayoría de los hombres– es sólo un comercio que dura sólo mientras surge la necesidad, entroncando con el pensamiento que Rousseau desarrollará décadas más tarde sobre la fundamentación del origen de la sociedad.

En *De l'amitié* [De la amistad], pequeño tratado que Victor Flori añade a renglón seguido de *Maximes* en la edición que hemos empleado y que se basa en la edición original editada en 1678 por el abate d'Ailly, Madame de Sablé apunta que la amistad es una especie de virtud que sólo puede fundarse en la estima de las personas que se aman, es decir, en las cualidades del alma, como la fidelidad, la generosidad y la discreción, es decir, en las buenas cualidades del espíritu. También destaca que debe ser recíproca, porque en la amistad no se puede amar, como en el amor, sin ser amado, y que las amistades que no se fundan en la virtud y que miran sólo al interés o al placer no merecen el nombre de amistad. Finalmente sentencia respecto a la amistad –tema al que la marquesa dedica buena parte de sus textos– que tampoco se debe dar el nombre de amistad a las inclinaciones naturales, porque no dependen de nuestra voluntad ni de nuestra elección, y, aunque hacen más agradables nuestras amistades, no deben ser el fundamento: “La unión que se funda sólo en los mismos placeres y las mismas ocupaciones no merece el nombre de amistad, porque suele nacer sólo de una cierta autoestima, que nos hace amar todo lo que se nos parece, aunque seamos muy imperfectos” (Sablé, 1678, 38). La Rochefoucauld entendía, por su parte, que lo que los hombres han llamado amistad no es sino una sociedad, una recíproca consideración de intereses y un intercambio de buenos oficios: “No es, en fin sino un comercio en el que el amor propio se propone siempre alguna ganancia” (Rochefoucauld, 1984, 39).

En el tema del amor la opinión de La Rochefoucauld era bien distinta, pues no deja de ver en este sentimiento intereses propios, amor propio. Así, en las reflexiones iniciales de sus *Maximes* afirma que es “difícil definir el amor”, pues lo que de él se puede decir es que en el alma “es una pasión de reinar; en los espíritus una simpatía, y en el cuerpo, un apetito oculto y delicado de poseer lo que se ama después de muchos misterios” (Rochefoucauld, 1984, 37). Según La Rochefoucauld, amistad y amor se enfrentan. En el aforismo 72 de sus reflexiones iniciales señala que, si juzgamos el amor por sus efectos, “más se asemeja al odio que a la amistad”. No obstante, sólo un par de máximas antes el cortesano ofrece unas palabras hermosas sobre el amor cuando afirma que no existe disfraz que pueda esconder mucho tiempo el amor donde no lo hay, ni fingirlo donde no lo hay. También en las máximas 75 y 76 señala que el amor, como el fuego, no puede subsistir sin un movimiento continuo y cesa de vivir en cuando cesa de esperar o de temer. Sucede con el verdadero amor lo que con las apariciones de espíritus: todos hablan de ellos y pocos las han visto.

En relación a la imagen que el ser humano quiere dar y cuán relevante es su deseo de aparentar, las influencias de Gracián también resultan destacables. Para quien muchos han apreciado la delicadeza de la escritura sin pedantería de las máximas, la fineza de pensamiento e incluso una preparación para la fe religiosa. La influencia del jesuita español, uno de los principales teóricos de la agudeza –término traducido al francés por *pointe* e importado de España en el siglo XVI–, es más que notoria en Madame de Sablé, así como en La Rochefoucauld y en el resto de asistentes a su salón. Del *Oráculo manual y arte de prudencia* Madame de Sablé toma varias de sus máximas. Conviene destacar la hispanofilia de una Madame de Sablé que subraya la “galantería que los españoles habían aprendido de los moros”. Así, se lee en la carta de Jean Chapelain del 17 de abril de 1639: “Durante mucho tiempo frecuentó el Hôtel de Rambouillet donde Vincent Voiture, cariñosamente apodado *El Rey chiquito*, en referencia al último rey de Granada, defendió ardientemente, contra la opinión de Chapelain, la superioridad de la lengua y literatura españolas sobre la lengua y literatura italiana” (Collas, 1912, 163-164). De todos los autores españoles Gracián fue uno de los escritores más traducidos en Europa. Pocos años después de morir, todas sus obras fueron íntegramente traducidas a los varios idiomas, excepto *Agudeza y arte de ingenio*. Gracián penetra en Europa a través de Francia y la difusión de sus obras fue y sigue siendo apasionante.

El Tratado de los Pirineos y el matrimonio de Luis XIV con la infanta María Teresa en Francia despertaron un inmenso interés por España en el Hexágono y en París, en particular. Esto se puede juzgar por el espectacular aumento de libros hispanos entonces impresos en la capital y por la distribución de un considerable material educativo destinado a enseñar la lengua española. Los ecos del *Oráculo* de Gracián se perciben en la máxima 20 donde Madame de Sablé señala: “Si tuviéramos tanto cuidado de ser lo que debemos ser como de engañar a los demás disfrazando lo que somos, podríamos mostrarnos tal como somos, sin tener el trabajo de disfrazarnos” (Sablé, 1678, 22) o la recomendación cortesana del buen gusto en la máxima 36, donde indica que hablar demasiado es una falta tan grande, que en materia de negocios y conversación, si lo bueno es breve, es doblemente bueno; y ganamos por brevedad lo que a menudo perdemos por exceso de palabras. La exquisitez queda palpable en la máxima número 30, donde señala que los lazos de la virtud deben ser más estrechos que los de la sangre, estando el hombre bueno más cerca del hombre bueno por la semejanza de la moral que el hijo del padre por la semejanza del rostro.

Además de la religiosidad y de la audacia de citar a Dios en sus escritos, el otro elemento temático que distingue a Madame de Sablé de La Rochefoucauld apunta al amor. La marquesa aborda con profundidad y, sobre todo, optimismo, este sentimiento, alineándose con otras autoras como Madame de Châtelet, que alabará sus bondades y virtuosismo. Las tres últimas máximas, pues, sirven de colofón humanista a un libro cuya crítica al ser humano parecía no tener límites al alinearse de pleno con los moralistas de la época, y en especial con su gran compañero de salón, La Rochefoucauld. En la máxima 79 se leen las siguientes palabras:

El amor, dondequiera que esté, es siempre el amo. Forma el alma, el corazón y el espíritu, según lo que es. No es pequeño ni grande según el corazón y la mente que ocupa, sino según lo que es en sí mismo; y parece verdaderamente que el amor es al alma de quien ama lo que el alma es al cuerpo de quien anima (Sablé, 1678, 33).

Opina la marquesa que el amor no es discreto, por lo que quien está enamorado no puede fingir no estarlo, y quien no lo está, de igual modo, no puede fingir estarlo (máxima 80). Termina sus *Maximes* con la que para muchos críticos es la más famosa de todas ellas, y en la que establece que todas las grandes diversiones son peligrosas para la vida cristiana, pero entre todas las inventadas por el mundo no hay ninguna más temible

que la comedia de la que dice es una representación tan natural y delicada de las pasiones que las anima y las hace nacer en nuestro corazón, y sobre todo la del amor. Esta máxima, como tantas otras, han sido de difícil atribución, pues en el salón de la marquesa la redacción de las máximas correspondía a todos los asistentes y se las intercambiaban entre ellos, solicitando aclaraciones al autor inicial, o pidiendo consejo a cualquiera de los asistentes. Madame Sablé, Esprit y La Rochefoucauld eran los principales redactores de las máximas, aunque había más, como Madame de La Fayette. Circulaban de uno a otro y su autoría no queda del todo clara.. Antes de la publicación de las mismas, más allá de su autoría definitiva, se movían entre los círculos de amistades para poner a prueba su altura intelectual y comprobar entre un público más allá del salón la belleza y nivel de las mismas

En conclusión, Madame Sablé reivindicaba desde su salón la necesaria convivencia de la espiritualidad severa del agustinismo jansenista con la distinción graciosa de lo mundano. Impulsora de las máximas y amante de los escritos de Gracián, comparte la visión negativa del ser humano propia de la época, pero introduce una religiosidad mundana y propugna también el amor en su ética del placer. Instalándose en una casa anexa a Port-Royal, tanto ella como Nicole sitúan a Dios como iluminador y vehiculan sus reflexiones desde los cimientos de Port-Royal. Junto a ellos, Malebranche también censura la vanidad que caracteriza la antropología humana, aunque creen que puede ser reconducida mediante el concurso divino, como el conocimiento del bien en el periodo clásico. En el siguiente capítulo abordaremos las aportaciones específicas que realiza precisamente Malebranche, autor de un importante *Traité de morale*, en este periodo intelectual donde varios pensadores rehabilitan el concepto de placer. El filósofo parisino, influenciado notablemente por san Agustín y Descartes, establece una psicología dinámica que le aleja del estático epicureísmo clásico y trasciende metafísicamente la moral cartesiana, dotándola de un sistema acabado en el que la figura de Dios ilumina el conocimiento y establece una moral bien definida. Su teoría del orden supone una puesta en valor del placer mundano, así como una congénita sociabilidad cristiana, que le enfrenta a Port-Royal. Los acercamientos y alejamientos con Descartes y la escolástica, así como sus interpretaciones de san Agustín, elucidarán en este estudio un prisma mundano de conceptos que hasta la fecha poseían barniz cristiano. Toda moral y toda teoría del conocimiento parte, en Malebranche, de su metafísica cristiana.

3. Malebranche: actuar para prepararse

La crítica señala a Nicole como representante de la transición entre los primeros moralistas de mediados del siglo XVII, que condenaban el mundo terrenal y adoptaban una actitud negativa del ser humano, y los filósofos más distantes de aquellos moralistas pero que protagonizan la primera mitad del siglo XVIII con una visión mundana y una concepción positiva del hombre. En este capítulo se estudiará a Nicolas Malebranche como el otro pensador, más teólogo que moralista, que protagoniza dicha transición. Es llamativo que las fechas de nacimiento y muerte de Malebranche (París, 5 de agosto de 1638-París, 13 de octubre de 1715) resulten casi coincidentes con las de Luis XIV (Saint-Germain-en-Laye, 5 de septiembre de 1638-Versalles, 1 de septiembre de 1715). De la biografía del Rey Sol no es complejo obtener información dada la entidad política del monarca francés. Del filósofo francés tampoco se antoja muy complicado acceder a su recorrido vital gracias a la intensa labor de Yves-Marie André, jesuita discípulo de Malebranche que redactó una biografía hoy considerada de referencia, *De la vie de R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire*, publicada por la editorial Poussièlgue en 1886. En la obra de Malebranche que vamos a desgranar con mayor profundidad, *De la recherche de la vérité* [En busca de la verdad], rastreadremos la influencia del antiguo orfismo, de Pitágoras, de Platón y, cómo no, de san Agustín en la concepción del cuerpo como prisión del alma: el *soma* como obstáculo cristianizado que impide escuchar la voz de Dios. También señalaremos claras conexiones cartesianas, sobre todo en apuntes fisiológicos que tienen a ciertas fibras del cerebro como determinantes para facilitar la escucha divina. Veremos también el modo en que el hombre está sujeto a dos tipos de concupiscencia, la concupiscencia de los placeres y la concupiscencia de la elevación y el orgullo. Ha de ser la gracia la que nos salve de la concupiscencia. Contamos con dejar claro en este capítulo la gran aportación de Malebranche, que descansa en ser capaz de ver que los movimientos del cuerpo en busca de los placeres terrenales forman parte de un mismo movimiento que, más trascendente, aspira a Dios. Así pues, estudiaremos cómo el placer constituye el motivo físico de toda acción, impreso en el hombre por Dios para dirigirlo hacia su fin. También abordaremos las conexiones del pensamiento de Malebranche con el de la mística francesa Madame Guyon y cómo ésta rehabilita la vida cotidiana y el concepto de placer mundano, todo ello en un contexto hostil y de persecución hacia ella. Veremos de igual modo que Malebranche establece que en cuestiones de fe, no así en cuestiones de filosofía, conviene seguir a los teólogos antiguos. Por último hemos querido incluir en

este capítulo un estudio de las conexiones de Malebranche con Leibniz y el modo en que el dinamismo de la ontología metafísica malebranchiana es acogido por el intelectual alemán, a quien también le une la concepción de una infinidad de mundos posibles encerrados en la sabiduría divina, dentro de la cual Dios escoge el mundo existente.

Miembro de una familia acomodada de París, su padre fue Nicolas Malebranche, tesorero del cardenal Richelieu y, en 1658, secretario del rey Luis XIII. Su madre, Catherine de Lauzon, originaria de Poitou –como la madre de Descartes–, fue hermana de un virrey de Canadá y parienta de Madame Acarie. Mujer con una profunda formación religiosa, influiría sin duda en la naturaleza reflexiva y recogida del futuro filósofo. Malebranche fue el último de diez o trece hijos –“el último de diez hijos, dice el padre Adry, de trece, si creemos al padre André” (Joly, 1901, 12)– y mostró desde pequeño grandes dotes intelectuales en un cuerpo muy débil. Debido precisamente a esta salud tan delicada, sus padres tomaron la decisión de que recibiera la educación elemental confinado en casa con un tutor privado. Tras estos primeros años preescolares, inició un breve paso por el colegio de La Marche, cerca de la plaza Maubert, no muy lejos del claustro Notre-Dame, donde vivían sus padres. Ahí estudió filosofía bajo la dirección de M. Rouillard, famoso peripatético, pero que no consiguió despertarle el interés por un aristotelismo ya en decadencia.

El 18 de junio de 1660 entró a formar parte, en condición de novicio, del Oratorio de san Felipe Neri, congregación reciente, pues había sido aprobada por Pablo IV en 1613. El cardenal de Bérulle fue su fundador y bajo su impulso los sacerdotes del Oratorio cultivaban las ciencias del momento: matemáticas, historia, filosofía y ciencias sagradas. A diferencia de los jesuitas, más próximos a Aristóteles y a la doctrina experimental, el Oratorio era más idealista y se aplicaba a buscar a Platón a través de san Agustín y por san Agustín. El primer director de Malebranche cuando entró en el Oratorio fue Senault, autor de *Del uso de las pasiones* (1641) y *El hombre de las pasiones* (1648). El Oratorio no dejó una impresión demasiado positiva en Malebranche. Sus preceptores lo calificaron incluso de espíritu mediocre. Sin embargo, al iniciarse las polémicas por sus pensamientos metafísicos, siempre halló respaldo entre los miembros de la congregación. En el Oratorio, situado en la calle Faubourg Saint-Honoré de París, pasó la mayor parte de su vida. En 1660 fallecieron sus padres, con apenas diferencia de tiempo entre sí.

Tras la reglamentaria formación seminarista recibe en septiembre de 1664 las órdenes sagradas y pasa a ser llamado abate Malebranche. Las lecturas de san Agustín se

han convertido ya en un referente que no dejarán de acompañarle durante sus 77 años de vida. Pero al pensamiento de san Agustín se le sumará, el mismo año de su ordenación como sacerdote, un descubrimiento que cobrará la misma trascendencia intelectual. Aunque los padres Gibieuf y De la Barde ya le habían comenzado a enseñar el cartesianismo, el momento clave se produciría con la lectura del *Traité de l'homme* de Descartes, que encontró por azar en una librería del Muelle de los Agustinos –otros dicen que la compra se produjo en la calle Saint-Jacques. Se podría comparar el impacto que le produjo esta obra con el que dos siglos más tarde tendrá Schopenhauer sobre Nietzsche cuando este último leyó *El mundo como voluntad y representación*. A partir de ese momento, tanto san Agustín como Descartes se convertirán en referencias constantes en sus meditaciones. El mecanicismo, el método matemático y el impulso metafísico se fusionan con el repliegue interno agustiniano de un modo brillante. Pero no compartirá sus líneas epistemológicas y morales.

Hasta la lectura de Descartes su disciplina en el Oratorio discurría como la propia de los novicios, con la salvedad de que habiendo sido ordenado gozaba de una mayor libertad en la selección de los temas de estudio, de acuerdo con los principios de la congregación, en la que la intensa vida religiosa se conciliaba con los intereses culturales. Paralelamente, su biblioteca personal irá aumentando hasta componerse de casi un millar de volúmenes cuya parte principal estaba formada por libros de filosofía y matemáticas. Seguramente, entre los autores, se encontraban Bacon y La Rochefoucauld, ya que los citaba. También Montaigne, Balzar, Boileau y el *Enfermo imaginario*, además de poetas y oradores latinos. Malebranche no era tan enemigo como se ha dicho de la poesía y la literatura.

La formación del Oratorio descansaba fundamentalmente en pilares tomistas y antijansenistas. De estos últimos conservará su línea de pensamiento, pero en sus escritos se percibe un distanciamiento del tomismo. En sus escritos rechaza el tomismo y en general el método escolástico, así como las aportaciones medievales y los filósofos y moralistas del Renacimiento. A uno de los grandes pensadores del Renacimiento, precisamente, dedicará todo un capítulo de *De la recherche de la vérité*: Montaigne. Así, centra todo el capítulo quinto de la tercera parte del libro 2 en el autor de los *Ensayos*. Afirma ahí que el placer de los escritos de Montaigne emana de su concupiscencia, pues no hace sino “entretener y fortificar las pasiones”. Más adelante lo llama pedante de espíritu mediocre: “Los pedantes no pueden razonar dado que tienen un espíritu pequeño

o, más bien lleno de falsa erudiciones [...] el libro de Montaigne contiene pruebas tan evidentes de la vanidad y el orgullo de su autor” (Malebranche, 1842, 204). Tampoco duda en señalarle como autor de pecados capitales. Tanto por el uso del término teológico concupiscencia, como por las acusaciones de orgullo y vanidad. Lo compara a un demonio y no vacila en citar el Apocalipsis para referirse a él. Así, afirma que solo los demonios y los que participan del orgullo de los demonios se jactan de ser adorados, y hay muy pocos capítulos en los *Essays* en los que Montaigne no haga una digresión para hablar de sí mismo, e incluso hay capítulos enteros donde solo habla de él. Finalmente le reprocha su escepticismo por ser una moda con respecto a la metafísica. También le tilda de confundir el espíritu con la materia y de no ver la necesidad de la inmortalidad del alma al afirmar que la razón humana no pudiera reconocerla. Esos años iniciales de estudios en lenguas orientales y patrística fueron reemplazándose por un profundo estudio de la obra cartesiana. Debieron pasar diez años hasta el primer volumen de *De la recherche de la vérité*. El segundo llegaría al año siguiente, en 1675, seguido de un tercero de *Éclaircissements* (1678). Malebranche no dejará de hacer correcciones sobre estos escritos, que conocerán distintas ediciones aumentadas y revisadas por el propio autor. En 1677 publica *Conversations chrétiennes*, a petición del duque de Chevreuse, que edita a modo de resumen de su sistema de pensamiento.

Ese mismo año salió a la venta *Petites méditations sur l’humanité et la pénitence*, que le valió un fuerte enfrentamiento con Arnauld. Malebranche se retractó en 1697 en *Traité de l’amour de Dieu*, obra que apacigua los ánimos con Port-Royal y que le reconcilia con Bossuet en torno a la cuestión del quietismo. Un año antes, sin embargo, había redactado y publicado *Entretiens sur la mort* (1696), que gira en torno a las conversaciones e ideas sobre la muerte de tres hombres: uno piensa que la vida es demasiado corta, otro que es demasiado larga y el último, más espiritual y consciente sobre las experiencias que ha tenido, que plantea que la muerte solo expande nuestras mentes. Dos años después fue nombrado miembro honorario de Academia Francesa de las Ciencias por sus aportes en ámbito de las matemáticas, así como miembro honorario del Oratorio. En sus últimos años de vida publica *Entretien entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois* (1708) y *Réflexions sur la prémonition physique*, en respuesta al libro de Boursier *L’action de Dieu sur les créatures ou De la prémonition physique*, aparecido en 1713. Malebranche murió el 13 de octubre de 1715.

3.1. Dios habla en voz baja

No hay duda de que la religiosidad de su madre y sus años como seminarista en el Oratorio tuvieron en él una influencia notable en lo que respecta a las lecturas de san Agustín. Los textos de este autor y la condena del mundo terrenal jalonarán la obra del filósofo francés. No en vano se pueden leer en *La ciudad de Dios* pasajes en los que se denuncia que los bienes bajos y terrenales de esta vida transitoria son menospreciables en comparación con los beneficios sempiternos de la otra vida. El mundo terrenal, el cuerpo y los sentidos dificultan al ser humano poder escuchar al Verbo divino. La palabra de Dios, condición epistemológica, por un lado, y principio moral, por otro lado, debe llegar al hombre con claridad. Dios nos habla en voz baja, por lo que debemos minimizar el ruido. Este movimiento interior, esa reclusión vital en pos de la gracia, que nos enseñe qué es el verdadero bien, que nos posibilite ocasionalmente el acceso epistemológico a la verdad, requiere de un desprendimiento terrenal, de un alejamiento del otro que no hace sino introducir dificultades a la hora de escuchar al Verbo. Como para san Agustín, la razón habla a todo el mundo de manera idéntica, pero en voz baja: reestablecerse en el orden será pues dar la palabra a la Razón universal o Verbo divino. En su *Traité de morale* Malebranche afirma que hay que hacer grandes esfuerzos por escuchar la verdad cuando nuestros sentidos están estimulados. Y unas páginas más adelante, en el capítulo 5 del apartado que dedica a la virtud, lo establece ya de un modo que no arroja duda alguna sobre su intención:

[...] facilitar la meditación. Solo el cuerpo entorpece el espíritu: he aquí el principio de nuestra estupidez. Sin embargo, todos los objetos terrenales actúan en nosotros mediante nuestro cuerpo. Así pues, vemos claramente que se trata de acallar los sentidos, la imaginación y las pasiones, en una palabra, el ruido confuso que el cuerpo excita en nosotros, para poder escuchar sin pena las respuestas de la Verdad interior (Malebranche, 1995, 110).

Este repliegue interior, este abandono del mundo terrenal, confuso y corrupto, trae ecos de *La ciudad de Dios* de san Agustín y, por supuesto, de Platón, a quien a su vez no deja de aludir el obispo de Hipona. Debemos, pues, ejercitar una vida que acalle todo ese ruido fruto del mundo terrenal. Los sentidos, la imaginación y las pasiones no hacen sino dificultar el tránsito del ser humano hacia Dios. De todos los ejercicios que favorecen la eficacia de la gracia divina no hay otro más necesario que la mortificación de los sentidos.

Se trata de una visión cristianizada del principio epistemológico de Platón, que se puede encontrar en los diálogos *Fedro* y *Menon*, donde se señala al cuerpo [*soma*] como obstáculo para acceder a las ideas contenidas en el alma [*psique*]. Este concepto de cuerpo como prisión del alma, que cristianiza san Agustín, lo había tomado a su vez el filósofo griego de la religión órfica que ya preconizaba Pitágoras. Así, aquel que mortifica los sentidos combate la unión del espíritu al cuerpo, o más bien, su dependencia. Disminuye su vida animal, el peso del pecado, la concupiscencia y favorece la eficacia de la gracia. De hecho, en el capítulo 13, dedicado a la virtud, definirá las pasiones como ese movimiento del alma y del espíritu causado por los sentidos y la imaginación y el cuerpo como fuente corruptora del espíritu y del corazón de los hombres:

El cuerpo no habla al espíritu más que para cegar lo y lo corrompe a su favor. Dios a través de la luz conduce el espíritu hacia su felicidad: el cuerpo mediante el placer arroja al hombre a la desgracia [...] podemos decir que es el cuerpo el que ciega el espíritu y corrompe los corazones: ya que es la unión del espíritu al cuerpo la causa de todos los errores y de todos los desórdenes del hombre (Malebranche, 1995, 168).

En la segunda parte del libro segundo de *De la recherche de la vérité*, al amparo de una suerte de base fisiológica sobre la distintas fibras que los seres humanos tenemos en el cerebro –y que varían según sexos y edades–, apunta a las mujeres como el sexo más proclive a vivir atado al mundo sensible; en consecuencia, con mayores dificultades para escuchar el Verbo divino. El capítulo 1 de esta parte segunda, que versa sobre la imaginación, sirve a Malebranche para realizar esta suerte de estudio biológico al más puro estilo de Descartes en *Les passions de l'âme*. En torno a la imaginación de las mujeres comienza diciendo así:

Esta delicadeza de las fibras que de ordinario se halla en las mujeres es lo que les otorga esa gran inteligencia para todo aquello que afecta a los sentidos. Corresponde a las mujeres decidir sobre la moda, juzgar las lenguas, distinguir entre las buenas y malas maneras. Tienen más ciencia de habilidad y finura que los hombres sobre este tipo de cosas. Todo aquello que dependa del gusto les atañe, pero de normal son incapaces de penetrar en las verdades de difícil acceso. Todo aquello que es abstracto les resulta incomprensible [...] no consideran más que la superficie de las cosas (Malebranche, 1842, 142).

Malebranche suaviza lo que sin duda parece una actitud misógina característica de la época –y quizá por la fuerte influencia de la Escolástica en el continente–, apuntando que a toda regla le corresponden sus excepciones, y así matiza que hay mujeres fuertes y constantes del mismo modo que existen hombres débiles e inconsistentes: “Hay mujeres sabias y valientes, capaces de todo; y por el contrario hay hombres blandos y feminizados, incapaces de penetrar en nada y de no llevar nada a cabo” (Malebranche, 1842, 142). Pese al matiz, no deja de reconocer que la mayoría de las mujeres y algunos hombres tiene esas fibras extremadamente delicadas durante toda su vida. Parece, pues, que el varón se distrae menos con el mundo sensible y emerge como más capacitado para trascender el mundo terrenal corrupto y escuchar así el Verbo divino. Pero, ¿cualquier varón y a cualquier edad? A este respecto Malebranche señala una franja de años en el varón como adecuada para ello: de los treinta hasta los cincuenta. Antes se es demasiado joven y las fibras aún son débiles y delicadas y a partir del medio siglo de vida se han endurecido demasiado, provocando que el hombre caiga en la vanidad y en la presunción de conocimiento y juicio seguro. Afirma que la mayor perfección del espíritu es a partir de los treinta años y hasta los cincuenta. En esa época de la vida señala que los placeres y dolores de los sentidos no tienen tanto efecto, que las pasiones actúan rara vez en él y así el alma, al no ser entretenida por las cosas sensibles, puede fácilmente contemplar la verdad.

El placer que permanece anclado al mundo terrenal posee un término bien definido en el cristianismo: concupiscencia. En el análisis de las partes 2 y 3 de *De la recherche de la vérité* se identifica el placer con el deseo desordenado e insaciable de una voluntad corrompida por el pecado. Debido al pecado original, todos los hombres nacen pecadores y concupiscentes. Tienen, por ello, sus almas subordinadas al cuerpo. Malebranche ahonda en este concepto derivado de las lecturas de san Agustín y de la Biblia, pues no duda en aludir continuamente a las Santas Escrituras a lo largo de su obra, preferentemente en latín, lengua culta aún en Francia y en el resto de Europa. Mientras que el buen amor está unido al conocimiento, el mal amor lo está a las sensaciones o a las pasiones, instrumentos de la concupiscencia. La concupiscencia, pues, aleja al espíritu de la verdad. La manifestación de la concupiscencia es el amor de los falsos bienes, es decir, cuando la voluntad se detiene en ciertos bienes, cuando aún le queda al hombre movimiento para ir más allá hasta el bien infinito e indeterminado, y se entiende en el

actual desorden, es decir, tras ese lapso. Supone una explicación metafísica y física del orden y de su opuesto. Conviene señalar, no obstante, que el filósofo francés no restringe la concupiscencia a esa imagen pecaminosa del mundo carnal que el cristiano tiene en mente, sino que insiste en ampliar la misma al sentimiento de orgullo, que supone un lastre en el ser humano a la hora de elevarse hacia la verdad. El hombre está sujeto a dos tipos de concupiscencia, la concupiscencia de los placeres y la concupiscencia de la elevación y el orgullo. Antes de finalizar ese mismo capítulo, Malebranche lo aclara en los siguientes términos:

Todos los hombres reconocen con cierta facilidad el desarreglo que produce la concupiscencia carnal. Desconfían de ella, le temen, evitan las situaciones que pueden provocarla. Pero pocos hay que hagan una seria reflexión en torno a la concupiscencia del orgullo y que corren el riesgo de aumentarla. Discretamente todos se abandonan al comercio mundano, embarcándose sin miedo en esas aguas tormentosas, como las llamaba san Agustín. Se aspira a la grandeza, se corre en pos de la gloria [...] al final uno se hace un nombre, pero un nombre que le hace más esclavo de lo que ha sido para merecer dicho nombre: un nombre que nos ancla a las criaturas y nos aleja del Creador (Malebranche, 1995, 199).

Malebranche evidencia la inquina con la que buena parte del mundo cristiano miraba al pueblo judío. Esto se evidencia en las acusaciones abiertas hacia ellos al señalarlos, precisamente, como pueblo dado a dicha concupiscencia. Critica que este pueblo era muy dado a los placeres groseros y carnales, siempre entregados a la idolatría, en la que recaían. Para el filósofo parisino, en definitiva, el error proviene de la injerencia de los sentidos que tienen su raíz en el pecado original. Se vence el oscurecimiento del alma en la unión con Dios. Antes del pecado original, Adán detenía los movimientos que excitaban su cuerpo por los cuales su alma sentía placer y dolor. Conservaba de ese modo una capacidad de pensar virgen y libre de amar a Dios: “Era por tanto por decisión y por razón (y no por instinto) que amaba Dios. Tras el pecado original la unión de alma y cuerpo se tornó dependiente. El amor y el conocimiento de Dios son hoy, si no ausentes, difíciles de lograr. El placer hoy es lo que nos desvía de Dios” (Geny, 2015, 494). Así pues, para Malebranche la concupiscencia es desde entonces una pérdida de poder en el ser humano.

Finalmente, sabemos por el cartesianismo y toda su mecánica del movimiento, que éste permanece constante en los cuerpos. Aquello que varía es la dirección. Una mala dirección o una interrupción son síntomas de concupiscencia. Del mismo modo, para Malebranche sucede con la fuerza que reside en el alma, cuya fuerza es la misma, sólo que corre el riesgo de desviarse o dispersarse, si no escucha la palabra de Dios. No sigue, en línea recta, el movimiento inicial al que debería ceder. Cuando se desvía o, sobre todo, se detiene en un bien particular, siente que posee recorrido para ir aún más lejos. Va, pues, de objeto en objeto, viendo confusamente algún bien en unos y otros; pero ninguno de esos bienes incompletos es capaz de satisfacerle. Tras desviarse o detenerse en uno u otros, retoma enseguida su inquietud. Nada hay que pueda detener el movimiento del alma que Aquel que se lo ha impreso.

Tras esta dura crítica a los sentidos, a la imaginación y las pasiones, en definitiva, a la concupiscencia del ser humano, resulta tentador pensar que acabar con el cuerpo resolvería el problema: “Si tu ojo te es ocasión de pecar, arráncatelo y échalo de ti” (Mt 18,9). Es decir, si la parte corporal del hombre es aquello que le mantiene atado al mundo terrenal, engañoso y fuente de obstáculos para su comunicación con Dios, ¿por qué no erradicar la vida terrenal? El propio Malebranche lanza esa hipótesis que enseguida se apresura a neutralizar. El capítulo 11 de su *Traité de morale*, dedicado a las virtudes, lo inicia explicando qué tipo de muerte se debe tener para ver a Dios y escapar de la concupiscencia. Malebranche rehúye del estoicismo y de las corrientes extremas del epicureísmo –ciertos sectores cirenaicos– que invitan al suicidio. El quinto mandamiento afirma rotundamente: “No matarás”. Pero del mismo modo que en *De la recherche de la vérité* explica que las fibras del cerebro son distintas y pueden habituarse para sentir el Verbo divino, también aquí desea sistematizar qué tipo de mortificación corporal es la adecuada para que el espíritu del hombre vea a Dios. Y así, afirma al inicio de dicho capítulo, que la muerte es un camino breve para desquitarse de la concupiscencia y romper de golpe esta “unión desgraciada” que nos impide reunirnos con Dios. No obstante, en la siguiente frase, citando un pasaje bíblico (Flp 1,23), recuerda que no es necesario probar que quitarse la vida es un crimen que lejos de unirnos con Dios nos aleja de Dios para siempre: “Está permitido despreciar la vida e incluso aspirar a la muerte, como decía san Pablo: *Desiderium habens dissolvi et cum Christo* [deseo morir para estar con Cristo]. Pero estamos obligados a conservar la salud y la vida. Ha de ser la gracia la que nos salve de la concupiscencia” (Malebranche, 1995, 177). En relación a la salud

también se lee en las *Reflexiones y máximas* de Vauvenargues que “hay que cultivar el vigor del cuerpo para conservar el del espíritu” (Vauvenargues, 2008, 926) y más adelante en su máxima 166 prescribe que la moral austera “aniquila el vigor del espíritu, como los hijos de Esculapio destruyen el cuerpo para corregir un vicio de la sangre muchas veces imaginario (Vauvenargues, 2008, 934). Y es que Vauvenargues reacciona contra el pesimismo cristiano de autores como Pascal y sobre todo contra el nihilismo laico de La Rochefoucauld, convergiendo así con los autores que se estudian en esta tesis, cuya voluntad filosófica pasaba por rehabilitar el concepto placer y, en general, la naturaleza humana. Tampoco era partidario del suicidio Spinoza, quien en la parte cuarta de su *Ética* –en el escolio de la proposición 18– afirma que, como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser: “Los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan su naturaleza” (Spinoza, 1999, 306).

Queda claro, pues, que Malebranche ni defiende ni insinúa llevar a cabo actos que tiendan al suicidio. Se trata, por un lado, de mantener el cuerpo sano y con vida, y por otro lado, de prestar atención al Verbo divino para que sea Él quien nos libre de la concupiscencia. Así, manifiesta que morimos en el cuerpo y en el mundo en la misma proporción que entramos en nosotros mismos, que consultamos la verdad interior, que nos unimos y obedecemos la orden. Y, por si hubiera alguna duda, líneas más adelante lo completa así: “Se debe conocer y amar a Dios desde esta vida para poseerlo en la otra”.

No hay que darse la muerte que mata el cuerpo y acaba con la vida, mas se debe dar la muerte que fatiga el cuerpo y disminuye la vida; yo entiendo la unión del espíritu al cuerpo o su dependencia respecto a él. Se debe comenzar y continuar este sacrificio y esperar de Dios la consumación y la recompensa, pues la vida del cristiano en la Tierra es un sacrificio continuo durante el cual inmola constantemente su cuerpo, su concupiscencia y su amor propio en pos del amor al Orden (Malebranche, 1995, 178-179).

Si la imaginación y los sentidos no son fuente de verdad, no son condición epistemológica, ni tampoco precepto moral, ¿qué objeto tienen? Su función es la de procurar la conservación del cuerpo humano. Algo puramente biológico y animal. Sin

más. Pero la gran aportación de Malebranche descansa en ser capaz de ver que los movimientos del cuerpo en busca de los placeres terrenales forman parte de un mismo movimiento que, más trascendente, aspira a Dios. Esto nos trae ecos de *El banquete* de Platón y del ascenso desde la belleza múltiple en los cuerpos físicos hasta el concepto de belleza y finalmente la idea de Bien –que corona todas las ideas en el sistema ontoepistemológico platónico. Malebranche reconoce, pues, un valor, aunque menor, a los placeres terrenales. Da autoridad al placer mundano, aunque sea con rango de preámbulo hasta la visión de Dios. Y esta afirmación, además de suponerle un fuerte conflicto con Port-Royal, el jansenismo y el padre Arnauld, lo coloca como pionero en la rehabilitación del concepto de placer. A partir de 1680 se busca un terreno de entendimiento que permita fusionar un sistema de explicación único al hombre de la naturaleza con el hombre de la gracia divina. Malebranche fue el primero en darse cuenta de que los motivos que impulsan al corazón humano son siempre los mismos y que un mismo movimiento le conduce hacia los bienes eternos y hacia la felicidad ilusoria.

Esta conexión entre el cuerpo y el alma posee claras influencias cartesianas. Ya había hablado Descartes en su primera parte de *Les passions de l'âme* de la glándula pineal como punto de encuentro a través de la cual alma y cuerpo se comunican: “El alma se ubica en una pequeña glándula que se encuentra en mitad del cerebro, desde donde irradia al resto del cuerpo a través de los espíritus, nervios y de la misma sangre” (Descartes, 1996, 121). Descartes no duda en reconocer que las pasiones no son dadas por Dios para un bien esencial, a saber, la preservación de nuestro cuerpo. De semejante modo lo explicaba Descartes en el artículo 137 de la segunda parte de *Les passions de l'âme*:

Según la institución de la naturaleza, las pasiones tienen que ver con el cuerpo, y no se dan en el alma sino porque está unida a él; de tal modo que su uso natural es incitar al alma a consentir y atribuir a las acciones que pueden servir a conservar el cuerpo o hacerlo en cierto modo más perfecto. Y en este sentido la tristeza y la alegría son las dos primeras que son empleadas (Descartes, 1996, 182).

Hemos visto antes de qué modo Malebranche pone en valor los placeres mundanos al considerar que forman parte del mismo impulso –*élan*– que conduce el espíritu humano a su encuentro con Dios. El alma se ata por un tiempo a los valores mundanos y a los bienes perecederos, va de experiencia en experiencia, sueña con un

placer sin malestar y del que no despierte para elevarse lentamente de la ilusión hasta la verdad. Es un movimiento unidireccional que se nutre en todo momento del mismo deseo. Además, se trata de un ascenso sin pausa ni socavones. Un impulso dinámico del alma. Este dinamismo sin interrupciones aleja a Malebranche, por otro lado, del epicureísmo clásico, de los valores estáticos del Jardín. En ningún momento el placer exige una conversión brutal ni renuncia abrupta. De los prestigios mundanos a la iluminación final, de la inquietud natural al reposo sobrenatural, no se produce un tránsito brusco, sino una elevación continua. Del reposo ya leemos en Aristóteles que Dios goza de un placer único y simple, pues no sólo hay actividad en el movimiento, sino también en el reposo; y el placer reside más en el reposo que en el movimiento, como indica en el capítulo 14 del libro VII de su *Ética a Nicómaco*: “Lo mismo que es el malo quien necesita cambio, así la naturaleza que precisa cambio no es ni simple ni buena” (Aristóteles, 2001, 233). El epicureísmo enseña a mantener el alma en equilibrio, alejada de las pasiones. La psicología dinámica de Malebranche puede justificar perfectamente el movimiento como principio de vida interior.

La reflexión de Malebranche evoluciona y le conduce a redefinir la voluntad humana como deseo de ser feliz y no simplemente como tendencia indeterminada y general al bien. Esto le lleva a repensar el fundamento de los actos voluntarios, dotando al placer de un lugar preponderante. Convendría dejar claro que, pese a que la rehabilitación de la doctrina hedonista fue intensa desde 1660 y hasta el siglo siguiente incluido –como lo atestiguan Du Rondel en *La moral de Epicuro* y Gassendi en *Ethica Epicuri*, entre otros autores–, Malebranche critica en *De la recherche de la vérité* y en su obra en general a los epicúreos, tanto a los antiguos como a los modernos, y por ello no es sospechoso de pertenecer al clan de los Gassendi, Saint-Évremond y otros.

3.2. Querrela con Arnauld y Bayle

La formación de Malebranche en sus años en la Congregación del Oratorio de san Felipe Neri descansaba en pilares tomistas y antijansenistas. En 1664 había sido ordenado sacerdote y ya en 1661 se había producido su primer desencuentro público con las prácticas de Jansenio, inspirador del pensamiento de rigor y retiro de Port-Royal. Desde abril hasta octubre de 1661 estudió teología en Saumur. A su vuelta a París se centró en el estudio del hebreo y de la historia eclesiástica, junto a su compañero de seminario

Richard Simon. Firmó un formulario antijansenista del que debió retractarse en 1673 tras la lectura del *Augustinus*. El desencuentro comenzaba a avivarse.

En 1680 Malebranche publicó su *Traité de la nature et de la grâce*. Un año más tarde entabló relación con Bossuet, quien comenzó a criticar su pensamiento ya en 1683 –sin nombrarlo– en la *Oración fúnebre de María Teresa de Austria*. A lo largo de aquel año los distanciamientos y las críticas por parte de los defensores de Port-Royal se agudizan. Malebranche acababa de publicar sus *Méditations chrétiennes*, obra a la que responderá Arnauld, que como todos sus amigos de Port-Royal era cartesiano –y estos eran combatidos por los jesuitas–, en *Des vraies et des fausses idées, contre ce qu’enseigne l’auteur ‘De la recherche de la vérité’*. Este libro marcó el inicio de una larga polémica con Malebranche que se extendió hasta 1694, fecha de la muerte de Arnauld. En 1690 su *Traité de la nature et de la grâce* acabó en el Índice. Siete años más tarde se vio implicado por el benedictino François Lamy en la querrela del amor puro y redactó el *Traité de l’amour de Dieu*, que motivó su ruptura con Lamy y su acercamiento a Bossuet, del que se había distanciado. En 1709 su obra *De la recherche de la vérité* es incluida también en el Índice y en 1714 su *Traité de morale*.

Los desencuentros con los partidarios de Jansenio y, por extensión, con aquellos defensores de una moral cristiana rígida que proscribía los placeres mundanos y el mundo terrenal en general, comenzaron ya en el Oratorio y no cesaron hasta la muerte de Malebranche. No obstante, si debiéramos situar la fase más virulenta habría que ir hasta mediados de la década de 1680, fecha que marca el inicio de la querrela entre Malebranche, Arnauld y Bayle. Con motivo de la publicación del *Traité de la nature et de la grâce*, Arnauld percibe en dicha obra una rehabilitación de los placeres, que en el libro de Malebranche aparecen espiritualizados, como viniendo de Dios, que los desliza en nuestra alma con ocasión de las percepciones sensibles. A partir de ese instante, la felicidad terrestre, los placeres mundanos, no hacen sino las veces de heraldo de los placeres espirituales que están por venir, pero siempre, como ya hemos explicado, formando parte de la misma inercia, del mismo *élan*. No existe discontinuidad de cara a los placeres eternos. Gracia y naturaleza dejan de oponerse, colaborando armoniosamente en la felicidad del hombre. Contra tal herejía Arnauld se rebela y desea mantener el distanciamiento entre gracia y naturaleza, recordando que ningún placer atado a la condición terrestre puede calificarse de ‘bien’ y que nuestra felicidad no se halla en este mundo. “El siglo XVIII dio gran importancia a la naturaleza pero lo hizo desde el punto

de vista de su control y dominio. La naturaleza se convirtió en un ámbito de fenómenos que había que describir y conocer para poder explorar y poseer” (Puleo, 1992, 110).

Malebranche no distingue como Descartes la voluntad del sentimiento o del afecto, lo identifica con dicha tendencia hacia el placer y la felicidad en la naturaleza misma creada por Dios. Esta tendencia es un impulso dado por Dios y debe regresar a Él; pero si Dios es el fin, la búsqueda de la felicidad es el motivo. El deseo de felicidad es el único motivo de todos nuestros motivos, el amor de nuestros amores. La publicación del *Traité de la nature et de la grâce* fue una bomba teológica cuyo efecto fue más allá de Port-Royal. Si los jansenistas no estaban nada satisfechos de la exposición tan novedosa y audaz de esta obra, los tomistas tampoco, y los molinistas mucho menos. Los unos entendían que daba demasiado protagonismo a la naturaleza y a la libertad, los otros que no le concedía suficiente. Bossuet, que no era jansenista, pero que, si era cartesano en filosofía, era tomista en teología, se molestó, con más de una tesis del libro. Recordemos que se distingue tradicionalmente el jansenismo, donde la gracia actual –necesaria para comportarse adecuadamente y obtener la salvación– es eficaz por sí misma, del molinismo, que por el contrario defiende la existencia de una gracia suficiente que empuja a hacer el bien, pero que logra su efecto mediante el consentimiento y cooperación del hombre. Por no mencionar las tesis de Pelagio, que estipulan la posibilidad en el hombre de bien de actuar y merecer así la salvación por su propio esfuerzo, o incluso el semipelagianismo, que establece que el hombre puede comenzar por sí mismo su mejora, pero solo puede completarla con el concurso de la gracia divina.

Habíamos hecho mención a Bayle en la querrela. El pensador de Ariège, considerado –junto a Fontenelle– la figura más importante de la primera Ilustración francesa, demuestra que la felicidad verdadera proviene del mundo terrenal, pues así lo ha querido Dios, quien concibió al hombre para ello. Sin embargo, ese mismo Dios, de una manera sutilmente retorcida, nos prohíbe por la Revelación gozar de las ventajas de las que nos ha dotado la naturaleza. De Buzon coincide también en que una de las tesis más controvertidas de la filosofía moral de Malebranche tiene que ver con la realidad y la bondad del placer. Reproduce algunos de los pasajes que desencadenan la polémica con Arnauld para justificarla:

“Todo placer es un bien y torna feliz al que lo goza en el instante que lo goza y tanto como lo hace” o bien “El placer es el carácter del bien” (en *Recherche de la vérité* IV, X y en *Réponse à la dissertation de M. Arnauld* VIII, respectivamente). Se entiende

pues, evidentemente, la acusación de epicureísmo o de hedonismo llevada a cabo por P. S. Régis y A. Arnauld (De Buzon, 2014, 1188).

No debemos olvidar tampoco los encuentros y desencuentros de Malebranche con Bossuet. La *Relation sur le quiétisme*, publicada en 1698 por Bossuet, supuso un posicionamiento claro contra el quietismo o molinosismo –doctrina del jesuita español Miguel de Molinos, que no hay que confundir con el teólogo Luis de Molina, y que establecía que el alma, en la contemplación de Dios, llegaba a una quietud absoluta–, y contra su principal defensor en Francia, Fénelon. Hay que recordar que Bossuet, con su áspera y tenaz polémica, consiguió que la curia romana condenara la obra de Fénelon (1699). Malebranche toma partido del lado del obispo de Meaux, dado que para el filósofo el placer es al mismo tiempo el sello del bien y el único motivo de nuestras acciones. Así pues, en las polémicas relativas al quietismo, Malebranche se pone del lado de Bossuet contra la doctrina del amor puro de Fénelon. El placer constituye el motivo físico de toda acción, impreso en el hombre por Dios para dirigirlo hacia su fin.

3.3. Madame Guyon: el amor puro

La querrela del amor puro oponía algunos quietistas, como Guyon o Fénelon, a otros filósofos o teólogos, como Malebranche o Leibniz. Dicha querrela descansaba en saber si el hombre era capaz –o no– de un amor de Dios que fuera totalmente desinteresado y que constituyera en cierto modo la recíproca de la perfecta gratuidad del amor divino por el hombre. Queremos reivindicar en esta tesis la figura de Madame Guyon, una de las grandes místicas francesas del siglo XVIII. Es relevante abordar su papel intelectual, dado que se percibe en ella un discurso distinto de la subjetividad de un país netamente cartesiano, que había dejado atrás el teocentrismo del Antiguo Régimen para propulsar un antropocentrismo racionalista en un periodo que desde el Renacimiento había dado protagonismo a la ciencia y a la razón en detrimento de Dios y la fe. Con Copérnico, Galileo, Vesalio y la eclosión de academias y universidades, el sentimiento religioso se niega, sin embargo, a perecer. La obra de Madame Guyon se produce entre dos rupturas históricas de la organización del conocimiento: la desaparición progresiva de Dios como objeto único de búsqueda y la tecnificación de la sociedad. El misticismo aparece con la primera ruptura como una respuesta nostálgica a la desaparición progresiva de Dios. El

conocimiento, que hasta el siglo XVIII fue patrimonio único de los monjes, se diversifica y profesionaliza con la creación de la universidad. Uno de los últimos grandes debates teológicos fue la querrela del amor puro a finales del siglo XVII. El papa Inocencio XII condenó en su breve *Cum alias* las proposiciones de quienes preconizaban la santa indiferencia; el desinterés con respecto al temor a un castigo y la esperanza de una recompensa; el desinterés frente a la propia salvación y el abandono del interés propio en la vida contemplativa.

La controversia del amor puro retomaba el debate sobre el quietismo puesto en marcha por el español Miguel de Molinos, quien fue condenado en 1687 por Inocencio XI en la bula *Coelestis pastor*, que incorporaba al Índice los escritos de Madame Guyon. El 12 de marzo de 1699 en su breve *Cum alias* Inocencio XII añadió 23 proposiciones extraídas de la explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior, que Fénelon había publicado en 1697. Esta última condena marcaría el fin del quietismo e inauguraría el crepúsculo de los místicos. Su condena representa en opinión de muchos una sentencia que afectó a la mística misma: en el siglo XVIII, Francia experimentó una regresión de la mística católica y, al mismo tiempo, el triunfo de la psicología espiritual. El quietismo del arzobispo de Cambrai y de su prima, Madame Guyon, fue totalmente repudiado por la jerarquía católica. La fe quedaría así reducida a sus dimensiones racionales y morales. El poder de la Iglesia corría el riesgo de desmoronarse ante la afirmación de que nada se espera ni nada se pide a la Iglesia; tan sólo el arbitrio divino otorga la salvación.

Madame Guyon pertenecía al quietismo (*quies mentis*, quietud de la mente). Esta actitud religiosa se caracterizaba por alcanzar una relación con lo divino por medio de un estado pasivo, pues Dios es quien debe actuar activamente y el hombre debe entregarle su voluntad. En el fondo, lo que se encuentra aquí es una visión nihilista del ser humano. El quietismo subrayaba la pasividad en la vida espiritual, el abandono de los actos y la aniquilación de las potencias del alma. El amor puro se centraba no en la cuestión del acto como tal, sino en el carácter desinteresado de ese acto. Así se consideraba que el único amor verdadero estaba apartado de cualquier perspectiva de recompensa y de cualquier interés propio. El criterio de validez y legitimidad del amor era la perfección de un desapego llevado hasta la pérdida del sujeto. Si por una suposición imposible Dios no recompensara e incluso se condenara a duras penas como las del infierno al hombre que lo amaba perfectamente y hacía su voluntad, ese hombre amaría a Dios igual que si lo

recompensara y le ofreciera todos los goces del paraíso. Las raíces del amor puro, como indica Jacques Le Brun en *Le pur amour. De Platon à Lacan*, se hunden en la Antigüedad. En la *Iliada* Homero presenta cómo la madre de Aquiles advertía a su hijo de la posibilidad de permanecer en su patria gozando de una larga vida. Cuando Patroclo, amante de Aquiles, muere a manos de Héctor, el héroe griego acude a la guerra a sabiendas de que ya no puede esperar nada, pues su querido Patroclo no puede retornar a la vida; no hay bien ni recompensa posible en una acción del héroe griego que ya destila puro amor. En los mismos diálogos de Platón, en concreto en *El banquete* (179b) Fedro señalaba en su intervención que sólo desean morir por otro aquellos que aman, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Diotima interviene en el diálogo recordando que, en la ascensión dialéctica hacia la belleza, la belleza en sí misma y por sí misma supone un éxtasis del que no se espera recompensa.

En el Antiguo Testamento la figura de Moisés resulta también anticipatoria, pues aparece el deseo de morir por el pueblo (Ex 32,32). Moisés desea llevar al límite el sacrificio por su pueblo hasta la muerte. En la Biblia también se encuentra a san Pablo, cuyo sacrificio por los demás se expresa así: “porque deseara yo mismo ser anatema, separado de Cristo, por amor a mis hermanos, los que son mis parientes según la carne” (Ro 9,3). Más próximo en el tiempo se sitúa el *Decamerón* de Boccaccio como otra fuente de amor puro en el que bebieron místicos franceses como Madame Guyon. Tanto es así que el 27 de diciembre de 1695, cuando Madame Guyon fue arrestada mientras se ocultaba en una casa de París, hallaron que llevaba consigo dos libros: el *Quijote* y la tragedia de Griselda, último cuento del *Decamerón*. La constante exaltación del amor conyugal, más fuerte que la muerte, no hacía del hombre y de la mujer sino un solo cuerpo y alma. La conclusión irónica de Boccaccio es reemplazada por una moral que invita a pasar del amor conyugal al amor de Dios y la necesidad de sufrir por Él.

Con Petrarca, la figura de Griselda se expandiría por todo Occidente. En Francia las traducciones de Boccaccio y las versiones de Petrarca fueron muy extendidas y adaptadas, tanto en verso como en prosa. La proliferación de la *bibliothèque bleue* [biblioteca azul], principal fuente de la cultura de masas, contribuyó a difundir textos como *La patience de Griseldis*, que leyó Madame Guyon. La pasividad de una Griselda que, ante las continuas provocaciones y malos tratos de su marido, responde con lacónicos: “Señor mío, sí” o “Señor, obra como juzgues mejor, que a mí todo me ha de parecer bien. Sé que soy muy poco, y que no merezco tu honor” o incluso “Señor, no te

preocupes por mí; piensa en ti solamente, y yo estaré contenta” (Boccaccio, 1971, 504-506) inspiró, como señala Le Brun, a Madame Guyon y la condujo a una pasividad ética que el propio Boccaccio sentencia explícitamente poco antes de finalizar el relato. Esta historia demuestra que en las casas pobres también se podía encontrar la virtud que demostró Griselda en todo momento. La pensadora francesa encuentra también inspiración en una escena folclórica extraída del itinerario espiritual en la vida de san Luis, en su día propuesta por el propio Bossuet al Delfín:

En la vida de san Luis, escrita por Mr. Joinville, se narra que San Luis marchó a Tierra Santa y encontró en la villa de Acre una mujer que portaba una antorcha en una mano y una jarra de agua en la otra, caminando por la ciudad de semejante guisa. Un clérigo que la vio le preguntó qué pretendía hacer con ese fuego y esa agua. Ella le respondió que era para quemar el Paraíso y apagar el Infierno, para que jamás hubiera ya ni uno ni otro. El religioso le preguntó que por qué pretendía eso, a lo que ella contestó que deseaba que nadie hiciera el bien en este mundo para obtener el Paraíso como recompensa, ni que nadie tema pecar temiendo el Infierno; sino actuar por el entero y perfecto amor que debemos tener a nuestro Dios creador, que él es bien soberano (Guyon, 1716, 313).

Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe había nacido en 1648 en el seno de una familia acomodada, aunque no estrictamente aristocrática, al sur de París y al este de Orleans. De constitución sensible y delicada, se mostró enfermiza y su educación fue descuidada. Su infancia transcurrió entre el convento y la casa acomodada de sus padres, mudándose nueve veces en diez años. Los padres de Guyon eran muy religiosos y le dieron una formación especialmente piadosa. Otras impresiones importantes de su juventud fueron la lectura de las obras de san Francisco de Sales –quien al amor puro de los místicos llamaba santa indiferencia e introdujo en su *Tratado del amor de Dios* el dejar morir la voluntad matizando que ésta no muere del todo, sino que se deja llevar al buen placer de Dios– y de algunas monjas. En sus primeros años pasó diferentes etapas en distintas comunidades religiosas, como las benedictinas o las ursulinas. A los 15 años fue dada en matrimonio sin su consentimiento a Jacques Guyon, adinerado caballero de Montargis, casi veinte años mayor que ella. Durante sus doce años de matrimonio sufrió terriblemente a manos de su suegra y su sirvienta.

A su miseria se sumó la muerte de su media hermana, seguida de su madre y su hijo. Su hija y su padre murieron con unos días de diferencia en julio de 1672. Guyon mantuvo la fe en el plan perfecto de Dios, convencida de que sería bendecida en sufrimiento. Dio a luz a otro hijo y a otra hija poco antes de la muerte de su marido en 1676. Tras doce años de matrimonio infeliz, en el que tuvo cinco hijos, de los cuales tres sobrevivieron, Madame Guyon enviudó a los 28 años. Su casamiento no había sido un manantial de felicidad, como ella misma testimonia en su autobiografía: “Todos los que vinieron a felicitarme el día después de mi boda no pudieron evitar reírse de mí, porque lloré amargamente y les dije: ‘¡Ay! Una vez había deseado tanto ser monja, ¿por qué estoy casada ahora y por qué fatalidad me sucedió esto?’” (Guyon, 1791, 162). En sus años de hastío matrimonial buscó refugio en la vida interior, senda en la que le servirá de guía el franciscano Archange Enguerrand (1631-1699). A partir de entonces comenzó a caer en la contemplación durante sus oraciones. No podría hacer casi nada. Pasaba horas sin poder abrir los ojos ni saber qué le sucedía.

Tras enviudar a los 28 años viajó y vivió en diferentes ciudades europeas durante cinco años hasta que en 1673 experimentó una noche mística y decidió emprender un camino apostólico que le condujo hasta la guía espiritual del padre Lacombe, superior de la casa barnabita en Thonon, Saboya, con quien mantiene una relación similar a la guía espiritual que la unió a Fénelon, aunque el rango social e intelectual de este último fueran superiores. Bajo su dirección espiritual atravesó una serie de experiencias que describió en *La vie de Mme Guyon J.M.B. de la Mothe Guyon écrite par elle-même*. Al principio, señalaba cómo había gozado de un sentimiento vivo de la presencia de Dios en lo que definía como una percepción casi tangible, un estado en el que permaneció ocho años.

Quizá se deba esto a cuanto describe en su autobiografía, donde considera la infancia como el periodo en que el destino individual se forja y la familia como el lugar donde se origina su sino personal. En su autobiografía, la madre de Guyon es identificada como el origen de un destino vinculado al sufrimiento. Señala que nació prematura y que su madre estaba tan asustada que la dio a luz en el octavo mes de gestación, por lo que fue un milagro que sobreviviera. Como en las narrativas de infancia tradicionalmente religiosas, Guyon atribuye su supervivencia a la voluntad paternal de Dios, pero no deja de señalar que es su familia –y en particular su madre– la causante de un destino de enfermedad y sufrimiento que la hará abrazar la vía de la mística negativa: “Mi madre, a quien no le gustaban las niñas, me descuidó y me dejó abandonada al cuidado de otras

mujeres que asimismo me descuidaron” (Guyon, 1791, 8). Este énfasis da lugar a un discurso que Marie Florine Bruneau llama protopolítico y que contradice su discurso místico.

El recuento inicial de su nacimiento prematuro da paso a una narrativa de abuso infantil, cuya evidencia es la marcada preferencia de la madre por el hijo varón. Se desplaza entonces de su historia personal a una reflexión de carácter moral y universal acerca de las madres como fuente de injusticia social cuando no aman a sus hijas y prefieren a sus hijos: “No puedo no dejar de señalar una falta cometida por las madres quienes bajo el pretexto de la devoción o la ocupación se rehúsan a tener a sus hijas junto a ellas [...] no puedo dejar de condenar las preferencias injustas entre un niño y otro, que crean la división y la pérdida en la familia” (Guyon, 1791, 13). Después de una tercera experiencia mística en 1680, se sintió atraída por Ginebra, donde su obispo, Jean d’Arenthon d’Alex, la convenció de que utilizara su dinero para establecer una casa para los nuevos católicos en Gex, Saboya, como parte de planes más amplios para convertir a los protestantes en la región. En julio de 1680, dejó Montargis con su pequeña hija y viajó a Gex. Al tiempo Madame Guyon siguió a su director a Turín, luego regresó a Francia y se quedó en Grenoble, donde difundió más ampliamente sus convicciones religiosas con la publicación de su controvertido *Moyen court et très-facile de faire oraison* en enero de 1685. En julio del año siguiente regresó a París dispuesta a ganar adeptos para su visión mística, pero el monarca no la esperaba con los brazos abiertos. Por orden suya, Lacombe fue encerrado en la Bastilla y luego en los castillos de Oloron y de Lourdes. La detención de Madame Guyon, aplazada por enfermedad, se produjo el 29 de enero de 1688. No fue liberada hasta siete meses después, tras ser puesta en manos de los teólogos, que habían examinado su libro y solicitado una retractación de las proposiciones que contenía.

3.4. La espiritualidad de Fénelon

Unos días después conoció en Beyne, en la casa de campo de la duquesa de Béthune-Charrost, cerca de Versalles, a su primo Fénelon, que sería el más famoso de sus seguidores. Fénelon, además de esta posición, desempeñaba el papel de director espiritual, pues los místicos de la época moderna constituían junto a quienes les dirigían una especie de pareja con funciones bien diferenciadas: la mujer mística viviría una experiencia mística que su director espiritual, un clérigo, varón con estatus oficial en la

institución eclesiástica, juzgaría según los principios de la teología y las reglas de la disciplina de la Iglesia. Él, desprovisto de la experiencia mística, hará de controlador y autorizador, fascinado por los fenómenos de los que será testigo. Así, encontramos a Francisco de Sales y Juana de Chantal, Jean-Jacques Olier y Agnès de Langeac, Bossuet y Madame Cornuau o Fénelon y Madame Guyon; en definitiva, una jerarquía de inspiración y una de jurisdicción se articulaban entre ellas.

El 10 de octubre de 1694, François de Harlay de Champvallon, arzobispo de París, anunciaba la condena de las obras de Madame Guyon. Ella, temiendo otra detención, se refugió durante algunos meses en Meaux, con el permiso de Bossuet, que era su obispo presidente. Regresó en secreto a París donde, sin embargo, la policía la arrestó el 24 de diciembre de 1695 y la encarceló, primero en Vincennes, luego en un convento de Vaugirard y finalmente en la Bastilla, donde el 23 de agosto de 1699 firmó una retractación de sus teorías. En esta segunda encarcelación –su posicionamiento en la querrela del amor puro la llevaría durante ochos años, entre 1695 y 1703, a la cautividad bien en la Bastilla bien en algún convento–, producida en 1693, es requerida por el arzobispo de París a firmar una dura retractación. Arrepentida porque ha causado escándalo a través de sus escritos y enseñanzas y decidida a seguir la orden del apóstol Pablo de que la mujer debe callar, Guyon firmó esta retractación, pero añadió de su propio puño y letra que se sometía a todo lo que él pensaba que Dios pudiera querer de ella. Ella se refería tanto al arzobispo como al apóstol, cuya orden de silencio a las mujeres se diferenciaba del silencio practicado por Guyon, pues mientras que el primero era un silencio represor dirigido a un solo sexo, el segundo era un silencio liberador y fértil, dirigido a todos.

Madame Guyon permaneció encarcelada en la Bastilla hasta el 21 de marzo de 1703. Tras más de siete años de cautiverio marchó con su hijo a un pueblo de la diócesis de Blois, donde vivió quince años rodeada de una corriente de peregrinos –muchos de Inglaterra y Escocia– y dedicando su tiempo a escribir volúmenes de correspondencia y poesía. Continuó siendo venerada por los Beauvilliers, los Chevreus y Fénelon, quienes nunca dejaban de comunicarse con ella, pero ya había dejado de participar personalmente en las discusiones públicas.

La controversia sobre sus ideas se hizo más acalorada entre Bossuet y Fénelon. Bossuet intensificó la ofensiva con la publicación de su *Relation sur le quiétisme*. Fénelon reaccionó en su *Réponse à la Relation sur le quiétisme*. La controversia condujo, en 1699,

a la derrota de Fénelon: en enero fue privado de su título de tutor del duque de Borgoña; el 12 de marzo la bula *Cum alias* condenó la *Explicación de las máximas de los santos*; el 9 de abril Fénelon tuvo que someterse. Hay que añadir que en esta famosa querrela quietista, la última gran querrela doctrinal en el seno de la Iglesia católica, no sólo se vieron implicadas personalidades como Fénelon y Bossuet, sino también las sospechas despertadas por parte de Madame de Maintenon, amante del rey, y el propio Luis XIV. Guyon luchó infatigablemente por exponer su inocencia. Opuso razones a razones, pero no sólo para salvar su honor sino también su cordura. Así logró escapar al destino del padre Lacombe —su confesor, acusado de los mismos cargos que ella—, que tras ser encarcelado enloqueció y acabó sus días en un asilo de orates.

La vie de Mme Guyon J.M.B. de la Mothe Guyon écrite par elle-même, escrita entre 1709 y 1711, seis años y medio después de su liberación de la Bastilla, fue intitulada *Historias de cautividad*. Destinada a amigos y discípulos, pues no quiso que fuera publicada ni siquiera tras su muerte, ha sido encontrada y publicada recientemente por Marie-Louise Gondal (París, Beauchesne, 1989). Ya en las primeras páginas describe su estado mental tras su encarcelación y nueva vida:

Aquí no hay clamor ni dolor ni sufrimiento ni placer ni incertidumbre [...] Voy sin ir, sin meta, sin saber si voy, no tengo ni confianza ni desconfianza en una palabra, nada, nada, nada [...] No soy capaz de desear justificarme ante los demás, tampoco soy capaz de buscar su estima. Si Dios quiere para mí una u otra cosa, Él hará lo que desee, a mí no me preocupa. Si Él es glorificado a través de mi absoluta destrucción o a través del restablecimiento de mi honor, para mí es exactamente lo mismo (Guyon, 1992, 176).

Dios ya no es, como en el caso de san Agustín, garante de identidad, o como en Descartes, garante epistemológico, sino la ocasión de su disolución, como en la *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita. A este respecto, Guyon no es, por lo menos en cierto sentido, moderna, sino premoderna, o incluso posmoderna, en el mismo sentido en que lo son pensadores como Foucault, Derrida o Lacan, quienes han puesto de relieve la necesidad de cuestionar el sujeto y sus identidades. Cabe señalar una característica insoslayable del pensamiento de Guyon: la primacía de la conciencia individual y de una experiencia espiritual que no puede ser circunscrita a ninguna confesión religiosa en tanto que implica superar toda mediación, rescatando ese valor de la tolerancia y el diálogo puesto en marcha por Montaigne en el siglo XVI. Así, Guyon aparece como una figura

única en el contexto católico del siglo XVII respecto a la cuestión de la teoría y la práctica tolerancia.

Junto a este carácter tolerante y de libertad individual que la alejaba de la Iglesia oficial, mucho se ha escrito también sobre su supuesto antintelectualismo. Madame Guyon no niega la utilidad de la razón, pero delimita sus poderes y la contempla como una de las posibilidades de la *psique*. Ella considera otra realidad más allá de las palabras y la representación. Lejos de concebir como antagonistas a la razón y al misticismo, llegó a señalar que su práctica del amor puro la liberaba de los miedos que continuamente la acechaban y le proporcionaba la libertad necesaria para utilizar sus facultades intelectuales a su propio favor. Así se puede leer en el tomo segundo de la réplica de la edición de 1791 de *La vie de Mme Guyon J.M.B. de la Mothe Guyon écrite par elle-même*:

Mi mente, que pensaba haber perdido en un aturdimiento extraño me fue regresada con considerables ventajas. Yo misma estaba asombrada porque no veía nada ni demasiado complicado ni que no pudiera resolver. Yo sabía, concebía, hacía y no sabía de dónde provenía esta mente, este conocimiento, esta fuerza, esta facilidad (Guyon, 1791, 23).

Fénelon encontró en ella el camino mismo hacia Dios. El pensamiento que tiene de ella siempre le es útil, porque nunca la ve más que en Dios y a Dios a través de ella sin detenerme en ella. Bossuet, sin embargo, interpretará su inteligencia y lucidez como arrogancia y obstinación y denuncia lo que considera elucubraciones que conducen a la desobediencia de una multitud a la que Guyon habría dado la ilusión de convertirse en almas de élite en pocos días, mientras que la experiencia mística se ha concedido siempre excepto a los pocos elegidos: la experiencia, que puede decidir ciertas cosas, está subordinada en su totalidad a la ciencia. En este capítulo presentaremos la ética de Madame Guyon y el modo que tiene de rehabilitar la vida cotidiana y el concepto de placer mundano, todo ello en un contexto hostil y de persecución hacia ella.

Bossuet establece una diferencia entre místicos verdaderos y místicos modernos, subrayando que los primeros contemplaban las manifestaciones y los fenómenos corporales como obstáculos e imperfecciones –esto es, condenan el cuerpo y todo valor somático– y los segundos, entre los que contaba a Guyon, se dejaban llevar por los excesos de una imaginación que los hacía vanos, inadmisibles y quizá hasta ridículos, a

su entender. Guyon, a nivel doctrinal, señalará que efectivamente dichos fenómenos no constituían ningún fin en sí mismos, pero que ciertamente podían ser un medio. Con ello defendía toda una tradición mística específicamente iletrada y femenina que, al no contar con el acceso a la escritura para legitimarse, se amparaba en los signos milagrosos que aparecían sobre el propio cuerpo. La puesta en valor de lo fenoménico, de lo corporal, tiene que ver con la carencia ilustrada en el universo femenino de una época que bramaba por unas luces cuya aurora se anticiparía en las décadas venideras. Frente a esta postura, la reacción de los místicos e intelectuales de la época fue descalificar su discurso por tratarse de una mujer loca, que en el siglo XIX se describirá más específicamente como histérica. No es para menos, pues su posicionamiento la situaba más allá de los ritos y los sacramentos y hacía de la plegaria a los santos, la Virgen, Cristo o Dios algo o bien inútil, o bien imposible. Para Guyon, la eliminación del logos y la representación culminaba en un desapego perfecto en el que el miedo y su corolario, la creencia, desaparecían. Ella era indiferente a su condena eterna e incluso a su salvación.

En la misiva antes citada de Fénelon, éste le asegura estar convencido de que el puro amor, cuando ha destruido toda propiedad hace experimentar cosas que sólo el puro amor es capaz de entender. Madame Guyon acude a pasajes clave del Antiguo Testamento para justificar su misticismo somático. Así, selecciona y reinterpreta pasajes de *El cantar de los cantares*, que desde san Bernardo a san Juan de la Cruz han ejercido una atracción innegable en la tradición mística cristiana a la hora de simbolizar el encuentro amoroso entre Cristo –el amado– y el alma –la amada. La novia, según san Bernardo, es la Iglesia y, según san Juan de la Cruz, es el alma. Bajo la pluma de Madame Guyon, la novia de *El cantar de los cantares* adopta, sin embargo, caracteres inquietantes, ya que se trata de una novia que yacía muerta.

3.5. Aniquilar el ‘yo’

Para la mística francesa todas las gracias del cristianismo brotan de esta muerte del yo. El pleno gozo de Dios en esta vida sólo era posible a través de una muerte espiritual, un *anéantissement* [aniquilación], término empleado sistemáticamente. Así, la primera cosa que debía morir era la percepción del propio yo. Había que cesar de discernir o reconocer cualquier cosa que no fuera Dios, en una suerte de superación del yo que, en lugar de superar el solipsismo, se tornaba teolipsismo [sólo Dios existe]. El ser humano debe

aniquilarse para honrar a Dios. Guyon sentencia que la pureza del alma crece en una exacta proporción a la pérdida del yo. El abandono en Dios significa el aniquilamiento de la propia voluntad, la apología de un estado de abnegación, de una sencillez que conduce al rechazo de la impaciencia, la ansiedad, la excitación, el ardiente deseo de progresar en la vida espiritual. Es una ética que invita a dejarse conducir pasivamente por la mano de Dios en un estado involuntario de ofrenda gratuita de la voluntad humana a su creador.

No sólo era necesario que el alma —simbolizada aquí en la amada de *El cantar de los cantares*— cesara de contemplarse a sí misma, sino que debía también cesar de percatarse del mismo acto de percibir. La autorreflexión era así aniquilada, de modo que, si al principio el alma no podía decir que se contemplaba a sí misma, tampoco podía decir que contempla que contempla. Es una suerte de aniquilación de un *cogito* cartesiano, en versión mística, por parte del alma, que ni tan siquiera es consciente de su contemplación. Finalmente era necesario un último sacrificio. Pese al camino andado, el alma se percataba dolorosamente de su incapacidad final para desprenderse del todo de sí misma y era sólo al desesperar de sí misma cuando sacrificaba el último resquicio de confianza en sí y se arrojaba a Dios en lo que Guyon llamaba renuncia final. Y así escribía ella misma que cuanto más desesperes de ti mismo más confiarás en Dios. La esencia divina es inaccesible al yo, a menos que éste muera a su naturaleza de ego y se vuelva totalmente transparente a la gracia; Dios como tal escapa al conocimiento dual. Se antoja imposible ver a Dios cara a cara sin morir, sin olvidarse de uno mismo. Por otro lado, en la conciencia que tiene de sí mismo, el yo puede tener una cierta intuición de Dios a través de la experiencia de la presencia divina actuando en el mundo y en el ser humano. En consecuencia, la salvación, que es acceso a una vida eterna y en plenitud, no puede concebirse aquí como autoliberación, fruto del propio esfuerzo, sino sólo como fruto de la gracia divina.

Al romper este último apoyo en sí a través de la desesperación, el alma podía unirse a Dios. Se trata de una unión en la que no llevaba nada de ella misma, porque ella misma era nada y Dios se había convertido en todo; una rendición absoluta, un abandono total en el que la guía y el control provenían de Otro. Guyon lo llamaba muerte, pero añadía que había que morir, si se quería resucitar. Esta muerte era finalmente comprendida como receptividad radical. Hay en ella tres niveles narrativos que dan pie a tres diferentes representaciones del yo. En el primero, Guyon es el objeto de su narrativa y relata las experiencias que tiene sin saber cuál es su significado; en el segundo, es la

narradora que puede comprender e interpretar estas experiencias para edificación de otros y gloria de Dios; en el tercero, es Dios mismo quien quiere esta autobiografía y quien se sirve de la mano de Guyon. La transformación espiritual implica la existencia de etapas y grados; tradicionalmente, la teología mística y ascética distingue a los principiantes, a los que progresan y a los perfectos. Madame Guyon distingue, a su vez, tres vías en la ética cristiana, que recoge en *Les torrents spirituels*, una de las primeras y más bellas obras de la intelectual francesa, escrita entre 1683 y 1684.

En este itinerario espiritual se progresa desde la vía activa a la vía pasiva de la luz y a la vía pasiva de la fe, comportando ésta última diferentes grados hasta el estado de resurrección y divinización. La primera vía se refiere a la vida ascética, que se muestra como pequeños ríos que fluyen muy lentamente y se pierden en laberintos sin llegar nunca al mar, apoyándose en sus propias fuerzas, entregándose a prácticas externas que, cuando se detienen, inmediatamente pierden sus efectos. Estas almas no conocerán la perfección en esta vida, sino en la venidera. La segunda vía se relaciona con el primer grado de la vida mística; lo ilustran los ríos que, transportando muchos barcos, fluyen más rápido, pero no lo suficiente como para finalmente arrojarse al mar solo más tarde. Se refiere a aquellas almas que, de manera pasiva, se dejan actuar sobre la gracia, beneficiándose al mismo tiempo de dones, favores numerosos y consolaciones espirituales, éxtasis, visiones o revelaciones. Su camino es el de la luz, a la que sin embargo están demasiado apegados para perderse en la Presencia; ella solo entra en Dios muriendo. Finalmente, la tercera vía remite al segundo grado de la vida mística; es el camino de los torrentes que, de precipicio en precipicio, de abismo en abismo, se precipitan a gran velocidad en el mar, pobres y despojados de mercancías. Son ricos con las riquezas del mar con las que se han convertido en una misma cosa. Los torrentes representan las almas que, si han salido de Dios, no sienten descanso alguno para volver a perderse en Él lo antes posible. Es el camino de la oscuridad, simple, pura y desnuda; sin visiones, éxtasis o revelaciones; nos dejamos llevar sin saber a dónde ir, sin saber nada de nosotros mismos, sin querer nada.

Guyon desarrolla la alegoría del torrente espiritual en el que el alma se deja llevar, negándose a agarrarse a la orilla. Es el río divino el que debe entrar en el corazón, y no torrentes de lágrimas que deben brotar de los ojos. Debemos ir más allá de la expresión sensible de la fe, en una pérdida de uno mismo y del mundo que ahuyenta la tristeza.

Estas etapas siguen el rastro de lo que Fénelon llamó el punto de conjunción, donde el filósofo francés describía el camino contemplativo en dos fases principales, en

conexión con las etapas que acabamos de señalar: por un lado, la fase ascética –*vía purgativa*– y, por otro, la fase mística, que declina en dos etapas –*vía iluminativa* y *vía unitiva*. El punto de conjunción corresponde al momento en que tomamos conciencia de la acción en uno mismo de la presencia divina, de su progresiva toma de posesión de nuestras potencias y de la exigencia de responder a ella dejando toda la libertad de acción necesaria para culminar su obra. Se perciben también los ecos de san Agustín cuando Guyon defiende que Dios está más cerca de nosotros que nosotros mismos. La trascendencia y la inmanencia son, por tanto, inseparables. Sólo hay trascendencia en un acercamiento inmanente al Misterio. El alma no está llamada a desaparecer en el gran todo divino; aquí no se trata de fusión. Conservando su dimensión personal, el alma está destinada a la transparencia, a dejar actuar a Dios en ella –dejar que Dios se ame a sí mismo en ella– sin más autorreflexión. Dios tiene una virtud atrayente que atrae cada vez más al alma para ir a Él y, atrayéndola, la purifica. Como se ve al sol atrayendo hacia sí el agua: poco a poco, sin otro esfuerzo por parte de este vapor que dejarse atraer, el sol, acercándose a él, lo sutiliza y lo purifica. Hay esta diferencia, sin embargo, que este vapor no es aspirado libremente y no sigue voluntariamente como lo hace el alma.

Madame Guyon menciona en sus obras que todos los seres humanos están llamados a tener una relación profunda e íntima con Dios y que Dios mismo desea que tengamos una relación íntima con Él. La autora expresa esta relación como algo simple: “Es tan sólo volver nuestro corazón al Señor y rendirlo a Él. Es la expresión de nuestro amor por Él dentro de nuestro corazón” (Guyon, 2001, 11). Este *aboutissement* en el abandono es la purificación por Dios, la ligereza, la libertad y la alegría. Se trata de ir contra el sentimiento natural del amor propio, de la estima de sí mismo que se enraíza en el fondo del ser. En este sentido, incluso el deseo de la salvación para sí mismo debe desaparecer. Madame Guyon explica bien su idea en los *Torrents* cuando habla de las razones profundas de esta noche mística. Ha que purificar nuestra mirada de las tendencias enraizadas en el amor propio, raíz de todo mal que será transformado en amor puro en un corazón dilatado que retoma la Regla de san Benito, donde se prescribe que a medida que se progresa en la vía religiosa y en la fe, el corazón se dilata y se avanza en la vía de los designios de Dios con la inefable dulzura del amor. Madame Guyon ilustra la dilatación del corazón con la imagen del hielo derritiéndose al sol:

No debemos creer que Dios endurece el corazón del hombre de otra manera que el sol endurece el hielo: es por su ausencia. Cuanto más lejos están los países del sol, más helado está todo allí. El hombre que se aleja de su Dios y ya no se acerca a Él se convierte en un hielo petrificado que ya no puede disolverse a menos que regrese a su Dios. Entonces lo encuentra en el mismo lugar donde lo había dejado, siempre dispuesto a hacerle sentir los influjos de su gracia; y cuanto más se acerca a este sol, más se derrite poco a poco, de modo que si después de tantas miserias se acercara bastante a Dios, se derretiría y licuaría por completo. Lo que impide su perfecta licuefacción es la propiedad, que congela siempre varios lugares de nuestra alma, que tan pronto como su hielo se derrite completamente y se vuelve completamente fluido, fluye necesariamente en su ser original, donde todos los obstáculos se eliminan. Es el fuego del Amor puro el que lo hace en esta vida, y será el fuego del Purgatorio el que lo hará en la próxima (Beaude, 1997, 184-185).

Dicha transformación de uno mismo bajo el efecto de la gracia sólo se hace posible por el instinto dado al alma para efectuar su retorno. La palabra instinto utilizada por Madame Guyon puede inducir a confusión. Si se entiende como un conjunto de tendencias conductuales hereditarias o innatas, como el instinto de supervivencia, la idea de alteridad inherente a la gracia se desvanece para dar paso a un impulso irracional constitutivo de la condición humana. Si el instinto en Madame Guyon es ciertamente una disposición o una aptitud específica de los humanos, es, sin embargo, de origen divino; más bien se refiere a un impulso profundo, un santo deseo, como diría san Agustín, que no se crea ni se imagina.

El instinto es, en efecto, esa huella depositada en todos nosotros, en alusión a san Agustín y que Descartes retomó en su *Discurso de método* como uno de los argumentos de la existencia divina, dado que la imperfección del ser humano le imposibilita –por lógica metafísica– a crear ideas que exceden su propia potencialidad. Así pues, y en línea con el razonamiento cartesiano, este instinto no es ni una idea adventicia –esto es, no procede del mundo natural o sensible– ni tampoco una idea facticia –como acabamos de demostrar–, por lo que el instinto procede de Dios. Podríamos también pensar en esas fuerzas vivas que todas las mónadas poseen consustancialmente y determinan sus tendencias de manera innata. Ahora bien, este instinto solo, aunque esencial, no es suficiente para la autotransformación; el alma también debe aceptar seguirlo libremente.

Los ecos de Malebranche suenan aquí en tanto al consentimiento que el cristiano debe dar. Ese libre albedrío, que también subraya Descartes, es aceptación que se vehicula a través de la meditación o en la oración que, para Madame Guyon, se alza como el camino por excelencia y que no es más que un calor de amor que derrite y disuelve el alma, la roba y la eleva a Dios. La oración no se realiza a tiempo parcial, pues debe ser incesante como san Pablo recuerda: “Orad constantemente” (1 Te 5,17). El alma, además, debe entregarse a ella o someterse a ella sin medias tintas y con plena confianza. Sin dudar y de tal modo que se olvida de sí misma. Debemos, pues, escuchar a Dios y estar atentos a Él, olvidándonos de nosotros mismos y de todos los intereses. Sólo estas dos acciones –o más bien las pasiones, porque todas son pasivas– atraen el amor por la belleza que Él mismo comunica. No debemos perder de vista, sin embargo, que tanto Malebranche como Nicole, autores tratados anteriormente, denunciaban los “inventores de nuevos sistemas [...] que raramente están exentos de pasión y prejuicios” (Malebranche, 1962, 304-306), según indicaba el primero, o en tono peyorativo denunciaba el segundo el sistema de espiritualidad de los místicos.

Existen ciertos paralelismos de la mística cristiana con las místicas orientales. Resalta el caso del zen, ya que apuesta por una práctica contemplativa caracterizada por la nada y reivindica si sabe preguntarse por la diferencia entre la nada que postula esta mística y la nada que propone el budismo zen. También se halla resonancias de su doctrina con otras corrientes místicas como el shivanismo de Cachemira, el dzogchen tibetano o el sufismo, en lo que atañe especialmente al reposo de las fuerzas humanas y la absorción de la conciencia más allá de todo dualismo. Frente a estas posturas, sin embargo, habría que entender en qué medida el quietismo es o no un avatar del estoicismo, cuya *apatheia* se obtiene por el esfuerzo personal de la virtud contra el dolor. O hasta qué punto es una religiosidad propia de las filosofías orientales, ya que la humildad humana no conduce al vacío, sino a la plenitud del amor de Dios. Esta indiferencia se extiende al desinterés por la salvación individual.

El abandono –aniquilamiento de lo corporal en su éxtasis místico– podría estar relacionado en el caso de Madame Guyon con que esta corporeidad la ata al género femenino. Madame Guyon necesita perder su condición de mujer y una manera es trascender todo género. Todo apunta a que uno de los motivos se halle en la postura de san Pablo con respecto a las mujeres. El apóstol es frecuentemente citado por la pensadora francesa, por lo que su admiración queda fuera de duda. El problema radica en la estima

que san Pablo tiene, precisamente, de la mujer en cuanto a su peso en las comunidades cristianas: “Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación” (1 Cor 14,34-35).

Madame Guyon es consciente de toda una cultura hagiográfica que va desde santas y vírgenes mártires hasta santas medievales y modernas, como Catalina de Siena y Teresa de Jesús, a quienes conoce bien, pléyade de la que sin duda quiere formar parte. Por ello es más que probable que evitara en sus escritos aludir a esos pasajes de san Pablo que prohíben a las mujeres ejercer la docencia y la participación pública. Así, cuando cita la Primera epístola a los corintios, menciona sólo los versículos 20 y 26 y deja de lado los versículos 34 y 35. La autolegitimación de Madame Guyon como fuente de instrucción femenina tiene lugar más bien en un espacio que llamaríamos literario y que se sustrae a los lugares de la *disputatio* teológica. En consecuencia, precisa ir más allá de la naturaleza y sus disposiciones sexuales, pues “ahí donde no hay sexo [*ubi sexus nullus est*] el ser humano también está hecho a imagen de Dios, es decir, en el espíritu de su alma” (Agustín, 2010, 499-500).

La ética cristiana de Madame Guyon es una aproximación mística que se nutre de un término medio mediante el cual no renuncia a las responsabilidades de una vida ascética, pero tampoco se abandona a las inclinaciones naturales de la vida cotidiana con el pretexto de que no requieren ningún esfuerzo. A diferencia de otros místicos que vivieron en la extrema pobreza, Madame Guyon posee su pequeña fortuna personal gracias a su difunto marido, aunque se muestra indiferente a ella, como a lo que atañe al cuerpo y al alma en general, dado que el ser humano es limitado y corrupto.

Su abandono es interior y parte de un cambio que se opera en el corazón y que se traduce en una acción exterior. La oración sencilla no requiere disciplina alguna ni mortificaciones impuestas desde fuera, sino que consiste esencialmente en albergar todo suceso, bueno o malo por igual, recibir la vida como se presenta con ecuanimidad. “Pero depende de nosotros permanecer en el lugar donde Dios nos pone, sin querer buscar otro ni dudar del que tenemos. No debemos, a nuestra manera, ni la duda ni la seguridad, sino permanecer atados y sacrificar a voluntad del divino Maestro” (Guyon, 2005, 588). Su ética se convierte en moral cristiana para todos y no es compatible con quien cree poder juzgar, por signos externos, a las personas capaces de orar así su grado de progreso

místico. Las apariencias a menudo también engañan, nos advierte una Madame Guyon que rehabilita la vida mundana y cotidiana y nos recuerda que a Dios le encanta esconderse bajo el carácter ordinario.

Pero todo ello no debe incentivar una actitud de desinterés por los demás, una ociosidad o inacción. El camino místico en su grado más alto, el de los torrentes, no está desprovisto de acciones, pero el acto en cuestión, sustancial e interior, no tiene medida común con los actos formales del camino ascético; es el acto por excelencia, aunque apareciendo como un no actuar. La pasividad a la que se refiere está llena de vida; no es el resultado de una carencia. El puro amor, como ella misma afirmaba, se odia a sí mismo: es por ello que logra el placer de su dolor.

Aunque la sentencia antiquetista marca un punto y seguido en lo espiritual, sería un error decir que el Siglo de las Luces oscureció cualquier impulso de este orden en favor de una fe racionalizada en extremo. Sólo las cartas del jesuita Claude-François Milley y los escritos del también jesuita Jean-Pierre de Caussade demuestran que la mística continúa, en un contexto de creciente hostilidad, aunque sus publicaciones y sus seguidores son menos que antes, especialmente porque la Iglesia es atacada cada vez más por la irreligión. En 1704, las obras de Madame Guyon se publicaron en los Países Bajos, volviéndose muy populares. Muchos ingleses y alemanes la visitaron, entre ellos Johann Wettstein y Lord Forbes. Pasó el resto de su vida retirada con su hija, la marquesa de Blois, en Blois, donde murió en 1717 a la edad de 69 años. Sus obras de espiritualidad fueron condenadas por la jerarquía francesa y por Roma durante la controversia sobre el amor puro protagonizada por Fénelon y Bossuet. Esto no impidió –y tal vez contribuyó– que fuera venerada como maestra espiritual por protestantes holandeses, ingleses y alemanes y que tuviera un enorme impacto en el pietismo, en los cuáqueros y en John Wesley en los orígenes del metodismo. Sus obras fueron traducidas a varios idiomas, incluso antes de su muerte. Su apostolado consistió tanto en una escritura abundante y automática –sobre todo de carácter poético– como en la acción directa y en el compromiso social a la hora de acoger gente y tratar de convertir a la élite social.

El abandono místico de Madame Guyon se presenta como la vía para llegar a Dios. Pero el camino no se antoja igual para Malabranche, pese a que desea llegar a Él. Para Malebranche, Dios no sabría ser amado de manera desinteresada. En su *Explicación sobre las máximas de los santos*, Fénelon había definido diversos tipos de amor de Dios, siendo el último de ellos, el quinto, que establece que debemos amarle no por el mérito,

ni por la perfección ni la felicidad, incluso ignorando Él que le amamos, el que Lamy veía como la única forma de amor verdaderamente digno de Dios. Para Fénelon el amor hacia Dios no sólo debe ser totalmente desinteresado, sino que el alma que ama a Dios debe ser absolutamente indiferente a su propia salvación. Esta concepción del amor divino es muy peligrosa para las instituciones eclesiásticas, ya que deja de hacer necesaria toda mediación entre los *viatores* y Dios.

Esta huella impresa en el hombre recuerda, sin duda, al argumento de san Agustín que Descartes retomará como uno de sus argumentos demostrativos de la existencia de Dios a la hora de apuntalar su segunda certeza: la sustancia infinita o *res infinita*. Y es que el pensamiento de Malebranche orbita alrededor de san Agustín. El prólogo del Evangelio según san Juan era el lugar común para las reflexiones tanto del Padre de la Iglesia como del propio Malebranche; en el mismo se refleja que el alma humana da testimonio de la luz divina, pero no es la propia luz divina. Fénelon reprocha a quienes hacen depender la voluntad divina a un orden necesario y eterno. En este aspecto, Malebranche mantuvo una posición audaz y sabia entre la postura de Descartes y aquella en la que pronto se situaría Leibniz.

Cyril Morana (2006) comenta también la polémica de Malebranche con Arnauld, así como las relaciones irregulares con Bossuet. Para Morana, la polémica se aviva unos pocos años antes con el padre Arnauld; en concreto, en 1677 con motivo de la publicación de *Petites méditations sur l'humilité et la pénitence*, fecha que considera el arranque de la polémica en relación al concepto de gracia, que conocerá su paroxismo en 1680 con el *Traité de la nature et de la grâce*. Morana recuerda también el modo en que Bossuet se desmarca del sistema de Malebranche y cómo el filósofo francés termina hastiado de tantas querellas con Arnauld y desencuentros con Bossuet:

Los ataques contra Malebranche no cesan de multiplicarse y Arnauld convence a Roma en 1690 para que incluya su obra en el Índice. Harto de polémicas de las que nunca ha sido partidario, firma en 1697 una obra de apaciguamiento, el *Traité de l'amour de Dieu*, que le reconcilia con Bossuet en relación a la cuestión del quietismo (Morana, 2006, 10).

En cualquier caso, todas estas controversias más o menos ásperas, más o menos alimentadas y continuadas de manera directa o indirecta a través de obras, artículos o

relación epistolar, contribuyeron una vez llegaron a su fin a iniciar su apogeo en su reputación como mundano.

Malebranche superaba a Descartes en sostener la idea de que las sensaciones placenteras son buenas en sí mismas, por lo que fue acusado de epicureísmo por Arnauld y Régis entre 1680 y 1690. En 1680 Arnauld criticó en sus *Reflexiones* el hecho de que el placer sensible fuera bueno. Bayle intervino en el debate tomando partido público en defensa de Malebranche en las *Noticias de la República de las Letras* en 1685, lo que dio lugar a un intercambio epistolar entre Bayle y Arnauld. Este último respondió en 1687 con su *Disertación sobre la supuesta felicidad de los sentidos*, aún sin respuesta directa por parte de Malebranche. Cuando Régis publicó en 1690 su *Sistema de Filosofía*, al abordar argumentos ya expuestos por Arnauld contra el placer y contra la visión en Dios, Malebranche decidió tomar represalias, sospechando que era Arnauld quien se escondía detrás de la figura de Régis y quien lo manipuló. Luego publicó en 1693 una *Respuesta a Régis* incluida en todas las ediciones posteriores de *De la recherche de la vérité*.

3.6. El orden es Dios

Toda la moral, epistemología y ontología del sistema de Malebranche confluye en lo que podemos llamar su teoría del orden. El orden no es sino Dios. Y el hombre no puede conocer los preceptos morales, no puede adquirir conocimiento verdadero si no escucha al Verbo divino. Nada existe si no es por el deseo del creador. La palabra orden recorre todas y cada una de las obras de Malebranche. Dios, además, no es sólo garantía de conocimiento y existencia, como lo era en los razonamientos de su admirado Descartes, sino que Dios es conocimiento. Todo aquello que no pase por oír su voz será aplicar una moral incorrecta, será conocimiento erróneo. Es por ello que el hombre debe orientar su vida hacia el orden. Pero la brújula moral y epistemológica del ser humano, y ahí estriba la distinción de Malebranche en este periodo, parte de un mundo terrenal que no debe ser condenado. Eso sí, aunque rehabilita el mundo terrenal con sus placeres mundanos, pues forman para de ese movimiento preambular hacia Dios, ha de ser correctamente dirigido en su linealidad hacia el orden. Del mismo que para san Agustín la razón habla a todos por igual pero en voz baja, restablecernos en el orden será pues dar la palabra a la razón universal o al Verbo divino.

La teoría del orden es una reinterpretación de la teoría de las ideas de Platón, autor en el que se inspira san Agustín para cristianizar su dualismo ontoepistemológico. No ha de sorprender al lector notar claros paralelismos de los textos del filósofo francés con los del pensador griego, dado que este último fue lectura de san Agustín, pilar fundamental, a su vez, de Malebranche. Su perspectiva se hace sistemática al constituir la teoría del orden, paralela a la modificación de la teoría de las ideas, asociada a la consideración de Jesucristo como causa ocasional, cuya razón de ser tiene como objetivo, al menos moralmente, conducir a los hombres a través de los sentidos a la razón. En *Traité de la nature et de la grâce*, *Méditation chrétiennes et métaphysiques* y *Traité de morale* aparece, en las tres obras, un motivo recurrente, el del amor al orden, a través del cual Malebranche piensa en la caridad. No se trata ya sólo de seguir las órdenes de Dios, tal como las expresó, sino de amar el orden que preside su prescripción.

Malebranche dedica la primera página de su *Traité de la morale* al orden. En el capítulo 1, centrado en las virtudes, con el que da comienzo la obra, el filósofo francés advierte al lector de que la virtud o la perfección del hombre consiste en la sumisión al orden inmutable y de ninguna manera a seguir el orden de la naturaleza, error de algunos filósofos antiguos. A renglón de esto, si se compara con Spinoza, la perfección está vinculada con un estado de ánimo, pues en las definiciones de los afectos señala que alegría es “el paso del hombre de una menor a una mayor perfección” (Spinoza, 1999, 263). Malebranche apostaba por los viejos pensadores en temas de religión, pero por los nuevos pensadores en temas de filosofía. Es preciso escuchar a Dios, dado que así podemos conocer el orden mediante la unión con el Verbo eterno, con la razón universal. De esta forma, el amor al orden puede ser nuestra ley, nos puede conducir. El amor al orden “no es sólo el principio de las virtudes morales, es la única virtud: es la virtud madre, fundamental y universal” y nada hay “más justo de conformarse al orden. Nada hay más grande que obedecer a Dios” (Malebranche, 1995, 67-70).

Esta tendencia con unicidad de movimiento, sin interrupciones, progresiva y ascendente, Malebranche también la califica como natural a toda la humanidad. Su universalismo metafísico aparece en diversos pasajes, como cuando afirma que “se puede comenzar o dejar de amar a una criatura, pues el hombre no está hecho para dicha criatura, pero no se puede renunciar por entero a la razón, no se puede dejar de amar el orden; pues el hombre está hecho para vivir de la razón, para vivir según el orden. Así, el amor del orden reina naturalmente por doquier, haciendo hincapié en ese “naturalmente” y “por

doquier”. En Dios se halla la verdad, y sólo Él es causa de conocimiento y moral: “Sólo Dios expande la luz en los espíritus, verdad que ya he explicado, pero no se debe buscar más que en nosotros mismos la causa ocasional que le determinar a comunicárnosla [...] el hombre ingrato y estúpido se torna vanidoso: se imagina ser la causa de sus conocimientos” (Malebranche, 1995, 104). En el apartado tercero del capítulo 5, dedicado a la virtud, Malebranche desarrolla esto más ampliamente:

Dios ha debido establecer en nosotros las causas ocasionales de nuestros conocimientos por buenas razones, siendo la principal de ellas que sin ello no fuéramos los amos de nuestra voluntad. Pues como nuestra voluntad debe ser iluminada para estimularse, si no estuviera en nuestro poder el pensar, no habría posibilidad de querer. No seríamos, pues, libres de una perfecta libertad, ni por consiguiente mereceríamos los verdaderos bienes de los que estamos hechos (Malebranche, 1995, 105).

Aunque no cita explícitamente el primer mandamiento del catecismo católico —el cual se inspira en la división que hace san Agustín de la lectura del Antiguo Testamento, del que se extrae el “Amarás a Dios sobre todas las cosas” del Éxodo y Deuteronomio—, lo encontramos claramente en varias obras de Malebranche. Así, en el apartado 16 del capítulo 8 del *Traité de morale* afirma que el hombre debe amar a Dios no sólo más que la vida presente, sino más que a sí mismo, pues así lo quiere el orden. Y al carácter universalista de ese deseo de amor por Dios se suma ahora la voluntad de perfección que de igual modo forma parte de la naturaleza humana.

El hombre no puede ser estimulado hacia este amor más que a través del amor natural e invencible que tiene por la felicidad y la perfección de su ser. El hombre no puede encontrar en sí mismo su felicidad y su perfección. Solo puede hallarlo en Dios, puesto que Dios es el único capaz de actuar en el hombre y de darle felicidad y volverlo perfecto. Nada vale nada más que estar con Dios (Malebranche, 1995, 153).

Dicho deseo de perfección antropológico, además, también aparece en la Biblia. Y Malebranche no vacila en citar, nuevamente, uno de los pasajes en los que se demanda a todo cristiano que sea perfecto. En el capítulo 2 del libro segundo de su *Traité de morale*, dedicado a los deberes, recuerda que Jesucristo pedía a sus discípulos ser perfectos al igual que lo era su Padre: “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en

los cielos es perfecto” (Mt 5,48). En Vauvenargues también se lee la alusión a la perfección vinculada al alma y los placeres, cuando en su máxima 546 de las *Reflexiones y máximas* escribe: “La mayor perfección del alma es ser capaz de placeres” (Vauvenargues, 2008, 988).

Cuando el hombre escucha el Verbo divino se aleja de los placeres terrenales, esos que Malebranche califica de ligeros, se aproxima a los placeres sólidos. Llama la atención el uso de estos adjetivos, no sabemos si por influencia cartesiana o debido al racionalismo y al peso científico de la época. Así, cuando explica la dualidad de placeres, se sirve de un campo léxico que remite a la física y que orbita, en concreto, al tipo de masa o densidad de los mismos:

Sin embargo, como queremos ser sólidamente felices, podemos sacrificar una parte de los falsos placeres, aunque presentes, en pos de sólidos placeres venideros [...] el placer actual no es siempre el amo del corazón. La experiencia nos enseña esta verdad, pues a menudo abandonamos placeres ligeros cuando poseemos la esperanza de adquirir otros más sólidos (Malebranche, 1995, 133).

Asistimos a una suerte de métrica cristianizada de los placeres del Jardín. Epicuro, muchos siglos atrás, también afirmaba que en ocasiones conviene renunciar a placeres actuales, o incluso sufrir dolor, en pos de un placer superior: “Hay veces que renunciamos a muchos gozos, cuando de estos se derivan para nosotros más dolores que gozos, y hay veces que consideramos muchos dolores mejores que los gozos, concretamente cuando tras haber soportado durante mucho tiempo los dolores nos sigue un gozo mayor” (Epicuro, 2018, 90). En el último capítulo del libro segundo del *Traité de morale*, dedicado a los deberes, reaparecen dichos términos: “A nuestra felicidad, que consiste solamente en el gozo de los placeres, los entiendo como sólidos placeres y capaces de contentar un espíritu hecho para poseer el bien soberano” (Malebranche, 1995, 341).

Cuando el hombre no se repliega en sí mismo para escuchar el Verbo divino, cuando el ruido de los sentidos y la imaginación le ensordece, cae en la concupiscencia y también en la vanidad, alimenta su amor propio. Pero éste puede ser reconducido al orden con buenos hábitos. Ese consentimiento es pieza angular del pensamiento del filósofo francés. Así, sea cual sea la acción natural o sobrenatural que Dios ejerce sobre nosotros, podemos siempre rechazar o afirmar nuestra adhesión a ella. Podemos, y debemos decir, que cooperamos a su acción y así nos mantenemos dueños de nosotros mismos. Esta luz

no nos viene sin que la pidamos o busquemos; nos ilumina si la deseamos intensa, sincera y valientemente. La parte de la voluntad libre en la creencia es considerable, ya que consentimos en adherirnos. La necesidad de que ese orden guíe e ilumine al ser humano es una luz cuya energía pasa por un movimiento de humildad en el ser humano. Para mejor exaltar la gracia no merecida, el don gratuito, rebajamos al hombre. Y es rebajar la superioridad del hombre el hecho de mostrarle que en verdad no busca más que su placer, es decir, que es incapaz por sí solo de una acción verdaderamente virtuosa, incapaz de desear un bien que fuera honesto sin ser útil ni agradable. También cuestionaba que el amor propio tuviera que ser necesariamente un vicio Vauvenargues, quien dedica varias de sus *Reflexiones y máximas* a ello: “¿Va contra la razón o la justicia amarse a sí mismo? ¿Y por qué queremos que el amor propio sea siempre un vicio?” o “siempre que nadie sufra a causa de ese amor propio o que la sociedad pierda con ello menos de lo que gana” (Vauvenargues, 2008, 954-955).

¿Se desprende antihumanismo de la teoría ocasionalista de Malebranche? El recurso de Malebranche al ocasionalismo, a saber, la tesis según la cual sólo Dios es la causa real y que, por consiguiente, es a Él sólo a quien se debe amar por los placeres que recibimos del mundo, suscitaría un antihumanismo que consistiría en la limitación radical del espacio reservado a la libertad y la razón del hombre. En efecto, la filosofía de Malebranche, en particular su teoría del conocimiento, y su visión de las ideas en Dios, no parece conferir gran valor a las capacidades humanas. La visión positiva de la naturaleza humana, vista en algunos pensadores malebranchistas como Abbadie, será duramente criticada por Lamy, quien toma del agustinismo –y del jansenismo– la tesis de que el amor de sí, en tanto que amor propio, es la fuente de todos los pecados. La autoridad sobre la que Lamy escoge apoyar su crítica no es san Agustín, sino un viejo amigo que se había inspirado a su vez en san Agustín para levantar buena parte de su filosofía: Malebranche. En relación al ocasionalismo y al placer unido a la voluntad y libertad que Dios entra en relación con el yo afectado bajo la categoría de placer vivido. Dios se retoma como la causa universal e inmediata de todo placer, pues según el ocasionalismo es la única causa eficiente y, en consecuencia, la única causa real del placer. El placer no debe ser buscado por sí mismo, sino por el fin hacia el que nos dirige y que nos hace conocer en cierto modo. Por último, conviene recordar que Malebranche –como Bayle– separan radicalmente el alma del cuerpo. No existe placer psíquico sentido en el cuerpo, ya que nada psíquico se halla en la materia. El cuerpo no actúa en el alma para hacerle sentir

placer, sino que es Dios quien directamente causa en nuestra alma una sensación *à l'occasion* de ciertas modificaciones materiales que intervienen en nuestro cuerpo.

Hemos visto cómo Malebranche, apoyándose en pasajes bíblicos, insiste en la voluntad de perfección que deber acompañar, por precepto cristiano, la ética del individuo. Ese imperativo de mejora cristiana se plasma en el concepto de amor propio, tan estudiado a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Desde Pascal y La Rochefoucauld hasta Hume, la lista resulta inabordable. El amor propio, como voluntad de mejora en tanto en cuanto se debe aspirar a Dios, forma parte de la naturaleza humana. Malebranche dice que no podemos contener esas aguas de perfección que recorren nuestro interior. La importancia metafísica estriba en que dicho torrente ha de canalizarse al orden. Bien guiado, el amor propio de hombre le hará buen cristiano. Pero si el cristiano no escucha el Verbo divino, su amor propio le hará vanidoso, egoísta y concupiscente, pues se quedará anclado en unos deseos terrenales y no terminará de desenvolverse esa dinámica lineal del alma.

3.7. Dar el consentimiento

En su *Traité de morale* Malebranche desglosa una lista de deberes que todo buen cristiano debe seguir para que su amor propio no se vea corrompido. Ahora bien, está en nuestra mano dar –o no– el consentimiento al mal camino. El principio de toda conducta moral es el amor propio, que no libera al hombre de querer su felicidad. Pero si uno no puede dejar de quererse, sí que puede dejar de mal quererse. Basta con que el amor propio, recibiendo algunas luces de la fe, renuncie a placeres inmediatos y mediocres, en pos del absoluto de una felicidad lejana. Esta elección no supone ninguna gran intervención sobrenatural. Es un mecanismo de la naturaleza, que no sólo es la que lo inspira, sino que saca provecho de ello, pues la gracia no destruye la naturaleza. El amor propio no es el peso de la carne, que precipita al hombre de caída en caída, es la inercia del alma que desea conquistar el verdadero bien y que, por desprecio o pereza, se retrasa en males accidentales o falsos.

Reconocer el orden, fundamento de la virtud, implica el descubrimiento del sentimiento interior. Ese repliegue hacia nuestro propio interior agustiniano se opone a la concupiscencia que distrae la atención hacia el exterior, hacia los sentidos y lo imaginario. Hemos visto que Malebranche, merced a una curiosa teoría fisiológica del cuerpo

humano, justifica en las mujeres y en los hombres de cierta edad una predisposición a lo exterior. El prestar más atención al exterior que al interior, por motivos fisiológicos –la sensibilidad de las fibras del cerebro– tiene como consecuencia un amor propio que no logra recibir la luz divina y cae en el error. En el libro segundo de *De la recherche de la vérité*, los ejemplos de esta vía del error son múltiples. Su crítica se cierne con mayor virulencia entre los eruditos y estudiosos de otros autores, que no hacen más que pecar de vanidad:

Se imaginan que los autores que comentan merecen la admiración del resto de la humanidad. Se miran a sí mismos como si se vieran con dichos autores siendo una misma persona: y en esta visión el amor propio juega admirablemente su juego. Dan con admirable destreza loas a sus autores, los inundan de gloria, sabiendo bien que dicha gloria revertirá en ellos mismos (Malebranche, 1842, 161).

Malebranche recurre al Eclesiastés para criticar la vanidad del ser humano que se cree conocedor de cuanto le rodea, de las causas que le mueven, cuando no es sino un ignorante. Esto se percibe cuando sentencia, en relación a los inventores de nuevos sistemas: “Y por qué tienen tanta dificultad para decir: no sé nada [...] y se debe concluir que todos los hombres son ignorantes” (Malebranche, 1842, 169). En la máxima 200 de La Rochefoucauld también se aludía a la vanidad del ser humano, pero con cierto carácter positivo, pues el duque afirmaba que la virtud no iría tan lejos si la vanidad no le hiciera compañía. Lo importante aquí estriba en que la gracia no destruye la naturaleza. El filósofo francés reconoce la imposibilidad de una reducción a la inteligibilidad pura: el hombre es carnal y se debe, pues, utilizar este aspecto esencial de su naturaleza poniéndolo al servicio del orden, pues, de no hacerlo, el amor propio permanecería envuelto de exterioridad y concupiscencia. Abbadie publicó en 1692 *L’art de se connaître soi-même ou la Recherche des sources de la morale* con la intención de resolver esta contradicción del amor propio que acabamos de señalar y que Malebranche resuelve con su listado de deberes en su *Traité de morale*. Abbadie, teólogo protestante emigrado a Brandenburgo algunos años antes de la promulgación del Edicto de Fontainebleau, oponía a la visión jansenista del hombre una moral que retomaba del epicureísmo la centralidad del placer y del deseo de felicidad en la vida humana.

Los últimos párrafos del libro segundo de su *Traité de morale* se presentan como una firme voluntad de acabar la obra remarcando qué es el amor propio y cuáles son los

deberes del buen cristiano para alejarlo de la concupiscencia. El amor propio, por decirlo con exactitud, no es una cualidad que pueda aumentarse o disminuirse: uno no puede dejar de amarse, pero uno puede dejar de mal amarse. No puede detenerse el movimiento del amor propio, pero lo podemos vehicular bajo la ley divina. Nuestro amor propio, de ser socorrido por la gracia, nos une a Dios. Pero no debemos hacer nuestro fin, o nuestra ley, de nuestro motivo, debemos verdadera y sinceramente amar el orden y unirnos a Dios mediante la razón. Debemos preferir la ley divina sobre todas las cosas.

En estas líneas vemos nuevamente el primer mandamiento del catecismo católico. Incluso uno parece escuchar el *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* [No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria], lema de la orden templaria. Pero para dirigirnos a Dios, debemos escuchar su voz. Él nos habla en voz baja. Como para san Agustín, la razón habla a todos por igual, pero en voz baja, restablecernos en el orden supondrá dar la voz al Verbo divino. Sólo Dios es digno de amor sin remordimientos, dado que se trata del bien infinito; para cualquier otro tipo de amor esta unión divina padece una pausa ilegítima del movimiento natural depositado en el alma. De gran interés resulta el amor propio, o la búsqueda de placer, como motivo de todo movimiento del hombre. El amor propio, como causa intencional de toda acción humana, y el placer, como el deseo de ser feliz o el amor propio, constituyen el motivo físico de toda acción.

La postura de Malebranche respecto a su visión del placer parece, no obstante, variar según sus obras. En las *Conversaciones cristianas* Malebranche opone netamente razón y placer, puesto que el placer entorpece el espíritu, pese a que su origen sea espiritual como es el caso del amor de Dios. Encontramos esa misma tesis en las *Meditaciones cristianas*, más tardías, impresas en abril de 1683, donde Malebranche incita a sacrificar todos los placeres para glorificar a Dios. Así, el Malebranche de las *Conversaciones* y de las *Meditaciones* encajan perfectamente en la línea del agustinismo defendido por Lamy. Sin embargo, Malebranche avisa en *De la recherche de la vérité* de temer a los filósofos que tratan de persuadir a los hombres que el placer no es un bien. Es justamente esta concepción del placer que Arnauld considera demasiado próxima al epicureísmo.

San Agustín distingue el amor propio y la auténtica caridad, que no es sino el amor de Dios, pero también de las otras criaturas en tanto que criaturas de Dios. Dirigiéndonos hacia Dios, nos dirigimos hacia los otros hombres, en ese movimiento de gracia que es el

proceso imitativo de Dios, querido por Él, y que posibilita la unión social. Malebranche da una vertiente metafísica a la sociabilidad humana, al carácter político del individuo que siglos antes había señalado Aristóteles. Con el filósofo griego, no obstante, tuvo Malebranche encuentros y desencuentros dignos de estudio.

Y es que el amor propio sólo se entiende desde la metafísica. Dios tiene necesariamente como guía la perfección y ella sola: lo contrario implicaría contradicción. Ahora bien, la perfección es Él mismo. Es decir, al contrario que nosotros, seres finitos, que sacrificamos la perfección cuando amamos nuestro propio ser, en Dios ocurre lo contrario; en Él todo otro amor que no fuera el amor propio estaría fuera de orden; ya que si no situara su gloria por encima de todo, sacrificaría su perfección. Malebranche es claro heredero de la ambición fundadora de la metafísica con respecto a la ética. El filósofo francés insistía en que es la buena metafísica la que debe regular todo. Su ética depende estrechamente de su metafísica, hasta para confiar a esta ciencia general la misión de procurarle su primer principio. Si corresponde a las ciencias particulares determinar la naturaleza de su objeto, corresponde a la metafísica asegurar a esas mismas ciencias toda su certeza.

Sin embargo, no se debe confundir el amor propio de Malebranche con el de los jansenistas o La Rochefoucauld, con un componente netamente negativo como era propio en la primera mitad del siglo XVII. Malebranche –y Nicole– operan el giro semántico del amor propio. Para Malebranche la inclinación fundamental del ser humano es el deseo de placer, pero no el amor de sí mismo en el sentido de amor por complacencia. Así hay que distinguir del amor por complacencia el amor de salvaguarda por uno mismo, que es innato y natural, legítima e inevitablemente orientado hacia uno mismo. El pecado comienza sólo cuando este amor se detiene en uno mismo, se vuelve complaciente de uno mismo. Se debe buscar el placer sin caer en la concupiscencia, sin referir todo a uno mismo. El placer permite olvidarse de uno mismo. Así, cuanto más grande es el placer, menos interesado es el amor que produce, o menos retorno hay sobre sí mismo, más nos colmamos, más nos perdemos, nos transformamos en el objeto amado, tomamos sus intereses, entramos en sus inclinaciones.

Hablar de Aristóteles y Malebranche parece necesario, no sólo por el largo periodo escolástico que Francia arrastró durante siglos, sino porque en los ámbitos de la física, la antropología y la ética existen numerosas convergencias y divergencias entre ambos filósofos.

3.8. Las conexiones causales

En lo que atañe a la física, Malebranche se postula, como buen cartesiano, partidario del mecanicismo. Esto ya supone un distanciamiento claro de Aristóteles y esa inercia interna de los cuerpos, ese teleologismo tan pretendido en el medievo: “La adhesión de Malebranche a los principios de la fisiología mecanicista es completa” (De Buzon, 2014, 1188). Malebranche entiende que debe expresar el papel de Jesucristo de una manera clara, eliminando el lenguaje oscuro de la Escolástica: se empeña en recusar los términos de causa natural, instrumental, segunda y distributiva en beneficio de la causa ocasional. La determinación ocasional se alza como gran argumento de Malebranche contra la Escolástica. Gueroult señala que el filósofo descubre una fórmula de la relación causal tal que, a diferencia del concepto ordinario de causalidad transitiva, no acoge ninguna conmensurabilidad entre los términos que pone en relación. La crítica a la física aristotélica no deja duda. Para Malebranche un cuerpo no puede moverse por sí mismo, transmitir movimiento a otro cuerpo, mover el alma, o el alma del cuerpo; hace falta una causa ocasional para determinar la causa verdadera. Para Malebranche es una voluntad divina única la causante de que cualquier objeto o estado exista o no previamente. Es más, dicha voluntad, en lugar de la impenetrabilidad de la naturaleza, es la que permite la comunicación del movimiento en las colisiones, atendiendo a ciertas leyes.

En lo que respecta a la comunicación que se produce en el movimiento, ésta es arbitraria y depende de la voluntad del creador. Dios podría, sin duda, haber establecido otras leyes además de las que vemos, en lo que atañe a dicha comunicación de los movimientos. Este punto de vista encuentra como partidario a Berkeley. Así ambos comparten que las conexiones causales en la naturaleza se basan no en causas naturales, sino más bien en la voluntad divina. Y Dios ejecuta su voluntad del modo más sencillo y directo. La concepción ocasionalista implica, por otra parte, que Dios es un Dios muy ocupado. Malebranche establece, como ya hemos señalado, que en cuestiones de fe conviene seguir a los teólogos antiguos; no así en cuestiones de filosofía. Así, la crítica a Aristóteles se hace explícita en algunos pasajes de su obra:

En cuestiones de fe no es un defecto buscar aquello que se ha creído; por ejemplo san Agustín y otro Padre de la Iglesia, dado que las cuestiones de fe no se aprenden sino por la tradición y la razón no puede descubrirlas [...] en teología se debe amar la antigüedad porque se debe amar la verdad, y la verdad solo se halla en la antigüedad.

Toda curiosidad debe cesar cuando se tiene la verdad. Si se creyera que Aristóteles o Platón fuesen infalibles convendría aplicarse a entenderles, pero la razón no permite esto (Malebranche, 1842, 159-160).

La primera gran zona tangencial con Aristóteles se producirá en la concepción política del ser humano, tan unida a la ética y la virtud en el Estagirita, quien en su *Ética a Nicómaco* sentencia que son quienes actúan rectamente quienes pueden alcanzar “las cosas buenas y bellas de la vida”. “Y la vida de éstos es placentera por sí misma, pues sentir placer pertenece a las cosas del ama” (Aristóteles, 2001, 62). Contrariamente a los *solitaires* de Port-Royal, con el padre Arnauld a la cabeza, ese retiro drástico del mundo terrenal se antoja antropológicamente antitético a la propia constitución del hombre. Malebranche se rinde ante el *zoon politikón* aristotélico. Esa característica política la vincula Spinoza a la libertad al afirmar en la proposición 73 de la parte cuarta de su *Ética* que el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. El pensador neerlandés, que fue una influencia destacada en buena parte de los autores estudiados en esta tesis, reivindica la sociabilidad y recuerda que para procurarse las cosas que le son útiles al hombre “difícilmente serán suficientes las fuerzas de cada cual, si los hombres no se prestaran servicios mutuos” (Spinoza, 1999, 377). Sin embargo, la influencia de san Agustín le empuja a un repliegue interior. Aunque el filósofo francés no desarrolla un tratado político, sí que se manifiesta favorable al trato mundano, pues el ser humano no puede negar ni su condición terrenal ni su condición política. Así pues, el ascetismo austero y la mortificación de los sentidos no van a significar un retiro absoluto del mundo. Aunque éste sea preferible cuando se tenga la oportunidad, las necesidades de las condiciones personales y sociales se imponen en el día a día. En definitiva, no todo el mundo se puede permitir ser un *solitaire* de Port-Royal:

La sociedad es una pesada servidumbre para aquellos que no han nacido para ella y no pueden pasarse sin ella. Es quizá la más dura penitencia. Es un comercio en el que las personas más honestas y ecuanímes pierden a menudo más de lo que ganan: invierten mucho y retiran casi nada [...] se debe estar en sociedad solo con la voluntad de asumir los deberes en la medida que se pueda ser útil a los demás sin engañarse a uno mismo o al menos que se equivoque lo mínimo en comparación al servicio que da a la sociedad (Malebranche, 1995, 330).

Entretanto, el hombre ha de compensar su vida mundana, plagada de ruidos que le dificultan escuchar el Verbo divino, con momentos de meditación y lectura de la Biblia, y no olvidar que el fin principal de nuestros deberes es conservar la caridad con los hombres. Unirse a ellos con una amistad tierna y duradera a fin de poder serles útil y que ellos nos lo sean a su vez. Malebranche justifica así la vida social a condición de que ésta no asfixie la razón divina. Insiste en que debemos en todo momento colocar aquello que nos digan los hombres enfrente de las respuestas de la verdad interior. En su manera de argumentar, arranca siempre denunciando lo corrupta y negativa que es la vida en sociedad, repleta de hombre vanidosos y pecaminosos y que nos impiden escuchar a Dios, para luego entregarse a la evidencia de la constitución política del individuo. Esta suerte de tragedia en la que se unen destino fatal con imposibilidad de escapar al mismo atraviesa buena parte de sus escritos. En el penúltimo párrafo del capítulo 6, dedicado a los deberes, afirma que no hay casi nada que ganar entre los hombres, dado que su lenguaje es corrupto y en sus corazones y en sus espíritus no hay más que falsas ideas y amor por los objetos sensibles. Por ello, Malebranche se rinde a la necesidad que provoca esta situación trágica:

Sin embargo, la caridad y nuestra constitución natural nos obligan a menudo a vivir en sociedad [...] los hombres han de ver y ser vistos, que hablen y que escuchen. Hay, pues, que vivir entre los hombres. Pero hay que escoger que sean razonables o al menos que sean capaces de entender la razón y someterse a la fe a fin de trabajar conjuntamente en nuestra santificación y la de ellos (Malebranche, 1995, 262).

Al igual que Aristóteles, pero al contrario que Descartes, Malebranche despliega un sistema moral. Queda por ver un último aspecto tangencial entre el Estagirita y el filósofo francés. Junto a la natural sociabilidad del ser humano, más vista como una penitencia inevitable por Malebranche, conviene analizar también que el pensador parisino ve posible educar a un buen cristiano merced al hábito. En este caso, para orientarlo al orden, única virtud. Con una buena *praxis* el camino hacia el orden fluirá de manera natural. La repetición de los buenos hábitos, como enseñaba Aristóteles, conduce a la virtud (*areté*). Y este trabajo, este esfuerzo, tiene acomodo también en sus textos. De común, las virtudes se adquieren y se fortifican por los actos, preconiza Malebranche.

Tras este acercamiento ético a Aristóteles se produce un nuevo alejamiento, sólo unas líneas más adelante. Si el filósofo griego establecía que una vez los hábitos han

forjado un carácter (*éthos*), éste se torna irreversible, Malebranche contempla un cambio en la ética del cristiano, una suerte de tercera naturaleza que puede sobreponerse esta vez a la segunda naturaleza aristotélica: “El hábito se adquiere y fortalece mediante los actos. No obstante, el hábito dominante no actúa siempre: podemos actuar sin hacer caso al hábito adquirido, y a veces incluso al opuesto. El hombre puede pues cambiar de hábitos” (Malebranche, 1995, 100). En el apartado 2, titulado *De la imaginación de los hombres en la perfección de su edad*, del capítulo 1 de la segunda parte del libro segundo de *De la recherche de la vérité*, en el que sitúa la perfección en la franja de edad que va de los 30 a los 50 años en los varones, Malebranche sigue dando explicaciones fisiológicas sobre el rendimiento de las fibras del cerebro que determinan la menor –o mayor– distracción del cristiano hacia la concupiscencia:

Se debe concluir que resulta ventajoso ejercitarse en la meditación de todo tipo de temas a fin de adquirir una cierta facilidad para la reflexión [...] pues la mejor manera de adquirir este hábito, que marca la diferencia de un hombre con espíritu respecto a los demás, pasa por acostumbrarse desde la juventud a buscar la verdad de las cosas, incluso las más complejas, pues en esa edad las fibras del cerebro están más capacitadas para realizar todo tipo de inflexión (Malebranche, 1842, 145).

Más adelante, en el capítulo 1 de la tercera parte del libro segundo de *De la recherche de la vérité*, aborda el concepto cristiano de caridad. Así, señala que los hombres se necesitan los unos a los otros. Para alimentar esa unión Dios les mandó tener caridad entre ellos. Pero debido a que el amor propio podría poco a poco extinguir la caridad y romper el nudo de la sociedad civil, para conservarlo Dios unió aún más a los hombres por los lazos naturales, que subsisten en ausencia de la caridad y que despertaran el interés del amor propio.

Por si aún faltará un nuevo nudo, por seguir con el símil de Malebranche, que mantuviera atados a los hombres en la sociedad civil, el filósofo francés añade otro elemento: la simpatía. El hombre posee una disposición orgánica que le permite reconocerse en los de su especie y esta simpatía asegura la vida social. La entiende como una cierta disposición del cerebro que poseen todos los hombres para imitar con los que tienen trato y formar así los mismos juicios que ellos. Con la cita de Horacio (Hor. *Ep.* 18, 89-90): *Oderunt hilarem tristes, tristemque jocos, / sedatum celeres, agilem gnavumque remissi* [los tristes detestan al que ríe, y los alegres al triste, / los inquietos al

tranquilo y los hombres sin vigor al que está activo y presionado], Malebranche ilustra esta idea de que, cuando un hombre está sujeto a la tristeza o a la alegría, es insultarle no compartir esos sentimientos. Ahora bien, matiza que dicha simpatía, cuya consecuencia moral es la cohesión social, tiene como motivo buscar un lugar honorable a ojos de quien se simpatiza. Todos los hombres poseen, pues, cierta disposición cerebral que les conduce de una manera natural a comportarse de la misma manera que algunos con los que conviven para obtener en el espíritu de aquellos un lugar honorable.

A fin de que ese amor natural hacia nosotros mismos no debilite en exceso aquel que Dios quiere que sintamos por los demás, Malebranche deja claro en sus escritos que Dios nos ha unido a ellos de tal manera que naturalmente los males ajenos nos afligen y sus alegrías nos dan gozo; en definitiva, que amamos al otro, pues es una parte de un todo que componemos con él.

3.9. Sintetizar a san Agustín y a Descartes

Todos los críticos coinciden en que en Malebranche confluyen dos grandes líneas de pensamiento: san Agustín y Descartes. En este capítulo hemos considerado pertinente, además, la influencia, quizá indirecta, de Aristóteles, como se ha analizado en el epígrafe precedente. Pero los aportes, tanto de san Agustín como de Descartes, resultan preponderantes. ¿Cómo se sintetizan en Malebranche? ¿Existe alguna preminencia de uno sobre otro? ¿Encajan de manera natural? ¿Debe readaptar parte de la teoría agustiniana para adecuarla a Descartes o se ve obligado a readaptar ciertos postulados cartesianos para insertarlos en su pensamiento cristiano? La respuesta no se antoja sencilla. La metafísica de Malebranche es inconciliable con las exigencias cartesianas en teoría del conocimiento. Por su parte, también podría entenderse que no existe una oposición entre los métodos de ambas doctrinas sino que, por el contrario, se complementan en el seno de la filosofía de Malebranche. Así, Delbos apunta que la teoría agustiniana de la visión de las ideas en Dios le permite superar los planteamientos subjetivistas, el marcado carácter antropocéntrico del que se había impregnado el cartesianismo y toda la época inmediata. Descartes, por su lado, proporciona a Malebranche un método objetivo para apuntalar con bases objetivas el pensamiento de san Agustín. La tradición agustiniana es en cualquier caso ineludible. Así, la gloria de Dios, el hecho de que Dios se ama por una

necesidad de su ser, es el principio que informa de todos los ulteriores desarrollos de la filosofía de Malebranche.

Hemos visto en el *Traité de morale* el modo en que Malebranche exhorta al hombre a seguir el orden. Todos podemos hacerlo, porque todos estamos provistos de la razón. Esta concepción de la univocidad de la razón se erige fundamental para su arranque de pensamiento. Su punto de partida es eminentemente cartesiano: los hombres están dotados de razón y les incumbe unirse a ella para conocer la perfección y la felicidad. Cultivar la razón en sí misma aparece como imperativo moral en Malebranche. Si por la posesión de la razón el hombre está destinado a descubrir la verdad, entendida como destino de la naturaleza humana, esta verdad conquistada no tiene otro fin que hacer de él un hombre de bien.

La idea cartesiana de univocidad de la razón podemos encontrarla ya en las primeras páginas de su *Traité de morale*. “Así, por medio de la razón, tengo o puedo tener alguna sociedad con Dios y todo cuanto hay de inteligencias, ya que todos los espíritus tiene conmigo un bien común o una misma ley, la razón” (Malebranche, 1995, 58). Afirmo Malebranche que gracias a esta sociedad espiritual puede ver una parte de lo que Dios piensa, pues Dios puede ver todas las verdades y el hombre algunas de ellas. Así, todos los espíritus, al contemplar la misma substancia inteligible, descubren necesariamente las mismas verdades prácticas, las mismas leyes: el mismo orden. Estas palabras las leemos en la parte dedicada a la virtud en el libro primero, mientras que en su segunda parte, dedicada a los deberes, vuelve a insistir en que la razón es el bien común, que une con una amistad perfecta y duradera a aquellos que la poseen. Es un bien que no se divide al ser poseído, que no enferma en un espacio, que no se corrompe por su uso. La verdad es indivisible, inmensa, eterna, inmutable, incorruptible. Conviene destacar que el filósofo francés redondea estas líneas colocando al final de las mismas el pasaje bíblico de Sb 6,12: *Nunquam marcescit sapientia, inextinguibile est lumen illius* [la sabiduría es luminosa y nunca pierde su brillo].

Sin embargo, mientras que Descartes se esfuerza en mantener la autonomía del pensamiento y en fundamentarlo en bases propias, Malebranche insiste en la debilidad y la limitación del espíritu humano, que no está capacitado para fundamentar el conocimiento verdadero. Para él, la actitud del buen cristiano es escuchar. No se antoja un gran ejercicio de actividad. Se trata, parece, de generar un entorno adecuado, alejado del ruido mundano, del inevitable trato con los demás, y escuchar el Verbo divino que

habla en actitud magistral. Esta manera pasiva de recibir la enseñanza ya recorría la Escolástica; pero era condenada por Descartes, donde el yo cartesiano no sólo poseía la proactividad socrática del diálogo, sino que iba mucho más allá: era fundamento y creador epistemológico. El acto de conciencia del yo pensante pone en marcha todo el conocimiento. No así en Malebranche, donde la actividad del sujeto se reviste de una pasividad casi absoluta. Quizá la actividad del mismo en Malebranche se resume en establecer las condiciones adecuadas para poder oír a Dios, y una vez que se dan, escucharle de manera pasiva. La reducción del entendimiento a pura pasividad es contraria a la filosofía de Descartes, pues justamente una concepción del entendimiento como espontaneidad es lo que hace posible la duda cartesiana. El hecho de que el alma pueda, por sus propios medios, lograr el conocimiento de la ideas es lo que le permite a Descartes poner en duda la certeza de las mismas.

En consecuencia, mientras que para Descartes la *res cogitans* está capacitada para contemplar la *res extensa*, para Malebranche el sujeto pensante no posee semejante poder cognoscitivo, pues debe ser Dios, debe ser a través de Él y por causa ocasional que el alma accede al mundo extenso. Según Malebranche, como ya se ha indicado, conocer significa ver en Dios. La idea de Dios como única causa eficaz, la fundamentación metafísica de la teoría del conocimiento de Malebranche, se complementa con la doctrina de las causas ocasionales. El alma debe superar la prueba que significa la unión con el cuerpo y crear, así, la ocasión favorable para que le sea revelada la verdad. De este modo, la luz de la razón divina pasa a la humana en una relación de unión.

Descartes está vinculado a una tradición de pensamiento agustiniano. No obstante, el padre del racionalismo continental no necesita a Dios para poner la primera piedra del conocimiento; más adelante, en su progresión gnoseológica, sí que será necesario, pero no para la primera certeza. La religión posee, pues, un interés filosófico menor. No es el caso de Malebranche, mucho más próximo en este aspecto a san Agustín. Para el oratoriano, esta idea no deja de recorrer toda su obra: la religión es la filosofía. Y es que la concepción de la filosofía ya difería también en san Agustín, para quien los dogmas revelados poseen –tras labor de exégesis– derecho de ser utilizados como verdades evidentes en las construcciones filosóficas. Para san Agustín la filosofía es un camino, una marcha hacia el conocimiento y el amor a Dios. Descartes preserva la autonomía del conocimiento. La razón es totalmente independiente, puede construir la física y la metafísica prescindiendo de los textos sagrados.

Además del análisis comparativo respecto a la figura de Dios en la estructura del pensamiento de cada uno de ellos, conviene también aproximarse al método matemático aplicado por Descartes en su teoría del conocimiento. Malebranche la compartirá. En concreto, la regla de la evidencia cartesiana: “No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (Descartes, 2010, 47). Esta primera regla del método, que aparece en la parte segunda del *Discurso del método*, es una de las tesis fundamentales del cartesianismo; esto es, la claridad y distinción como criterio ontoepistemológico. Malebranche retoma esta regla y añade la importancia de permanecer atentos para detectar las ideas claras. La actitud de recogimiento, de atención, vemos una vez más que barniza la ética de Malebranche.

La fisiología es otro nexo en común entre Descartes y Malebranche a la hora de explicar su teoría del conocimiento. ¿Cómo poner en comunicación el alma y el cuerpo, si son dos entidades distintas? Descartes pretendió resolverlo con esa “pequeña glándula” que inserta en el cerebro y de la que habla en *Las pasiones del alma*: “Hay una pequeña glándula en el cerebro en la que el alma ejerce sus funciones. Desde ahí irradia al resto del cuerpo a través de los espíritus, los nervios e incluso la sangre” (Descartes, 1996, 121). Malebranche, como ya hemos indicado, dedica la segunda y tercera parte del libro segundo de *De la recherche de la vérité* a explicar las funciones de esas fibras del cerebro que condicionan la capacidad y versatilidad epistemológica del ser humano.

Otro aspecto que resulta interesante estudiar en ambos autores es su consideración sobre el movimiento físico de la materia. Sin querer profundizar demasiado, pues quizá exceda el interés filosófico de nuestro estudio, sí queremos dedicar unas líneas a reflexionar sobre cómo Malebranche envuelve de metafísica la ontología. Malebranche consideró que se produce una simultaneidad perfecta entre la existencia en reposo y el fenómeno en movimiento. El reposo, siendo correlativo del movimiento, no sería sino un modo como Dios no podría estar sin Dios. En Descartes, la extensión podría existir sin movimiento y sin reposo y no se daría contradicción en que un cuerpo no estuviera ni en reposo ni en movimiento: “Comprendemos que Descartes pudiera concebir que el movimiento estuviera añadido después gracias a un empujón dado a la sustancia inerte, de ahí la hipótesis del empujón; doctrina que excluiría radicalmente Malebranche”. (Gueroult, 1954, 114). Gueroult observa, no obstante, que a ese punto Malebranche llegó

tras una evolución conceptual que en sus inicios le tenía junto a Descartes. En 1675, en *De la recherche de la vérité*, defiende aún la concepción de una materia inerte movida por una acción trascendente de Dios. Juzgaría entonces que la creación comprende una doble eficacia: una, al crear la materia en reposo y, otra, para dotarle de movimiento. Pero el teocentrismo, al absorber todo el poder causal en Dios, le habría incitado, a partir de las *Méditations chrétiennes*, a abandonar esta doctrina para concebir que la acción de mover y la acción de crear son indistinguibles y no hacen sino una, que Dios no comienza por crear los cuerpos en reposo para luego dotarles de movimiento. Como hemos dicho, sin querer profundizar mucho más en este aspecto de la ontología, sí queríamos dejar estas pequeñas muestras, pues las consideramos interesantes para seguir ilustrando el modo en que Descartes influencia a Malebranche. Así pues, existe en Malebranche una propensión a dar el paso a lo dinámico sobre lo estático, y así distanciarse de Descartes para aproximarse a Hobbes y Leibniz, conservando ciertas concepciones metafísicas y físicas fundamentales propias de Descartes, como son la sustancialidad de la extensión y la creación continuada.

3.10. Leibniz acoge la moral malebranchista

Para concluir este capítulo, se añadirá un apunte sobre las consideraciones de Descartes y Malebranche sobre la moral. Malebranche consagró un tratado a esta disciplina, el *Traité de morale*. Descartes se contentó con esbozar algunos preceptos de moral provisional en la parte tercera de su *Discurso del método* y en su intercambio epistolar con la reina Isabel de Bohemia, sin jamás sistematizar los detalles inherentes a la existencia social. Malebranche, en cambio, sí que propuso una teoría completa de los deberes que comprende una vida personal, familiar y pública. Hemos señalado que la primacía del movimiento sobre lo estático, en el momento de la creación del mundo extenso, distanciaba a Malebranche de Descartes y lo aproximaba a Leibniz.

El último apartado de este capítulo, previo a la conclusión, queremos dedicarlo a las influencias que Malebranche ha ejercido en autores coetáneos y posteriores. En Leibniz el dinamismo de la ontología metafísica de Malebranche es bien acogido. De hecho, una de las tesis esenciales del *Traité de la nature et de la grâce* es que en la sabiduría de Dios existen una infinidad de mundos posibles, a modo de corolarios necesarios de las leyes del movimiento, y que el poder de crear un mundo, es decir, la

voluntad divina, ha hecho que se haya determinado el mundo que se pudiera producir y conservar mediante las leyes más simples, o que debería ser el más perfecto respecto a la simplicidad de las vías necesarias para su producción o su conservación. De esta idea del *Traité de la nature et de la grâce* emanará la crítica de Leibniz en su *Discurso de metafísica* (artículo 3), según el cual Dios podría hacer un mundo más perfecto que en el que vivimos. Malebranche considera que la simplicidad de las vías o leyes es perfectamente digna de la sabiduría infinita de su autor. La concepción de una infinidad de mundos posibles encerrados en la sabiduría divina, dentro de la cual Dios escoge el mundo existente, aproxima evidentemente a Malebranche a Leibniz. Malebranche privilegia, a la inversa, la simplicidad de los medios, dejando abierta la posibilidad lógica de un mundo mejor. En la teodicea original que trata de proponer Malebranche, Dios habría podido crear un mundo más perfecto, por lo que, a diferencia de Leibniz, no duda en afirmar que el mundo podría haber sido mejor. De hecho, como recuerda Concha Roldán, generalmente suele citarse a Leibniz cuando se quiere hacer historia de la teodicea en el pensamiento occidental, considerándolo como el creador del vocablo teodicea: “Leibniz acuñó el término y uno de sus méritos fundamentales fue atreverse a pedir al Dios cristiano –hasta entonces a salvo de toda sospecha– explicaciones sobre los resultados de su obra” (Roldán, 2014, 246).

La figura de Leibniz aparece y reaparece en la vida filosófica de Malebranche. Leibniz había vivido en París, en concreto en la rue Garancière, en 1672, dos años después de la publicación de *De la recherche de la vérité*. Y en esos tiempos ambos se veían a menudo. No contento de sus conversaciones, le enviaba notas sobre sus encuentros, donde le planteaba sus dudas y objeciones. En ese periodo se gestó el germen de casi toda la oposición entre la escuela de Leibniz contra la de Descartes. Fue en 1686 cuando Leibniz atacó a la escuela cartesiana con motivo de las leyes del movimiento. Éstas habían sido modificadas por Malebranche, aunque había conservado sus partes principales, por ejemplo, la constancia de una misma cantidad de movimiento en el universo. Leibniz oponía a esta fórmula la de la constancia de la fuerza viva.

En relación al mecanicismo, el alma y la idea de libertad, el empirismo llevado al extremo de Berkeley también bebió del filósofo francés. El idealismo subjetivo o inmaterialismo del obispo Berkeley se aproximó a las líneas de pensamiento de Malebranche. En el esquema teocéntrico mecanicista de Malebranche, el hombre es concebido como pura pasividad; no tiene otra garantía en su ser y en su hacer que la

justicia divina. Sólo el alma y sus modificaciones escapan a la explicación mecanicista. Como Berkeley después, diferencia el conocimiento del alma del conocimiento matemático. Plantear una idea del alma es tan contradictorio como concebir un círculo cuadrado. Sin embargo, sin esta modalidad, en que consiste la limitación humana, no habría podido fundamentar su idea de la libertad.

El amor propio de Malebranche bascula entre el de Pascal, La Rochefoucauld y salpica a Hume. Se produce un eco en Hume, buen lector de Malebranche, quien afirma en el libro segundo, parte tercera, párrafo 3 de su *Tratado de la naturaleza humana* que “no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo a una raspadura en mi dedo meñique” (Malebranche, 1995, 351). Hay que destacar también la oscuridad del sentimiento con respecto al conocimiento del alma reflejado en el abate Prevost. Por otra parte, se encuentra también la huella de Malebranche en la definición de placer de la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alambert, así como en otros autores de tradición materialista.

En el orden político también se perciben influencias en lo que atañe a las relaciones de la perfección y de la ley como expresión de la voluntad general. La deuda de Montesquieu, de Quesnay, d’Aguesseau respecto a Malebranche es muy grande. Está claro que buena parte de la filosofía política del siglo XVIII se constituye en la secularización de los conceptos teológicos y metafísicos del siglo precedente. Considerable aún parece ser la deuda de Rousseau. El concepto de voluntad general, fundamento de su teoría de la ley, parece derivar directamente de la teoría de Malebranche de la acción divina, en la medida en que la generalidad de esta voluntad es función de los objetos a los que se aplica y no del número de personas que la sienten o la expresan. También la distinción entre amor propio y amor de sí, que no es literalmente expuesta por Malebranche y que, sin embargo, es establecida por el teólogo protestante malebranchista Abbadie.

En el siglo XVII se empezó a plantear el hacer uso de las pasiones en lugar de reprimirlas. Esta solución, en vistas de la reconsideración del amor propio, que consiste en no reprimir las pasiones, sino en ponerlas en valor, en explotarlas, se anticipa también en Pascal. Sin embargo, consideramos, tras lo expuesto en este estudio, que Malebranche se erige también como antecedente de la misma. No sólo en Adam Smith, sino también en Vico y Mandeville, contemporáneo inglés de aquel, vemos esta transformación malebranchista del amor propio, de los vicios privados, en bien público: “¿A qué era

debido el éxito de *La fábula de las abejas*? ‘Vicios privados, virtudes públicas’ es la paradoja que articula *La fábula* y contra la que se enfrentan todos sus críticos. La idea de Mandeville es sencilla: las sociedades comerciales de principios del XVIII se mueven por el interés, por el deseo de satisfacer los deseos privados” (Seoane, 2018, 116). La puesta en valor de la concupiscencia, la redirección del amor propio en beneficio de un nudo que mantenga cohesionada la sociedad, como ya se ha señalado, sobrevivirá y se impondrá entre los dogmas fundamentales del liberalismo del siglo XIX.

En la concepción de la filosofía de la historia de Herder y Hegel bien pudiera notarse también el sello de Malebranche. El célebre concepto hegeliano de la astucia de la razón traduce la idea de que obedeciendo a sus pasiones los hombres se hacen en realidad, y de manera inconsciente, los protagonistas de tal o tal gran fin de la historia. Si Leibniz insertó en las posibles esencias eternas una tensión interna, de cara a la existencia, que actuara desde fuera sobre la voluntad del creador, se prepararía así la ruta a Hegel, para quien la idea misma de esa tensión eficaz en la realidad será suficiente, aunque ignore la figura de Dios. Para Hegel las contradicciones tendrán el poder de reconciliarse y de alcanzar el acuerdo final a su aparente contradicción.

Malebranche representa una figura clave en la rehabilitación del concepto de placer en este difícil tránsito que supone la condena de lo mundano en el siglo XVII y la dotación de un valor positivo de la figura del hombre en el Siglo de las Luces. El filósofo y teólogo francés, además, se alza como uno de esos pensadores que suavizan la moral cristiana desde el seno de la cristiandad, lo que le supuso serios enfrentamientos con casi todos los ángulos religiosos de la época: desde el padre Arnauld y el jansenismo de Port-Royal, hasta Fénelon y el quietismo de De Molinos, pasando por los jesuitas, la Escolástica y el propio Bossuet. Con ninguno de ellos deseó entablar polémica. Fue Malebranche un hombre tranquilo, hogareño e intenso lector, cuyo recorrido vital le hizo muy devoto de san Agustín. La metafísica no sólo impregna la obra de Malebranche, sino que cimienta toda su filosofía. Y la religión, como él dice, es la única filosofía. Una filosofía que tiende al orden. Quien no se repliega hacia su interior no conocerá el orden. El hombre tiene la capacidad de hacerlo, si consiente a ello. Está en sus manos. Como buen cartesiano defiende las posibilidades cognitivas del yo, pero le añade la capacidad volitiva para dotarlo de libertad. Un ser humano que es capaz, eso sí, pero no autosuficiente, como pretendía su admirado Descartes. Dios no es sólo garante epistemológico; es creador y causa de todo. Ha depositado en el hombre un impulso que

provoca su ascensión gradual y natural hacia la verdad que sólo Dios conoce y de la que, de manera ocasional, permite al hombre de vida ordenada participar.

Cohabitar en la sordidez social pertenece a la antropología. Es irrenunciable la ética política aristotélica. En esta tragedia que supone el sacrificio continuo de lo mundano se debate el hombre desde que nace. Su deber moral descansa en orientar su conocimiento hacia la verdad dentro de esta penitencia terrenal. Dios susurra la verdad al hombre y debemos mortificar los sentidos para minimizar el ruido mundano y escapar de la concupiscencia. Pero esta mortificación no significa eliminación corporal ni abandono social, sino redirección al orden. Ese orden es alegría en Spinoza, tal y como se lee en la proposición 27 de la parte quinta de su *Ética*, cuando en su demostración escribe que la suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios, o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento, que es la “suprema perfección humana”. Así, cuanto más rico es cada cual en dicho género de conocimiento –escolio de la proposición 31 de la parte quinta–, tanto más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es. La directriz metafísica reconoce lo mundano, pues el impulso que Dios ha depositado en el hombre metafísico debe arrancar en dichos placeres terrenales. Será a partir de ellos que la humanidad se reconciliará con ella misma y logrará escuchar la verdad del único que sabe la causa de todo cuanto acontece, del único creador de todo cuanto sucede. Entre los demás, a partir de lo mundano, si el hombre escucha y consiente, será feliz. Uno no puede dejar de amarse, reconocerá Malebranche, pero uno puede dejar de mal amarse, puntualizará. Este amor propio como causa intencional de toda acción humana, que deberá orientarse al orden en su pensamiento, influenciará multitud de autores venideros. Insistiendo, como lo hace, en la necesidad del hombre de merecer la gracia, Malebranche podría coquetear con las tesis de Pelagio. En su sistema, corresponde al hombre actuar para prepararse. No obstante, el oscurecimiento del conocimiento de sí mismo que tiene el hombre le empuja a una imposibilidad de certezas sobre su futuro. La pregunta de si he merecido lo suficiente para obligar a Dios a salvarme no hallará respuesta más que al fin de nuestra existencia.

En definitiva, Malebranche dota de actividad al sujeto, pero sin hacerlo todopoderoso. Rehabilita el placer mundano en la ascensión metafísica de un Dios que ya no es sólo garante, sino que es causa de todo y por el que el individuo debe crear en la tragedia mundana la ocasión favorable para poder escuchar su voz y ser feliz. Malebranche trabajó además en el desarrollo de las matemáticas. Esta investigación en

las ciencias exactas entronca en una época de estudio y difusión de las ciencias, en la que la figura de Fontenelle desempeñará un papel clave a la hora de hacer llegar al gran público todos los avances científicos que se estaban produciendo en el mundo. En el siguiente capítulo se estudiarán las aportaciones de este intelectual a la divulgación científica y cómo concibió una nueva ética del placer. Fontenelle fue un poeta, filósofo y científico que destacó como divulgador de este último campo del saber. Sus funciones como miembro de la Academia Francesa le convirtieron en corresponsal de las grandes mentes de su tiempo. Forja una concepción de la ciencia moderna ansiosa por defender la racionalidad del universo, confiando en la física cartesiana para destruir la metafísica de Descartes. El neoepicureísmo de Gassendi y Bernier le resultan más estimulantes que el que proviene de los autores antiguos. Pero no cabe duda de que Fontenelle es un hombre de su tiempo y en el siglo XVII el racionalismo retumba en cada lado del continente. La vida de Fontenelle y su filosofía pueden entenderse como una alegoría del viejo dilema cristiano sobre cómo vivir en el mundo sin correr el riesgo de ser adulterado por ello. El placer no es para este filósofo más que un sentimiento agradable, pero pasajero. Su repetición es insuficiente para compensar la carencia de la felicidad como estado. ¿Y a quién se le promete este estado? A aquellos cuya naturaleza está ya dispuesta a filosofar en dicha dirección. Hay felicidad en pensar en la felicidad.

Tercera parte. Moral, política y educación del *honnête homme*

4. Fontenelle: la lucha contra la imaginación

En numerosas ocasiones presentado como hombre de hermoso espíritu o incluso como mundano indiferente, Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) fue un poeta, filósofo y científico que destacó especialmente como gran divulgador científico. Dicho esfuerzo haría de él un hombre especialmente reconocido a quien la popularización de la ciencia lo hizo famoso para la posteridad. Fontenelle se involucró en las grandes luchas de su tiempo, como en la conocida disputa de los antiguos y los modernos, en la que estaba del lado de París contra Versalles. Sus funciones oficiales como miembro de la Academia Francesa y secretario de la Academia de Ciencias de Francia durante cuarenta años le convirtieron en el corresponsal de todas las grandes mentes de su tiempo. En contacto con la sociedad que frecuentaba la casa de Madame de la Sablière, marcada por el gassendismo, el epicureísmo, cristianizado o no, en un clima de curiosidad científica y gusto por los experimentos ilustrados, por el éxito de las lecciones de química de Lémery o las lecciones de anatomía de Du Verney, Fontenelle forjó convicciones antiescolásticas, una concepción de la ciencia moderna ansiosa por defender la racionalidad del universo, confiando en la física cartesiana para destruir la metafísica de Descartes. Pero, ¿cómo un escritor de pastorales y de óperas terminó siendo el secretario de la Academia de las Ciencias de Francia? Como han señalado algunos estudiosos, fue Fontenelle un hombre que a la nitidez de la exposición científica de Descartes añadía el espíritu y el humor de Laurence Sterne.

El siglo XVIII en Francia estaba llamado a ser el siglo del gran público. Durante toda la Edad Media y el Renacimiento el conocimiento había quedado en manos de la Iglesia y de unos pocos aristócratas de las familias con fortuna en Francia. Se publicaba en latín y se enseñaba en dicha lengua. El auge del científicismo obligaba a un dominio de un léxico plagado de tecnicismos que alejaba al ciudadano medio de las reflexiones y los movimientos del saber que se estaban generando a finales del siglo XVII. ¿Cómo romper con esa barrera lingüística y semántica para que toda Francia participara de los nuevos debates intelectuales? ¿Era dicha barrera deliberada para que tanto la Iglesia como la corte de Luis XIV tuvieran controlado al pueblo francés? El siglo XVIII estaba a punto de despertar y en él la sociedad civil cobraría un protagonismo como nunca lo había tenido. Pero, para ello, debía informarse, debía ser instruida. Un grupo de pensadores menores asumiría esta tarea pedagógica en el tránsito secular. Fontenelle destacará entre ellos como el gran divulgador por su virtuosa facilidad de desbrozar de tecnicismos

léxicos campos ásperos del saber. Así lo explica Maxime Rovere en su estudio introductorio de *Sur le bonheur, la patience, la liberté*, donde reivindica que Fontenelle es condenado hoy en día, con los fantasmas de otros divulgadores, a llenar los limbos de los círculos inferiores de la filosofía. Sin embargo, podríamos hallar en Fontenelle una descendencia ilustre entre los escritores, narradores, filósofos o periodistas que continúan queriendo hacer partícipes de las sutilidades del saber a aquellos que se llaman gran público. La encrucijada es enorme, el acto es noble y, en sí mismo, el proyecto de una razón compartida por todos resume ni más ni menos el movimiento de Las Luces.

Fontenelle no sólo domó el saber y lo hizo dócil y sencillo, sino que reivindicó una ética del ahora. El filósofo francés reconoció una antropología dolorosa propia del ser humano, pero quiso que éste se reconciliara con la misma. Esta afirmación vital seduciría un siglo después a Nietzsche. Dentro de una vida con mayoría de males, el pensador francés también apostará por esa autonomía de la razón propia del racionalismo francés que acababa de desperezarse. Ese giro antropocéntrico Fontenelle quería dirigirlo no sólo a reivindicar el poder del *nous* como herramienta epistemológica al modo cartesiano, sino como brújula ética, en definitiva, como una manera de vivir que acepte el momento, los males que nos rodean, los bienes que nos son propios y que, finalmente, ponga en valor la vida interior del individuo más allá a la presencia del otro.

Fueron muchos los filósofos que quisieron reivindicar la figura del pensador de Ruan. Así, Montesquieu dijo de él: “M. de Fontenelle, tan por encima del resto de los hombres por su corazón, que se halla por encima de los hombres de letras por su espíritu” (Montesquieu, 2014, 411). Y más tarde Paul Valéry lo hizo en los siguientes términos: “Fontenelle y Montesquieu. He aquí dos grandes caballeros, lo que es más que dos grandes hombres” (Valéry, 1977, 1241). Muchos han hecho hincapié en la voluntad de Fontenelle por hacer accesible las teorías en ciernes de la época que requerían de unas competencias técnica al alcance de muy pocos. Este esfuerzo pedagógico, más que epistemológico, se puso en evidencia en la más célebre de sus obras, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), donde recoge los trabajos de Galileo, Kepler, Brahe y Descartes, entre otros, para divulgar la ciencia al gran público. Fontenelle no fabrica tampoco conceptos inéditos, no propone algo de origen desconocido para el hombre; su esfuerzo es por dar con una verdad cuya formulación debe hallarse en el seno de un colectivo lo más amplio posible. Pero no todo fueron elogios, pues tanto La Bruyère como Rousseau redactaron numerosos escritos en distintos formatos en los que criticaban y

ridiculizaban al filósofo normando. Fue el primero en Francia que ofreció de manera clara y amable los resultados de la ciencia: “Desde el fondo del laboratorio científico, queriendo alcanzar al público letrado, Fontenelle debió tratar de ser mundano simplemente para ser admitido por el público que no leía más que novelas y comedias, igual que Pascal tuvo que ser autor cómico para situar la teología al alcance de lector medio” (Fontenelle , 1912, 103-104). En este capítulo se abordará la importancia de sus *Entretiens sur la pluralité des mondes*, brillante unión del mundo literario y científico con el mundo de los salones, espacio donde fue el personaje con mayor consideración de la sociedad francesa hasta 1730. También se estudiarán las influencias de Gassendi y Bernier, así como las de su paisano Saint-Évremond, a quien ya hemos dedicado un capítulo en esta tesis. El neopicureísmo de Gassendi y Bernier le resultan más estimulantes que el que proviene de los autores antiguos. Señalaremos las implicaciones del racionalismo y en concreto de Descartes en su pensamiento. Fontenelle contribuyó a que ya no fuera el yo quien piensa, sino el nosotros. Concibe la felicidad como estado, frente al placer como algo pasajero. En este capítulo también analizaremos su filosofía sobre la naturaleza humana, pesimista, aunque mostraremos que se trata de un pesimismo mitigado. Detallaremos, así pues, su voluntad de higiene intelectual, orientada a enseñarnos cómo eliminar las ideas falsas, responsables de los males imaginarios y los errores de juicio. Estudiaremos, en definitiva, cómo Fontenelle contempla que una parte de felicidad depende de nosotros mismos y que por ello el individuo debe abrirse al mundo, al otro, al presente, y hacerlo con humildad, sabiduría y prudencia, sin aspiraciones vanas ni imaginarias.

Fontenelle nació el 11 de febrero de 1657 en Ruan. Hijo de un abogado del parlamento de dicha ciudad y de Marthe Corneille, hermana de Pierre y de Thomas Corneille. Se educó en el Liceo Pierre-Corneille, colegio de jesuitas de Ruan, donde destacó como gran estudiante. Como era costumbre en el siglo XVII en Francia, aprendió la profesión de su padre. No obstante, Fontenelle abandonaría las leyes tras afrontar un único caso, por lo que pasaría el resto de su vida ejerciendo como filósofo y científico según la tradición cartesiana. Tenía tanto espíritu como ingenio y aquello que ideaba por ingenio lo ponía al alcance de todos o de muchos, gracias a su espíritu.

El *Mercurie Galant* era una publicación de París-Ruan. Estaba llena de artículos de literatos de esta ciudad normanda. Escritores como Malherbe, Corneille, Boisrobert, Sarazin, Brébauf, Scudéry, Mézeray, Segrais, Saint-Amant o Pradon habían conquistado

París en la primera mitad del siglo XVIII. Y es el *Mercure Galant* el que atraería a Fontenelle a París. Debutó en 1677, con veinte años, con una pequeña obra titulada *L'amour noyé*. Tras algunos intentos con no demasiado éxito en el campo del teatro e incluso de la ópera —en 1680 su estreno de *Aspar* fue silbado y abucheado—, prefirió redirigir en otra dirección sus escritos. El desastre de *Aspar* no le descorazonó. El joven escritor, que se había mudado a París, aún no se sabe con exactitud en qué fecha, se instaló en casa de su tío Thomas y multiplicó sus tentativas literarias. Primero probó fortuna con una novela utópica *Historia de los Ajaoiens o República de los filósofos*, escrita en 1682 y publicada en 1768. Esta novela no presentaba temáticas demasiado novedosas, excepto en las cuestiones de religión, pues los ajaoianos eran una sociedad de ateos virtuosos. Cuando se estableció en París empezará a conocer el éxito con las publicaciones que sucederían a dicha utopía. Primero con *Nouveaux dialogues des morts* (1683), luego con *Le jugement de Pluton* (1684), *Lettres galantes du chevalier d'Her* (1685) y *Réflexions sur la poétique*. Más adelante publicará la que quizá sea una de sus obras más estudiadas, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), donde habla de cartesianismo y de astronomía con ese estilo divulgativo que tanto impactará en la época. En 1686 entregó *Doutes sur les causes occasionnelles*, donde critica el sistema de Malebranche, y una famosa *Histoire des oracles* (1687). Su posicionamiento en el mundo literario, considerado como un campo de batalla de la época, le alejaba de Boileau, Racine y La Fontaine. Fontenelle estaba más próximo a Charles Perrault en la famosa querrela de los antiguos y los modernos. Su apoyo se manifiesta en su *Disgression sur les anciens et les modernes* de 1688, así como en los incisos que realiza en los *Dialogues des morts*.

En 1691 ingresa en la Academia Francesa. Fontenelle se encontraba en pleno apogeo de celebridad y parecía difícil no incorporarlo a dicha institución, pese a la oposición de los antiguos, quienes nunca dispusieron de una situación numérica preponderante en la misma. Fontenelle ocupó, pues, la plaza que dejó vacante Monsieur de Villayer. Tomó su asiento el 5 de mayo dando las gracias con un amplio e ingenioso discurso. Fontenelle se posiciona en favor de los modernos en la ya citada famosa disputa entre antiguos y modernos, que fue determinante en la crisis de la conciencia europea y en la actividad de las Luces. En la teoría del progreso presentada por Fontenelle en *Digression sur les anciens et les modernes* defiende que los antiguos tienen la ventaja de la prioridad y que el descubrimiento de un principio o de un arte es más meritorio que el perfeccionamiento realizado por los modernos. Cuando Fontenelle expone las débiles

razones en que se basan las creencias tradicionales del pueblo, coincide con las ideas de Malebranche, Bayle y Feijoo. De Bayle, además, subraya Roberto R. Aramayo su “esfuerzo enfatizado por investigar sin prejuicios la verdad histórica” (Aramayo, 2012, 301). Fontenelle afirma que el hombre se guía por prejuicios y vanidad, no por razón; cree que el azar, más que las cualidades personales, determina la posición y la carrera. Igualmente, la virtud y la sabiduría depende del azar en la disposición de fibras en el cerebro. Para Fontenelle los modernos razonan mejor que los antiguos, dado que sus métodos de razonamiento son más rigurosos. Hacía apenas unas décadas que Descartes, padre de la modernidad, había publicado su *Discurso del método*, en el que desglosaba su sistema matemático de validación ontoepistemológica, fundamentado en los pasos de intuición, análisis, deducción y enumeración tan propios del racionalismo de la época y que comparte con científicos como Galileo. No vacila Fontenelle en dejar atrás la Escolástica y las posturas de los antiguos, con sus pequeñas similitudes, débiles convenciones, juegos de espíritu poco sólidos, discursos de vaguedades y confusos, para elogiar la figura de Descartes: “Es él quien ha conducido el nuevo método de razonamiento, mucho más estimable que la propia filosofía. Reina gracias a él, no sólo en los tratados de física y metafísica, sino también en los de religión, moral, crítica, una precisión y acierto que, hasta la fecha, eran inéditas” (Fontenelle, 1912, 177).

El impacto social de sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* [Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos], obra de divulgación científica, posibilitó que fuera nombrado secretario vitalicio de la Academia de las Ciencias de Francia, cargo por el que fue renovado en 1699, y llegó hasta mediados del siglo XVIII. Tanto su longevidad como su cargo en diversas instituciones científicas le permitió mantener una gran relación con los ilustrados. Desde que fue nombrado secretario perpetuo en 1699 se convirtió en miembro muy importante de ambas academias, rasgo de unión entre el mundo literario, el mundo científico y el mundo de los salones; se convirtió en el personaje con mayor consideración de la sociedad francesa hasta 1730 y jamás dejó de gozar de notoriedad. Años más tarde publicará un trabajo de carácter matemático, *Éléments de la géométrie de l'infini* (1727). También impulsará la publicación académica *Histoire de l'Académie royale des sciences*, con dos prefacios, que recoge extractos de memorias de científicos y los elogios de los académicos fallecidos: en 1702 desde 1699; y en 1733, desde 1666. La edición de sus obras en 1766 recoge: *De l'existence de Dieu, Du bonheur, De l'origine*

des fables, Sur l'instinct, Sur l'histoire, Traité de la raison humaine, De la connaissance de l'esprit humain o Ma République.

Los salones, centros de encuentros intelectuales de vital importancia en el periodo, comienzan a ser lugar habitual para un Fontenelle ya establecido en París. Se prodiga tanto que su figura filosófica empieza a asociarse, precisamente, a dichos lugares y a la compañía de las mujeres que los impulsaban, en la mayoría de los casos miembros de la aristocracia francesa. Durante largo tiempo se le ha presentado como un filósofo de salón, principalmente preocupado por seducir, produciendo obras destinadas especialmente a las damas. De hecho, su vida se mueve al ritmo de su asistencia a la corte de la duquesa de Maine (1700-1718), y a los salones de la marquesa de Lambert (1710-1733), de Madame de Tencin (1733-1749), de Madame Geoffrin (1748-1757). Frecuentaba la casa de Madame de La Sablière con Lauzun, Rochefort, La Tour, Chaulieu, La Fontaine; quizá también acudía a casa de Madame de Lambert, a casa de Madame Deshoulières con Fléchier, Pellisson, los hermanos Corneille, la Monnoie, el duque de Nevers, el duque de Montansier y otros. El salón de Mademoiselle Delaunay, como mujer infinitamente espiritual, no debía desagradarle. El de Mademoiselle Lecouvreur trataba temas de teatro y literatura. En casa de Madame de Tencin podía asistir al mundo de la política y los negocios. Madame de Tencin parece ser la mujer que menos le entendió. Frecuentaba el salón de Madame de Lambert, esa mujer tan distinguida, tan elevada de corazón y espíritu que, siendo como era poco instruida, se elevó ella misma hasta convertirse en una mujer delicada y una preclara moralista y educadora. Fontenelle afirmaba que la única casa que se escapó de la epidemia del juego, la única casa donde se podían tener conversaciones razonables y con espíritu era esa. Probablemente fue en dicho salón donde el filósofo normando obtuvo el material para redactar su tratado *Du bonheur*.

4.1. Los salones: el nuevo foro intelectual

Los salones se alzan, no sólo en Francia, sino en toda Europa, a partir del siglo XVII como templos de la cultura y el instrumento de su culto es la palabra, cuyo ejercicio encuentra en la conversación su práctica más eminente. Promovidos y mantenidos por damas de la alta sociedad, que son sus sacerdotisas, artistas, escritores y músicos actúan como oficiantes a los que les rodea un coro de acompañantes que ensalzan su inspiración y comentan sus excelencias. París, su centro por antonomasia, multiplica estos lugares de

celebración que forman una malla cultural a la que acuden los creadores consagrados por la fama y los que aspiran a serlo. En cada época histórica unos salones-faro polarizan la atención, adoptando causas y modos que les dan un perfil propio. En la primera mitad del siglo XVIII el salón de la duquesa del Maine sirve de plataforma-refugio y lanza las Noches de Sceaux que ponen de moda las fiestas nocturnas. Madame de Tencin recibe en el Hôtel Colbert una representación de escritores, como Fontenelle, Marivaux y Montesquieu, músicos como Couperin y Rameau, al pintor Watteau y a numerosos actores que, arropados por la aristocracia, defienden a los modernos frente a los antiguos. El salón de Madame de Tencin se especializa en el debate filosófico y se alinea con las posiciones de los enciclopedistas y la Ilustración, opción que tendrá gloriosa continuación en el salón de Madame Geoffrin, que reúne a todas las cabezas del enciclopedismo – D’Alembert, Turgot, Condillac, Helvétius, Diderot, Condorcet– y recibe el calificativo de Musa de la Enciclopedia. En la vejez de Fontenelle será el salón de Madame Geoffrin su postrero punto de referencia social. En la década de los años 40 y 50 Fontenelle siguió frecuentando los salones, donde fue muy admirado. Su última amiga fue Madame Geoffrin. De hecho, cuando el filósofo normando falleció a los 99 años fue a Madame Geoffrin a quien nombró como su ejecutora testamentaria. Cabe señalar también el salón literario que presidía la marquesa de Lambert (1647-1733), al que acudían Montesquieu, Marivaux, Fenelón y Fontenelle. En *Nuevas reflexiones sobre las mujeres* (1727) la marquesa de Lambert “rechaza el libertinaje de la época [...] la corrupción reinante se debería a una injusticia hecha a las preciosas. Las mujeres habían visto ridiculizadas sus ansias de saber y sus creaciones literarias” (Puleo, 1993, 65).

Estos puntos de encuentro, auspiciados por aristócratas con profunda inquietud intelectual, además de ser el preámbulo de lo que serán los futuros cafés literarios, también se extendieron por el resto del continente como una moda intelectual. Los salones son una onda cultural que desde París se extienden a las principales ciudades europeas. En Berlín, Federico II y su esposa la reina Sofía Dorotea introducen los salones, al igual que Caroline de Hesse-Darmstadt y la duquesa Ana Amalia de Sajonia, esta última, en tiempos de Goethe, hizo de Weimar un lugar de encuentros ineludibles con la cultura. Lady Montaigu, en Inglaterra, organiza en torno de Alexander Pope un salón por el que pasan los más notables artistas y creadores de su tiempo. En el siglo XX los salones ceden su protagonismo y su función a reuniones informales que se celebran en cafés, librerías, etc., y se centran en temas específicos. Los salones representan una de las grandes

conquistas de la sociedad civil en su voluntad de diferenciarse del poder, tanto monárquico como republicano. En estos microespacios públicos la parte más dinámica de las minorías cultivadas y las gentes del mundo del pensamiento de las Artes y de las Letras lograron constituirse, por obra y gracia de la cultura, en avanzadilla de la sociedad civil, en el elemento más razonablemente pugnaz de su clase dirigente (Vidal-Beneyto, 2017).

La doble posición de Fontenelle resulta evidente. Por un lado, el entorno femenino, con sus salones de cortesanas y su *bel esprit*. Por otro lado, el entorno masculino, con su atmósfera sobria de cálculo y de especulación. Esta dualidad no es casual, sino todo lo contrario. La voluntad del filósofo tiene como objetivo aunar lo científico con lo social, la elegancia con el saber, el deseo y lo verdadero. En definitiva, poner en marcha un movimiento sociocultural de armonía y toma de conciencia en el que la sociedad en su conjunto se convierta en una gran academia y donde dicha academia se torne imagen de una de esas repúblicas en el que el plan ha sido concebido por los sabios cuando han hecho las leyes, dándose la libertad por entero a la hora de imaginar y de no seguir sino la voluntad de su razón. Por otra parte, hay que señalar que la temática epicúrea en el pensamiento de Fontenelle puede haber tenido entrada en dichos salones. En el salón de Madame de la Sablière, madre de Madame de la Mésangère, la marquesa de los *Entretiens sur la pluralité des mondes*, pudo haber frecuentado a los adeptos del neoepicureísmo, como François Bernier, médico, viajero, autor de un *Abrégé de la philosophie de Gassendi*. También pudo haber estrechado lazos con Ninon de Lenclos. Entre los textos que leyó ciertamente hay que destacar *Sur la morale d'Épicure*, de Saint-Évremond. Y es que las influencias de Gassendi y Bernier parecen menos evidentes en la obra de Fontenelle que en las de su paisano Saint-Évremond. Si hay que buscar referentes para sus anotaciones que realmente tengan interés en sus diálogos y eficacia argumentativa, Montaigne y Saint-Évremond parecen los más evidentes.

Si la tarea de alquimista cultural que busca fusionar los ambientes distendidos y de salón con la sobriedad del academicismo se antoja como una de las tareas de Fontenelle, ciertamente su deseo no es trascender los conocimientos de la época. La voluntad del filósofo normando no descansa en rebatir o superar las líneas de pensamiento de su época, sino en recomponer dicho saber de un modo pedagógico.

Su método no consistía en aventurarse más allá de las concepciones disponibles, sino en recomponer sus bases y reorganizar sus condiciones de entendimiento. Así pues, aparece como un extraordinario trabajador del aquí y ahora. Sin transitar por una reflexión crítica, muestra cómo la razón humana está en condiciones de modificar su acceso a la verdad, y que es, precisamente, merced a dicha modificación que podemos acceder a ella. En definitiva, Fontenelle no es poderoso en aquello que dice, sino en lo que hace (Fontenelle, 2015, 14-15).

Esta labor, a caballo entre la pedagogía y el periodismo, también se ve acompañada por una vertiente diplomática. Es propio del mundo de la filosofía, muy especialmente en el mundo académico, asistir a continuas corrientes intelectuales enfrentadas. Este proceso viene desde la Antigüedad. Ya desde el enfrentamiento entre relativismo y universalismo protagonizado por los sofistas y Sócrates en el siglo V a. C. hasta la Francia de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII que nos ocupa. La aproximación fontenelliana de la filosofía es ya de inicio pacifista y no agónica. Él mismo es hostil a las convicciones, rechaza afrontar los problemas filosóficos en términos de campos opuestos en lugar de luchar contra, como multitud de autores modernos antes que él. Esta labor diplomática, asentada en su fino arte como conversador, ha sido admirablemente descrita por Fumaroli: “Contra la punta, la claridad y la dulzura. Contra una poética general, una retórica general. Contra un arte de genio reservado a ciertos elegidos, un arte de la conversación contagioso y abierto, abierto a la sociabilidad y a la negociación. Contra la escuela del trato altivo, lo natural” (Fumaroli, 2002, 13). El no dar por sentadas posturas y redactar pensamientos con esa actitud la constatamos también en moralistas clásicos precedentes, como el caso de La Rochefoucauld y su reiterado uso del *parece que* en sus *Maximes*. Nos hallamos pues ante una suerte de nuevo Sócrates que, en lugar de deambular por las calles de la empedrada Atenas en busca del diálogo, de las definiciones adecuadas y de la conversación con sus semejantes, transita ahora por los salones parisinos de moda. Reconoce las posiciones posibles, no se detiene, y en un gesto fundamental las coge todas para hacerlas bailar alrededor de la verdad acercándolas lo máximo a ella, siempre lo más cerca posible. Sus mejores textos no pretenden poner a todo el mundo de acuerdo, sino a determinar una lengua –y ello significa un vocabulario, una sintaxis, un registro– que permite a todo el mundo conversar sobre lo mismo.

Algunos historiadores han encontrado en Fontenelle a uno de los primeros divulgadores del pensamiento de la época en el momento en que publicó *Entretiens sur*

la pluralité des mondes. El formato consiste en un diálogo, esta vez entre un caballero – que puede homologarse con el autor– y una marquesa que lo recibe en su residencia. Las conversaciones se llevan a cabo durante cinco noches, mientras los protagonistas contemplan el cielo estrellado. El autor combina en estas pláticas información de física y astronomía con consideraciones morales y sociales. En el prólogo, Fontenelle explicita sus propósitos. En primer lugar, plantea la utilidad de desarrollar un tema complejo en un lenguaje sencillo. Esta labor divulgativa, además de compartirla con Galileo, debe retrotraerse a la época del Imperio romano y más en concreto a la figura de Cicerón, pues una tarea similar había realizado Cicerón cuando expuso en su lengua los temas de filosofía que hasta ese momento sólo habían sido tratados en griego. El escritor romano había sido criticado bajo el supuesto de que los que conocían la filosofía podían leer directamente en griego y los que no podían hacerlo difícilmente se interesarían por esa ardua disciplina. Sin embargo, los hechos dieron la razón a Cicerón y su obra tuvo un gran éxito tanto entre los versados en filosofía como en los legos. Este antecedente le sirve a Fontenelle para dar sentido a su empresa.

Sobre el público al que está dirigida esta obra, que tuvo un éxito sin precedentes en el siglo XVIII y donde se exponen los descubrimientos astronómicos alcanzados hasta ese momento –el heliocentrismo copernicano y la visión mecanicista del universo–, está claro que Fontenelle era consciente de la diversidad de su audiencia: por un lado, los sabios, siempre dispuestos a criticar inexactitudes y omisiones. Por el otro, los que se enfrentaban con el tema por primera vez y que, tal vez, sólo buscaran entretenimiento. A los primeros, sólo pretendía entretenerlos. En cambio, a los segundos no sólo los iba a divertir, sino también, y fundamentalmente, los iba a instruir. Otra de las obras consideradas precursoras es el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo, el ptolemaico y el copernicano*, de Galileo, redactada entre 1624 y 1630, y publicada en 1632 –la demora de dos años se debió a las dificultades para obtener el *imprimatur*–, advierte que los objetivos de Galileo y de Fontenelle son diferentes. Así, el primero intenta persuadir a un público amplio sobre la verdad de una teoría, el heliocentrismo. La fundamenta con observaciones y experimentos propios, apela a recursos literarios y, como defiende una teoría considerada herética, emplea la ironía para ocultar su verdadera intención. Básicamente estas obras presentan dos tipos de enunciador: en una, el sabio, el investigador; en la otra, un mediador, antecedente del divulgador actual. En el caso de Fontenelle, éste desempeña el rol de un mediador entre el saber generado por los sabios

de la época y el público general. Este autor no intenta defender una de las teorías en pugna, sino que instruye sobre un saber que, en ese momento, ya gozaba de cierto consenso. Sus propósitos se vinculan al espíritu de la Ilustración. Su intención era llegar a un público vasto y diverso, el propósito de instruir y entretener, de despertar el espíritu crítico y también la conciencia de que era preciso dejar de lado los detalles demasiado técnicos en aras de la comprensibilidad. *Entretiens sur la pluralité des mondes* tiene un estilo a la vez elegante y claro. Por eso llegó a ser el mejor divulgador científico. Hizo asequible la teología en *Histoire des oracles*, fuera de la obediencia de la Iglesia. Nos presenta la vida de los profetas y procura dar a cada hecho una explicación naturalista. El racionalismo de la minoría intelectual asume funciones rectoras frente al pueblo iliterato, pero creyente. Un solo hombre —escribe— que ha reflexionado profundamente da más peso a su opinión que cien mil espíritus vulgares que siguen ovejunamente los unos a los otros. Cuando todos creen —añade— la razón debe presumirse de parte de los que niegan, porque sólo estos se tomaron la molestia de examinar su creencia. Inversamente, si la multitud fuese atea y un reducido grupo de sabios se pronunciara por la religión, habría que inclinarse de antemano por éstos, cuya postura se mostraba hija de la reflexión.

Se debe hacer hincapié en ese método racional, ese buen uso de la razón crítica de cara a alcanzar el estado de felicidad. La felicidad se halla donde el común de los mortales no la busca, es decir, no en los placeres y los bienes que el azar nos procura y que pueden satisfacernos de manera episódica un gusto de pasión e intensidad puntual, sino en la permanencia de una reflexión crítica sobre la posibilidad de la felicidad, es decir, en la misma práctica de una filosofía de la vigilancia. Fontenelle ha contribuido, además, a la destitución del sujeto filosófico, pues ahora ya no es el yo quien piensa, sino que el nosotros ha tomado la palabra. Para Fontenelle la elevación intelectual es en cierto sentido horizontal más que vertical: no es superior, es panorámica.

4.2. El *bonheur* es un estado

Redactado entre 1691 y 1699, según apunta Alain Niderst en *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, *Du bonheur* se publica en 1724 a raíz de las conversaciones entre el propio autor y Ninon de Lenclos, en esa época ya de edad avanzada. Desde las primeras líneas de *Du bonheur* Fontenelle quiere dejar clara la diferencia entre felicidad y placer, en relación al concepto de perdurabilidad aparejado a dichos conceptos. La

felicidad aparece como un estado, mientras que el placer como algo pasajero: “La palabra felicidad es un estado, una situación tal que desearíamos su duración sin cambio alguno; y en ello la felicidad es distinta al placer, que no es más que un sentimiento agradable, pero corto y pasajero, y que jamás podrá ser un estado” (Fontenelle, 2015, 27). El tratado *Du bonheur* supone ante todo una clara voluntad de definir la felicidad, no siempre realizada con acierto. A partir de esta definición la estructura del ensayo se hace más legible. La manera del razonamiento manifiesta este dominio del espíritu sin el cual la felicidad no es, en el mejor de los casos, sino una sucesión de placeres. El filósofo normando no define la felicidad por su contenido, sino siguiendo un criterio estrictamente formal: un estado. El placer, por el contrario, no es sino un sentimiento agradable, pero pasajero. Su repetición es insuficiente –dice Fontenelle– para compensar la carencia de la felicidad como estado. ¿Y a quién se le promete este estado de felicidad? No pueden acceder a dicho estado de *bonheur* más que aquellos cuya naturaleza está ya dispuesta a filosofar en dicha dirección y no requieren de una preparación filosófica. El motivo de filosofar no es sino el de instalar en el alma, a través de la reflexión y de la lógica, el sentimiento de felicidad. En definitiva, hay felicidad en pensar en la felicidad.

Pronto entronca Fontenelle con las directrices del Jardín. La alusión a la métrica de placeres, a la razón como guía a la hora de seleccionar los mismos y en qué medida y cantidad disfrutarlos para hacerlo con mayor vivacidad, se lee ya en las líneas siguientes: “A medir la felicidad de los hombres sólo por el número y la vivacidad de los placeres que han experimentado a lo largo de sus vidas [...] aquél que posee menos placeres, los siente con mayor viveza” (Fontenelle, 2015, 27-28). No obstante, la fugacidad y el impacto a modo de sensación que deja el placer no alcanza el eco de un estado.

Una infinidad de hombres se encuentra en estados que no aman: un número de hombres igual de grande es incapaz de contentarse con ningún estado: he aquí que se hallan todos excluidos de la felicidad, y no les queda más remedio que refugiarse en los placeres, es decir, momentos no acabados y tristes. Los hombres, en dichos momentos, retoman las fuerzas necesarias en sus desgraciadas vidas para prepararse a volver a sufrir [...] aquel que quisiera fijar su estado sería reconocido entre todos los demás por la inmovilidad de su situación y no actuaría más que para perpetuarse en dicha situación en lugar de abandonarla. Pero, dicho hombre, ¿ha aparecido ya en la Tierra? (Fontenelle, 2015, 28-29).

De esta pregunta que el autor lanza al lector se desprende cierta antropología pesimista. Fontenelle afirma que el ser humano vive en la desgracia, que nadie es feliz en el estado en el que vive y todo ser humano, por el hecho de ser humano, transita en una vida alejada de una felicidad que nunca aspira a perpetuar, contentándose en instantes de placer pasajeros que le permitan sobrellevar los días. ¿Huye acaso el ser humano de manera deliberada del estado feliz? ¿Alcanzarlo para permanecer en él le conduciría a cierto desasosiego posterior producido por la problemática solucionada? ¿Prefiere el ser humano continuar en permanente lucha y supervivencia como estímulo vital? ¿Alcanzar la felicidad sería algo no humano? ¿Es consustancial al ser humano estar en permanente lucha, en continua resolución de conflictos? Por otra parte, para vivir en un estado se requiere quietud, permanencia. La Escolástica apunta en dicha dirección. Aristóteles afirmaba en su *Física* que, en su estado natural, los elementos de la naturaleza deben permanecer en reposo. No obstante, Fontenelle señala que el ser humano tiende al movimiento perpetuo, rasgo antropológico que le imposibilita permanecer en estado alguno, sea éste la felicidad o la desgracia. El placer se antoja pues como el socorro necesario de un ser humano condenado por su propia naturaleza a no ser feliz, pero que necesita de instantes de placer que le permitan remontar a la superficie para irremisiblemente volverse a hundir, como un submarino que, aunque pueda flotar, está diseñado para hundirse.

Fontenelle quiere aplicar sus recetas para evitar el dolor, recordatorio que ya se lee en Aristóteles cuando afirma que “medimos las acciones con el placer y el dolor” (Aristóteles, 2001, 80). De hecho, unas páginas más adelante en la *Ética a Nicómaco* el filósofo griego recuerda que en lo que toca a los placeres y los dolores, el término medio es la templanza y el exceso la intemperancia. Así, no siempre hay quienes se quedan cortos en lo que se refiere a los placeres, por lo cual estos tales no han recibido un nombre, “pero digamos que son insensibles”. Siguiendo la estela de Epicuro, que preconizaba una ética eudemonista que descansaba en el alejamiento del dolor, el filósofo francés insiste en comenzar por eliminar los males que se hallan en nosotros, tanto los reales como, sobre todo, los imaginarios, pues el hombre es dado a autogenerarse males inexistentes.

A fin de que el sentimiento de felicidad pueda entrar en el alma, o al menos para que pueda pasar una temporada en ella, conviene limpiar el lugar y echar todos los males imaginarios. El ser humano tiene una habilidad infinita para crearse males imaginarios; y una vez que los hemos creado ya resulta muy complicado deshacerse de ellos [...] los

males imaginarios no son sólo aquellos que no son corpóreos y se ubican en el alma; los males imaginarios son todos los que tienen su origen en un pensamiento erróneo o, cuanto menos, problemático (Fontenelle, 2015, 33).

No obstante, conviene señalar que si Fontenelle cita a Epicuro, cosa excepcional, lo hace en el *Éloge de Poli*, químico italiano que fue ingeniero del papa. Y es que la presencia implícita de temas epicúreos suscita gran interés. Así se constata muchas analogías entre el pensamiento de Fontenelle y el de Epicuro o los epicúreos: Lucrecio es invocado varias veces como modelo; la influencia de Gassendi es también patente, como la de Bernier. Fontenelle, en cualquier caso aparece más próximo al neoepicureísmo contemporáneo. Además, el gusto por el método experimental podría igualmente provenir de Gassendi.

Según Fontenelle, existen personas con predisposición para crear un mayor número de males imaginarios. Y de ahí surgen monstruos insaciables y ávidos del alma humana. En este punto se leerá en las *Reflexiones y máximas* de Vauvenargues que, cuando los placeres no nos han agotado, “creemos haber agotado los placeres y decimos que nada puede colmar el corazón del hombre” (Vauvenargues, 2008, 937). Para Fontenelle, el remedio para eliminarlos procede de la razón, que ha acrecentado su valor en los años precedentes por influencia del racionalismo:

Si uno tiene predisposición de crear males imaginarios, hay tantos que de manera inevitable será la presa de alguno de estos monstruos [...] a menudo añadimos a los males reales circunstancias imaginarias que los agravan [...] empleemos un poco nuestra razón y estos fantasmas desaparecerán (Fontenelle, 2015, 34).

Fontenelle desarrolla la primera parte de su ensayo *Du bonheur* con una clara voluntad de higiene intelectual, orientada a enseñarnos cómo eliminar las ideas falsas, responsables de estos males imaginarios. Desembarazarse de esos fantasmas imaginarios es debilitar estos males, permitir detener esa amplificación de sentirse afligido, obligarse a cultivar el poder de la anticipación, no entregarse al amor místico del dolor. Una vez realizada dicha purga conviene, en un segundo paso, alejarse de los errores de juicio; ¿acaso no enjuiciamos nuestra condición peor de la que es cuando envidiamos la del otro? Disponer de buen juicio supone mirar el porvenir como un charlatán y dar el justo valor a nuestro presente. Así pues, el tercer esfuerzo intelectual será tener disposición para

apreciar correctamente los bienes que se nos ofrecen. A estos bienes, que proceden de fuera de nosotros y que la mayoría de la gente desprecia, convendría darles el valor que se merecen.

Uno de los errores que comete el ser humano a la hora de crearse problemas imaginarios es pensar que no será consolado en sus desgracias. Ese pesar inconsolable lo expresa Fontenelle en las siguientes líneas:

Una circunstancia imaginaria que nos gusta añadir a nuestras aflicciones es la de creer que no seremos consolados. Creerse inconsolable es testimoniar que somos sensibles, fieles y constantes: es vanagloriarse [...] nuestra naturaleza es demasiado variable y esta imperfección es una de sus principales fuentes (Fontenelle, 2015, 35-36).

La antropología que esboza, pues, es la de un ser humano desgraciado e inconsolable. Así, cuando los males llegan, hay que preverlos, al menos en general; cuando han llegado, hay que prever que podremos consolarnos. Uno rompe la violencia del primer golpe, el otro alivia la duración del sentimiento; esperamos no sufrir durante largo tiempo; y anticipamos de esa manera y en cierto modo que seremos más felices en adelante. Descubre y trabaja Fontenelle en esta antropología del dolor que recorre a todos los seres humanos. La misma le sirve para explicar el comportamiento del individuo en sociedad. La analiza y extrae sus consecuencias.

Tenemos hacia los dolores violentos yo no sé qué complacencia que la aleja de los remedios y de la propia consolación [...] es cierto que tenemos un cierto amor por el dolor y que en algunas ocasiones se presente invencible. El primer paso hacia la felicidad sería deshacerse y eliminar de nuestra imaginación todos esos talentos dañinos (Fontenelle, 2015, 37-38).

Frente a esa antropología del dolor que recorre la naturaleza de los seres humanos, Fontenelle propone eliminar los males imaginarios o, si llegan, buscar cómo afrontarlos. Ofrece un fármaco cuyos ecos resuenan en la primera regla del método que Descartes presentaba en la segunda parte de su *Discurso del método*. Dicha regla, que conduciría al filósofo racionalista a la conocida duda metódica, establecía que nunca debemos caer en la precipitación, es decir, en aceptar como evidente lo confuso y oscuro, o dudoso. Se debe admitir, subrayaba Descartes, únicamente como verdadero aquello que se presente

a la razón como evidente: “No admitir jamás cosa alguna como verdadera en tanto no la conociese con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación” (Descartes, 2010, 47). El filósofo normando advierte, del mismo modo, del riesgo de la precipitación en *Du bonheur* y prescribe que no debemos apresurarnos a la hora de afligirnos: esperemos que aquello que nos parece tan malo cobre forma y se termine de desarrollar. Pero, por otro lado, aquello que nos parece agradable puede conducirnos también, puede ocultar, alguna cosa mala, y no debemos tampoco precipitarnos a la hora de regocijarnos.

La simpatía cartesiana de Fontenelle es evidente. La razón moderna ha llegado para quedarse. Descartes propulsa un método matemático fiable que ya investigó Pitágoras en la Antigüedad y que Galileo también había rehabilitado. El antropocentrismo se sustenta en la concepción unitaria de razón. La filosofía de Descartes parte de un principio fundamental: el buen sentido o la razón humana, que define como la capacidad de juzgar bien –razón práctica– y distinguir lo verdadero de lo falso –razón teórica–, que es naturalmente igual en todos los hombres. Desde sus primeros escritos, Fontenelle escoge presentarse no como el inventor o portavoz de una doctrina, sino como el representante y el practicante de la razón moderna, en posesión desde entonces de una técnica segura: actitud nueva que exige al espíritu una disciplina nueva. Pronto lo dirá claramente, si filosofa conviene definir las reglas de una vez por todas, y no puede aislarse de un evento decisivo ocurrido ese siglo en la historia del pensamiento humano: la revolución llevada a cabo por Descartes y su *Discurso del método*. Fontenelle no trata de describir dicho método, menos aún la filosofía que se desprende del mismo, él participa de lo que tiene de revolucionario la posición primera de Descartes y se propone ser su vocero.

El neopiepireísmo de Gassendi y Bernier le resultan más estimulantes que el que proviene de los autores antiguos. Pero no cabe duda de que Fontenelle es un hombre de su tiempo y en el siglo XVII el racionalismo retumba en cada lado del continente. Imposible no caer seducido ante el método matemático de Descartes, imposible huir de su antropocentrismo, de su concepción unitaria de la razón, de su moral para reconducirla por el sendero eudemonista. Ni Gassendi ni Bernier poseen un estilo al nivel suficiente. Queda pues, quizá, por demostrar cómo una ética que conduce a la felicidad en Descartes puede ser lo suficientemente sugestiva. A tenor de la tercera máxima de la moral provisional, conviene acostumbrarse a creer que nada hay en nuestro poder por entero

más allá que nuestro pensamiento y no desear que nuestra razón no conciba como posible. Esta regla de inspiración estoica se ajusta a un Fontenelle al que le gusta contradecir el estoicismo. Descartes justifica su máxima del siguiente modo: “es cierto que, si consideramos todos los bienes que están fuera de nuestra mente como alejados de nuestro poder, no tendremos deseos como de aquellos que poseemos por naturaleza, cuando seamos privados sin ser nuestra culpa, que tenemos de no poseer China o México” (Descartes, 2010, 54). Podría decirse que Fontenelle adopta y adapta esta recomendación. No obstante, no se desmarca completamente del empirismo y el método experimental que irradian las islas británicas y que constituye el otro gran polo filosófico del momento en Europa. Fontenelle no seguía tan de cerca el método experimental de Bacon, debido a sus ideas cartesianas, como su predecesor Duhamel, pero sí valora principalmente la experiencia. Cuando habla de la unidad de las ciencias muestra su temperamento inclinado al método deductivo, pero sin olvidar el método experimental. Esto lo muestra en diversos pasajes de sus obras. Claramente afirma que el razonamiento teórico basado en aislados casos de experiencia puede ser admitido únicamente como hipótesis. Para la formación de un sistema se debe esperar a que la experiencia física suministre los materiales suficientes.

Otra receta propuesta para combatir los males descansa en la comparación. Nuestros males no son tales si se comparan con los males de otro. Aristóteles advertía en su *Ética a Nicómaco* que su regla del término medio no es una plantilla matemática que se aplica por doquier a todo ser humano, sino que dependerá de cada uno su regla de conducta ética. En este caso los males lo son en función del otro.

Los esclavos, aquellos que no tienen de qué vivir: aquellos que viven del sudor de su frente, aquellos que languidecen de enfermedades comunes; he ahí una gran parte del género humano. Aprendamos cuán peligroso es ser hombre y contemos todos los males de los que estamos exentos y de cuántos peligros nos hemos escapado. Una infinidad de cosas que poseemos y que no sentimos, sería seguro la suprema felicidad para alguien: existe alguna persona para quien todos sus deseos se colmarían con el mero hecho de disponer de dos brazos [...] reflexionando sobre la enorme cantidad de males que podrían sucedernos, perdonamos con mayor facilidad aquellos que nos ocurren (Fontenelle, 1998, 39-40).

Finalmente, como medidas para combatir o relativizar los males, Fontenelle invita a que aceptemos que la vida, de por sí, se halla jalonada de males, que la mayoría de las experiencias vitales vienen acompañadas de males. Esta reconciliación con la realidad trágica de la vida, este asumir ese destino, trae ecos de la Estoa en la que Zenón enseñaba a sus discípulos a asumir la existencia de una ley cósmica inexorable a fin de alcanzar la tranquilidad de ánimo (*ataraxía*). Afirmar la vida como es, como viene, seducirá a un joven Nietzsche, afirmador de la vida, propulsor de la voluntad de poder superadora de la voluntad de vida de Schopenhauer. Y es que, a su parecer, nuestra condición es mejor cuando nos sometemos de buena gana, con buena actitud, más que cuando nos rebelamos inútilmente contra ella. Los males son muy comunes y es aquello que nos debe sobrevenir naturalmente: el devenir bueno y favorable es muy raro y sólo ocurre en contadas excepciones.

Si es cierto, como se deduce de la comparación de textos, que el autor de *Du bonheur* adopta un análisis configurado por Descartes, no es menos cierto que dicho ejercicio metódico se da para lo que se da. Por un lado, su propósito no era describir la vida y la actividad de los hombres tal cual las determina el juego de las pasiones y la imaginación: Descartes ya lo hizo en *Les passions de l'âme*, Malebranche en *Recherche de la vérité*, Fontenelle en *Nouveaux dialogues de morts*. Un Descartes, desprovisto de su metafísica, como lo hace Fontenelle, abre la vía de un radicalismo del pensamiento que algunos postcartesianos han identificado y adoptado para sí. No es posible excluir que el discreto Fontenelle se haya comprometido, sin proclamarlo, en la estela de Spinoza. Seducido por el Epicuro al que miraba Descartes, Fontenelle, más que su contemporáneo Bayle, es atraído por el maestro de Samos, llevado a darse una concepción del hombre y una ética de espíritu racional y de esencia profundamente materialista.

El ser humano se muestra, por naturaleza, huidizo ante cualquier estado. Su humanidad le empuja al movimiento y a la perpetua resolución de conflictos. Evita lo estático. Pospone la solución. Vive alejado de la felicidad, pero sobrevive merced a instantes pasajeros de placer. En la resolución de todo ello se muestra, además, individualista y anárquico. No entiende el hombre que necesita del otro. Y a su ceguera, además, le añade un *modus operandi* no planificado, una ética a base de impulsos que no le dejan ir más allá de la supervivencia dolorosa.

Sería razonable persuadirnos que nuestra felicidad no depende para nada de nosotros mismos; y casi todos los hombres están convencidos de ello o se comportan como si lo creyeran [...] empujados por una ciega impetuosidad, atraídos por objetos que no ven sino a través de mil nubarrones, empujados los unos por los otros sin saber adónde van, conforman una multitud confusa y tumultuosa que parece no tener otro destino que moverse sin cesar. Si en todo ese desorden los encuentros favorables pueden hacer a algunos felices por algún instante, en el momento adecuado; pero está claro que serán incapaces de anticipar sus males. Están a la merced del azar (Fontenelle, 2015, 30-31).

En esta dura crítica, Fontenelle considera que una parte de felicidad depende de nosotros mismos. Es una parte menor y sólo se manifiesta en aquellas personas con un temperamento moderado. Pocas personas tienen la disposición para ello y menos aún le saben sacar provecho. Existen algunas personas suaves y moderadas; son éstas quienes pueden trabajar de manera útil en la consecución de la felicidad.

4.3. Reivindicación del ‘aquí y ahora’

Fontenelle se alinea con el grupo de pensadores menores de finales de siglo XVII y principios del siglo XVIII, muchos de ellos provenientes de una Iglesia que defiende el retiro, como el jansenismo de Port-Royal, y frente a ellos proclama una puesta en valor de la vida terrenal y del presente. La ética religiosa del alejamiento del mundo terrenal y de la condena de todo lo físico será el centro de las críticas del filósofo normando:

Dado que se dan en la vida tan pocos momentos buenos, no deben despreciarse ninguno de los que caigan en nuestra vida. A menudo no disfrutamos de los que tenemos y los abandonamos para ir detrás de aquellos que no poseemos. Tenemos el presente en nuestras manos; pero el futuro es una especie de charlatán que cegándonos la vista nos roba el presente. ¿Por qué permitimos que esto ocurra? ¿Por qué sufrir vanas y dudosas esperanzas en el porvenir que nos arrebatan gozos ciertos del presente? Es cierto que existe mucha gente para quien estas esperanzas en el porvenir suponen un gozo y sólo saber gozar de esta manera. Dejémosles en esta ficción de posesión imperfecta y poco tranquila [...] tratemos nosotros, en la medida de lo posible, de regresar al presente, a aquello que tenemos aquí y ahora, y que un bien no pierda su valor por aquello que se nos prometa o que nos haya sido dado (Fontenelle, 2015, 42-43).

Se despliega ahora cierto alegato no sólo en defensa de la inmediatez y del aquí y ahora, sino también cierto reproche de humildad por parte del ser humano. El hombre, quejicoso, desgraciado, inconsolable e iluso, debe bajar los pies a la tierra, aceptar lo que se le ha dado y, sobre todo, reconocer que se le ha dado. Dios no ha otorgado los bienes de los que disponemos, sean pocos o muchos, mejores o peores en comparación a los de los demás. Dios ha determinado que son esos los bienes que debemos tener, de los que debemos gozar, y no otros, pues no hay que vivir otras ensoñaciones. Por no hacerlo, además, Dios nos castiga. Los pequeños bienes que despreciamos, ¿cómo podemos saber si serán los únicos de los que disfrutaremos? Se trata de regalos dados por un poder avaro que quizá nunca nos vuelva a otorgar nuevos bienes. Hemos sido unos ingratos y por ello somos castigados. Esa reivindicación del interés por el momento presente también la vemos en algunas máximas de La Rochefoucauld, como cuando recomienda emplear nuestro talento más en soportar los infortunios que nos acaecen “que en prever los que nos puedan ocurrir” (máxima 174).

Resuena aquí con fuerza la ontología de un Dios creador y providente que interviene en el día a día del ser humano. Se trata de un determinismo acompañado por la fuerza de un Ser con características humanas, avaro y castigador. Este canto a la humildad pretende contrarrestar los gritos de ciertos filósofos que reivindican el control del ser humano sobre todo aquello que le sucede. ¿Y por qué ese arrebató antropocéntrico?

No debemos, dicen los filósofos rígidos, situar nuestra felicidad en todo aquello que no dependa de nosotros [...] imaginemos que nuestra felicidad debiera depender enteramente de nosotros [...] pongamos bajo nuestro control aquello que se nos ha arrebatado injustamente (Fontenelle, 2015, 44).

El racionalismo había situado al hombre en el centro. ¿Pero no responde dicha voluntad a cierta vanidad que ya vemos condenada en el Eclesiastés? Fontenelle se muestra crítico ante la deriva antropocentrista y vuelve a señalar a la condición humana como causante de la misma: el individuo, *zoon politikón*, necesita la gloria. ¿Por qué esta dignidad que se persigue resulta tan necesaria? Es porque se necesita estar por encima de los demás. ¿Y por qué se necesita? Para ganarse su respeto y sus tributos, señala Fontenelle.

Debemos aceptar que no todo se halla en nosotros, que no somos fuente creadora, fuente arrebatadora, poder que reivindica en sí y para sí lo que le pertenece. El hombre debe abrirse al mundo, al otro, al presente, y hacerlo con humildad, sabiduría y prudencia, sin aspiraciones vanas ni imaginarias. Es por ello que el ser humano debe abrirse al mundo con esa actitud reivindicada por Fontenelle. Pero el mundo es vasto, amplio y compuesto por multitud de personas y elementos. ¿Todo debe interactuar con nosotros? ¿Qué parte conviene que estreche lazos con el individuo y por qué? El filósofo francés explica lo siguiente: “Dado que no podemos romper con todo lo que nos rodea, ¿cuáles serán los objetos del exterior a los que otorgaremos derecho sobre nosotros? Aquellos de los que tengamos más que esperar que temer. Se trata, pues, de calcular, y la sabiduría debe tomar las riendas” (Fontenelle, 2015, 45). Hallamos aquí una referencia a la prudencia (*phrónesis*) aristotélica, pero también a la misma guía de acción que de igual modo se defendía en el Jardín a la hora de aplicar la métrica de los placeres.

A la *phrónesis* se añade ahora la sugerencia de un tipo de placeres sencillos, cotidianos y mundanos. Este epicureísmo moderado casi coquetea con la actitud de esos primeros cínicos que, como Diógenes de Sínope, preconizaban una vida sencilla alejada de lujos y placeres complejos que alimentarían la perturbabilidad del alma. Fontenelle sigue su senda para iluminar a su propia época y que sea capaz de encontrar la *ataraxía*.

Para estar tranquilos conviene volver a los placeres sencillos, tales como la tranquilidad de la vida, de la sociedad, la caza, la lectura, etc. [...] los placeres sencillos siguen siendo placeres, y no cuestan nada. Otra gran ventaja es que la fortuna no puede arrebatarnoslos. Habiendo establecido que no resulta razonable vincular nuestra felicidad a todo aquello expuesto a los caprichos del azar, parece que nos obsesionamos lo más frecuentemente en situar los placeres en los lugares lo menos seguro. Preferimos colocar todo nuestro bien sobre un frágil esquiife que sobre tierra firme (Fontenelle, 2015, 46-47).

Fontenelle anticipa que esta receta práctica de vida, que se nutre de unos placeres sencillos y mundanos, será mal acogida, si no por la mayoría de las personas, por aquellos que prefieren dejarse llevar por las pasiones en lugar de conducirse por la prudencia y la razón. El filósofo francés subraya que las personas, habituadas a los movimientos violentos de las pasiones, encontrarán sin duda muy insípida toda la felicidad que se desgaja de los placeres sencillos.

Aquello que ellos tildan de insípido yo lo llamo tranquilidad: y resuelvo que la vida más plena de este tipo de placeres no es ni por asomo una vida tranquila. ¿Pero qué idea tenemos de la condici^ona humana cuando nos lamentamos de no ser más que tranquila? ¿Y el estado más delicioso que se pueda imaginar, en qué se convierte una vez que la primera vivacidad del sentimiento se ha producido? Se convierte en un estado de tranquilidad; de hecho es lo mejor que le pueda ocurrir (Fontenelle, 2015, 47).

La vida de aquel que se deja llevar por las pasiones y cuya felicidad debe alimentarse de placeres complejos, de bienes que están por llegar, soñados o imaginados, resulta compleja y poco funcional:

Muy a menudo, la idea que nos hacemos de felicidad es demasiado compuesta y demasiado compleja. ¿Cuántas cosas necesita un cortesano? Poseer crédito de cara a los ministros, gozar de los favores del rey, propiedades suficientes para él y sus descendientes, fortuna en el juego, amantes fieles y que satisfagan su vanidad: en definitiva, todo aquello que le suponga una imaginación desenfadada e insaciable. Dicho hombre sólo logrará ser feliz a un alto coste (Fontenelle, 2015, 48).

Así pues, a vida más sencilla, a más placeres más sencillos, naturales y terrenales –por qué no, naturales– más tendremos nuestra vida bajo control. La máquina será más simple y, al mismo tiempo, más estará bajo nuestro control. Una vez que demos con dicho estado conviene no alterarlo, pues rara es la etapa de la vida en la que conseguimos aplicar estas recetas de *eudamonia* que dispensa Fontenelle. Incluso aunque no estemos del todo bien, necesitamos convencernos en un arranque de humildad de haber alcanzado la plena felicidad: si estamos más o menos bien, hay que convencerse que se está del todo bien. Nada hay tan delicado ni tan frágil que un estado de felicidad: debemos temer tan siquiera tocarlo, ni bajo pretexto de querer mejorarlo.

Fontenelle proporciona consejos de humildad, de cercanía y presente. El ser humano es avaricioso y antropológicamente desgraciado. El hombre se castiga con vanas ensoñaciones, pero la felicidad estriba en una vida de placeres sencillos al alcance de cualquiera. No se trata sólo de un canto a la humildad y mundanidad, sino que también apela a la reconciliación de cada individuo con su propia individualidad. El secreto para ser feliz es estar bien consigo mismo. La receta parece sencilla y atemporal. Tan evidente y mundana que Fontenelle se ve obligado a escribirla para incrustarla en el entorno

académico cargado de tecnicismos éticos a fin de aligerar la densidad de las discusiones intelectuales. Más adelante aclara que él no dice que para alcanzar la virtud haya que entrar en sí mismo para admirarse y aplaudirse. Pero como uno se ama a sí mismo bastante, basta con entrar en sí mismo sin vergüenza para poder hacerlo así con placer. Advierte del peligro de la gloria, tan antropológicamente vinculada al ser humano, que puede superarse precisamente con esa voluntad de estar bien consigo mismo: “Una recompensa infalible para ella es la satisfacción interior” (Fontenelle, 2015, 50). Aunque está apelando a la individualidad de cada ser humano, Fontenelle se refiere a algo que tenemos en común todos nosotros y que ya reivindicó Descartes en la parte primera del *Discurso del método*: la razón. Esta concepción unitaria que los racionalistas pusieron en valor en el siglo XVII no le resulta esquiva al pensador normando, menos aun siendo compatriota de Descartes y habitante de un país que se convirtió en uno de los principales motores de este movimiento. Uno encuentra en su propia razón y en su recto discurrir una mayor fuente de felicidad que los demás esperan de los caprichos del azar. Si Descartes lanzaba sus dardos contra la Escolástica y sus modos de conocer, Fontenelle lo hace contra toda ética que tome como pauta el abandonar los caminos que conducen a la felicidad en manos de la fortuna, de la providencia o de cualquier tipo de más allá o futuro siempre por venir y nunca ahora y realizado.

Epicuro basaba la moral del placer en el conocimiento y el control de la naturaleza humana individual, Fontenelle sin embargo busca una suerte de orden general compuesto por el juego de interacciones individuales, expresando la alternancia de las fases de movimiento y de estabilidad engendradas por el mecanismo de las fuerzas pasionales. Leemos en los *Dialogues*: la naturaleza quiere, la naturaleza no quiere, la naturaleza conserva siempre sus derechos, la naturaleza actúa siempre siguiendo unas reglas, las cosas son bien como están, que aquello que llamamos azar es un orden que desconocemos. Fontenelle no parece querer dotar a la naturaleza de entidad, ni querer restablecer el finalismo, sino validar una experiencia histórica uniforme, aclarar los sucesos a través del comportamiento de los individuos animados por una vitalidad incoercible y tratando de justificar mediante pretextos sus conductas individualmente irracionales, pero colectiva y prácticamente útiles.

No sorprende descubrir en Fontenelle una ética individualista. Como avanzando a su tiempo y a ese individualismo moral que se desarrollará posteriormente, el filósofo normando establece una filosofía moral que debe involucrarse de ciertas características

para el cristiano mundano. Fontenelle trata de alcanzar la felicidad mediante su particular concepción de la naturaleza humana; una ética individualista caracterizada por su propia moral y virtudes. ¿Y cuáles son estas virtudes? La moderación, la sencillez, la humildad y el yo soberano, así como su sosiego. Su noción del bien puede que consista en una moderna e individualista orientación interior. Este papel que él da a la Filosofía fue iniciado por Platón y luego seguido por Aristóteles. De hecho, *Du bonheur* continúa muchos de los argumentos de la *Ética a Nicómaco* con sorprendente parecido. La diferencia fundamental radica en la definición de la naturaleza humana.

Fontenelle, siguiendo a Aristóteles, argumenta que la felicidad no es lo mismo que el placer. El Estagirita estimaba que la felicidad es una actividad o disposición del alma en relación con la virtud. La virtud, en el sentido griego de excelencia (*areté*), denota una cierta abstracción del bien (*agathós*). Así pues, la felicidad consistía en actuar o comportarse de un modo acorde a la bondad. Tanto Aristóteles como Fontenelle rechazan la noción platónica de bien como término universal, que el fundador de la Academia tomaría de su maestro Sócrates. Aristóteles aduce que hay algo bueno para un hombre, lo que será su meta definitiva en la vida. Fontenelle afirma que existe algo bueno para mí y algo bueno para ti. Para Fontenelle es a través de la búsqueda contemplativa para las verdades particulares del mundo que el filósofo encuentra la virtud para dirigir sus deseos naturales hacia esos objetos cercanos que le aseguren la felicidad. Siempre nos hallamos atezados por el deseo, pero la filosofía nos induce a desear lo sencillo, los bienes permanentes que nos proporcionan tranquilidad y las virtudes del yo soberano. Como bien dirá en su elogio a Homberg, quien tenga el tiempo libre para pensar no descubre nada mejor que ser virtuoso. Los virtuosos a los que alude el pensador normando en su tiempo son los sabios y los filósofos. En el debate del siglo XVII en torno al papel que desempeñan las pasiones en la vida humana, Fontenelle se posiciona del lado de quienes consideran que las pasiones deben ser constreñidas para poder alcanzar la felicidad y la armonía. El siglo XVIII rehabilitará dichas pasiones bajo el argumento de que las mismas constituyen el motor de la sociedad. A pesar de su opinión respecto a que las pasiones deben ser conducidas por la razón para alcanzar la felicidad, Fontenelle intuye la primacía que tanto Hume como D'Holbach darán a las pasiones.

4.4. Limitaciones del individuo

La razón es el arma para rearmarse en sí mismo. Pero la razón también es consciente de sus limitaciones. El arranque del *Discurso sobre la paciencia*, texto compuesto en 1687 para el Premio de Elocuencia de la Academia Francesa e impreso ese mismo año en el *Recueil de l'Académie française*, apunta al uso del cartesiano *bon sens* para vislumbrar las imperfecciones del propio ser humano, que son muchas y varias. Entre todas esas imperfecciones, Fontenelle afronta la impaciencia, o más bien la paciencia, a la que dedica todo un discurso. Y en el mismo discurso propone a la religión como remedio para combatir este mal endémico del hombre. Principia el *Discurso sobre la paciencia* explicando que a poco uso que el hombre haga de sus luces para estudiarse a sí mismo, descubre las debilidades y los desarreglos que lo conforman. Un hombre común o bien ignora o bien reconoce con bastante evidencia sus defectos para hacerlos, de algún modo, excusables. Para acabar con las ensoñaciones del hombre, para frenar sus limitaciones más o menos reconocidas, más o menos claras, llegó el cristianismo.

Llegó por fin el Mesías que apareció de entre los hombres, tan deseado por un pueblo y tan necesario para todos. En ese momento, las ideas de lo verdadero y de lo bueno nos fueron reveladas sin oscuridad y sin nubarrones; entonces desaparecieron todos esos fantasmas de virtudes que habían engendrado la imaginación de los filósofos; entonces remedios divinos fueron aplicados con eficacia a todos los males que nos eran naturales (Fontenelle , 2015, 58).

Algunos críticos consideran este pequeño tratado que es el *Discurso sobre la paciencia* como un párrafo desarrollado de su tratado *Du bonheur*. Se podría decir que es el fondo mismo de *Du bonheur*, el estoico atemperado y discreto que era Fontenelle, que puso la ciencia de la felicidad en la moderación y la resignación, pudiendo resumirse en la palabra paciencia. Ni la vergüenza de seguir con conductas equívocas ni el miedo de aumentar el sentimiento de nuestros males y limitaciones reprimen nuestra impaciencia. Solo el cristianismo puede sofocar este fuego. Tan solo la religión puede acabar con la impaciencia: “Sólo la religión puede remediar un defecto tan enraizado en la naturaleza. La religión nos enseña, para ahogar la siempre perniciosa impaciencia, que debemos todavía una expiación a la justicia divina; que todos los males que somos capaces de sufrir, los hemos merecido. ¡Qué! No es que seamos sólo desdichados, sino que estamos obligados además a creer que somos culpables. ¡Qué extraña consolación!” (Fontenelle,

2015, 61-62). Y un poco más adelante añade que un cristiano, vivamente persuadido de que merece los males que sufre, está muy alejado de aumentarlos a causa de la impaciencia. La paciencia cristiana no es una simple paciencia; es un auténtico amor por los dolores. De ahí nacen esas maravillas que jalonan los anales cristianos: esa tranquilidad de la que han gozado los santos en mitad de los más duros tormentos. Los ecos de un estoicismo reactivado en la Edad Media suenan de nuevo. Esta *ataraxía* que pasa por reconciliarse con un destino que nos es ajeno, más allá de la Estoa. Fontenelle desarrolla sus nociones sobre la naturaleza humana a una edad temprana –a mitad de sus veinte años– y se mantendrán a lo largo de su vida.

En breve, su filosofía sobre la naturaleza humana es pesimista, pero es un pesimismo mitigado. Un historiador denominó su filosofía como fatalismo naturalista. ¿Por qué se es infeliz? ¿cuál es el sentido de la vida? Su filosofía bebe de un siglo XVII muy cristiano, muy influido por el neoestoicismo. Paradójicamente, *Du bonheur* viene a confirmar tanto su vinculación con el estoicismo como cierta desvinculación de esta corriente helenística. Repite lo que ya argumentara en 1687 con su *Discours sur la patience*: los seres humanos son animales pasionales y ninguno puede tener ninguna razón en su mente sin que esté separada del mandato de su cuerpo. Fontenelle se desmarca también de la noción estoica de que el hombre puede abstraerse de los deseos y demonios que le invaden y estima ridículo y vanidoso esa convicción de invulnerabilidad. Esto supone que el ser humano es esencialmente un ser pensante que tiene a su cuerpo bajo absoluto control. Fontenelle invita a estar en manos de Dios, a quien el cristiano debe obediencia, sumisión y aceptación. Y pone como ejemplo, en pleno movimiento de la Contrarreforma, al mismo Jesucristo, de quien dice que sufrió los más crueles suplicios para legarnos un ejemplo que conviene a los hombres que padecen males y dolores en su vida. Así, solicita que se nos envíen todos los males que nos merezcamos, pero dándonos al mismo tiempo el coraje del verdadero cristiano.

Fontenelle estudió en los jesuitas de Ruan. Era propio que los hijos de buenas familias recibieran formación escolar en estos centros religiosos. Esta educación cristiana debía conjugarse, ahora, con su ética mundana. ¿Es posible esa alianza? Su vida y su filosofía pueden entenderse como una alegoría del viejo dilema cristiano sobre cómo vivir en el mundo sin correr el riesgo de ser adulterado por ello. Esto se debe, posiblemente, a las influencias de su educación jesuita. Como todas las órdenes mendicantes, los jesuitas transitan en la delgada línea que separa el mundo secular del mundo regular; se hallaban

en el mundo secular para expandir la palabra de Dios y su Verdad, pero idealmente desdeñaban posesiones materiales y ambiciones mundanas como el clero regular. Así, considerados incorruptibles, se ganaron la estima de los gobernantes, que les otorgaron puestos en la administración.

4.5. Manual de escepticismo

Los *Dialogues des morts* son una mezcla de coquetería literaria, de paradojas y de los asuntos más profundos de la vida. Bien podría definirse esta obra como las *Cartas persas* de Fontenelle. Nietzsche amaba profundamente el texto de los *Dialogues des morts*. Faguet nos dice que el filósofo alemán estimaba dicha obra como fruto de un espíritu aventurero que ha tejido pensamientos inmortales que se han convertido en verdad. El filósofo alemán, insiste Faguet, señala que conviene leer estas páginas con ojos distintos a los de Voltaire y Helvétius para darse cuenta de que Fontenelle debe ser encumbrado a un nivel mucho más alto de lo imaginado por ellos. Algunos críticos han manifestado, en relación a Fontenelle y a Nietzsche, que al francés sólo le faltó mostrarse irritado para ser audaz. Muchos son los nexos entre ambos. Como Nietzsche, Fontenelle se preguntó si el pensamiento no era sino el agente paralizante de la acción y, por ello, si el gran error del ser humano no ha sido sino creer que ha nacido para pensar. Al igual que el filósofo alemán, Fontenelle se ha preguntado también si los prejuicios no son la salvaguarda de la moral del hombre. Y también ha dudado, como aquél, de la utilidad de la ciencia como camino hacia la felicidad a partir de un punto en que el hombre comenzó buscando científicamente para salvar su vida y luego continuó haciéndolo por costumbre sin una meta claramente definida. Los *Dialogues de morts* son, antes que Bayle, un manual de escepticismo sin arrogancia destinado a inmunizar al hombre contra la arrogancia de la afirmación. Los hombres no hacen sino pasar de un dogmatismo imperialista a otro tiránico cuando lo mejor sería siempre decirles: no estéis tan seguros.

Los *Dialogues de morts* comienzan con un canto a los placeres mundanos y humildes, un canto al más acá que le sirve a Fontenelle para criticar el excesivo trascendentalismo de su tiempo. Aristóteles y Anacreonte dialogan y este último clama por una filosofía humilde y mundana en lugar de una dialéctica trascendental en la corte de Alejandro Magno: “Es más difícil beber y cantar como yo lo he hecho que filosofar como tú has hecho. Para cantar y beber como nosotros habría que haber limpiado el alma

de pasiones violentas, no aspirar más que a aquello que depende de nosotros, recibir la vida como viene” (Fontenelle, 1912, 48). Este último suspiro de Anacreonte en el primer diálogo habría podido haber influido en Nietzsche al hablar de la tirada de dados, que una vez lanzados dan necesariamente el destino o lo obtenido en la tirada. Se trata del *amor fati*, que no se refiere a un sometimiento pasivo, sino a la conciencia de necesidad del *fatum*. Y es que el más allá no es un acto, sino que está por venir, está en potencia. En el mejor de los casos es una previsión. Y, desde luego, hay que depurar de nosotros ese vanidoso poder para construir aquello que nos debe suceder. Todo es incierto. Parece que la fortuna se esfuerce por dar diferentes resultados a los mismos acontecimientos con el propósito de burlarse siempre de la razón humana que no podrá tener una norma asegurada, se lamenta Icasia en su diálogo con Atenea.

El papel que Fontenelle otorga a las pasiones no es menor. Pese a sus tendencias cartesianas, propias del siglo XVII, el filósofo normando no deja de señalar a las pasiones y al modo en que la naturaleza modela y permite que éstas clamen por encima de la razón como motor de toda acción humana, como sustento de la ética. Si la naturaleza humana hubiese permitido que el hombre desplegara todas las capacidades latentes de la razón, el hombre no se relacionaría. Este plan oculto y siniestro de la naturaleza permite a ésta que la raza humana se relacione y perpetúe. Un ser humano que no estuviese dominado por las pasiones, por ejemplo, un estoico que sometiera todo impulso pasional merced a un total disfrute de su razón, acabaría primero con la ética y luego arrojaría a la raza humana a su extinción. Son las pasiones las que hacen y deshacen todo. Si la razón dominase la Tierra, nada sucedería. Las pasiones son en el hombre los vientos necesarios para poner todo en movimiento, pese a que en ocasiones causen tempestades. Pero ese plan oculto de la naturaleza no se detiene ahí, pues también ha querido limitar al ser humano el uso de su razón a fin de que éste se decida a actuar sin poseer demasiado conocimiento del devenir. En el diálogo entre Parmenisco y Teócrito de Quíos se refleja perfectamente esto cuando el primero afirma:

Aparentemente la intención de la naturaleza no ha sido que pensáramos con demasiado refinamiento. “Queréis hacer reflexiones –dice la naturaleza– pues tened cuidado, yo me vengaré con la tristeza que os causarán”, a lo que el segundo responde que a qué se debe eso, y el primero le explica de nuevo: “Ha puesto a los hombres en el mundo para vivir, y vivir es no saber lo que has hecho la mayoría de las veces [...] cuando

pensamos ya no queremos actuar; he ahí lo que no le gusta a la naturaleza (Fontenelle, 1912, 56).

El guiño al determinismo y a las fuerzas de una naturaleza que ya tiene un plan preestablecido en el devenir de los hombres se explicita en el diálogo que Fontenelle establece entre Lucrecio y Barbe Plomberge cuando el primero señala que el orden que la naturaleza ha querido imponer en el universo sigue siempre su curso. El determinismo de Spinoza, al que ya hemos aludido, resuena aquí. No en vano el filósofo neerlandés sentenciaba en la proposición XLIV de la parte II de su *Ética* que “no es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”, mientras que en el corolario añadiría que “depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro” (Spinoza, 1999, 169). Aquello que tiene que decir es que lo que la naturaleza desea obtener, si no lo hace a través de nuestra razón, lo hará a través de nuestra locura.

Fontenelle fue un referente en la divulgación de los avances científicos de su tiempo. Como un Cicerón en la Francia que transita del siglo XVII al XVIII, el estilo ligero con el que vehicula su espíritu educador le hizo frívolo y pedante para sus críticos. Sin embargo, Fontenelle se desmarca de ese tipo de escritores superficiales, pues aborda los temas serios de su tiempo y pretende alcanzar la verdad en cada asunto. Pertenece sin lugar a dudas desde la época de 1686 a la familia de los espíritus firmes, positivos y serios. Es el enemigo de la ignorancia, no un enemigo armado y violento, sino frío, paciente y dulce. Históricamente ha prestado a Descartes el mismo servicio que Voltaire prestó a Newton. Contribuyó a popularizarlo y secularizarlo, a expandir el cartesianismo en los salones. Fontenelle no es un cartesiano que hace a las mujeres sabias; es un cartesiano que las quiere instruir.

Referente en los salones de la época, se nutre del epicureísmo y aprovecha su posición como secretario de la Academia para convertirse en vocero de un Descartes al que admira y adapta con voluntad pedagógica. Fontenelle aspira con sus textos a entretener a los eruditos al tiempo que a instruir a los profanos. Desplaza el sujeto filosófico del yo pienso al nosotros pensamos. Propugna una defensa de los placeres mundanos y humildes, que acompasa con un estoicismo que suscribe en su énfasis la paciencia y moderación, pero que critica al reivindicar el papel de las pasiones como motor de una ética basada en vivir aquí y ahora y no escuchar al futuro charlatán con sus

promesas vanas. Fontenelle no pretende superar ni cuestionar la epistemología de su época, sino divulgar la que ya existe en los ásperos y técnicos ambientes eruditos. Su sucesor en la Academia Francesa, Pierre Séguier, le dedicó palabras de elogio que no conviene pasar por alto y que merece la pena reproducir como colofón de este capítulo: “Fontenelle quitó las espinas puntiagudas de la filosofía de Descartes. La filosofía alcanzada por Descartes con espinas puntiagudas fueron retiradas por M. de Fontenelle, quien logró alcanzar un lenguaje sin abstracciones ni superficies enigmáticas que lo convirtieran en misterio: hizo todavía más, sustituyó las espinas por flores” (Fontenelle, 1912, 323).

Normando como Fontenelle es el abate Saint-Pierre. Ambos comparten la misma voluntad de ilustrar a la sociedad francesa del periodo que nos ocupa. Ambos se instalaron en el Palais Royal durante sus primeros tiempos en París. Si el primero abordaba esa tarea pedagógica desde la plataforma de las ciencias, el segundo lo hace mediante una ética utilitarista convertida en ciencia. Así como Anaximandro afirmaba que para mejorar algo debía poder medirse, para mejorar la ética es necesario poder medirla, objetivarla, en definitiva, hacer de ella una ciencia. Para ello establece Saint-Pierre, a quien estudiaremos en el próximo capítulo, que todas las instituciones que conforman la sociedad persigan esta ambiciosa transformación moral. Fue Fontenelle quien propuso la candidatura de ingreso de Saint-Pierre en la Academia, que se produjo en 1695. En las próximas páginas estudiaremos a un autor para quien la ética de la reciprocidad se dirige a quienes se alejan de lo esencial de la religión –la práctica de la justicia y la benevolencia– y que desarrolla un utilitarismo moral estrechamente anclado al concepto de placer, medido en función del número de personas que minimicen sus daños y aumenten sus placeres.

5. Saint-Pierre: el placer útil

Saint-Pierre aspiraba a mejorar la sociedad con miras a la mayor felicidad del mayor número. El abate es el responsable de numerosos proyectos de reforma que reunió en los 16 volúmenes que componen sus *Obras de política y de moral* (1733-1741). Con una firme voluntad política de reforma y mejora social, quiso impulsar el deseo de destacar, de ser estimado, en otras palabras, el deseo de ilustrarse mediante las propias cualidades y méritos hacia el bienestar colectivo. Todo ello se realiza a través de un sistema que diluye los privilegios por nacimiento y fortuna y apuesta por una meritocracia que valora las nociones de estima y grandeza. Saint-Pierre establece que debemos juzgar las acciones en términos de dolor y placer, aplicando un cálculo utilitarista del bien y del mal a escala colectiva. Según el autor, es preciso redefinir los criterios de estima y reconducir el deseo de distinguirse hacia lo socialmente beneficioso. Esto implica que todas las instituciones políticas, militares, religiosas, científicas, culturales y educativas deben transformarse, si es necesario, en beneficio de una vocación educativa o asistencial. Esta reforma social tiene como origen una rehabilitación del placer y el amor de sí mismo que los moralistas clásicos del siglo XVII habían condenado. El propósito de este capítulo es analizar la ética de la reciprocidad propuesta por Saint-Pierre, dirigida a quienes se alejan de lo esencial de la religión –la práctica de la justicia y la benevolencia– y se creen salvados por cumplir la liturgia y las ceremonias. Además del estudio de su ética, también abordaremos su original visión de utilitarismo moral, estrechamente anclado al concepto de placer, medido en función del número de personas que minimicen sus daños y aumenten sus placeres. Junto a su importancia en la ética y la economía, también afrontaremos su impacto en la filosofía política. Toda acción política, sea de la administración como del ciudadano y de todas las instituciones que entrelazan la sociedad, deberá realizarse y será juzgada en aras de la utilidad pública. Esta utilidad pública es una suerte de idea de bien platónica. Como aquella, sólo una sofocracia puede determinar qué es lo útil y cómo debe enseñarse y administrarse. En la sofocracia platónica quienes han contemplado la idea de bien tienen la obligación moral de regresar a la caverna y educar al resto. De manera análoga estudiaremos cómo el abate entiende que esta prosperidad en torno a su particular idea de bien –la utilidad pública– se ha de organizar con una monarquía renovada basada en el modelo de la sociedad culta y meritocrática. Para conocer la misma, conviene recordar además el papel de dicha monarquía en términos supranacionales, pues entendemos fundamental que su *Proyecto*

de paz perpetua representa no sólo una visión cosmopolita y universalista, sino también un vanguardismo en mejoras políticas, económicas y sociales en ciernes del Siglo de las Luces. Veremos, en fin, de qué modo sus posturas filosóficas beben de Descartes para apoyar la existencia de Dios y el dualismo, pero también de Abbadie por hacer del sentimiento, la autoestima y la creencia en la inmortalidad del alma los cimientos de la moralidad, y, finalmente, subrayaremos la influencia de Leibniz en la reconciliación de la felicidad particular con la felicidad de todos. Como ha señalado Roldán, la postura de Leibniz consistió precisamente en “mostrar su propuesta del reino de la gracia como una encrucijada moral y política en la que el único camino razonable para el ser humano verdaderamente libre será combatir el mal/los males con la instauración del bien común” (Roldán, 2014, 246). En efecto, la verdadera política para Leibniz debe fundamentarse en la ética, de manera que el provecho individual conduzca al bien común. Para ello, una de las principales tareas que deberá acometer el príncipe será la educación de sus súbditos, para conseguir un equilibrio entre los intereses privados y los de la comunidad.

Charles-Irénée Castel, conocido como el abate de Saint-Pierre, nació el 13 de febrero de 1658 en el castillo de Saint-Pierre-Église, en La Manche, en el seno de una familia de la nobleza de la Baja Normandía protegida por la casa de Orleans. Estudió en el colegio de los jesuitas de Ruan primero y de Caen más tarde. En el Collège du Mont de Caen enseñaba en esa época Pierre Cally, uno de los pioneros en profesar la filosofía de Descartes. Este dato es relevante, pues Saint-Pierre reivindicará en distintas ocasiones su defensa del cartesianismo, recordando que las verdades demostradas en metafísica –la existencia de Dios y la inmortalidad del alma– son necesarias para la moral. En los años venideros el abate mantendrá contacto con otros defensores del cartesianismo como Lamy, Régis y Malebranche. Siendo el menor de cinco hijos y aquejado de una salud delicada, se le destinó a ejercer la carrera eclesiástica, por lo que pronto dedicará su atención académica a la filosofía y teología –obtuvo las órdenes menores, pero probablemente no fue ordenado sacerdote. Sin embargo, sus principales inquietudes intelectuales y sociales le orientaron durante mucho tiempo a cuestiones económicas, políticas y sociales.

Hacia 1686 llegó a París, donde se relacionó con el matemático Pierre Varignon, con el historiador René de Vertot y con el también normando Fontenelle. Junto a este último se instaló en el Palais Royal y estrechó vínculos con los hermanos Lévesque, con Thémiseul de Saint-Hyacinthe y con Rémond *el griego*, todos ellos generadores de un

caldo de cultivo intelectual de lo más variado y que “favorecen la circulación de publicaciones clandestinas” (Dornier, 2021, 5). Pronto disfrutará de un pequeño empleo en la corte al ser nombrado capellán de la duquesa de Orleans en 1693 –la Palatina– y abate comendatario de Tirón en 1702 –algunas fuentes apuntan a 1704. Dicho cargo en la administración le servirá para conocer y analizar de primera mano la burocracia del régimen de Luis XIV y el Estado desde dentro. Estos años en la órbita de Felipe de Orleans le permitieron, además, incorporarse a los círculos intelectuales de Madame de Lafayette, de Madame de Verteillac y de la marquesa de Lambert, antecámara de la Academia Francesa, donde conoció a Malebranche y a Nicole, aunque fue Fontenelle quien propuso su candidatura al ingreso en la Academia, que se produjo en 1695, en sustitución de Jean-Louis Bergeret. Este nombramiento, que le valió el octavo sillón, generó bastante controversia, pues por aquel entonces Saint-Pierre apenas había escrito nada. En cualquier caso, la maniobra de Fontenelle de colocar a uno de sus aliados había sido conseguida.

Saint-Pierre estuvo con Polignac en el Congreso de Utrecht y en 1712 publicó la primera de sus grandes obras: *Memorias para lograr la paz perpetua en Europa*. A ella acompañó el año siguiente *Proyecto de paz perpetua*, una valerosa profesión de fe pacifista en una época de cruenta rivalidad entre los monarcas reinantes. El filósofo normando pronosticó la aparición de lo que hoy denominaríamos una federación europea destinada a la preservación de la paz a toda costa. Sin embargo, la entrega de Saint-Pierre al servicio del ideal de una paz general y duradera no le llevó a olvidar la relación existente entre la situación interior de cada Estado y la de toda Europa. Fallecido Luis XIV, será uno de los primeros en iniciar una rigurosa crítica del absolutismo. Su *Discurso sobre la polisinodia* (1718), en el cual se censuran duramente algunos de los actos fundamentales del difunto monarca, fue considerado escandaloso durante la Regencia y le valió la expulsión de la Academia, circunstancia muy poco habitual: “Es un espíritu libre cuya actitud crítica puede compararse a la de Bayle o la del mismo Voltaire, pues se vuelve incómoda para la línea oficial” (Bello, 2010, 121). Dicha expulsión le llevó a refugiarse primero en el Club de l’Entresol, que había sido fundado en 1720 por el abate Alary –cuyos socios se ocupaban de cuestiones económicas y cuyos debates se hallan consignados en el diario del abate de Choisy– y, cuando éste fue cerrado, en esos espacios fronterizos que constituían los salones literarios regentados por mujeres y que comenzaban a proliferar en la Francia de la época, experiencias que le convertirán en un

representante atípico de la Ilustración francesa o de lo que algunos autores han dado en llamar la otra Ilustración en el contexto europeo. En adelante, empero, Saint-Pierre permaneció resueltamente junto a Fontenelle –el único que no votó a favor de su expulsión de la Academia– y Montesquieu, como apasionado partidario y propagandista de las teorías de Vauban y del abate Alary, que propugnaban un plan de reformas destinado a la consecución de la justicia social y, por lo tanto, de una verdadera pacificación. Miembro del antes mencionado Club de l’Entresol, Saint-Pierre defendió la importancia de la agricultura en la economía francesa y el trabajo como única fuente de prosperidad. El cardenal Fleury había ordenado en 1731 el cese de la actividad del Club de l’Entresol, pero a petición del ministro Fleury hizo acopio de todos los escritos de la institución para publicarlos en Holanda en la serie *Ouvrages de politique et de morale* [Obras de política y de moral], que se editó en 16 volúmenes en Róterdam entre 1733 y 1741. En la recta final de su vida, y como mentor de Madame Dupin, se entrevistó con Federico II de Prusia para presentarle su *Proyecto de paz perpetua*. Murió en París el 29 de abril de 1743.

La situación política en Europa se hallaba en uno de los mayores momentos de tensión. El siglo de Luis XIV había colocado al país en una situación preponderante en el tablero europeo. Aunque los tratados de Utrecht (1713) y Rastatt (1714) habían puesto fin a la Guerra de Sucesión, para algunos pensadores –entre ellos el abate de Saint-Pierre, quien había acompañado al cardenal Polignac en las conversaciones de paz en Utrecht– Europa estaba enferma de guerra. Para ello ningún antídoto mejor que un proyecto de paz perpetua. Sabido es que el abate se inspiró no sólo en la confederación helvética y en la del Sacro Imperio, sino también en el proyecto de Enrique IV y en la idea leibniziana –Leibniz y Saint-Pierre mantuvieron correspondencia tras la lectura que el primero hizo de este libro, que el mismo abate envió a Leibniz– de reconstruir la unidad de la civilización cristiana de Europa. Conviene matizar, sin embargo, que Leibniz establece los fundamentos jurídicos de la paz sobre una razón reguladora, inmanente y a la vez trascendente, que remite en definitiva al Dios de la *Teodicea* como fuente del bien del universo y, por lo tanto, el bien que es la felicidad de las naciones europeas en paz. Así pues, se pueden observar dos tendencias o posiciones contrapuestas: una tendencia más realista, la de Leibniz; y otra más claramente utópica, la de Saint-Pierre.

Ambos representan, en cualquier caso, los primeros pasos del Siglo de las Luces al alzarse como dos esfuerzos considerables para enriquecer el concepto de paz. Aunque

los dos tomaron a la unión alemana como modelo de federación que debía extenderse internacionalmente, este supuesto será cuestionado por Leibniz, para quien el federalismo sólo puede servir como base a un nacionalismo que quiera evitar el absolutismo, debiendo buscarse otras vías de cooperación científica. La filosofía de Leibniz proporciona una base metafísica de tintes universalistas a los planteamientos federalistas, algo de lo que carecían las propuestas de Rousseau y de Saint-Pierre, reducidas a Europa, y que luego retomará la propuesta cosmopolita de Kant, tal y como señala Roldán, quien destaca que para Leibniz la civilización europea fallaba en la aplicación de los principios y, por ende, de las verdades reveladas en las que se apoyaba la moral: “La solución leibniziana para conseguir que Europa complete su proceso de civilización no es otra, en definitiva, que construir un puente sólido entre la teoría y la práctica, tal y como quedó reflejado en su conocido lema *Theoria cum praxi*” (Roldán, 2009, 184). *Theoria cum praxi* significa otra fundamentación de la acción ético-política. Toda la filosofía de Leibniz es una búsqueda de armonía, de reconciliación de los elementos opuestos. Su realismo político, el cual es la base de su crítica al filósofo francés, le impide creer en la realización de una paz perpetua sobre la unidad entre distintos Estados, pues sus respectivos intereses políticos y económicos enfrentados conducirán siempre al conflicto. Ahora bien, como también destaca Roldán, al ser Leibniz filósofo y científico, cree en la universalidad del saber y desde este punto de vista sostendrá que el único vehículo posible para una paz y entendimiento duraderos entre las naciones tiene que ser de naturaleza espiritual, una armonía de intereses que se extenderá al universo entero si las diversas culturas son capaces de reconocer lo que de común descansa en su fondo.

5.1. Las distancias con Leibniz

Los dos primeros volúmenes publicados por Saint-Pierre fueron los conocidos y comentados por Leibniz en sus *Observaciones sobre el proyecto de una paz perpetua de M. L'Abbé de Saint-Pierre*. El filósofo normando había querido contar con Leibniz expresamente entre sus interlocutores para difundir sus ideas; necesitaba encontrar apoyos entre los pensadores de más renombre y, considerando a Leibniz como alguien que ejercía una especie de dictadura intelectual en Europa, su aprobación le era en extremo valiosa. Así pues, enviará a Leibniz el 20 de enero de 1714 el texto de su *Proyecto* –los dos primeros volúmenes publicados en 1713 en Utrecht–, a través de quien

considera la vía más segura, su viejo amigo Pierre Varignon –a quien había conocido en sus años de estudiante en Caen y con quien emprendiera viaje a París– a la sazón convertido en un gran matemático, miembro de la Academia de Ciencias de París y uno de los principales corresponsales de Leibniz. Cuando el envío de Saint-Pierre llegó a Hannover, Leibniz se encontraba en Viena.

La crítica de Leibniz al proyecto de Saint-Pierre, como bien apunta Roldán, se centra en tres frentes: la ausencia y/o error de interpretación de los antecedentes históricos –el modelo alemán se antoja poco acertado tanto por la diferencia de sus orígenes históricos como por la divergencia de su finalidad política–, la carencia de una perspectiva psicológico-antropológica en sus juicios y, lo más importante, su erróneo análisis político y jurídico de los actores, esto es, los Estados cristianos que deberían adoptar dietas o tratados para introducir una confederación de Estados en Europa y, sobre todo, los gobernantes de los mismos, con cuyo beneplácito –si no entusiasmo– habría que contarse. En su correspondencia al francés repite Leibniz la misma idea. El problema fundamental de llevar a los monarcas a querer la paz perpetua, no ha sido solucionado por el abate. No es que el proyecto de Saint-Pierre no sea factible y deseable, sino que no se puede pretender llevarlo a cabo desde la ingenuidad antropológica, esto es, desde la ignorancia de las pasiones humanas y de la ambición de los monarcas, llamados a acoger con recelo un plan donde ningún territorio podía expandir sus límites al quedar vetada la posibilidad de cesiones, compras, conquistas, anexiones o sucesiones. Roldán recuerda que Leibniz, a diferencia del filósofo francés, aspira a “una finalidad universalista, que no se cifraba en un cosmopolitismo sin rostro, en cuanto que preveía que las distintas culturas conservasen su carácter individual (como mónadas indestructibles), a la vez que componían un orden más complejo que acabaría con las discordias de los hombres” (Roldán, 2009, 185).

Un par de años antes de que éste le enviara su escrito Leibniz ya había aludido irónicamente a la ingenuidad antropológica del abate: “He visto alguna referencia del proyecto del Sr. de Saint-Pierre para asegurar la paz perpetua en Europa. Me recuerda una leyenda en un cementerio con las palabras *pax perpetua*; ahora bien, los muertos ya no luchan, pero los vivos tienen un talante diferente; y los más poderosos no respetan tribunal alguno” (Leibniz, 1734, 43). Leibniz recuerda, sin duda, el ejemplo que mencionaba en un pasaje del *Codex iuris gentium* (1693) en el que un bromista holandés, después de haber colocado en la fachada de su casa, de acuerdo con la costumbre local,

un cartel en el que se leía paz perpetua, dibujó debajo de esta frase un cementerio; esta misma anécdota será recogida por Kant al comienzo de su ensayo sobre la paz.

Leibniz, por su parte, propuso una liga federal de principados conservando cada uno su soberanía y presididos por un káiser que se renovarían rotativamente y tendría que someterse a un Senado (*concilium perpetuum*) que ostentaría las funciones de árbitro para evitar una forma de gobierno absolutista. Aquí el monarca no es el Estado, sino un miembro del mismo, con el deber de preocuparse por el bienestar del pueblo. Esta forma federal de Estado le parece que reporta una unidad política necesaria para oponerse a otros poderes políticos, a la vez que respeta la libertad y pluralidad de los Estados que tienen a su alcance el control de la administración imperial. Dicha propuesta federal conseguiría eludir el absolutismo a la vez que contribuiría a constituir una nación fuerte, necesaria para mantener el equilibrio europeo, haciendo frente a sus dos agresores potenciales: la Francia de Luis XIV por el oeste y el Imperio Otomano por el sudeste. Es un federalismo nacional para la guerra. Se trata para Leibniz, en cualquier caso, de un federalismo nacional que no le parece trasladable a una confederación europea que persiguiese instaurar el orden o paz perpetuos sobre esa base.

Más allá de estos parámetros históricos, Leibniz criticaba a Saint-Pierre por no solucionar el problema fundamental para acceder a la consecución de una paz perpetua: hacer que los hombres quisieran la paz. He ahí el gran problema antropológico que desea combatir Leibniz mediante una apuesta ética que descansa en la educación. Al más puro estilo socrático, el filósofo opina que una vez se haya educado en el bien los hombres ya no querrán cometer el mal. Es por ello que la apuesta de Leibniz pretende mejorar la voluntad de los hombres por medio de la instauración de sociedades científicas que contribuyan al progreso de la razón a la vez que difunden las ciencias y las artes. Leibniz aspira a que la difusión de la cultura contrarreste la barbarie, a ir ganando adeptos de forma que, cuando más de la mitad de la humanidad se dé cuenta de lo que puede progresar el género humano en paz, llegue a desestimarse el valor de la guerra. Con los años los proyectos leibnizianos de expansión de la ciencia se van tornando realistas, pero nunca abandonará por completo ni su optimismo ilustrado en la perfectibilidad y el progreso del género humano ni la fe en el poder de la razón.

La Paz de Westfalia (1648), llevada a efecto con el objetivo de consolidar un nuevo equilibrio en Europa, había fracasado. La era de los principios confesionales en la política había concluido y, con ello, el dominio de una concepción cristiana del Estado.

Leibniz siente nostalgia de una unidad interna de Europa, con todas sus premisas religiosas, pero, por otra parte, como señala Roldán, es consciente de que el Imperio como *corpus christianum* en el sentido medieval ya no se puede restaurar. Más allá del desafecto por los decepcionantes resultados de la política internacional, el pensador normando desea pasar a la acción. Siente y desea asumir esa obligación moral que Platón reclamaba a los filósofos en su *República* y que es la base de la construcción política de un Leibniz que busca, precisamente, el soporte de la paz europea en la república de las letras, que identifica con una comunidad cultural destinada a alcanzar con su eficiente actividad lo que no consiguieran la política y la religión: proporcionar la paz universal, superar la desunión confesional y promover el bienestar de la humanidad: “Leibniz se consideraba miembro de una comunidad cultural en Europa, perteneciente a un grupo de personas ilustradas y de buena intención, a quienes su saber conducía al deber moral de intentar conseguir aquello en lo que la religión y la política habían fracasado” (Roldán, 2009, 189). De los estudios de teología transitará a los de economía y de ahí se adentra en la administración para conocer de primera mano el funcionamiento de las arcas del Estado. Una vez que tiene contacto con el modo en que se gestionan las finanzas reales, elabora un plan sobre cómo ejecutar la manera más eficaz de redistribuirlas en vistas de esa anhelada paz internacional.

 Mi objetivo es proponer medios para conseguir la paz perpetua entre los Estados cristianos. Sensiblemente afectado por todos los males que la guerra causa entre los soberanos de Europa y sus súbditos, tomé la resolución de llegar hasta las primeras causas del mal, y de indagar por medio de mis propias reflexiones si este mal está de tal modo vinculado a la soberanía y a los soberanos que no tiene absolutamente ningún remedio; y me puse a estudiar a fondo el tema para intentar descubrir si era imposible encontrar medios practicables para terminar *sin guerra* todas las diferencias futuras y para lograr de este modo entre ellos la paz perpetua (Saint-Pierre, 1986, 9-10).

 Este pasaje forma parte de su famoso *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa*, del que escribió cuatro versiones entre 1708 y 1712 –la última publicada en 1713–, bajo la dirección de Antoine Schouten, como hemos dicho, en Utrecht. Todos ellos, por cierto, desaparecieron pronto de la circulación hasta que en 1981 fueron reeditados en edición facsímil por Simone Goyard-Fabre, siendo únicamente conocidas y comentadas durante los siglos XVIII y XIX las versiones abreviadas del *Proyecto*, que

Saint-Pierre publicó en 1729 y 1738. En este largo y elaborado texto de filosofía política, el pensador normando subraya la posibilidad de asegurar la paz por un poder hegemónico –la monarquía universal–, pero sobre todo por el equilibrio de poderes, considerado en su tiempo como la mejor manera de mantener la paz. El proyecto de paz del abate de Saint-Pierre consiste básicamente en la formación de una asociación de veinticuatro estados, que por su unión puedan alcanzar una paz estable o, como prefiere decir, una paz perpetua.

5.2. Tildado de utópico

Este proyecto le valió la etiqueta de utópico, por lo que buena parte de sus proyectos fueron rechazados, considerados como impracticables; reputación consolidada por el sarcasmo con el que le azotaría Voltaire, que nunca llegó a considerarle filósofo, sino más bien escritor utópico. Tras leer el *Extracto* y el *Juicio* de Rousseau sobre el *Proyecto de paz perpetua* de Saint-Pierre, el autor de *Cándido* ironiza sobre el mismo, escribiendo en nombre del emperador de China, quien solicita que se extienda el proyecto de paz no sólo hasta sus dominios, sino a todo el universo, calificando de bonzo al abate por su actitud irenista. Propone el emperador –Voltaire– incluir a China y a Rusia, pero también a Turquía, vecina de Hungría y de Nápoles, y al Gran Mongol, vecino del rey de Persia, “pues todos tienen los mismos derechos, y sería además una injusticia flagrante olvidar a Japón en la confederación general” (Voltaire, 1998, 202).

Con agudeza irónica, advierte el ficticio emperador que se ha omitido el nombre de la ciudad en la que se reunirán en asamblea los plenipotenciarios del universo. Por ello encarga a uno de sus ingenieros construir una nueva ciudad sin dilación. A tal fin, hace perforar el globo terrestre de parte a parte y, como los filósofos más eminentes de París – escribe Voltaire– creen que el centro del globo es de vidrio, “la villa será toda ella de cristal y recibirá continuamente la luz del día tanto por una parte como por la otra; de manera que la conducta de los plenipotenciarios sea constantemente transparente” (Voltaire, 1998, 203). Como queda plasmado en este resumen ácido sobre el proyecto del abate, la crítica de Voltaire resulta más que notoria. Sin embargo, hay que señalar que diez años antes, en *El siglo de Luis XIV*, el mismo Voltaire, que calificaba el proyecto de paz como un sueño imposible de realizar, consideró muy valiosa la aportación de abate a la filosofía política. El proyecto de Saint-Pierre fue una propuesta altamente atractiva,

pero no halló muchos adeptos entre sus coetáneos; incluso aquellos que lo vieron con simpatía –como Fontenelle, Mably, Montesquieu o D’Alembert– no dejaron de plantear objeciones, mostrándose escépticos ante su realización.

Adentrándonos más en su obra, Saint-Pierre dedica el libro a diseñar un proyecto de paz, mostrando no sólo los motivos, sino también los medios, para convencer a los príncipes y reyes cristianos de Europa de formar una Unión Europea, anticipando el nombre actual o, como también gusta al abate, una *Société Européenne* [Sociedad Europea]. Tal y como se indica en su introducción, se trata de un breviario ampliado de un autor conocido por sus publicaciones políticas, con consideraciones nuevas –según puntualiza el librero–, y alegaciones en contra –jóvenes coroneles–, con las consiguientes respuestas de Saint-Pierre. El propio autor lo explica en las primeras páginas:

Fue ya abordado en tres volúmenes por Enrique IV muerto en 1620, siendo el último publicado en 1716. Hombres de negocios y demás lo consultan, así que he hecho este pequeño breviario de la obra, con consideraciones nuevas. Lo divido en dos partes: en la primera hago cinco proposiciones muy importantes y en la segunda hago aclaraciones. Para mayor profundidad el lector podrá consultar la gran obra en lugar de este breviario, destinado a quienes ya leyeron aquélla (Saint-Pierre, 1733, 1-2).

En este interesante breviario Saint-Pierre avisa de que habrá guerras mientras que los soberanos no firmen los cinco artículos fundamentales de la Alianza General propuesta por él. Entiende que estos cinco artículos aseguran la paz, por lo que la negociación más importante es firmarlos por la mayor cantidad posible de emperadores. Recalca, pues, que la más importante negociación del rey de Francia pasa por hacerlos firmar a la mayor cantidad de soberanos. Los soberanos firmantes estarán representados en un senado mediante delegados o diputados. Dicha representación será permanente o perpetua. El artículo primero del *Proyecto de paz perpetua* estipula que el senado tendrá como sede una *ville libre* [ciudad libre]. Una de sus principales funciones pasará por deliberar acerca de los problemas de la Unión o Sociedad, sobre todo los que conciernen a la seguridad, tales como los de sedición y sublevación (art. 11).

El modo matemático de hacer progresar su razonamiento bebe del estilo analítico-deductivo espinosista. Así, tras presentar sus proposiciones fundamentales pasa a desarrollarlas. En la primera proposición expondrá los beneficios –hasta nueve– que suponen los tratados, por lo que evidencia la relevancia de los parámetros económicos

unidos al campo de la moral del individuo. Del ámbito económico emerge el utilitarismo cuando manifiesta que, cuantos más sean los Estados que lo suscriban, mayores serán sus ventajas. Entre las ventajas que cita señala hasta once de carácter económico en la cuarta proposición. Apunta un aumento de los ingresos del rey mediante la disminución de los gastos militares: “En Francia los gastos son de 48 millones de gastos ordinarios. Con 12 bastaría estando en la Alianza, además de otros gastos, de tal modo que el rey ahorraría 24 millones cada año, añadido esto al hecho de que ganaría más seguridad y no sólo dinero” (Saint-Pierre, 1733, 107-108). También advierte que, de no haber estado de paz, el territorio conquistado efectivamente se incrementaría, pero de igual modo lo harían los gastos del mantenimiento de guerra, además de que se producirían pérdidas causadas al rey y al Estado por la interrupción del comercio extranjero durante los conflictos bélicos –ventajas segunda y tercera de esa cuarta proposición. Las consecuencias económicas de una ausencia de paz no se detienen aquí, pues en su defensa de su proyecto de paz también argumenta las pérdidas que comenzaría a arrojar la Compañía de las Indias, dada la superioridad de la fuerza marítima de los enemigos de Francia, que pararía esa fuerza de ingresos de dos millones al año.

Saint-Pierre se atreve a mejorar el sistema fiscal en el seno de esta nueva gestión de la administración real. Apunta como quinta ventaja el perfeccionamiento de las finanzas y sentencia que, con lo demostrado en las memorias que ha presentado, podrían ganarse hasta 100 millones al año; no obstante, no se cansa de recordar que esto sólo podría aplicarse en la calma y abundancia que proporciona una paz larga y sólida. Las ventajas de su proyecto de paz también tienen que ver con la mejora de las artes y la reparación de caminos, el perfeccionamiento de colegios, hospitales y manufacturas, e incluso la mejora del derecho francés, pues una judicatura más eficiente a nivel procesal ahorraría 62 millones al año. En la quinta proposición extiende los beneficios de la Casa Real francesa a otras monarquías europeas, detallando y haciendo ver sus conocimientos de política internacional. Apunta que su proyecto de paz también sería de interés para el rey de España, pues le permitiría conservar Perú, México y mitigar las constates revueltas de Ceuta. A lo largo de esta proposición el análisis de la situación conflictiva en el seno de las monarquías europeas también se extiende al rey de Polonia o al rey de Inglaterra, entre otros. Saint-Pierre proclama que nunca habrá guerra entre Estados y “como mucho se permitirá alguna pequeña sedición, pero nunca una guerra civil” (Saint-Pierre, 1733, 37). En su tercera proposición demuestra que, si tres cuartas partes de esta unión europea

lo firman, el otro cuarto lo hará. Cita algunos países poco poderosos a los que les interesa firmar el tratado. Francia, España, Inglaterra y Rusia se alzan, empero, como los más poderosos para el filósofo normando. Saint-Pierre resume en una suerte de adagio los beneficios que supone entrar a formar parte de esta alianza: todos pierden poco incluso incertidumbre, para ganar mucho y certidumbre en una paz perpetua e inalterable. La paz, la tolerancia, el comercio entre naciones, la prosperidad y el avance de la ciencia conducen a la mejora de las religiones, liberadas de ceremonias y ritos innecesarios, reducidas a la creencia en la salvación por la justicia y la benevolencia. Esta creencia es parte de las propuestas obvias que las naciones podrán compartir en el futuro, con un lenguaje, cronología, medida, moneda común, objetivo que exige la paz perpetua a través de la unión de los pueblos del mundo, en una perspectiva cosmopolita.

Cualquier medida política debe ser evaluada para Saint-Pierre en términos de costes-beneficios y ventajas-desventajas con respecto al placer procurado y la desgracia evitada al mayor número, lo que implica un gran interés por las enumeraciones, datos cuantitativos en los orígenes de las estadísticas. El razonamiento económico se halla presente a lo largo de cada uno de los proyectos del abate, tal y como señala Rousseau: “Dejó el estudio de la moral por el de la política, como antes había dejado el estudio de la física por el de la moral; después se dedicó casi exclusivamente a la ciencia del gobierno de los Estados” (Rousseau, 1761, 665). Hay que recordar que ambos se conocieron en 1742, un año antes de la muerte del abate. Dicho encuentro acontece en París, en el salón de Madame Dupin, entre cuyos invitados cita Rousseau a Fontenelle, Buffon y Voltaire. Rousseau, que tenía treinta años y aún no había publicado ninguno de sus célebres escritos, cae seducido por las obras de Saint-Pierre: no sólo es uno de los pocos contemporáneos, junto con Fontenelle, que se lo toma en serio, sino que tales ideas serán uno de los motivos de reflexión constante de su filosofía política. Pocos años más tarde, Rousseau acepta la oferta de Madame Dupin de hacer un *abrégé* [extracto] de las ideas del abate, con el fin de darlas a conocer una vez superada la dificultad que suponía la lectura directa. En 1754, el sobrino del abate, el conde de Saint-Pierre, entregó a Rousseau 23 volúmenes, entre las obras publicadas (17) y las inéditas (6) del abate. A partir del Siglo de la Luces, la voluminosa obra de Saint-Pierre fue conocida fundamentalmente a través del *Resumen* y el *Comentario* (o *Juicio*) de ésta publicados por Rousseau en 1761 y 1782, respectivamente: Es casi seguro que tanto Kant como Fichte o Saint-Simon tuvieron acceso a la extensa obra de Saint-Pierre sólo por mediación

de Rousseau, quien, si bien respetó las ideas esenciales del abate, no dejó de introducir su filosofía política en el desarrollo. Mientras Saint-Pierre se propone construir una Europa de los monarcas, Rousseau no puede pensar sino en la Europa de los pueblos. La divergencia afecta, como en el caso de Leibniz, a los fundamentos político-jurídicos del proyecto de paz en Europa. En efecto, mientras la Unión Europea, según el abate, no tiene otra fuente jurídica que el acuerdo o pacto entre príncipes y monarcas, para Rousseau sólo el contrato social –esta vez entre los pueblos– tiene que constituir dicha base; pues se trata de la dimensión internacional del contrato social en una sola república, que es la línea que seguirá Kant. Así lo constata Aramayo: “Filósofos franceses o ilustrados alemanes, todos ellos compartían un mismo culto: confiar en que las luces de la razón podían [...] transformar el orden establecido civilizando a la humanidad” (Aramayo, 2001, 293). Unas líneas más adelante, Aramayo señala que el ilustrado no tiene por qué ser necesariamente un erudito, sino alguien que sepa utilizar “convenientemente” sus recursos intelectuales y se interrogue a sí mismo por las razones que le hace asumir una determinada conducta “preguntándose tan sólo si dicha regla podría ser asumida por cualquier otro como un principio de actuación universal” (Aramayo, 2001, 294).

Su ciencia de la política se basa ya en 1708 –fecha de la primera versión de las *Memorias de la reparación de carreteras*– en la racionalidad del cálculo para deducir la decisión correcta, teniendo en cuenta que el objetivo siempre señala al interés público. Para muchos críticos esta actitud de sistematización y búsqueda de evidencias que le ofrece la reducción cuantitativa son coherentes con su ambición de convertirse en un Descartes de la política. En el *Nuevo plan para el gobierno de los Estados soberanos* (1738) Saint-Pierre presenta su arquitectura general de la máquina político-administrativa y subraya cuánto ha inspirado el razonamiento económico sus escritos desde sus primeras publicaciones:

Ya he hecho algunos intentos para llegar a estimar y medir en ingresos anuales en dinero la utilidad y las ventajas anuales que el Estado derivará de una buena regulación: se encontrará un comienzo de ejemplo de esto en el proyecto para perfeccionar los caminos, en el resumen del proyecto para hacer la paz perpetua en Europa, en el proyecto para desterrar las desproporciones del subsidio de tamaño, en el proyecto para reducir las fuentes de los pleitos; pero ¿por qué no pudieron perfeccionar estos comienzos mentes excelentes? ¿por qué habría de ser imposible llevar a la perfección estos intentos de estimar los ingresos monetarios, ya que cualquier ventaja,

cualquier conducta, cualquier dolor, cualquier placer puede estimarse por el dinero? Pues con el dinero ya tenemos infinidad de comodidades, placeres y exenciones de penalidades, y sabemos estimarlas en dinero (Saint-Pierre, 1738, 106-107).

El cálculo económico inspira las opciones políticas que defiende Saint-Pierre en una amplia variedad de campos. La economía va de la mano de la filosofía moral y se torna en un conjunto de conocimientos y métodos destinados a estudiar las condiciones de la prosperidad de una nación para asegurar su poder y estabilidad: “En este sentido es heredero de los autores mercantilistas de la monarquía absoluta que asocian economía, regulación y policía, como Montchrestien y Laffemas, y atestigua en varias ocasiones su estima por Colbert” (Dornier, 2018, 1). Esta voluntad social con barnices utilitaristas se encuentra también en la *Teoría de los sentimientos agradables* de Lévesque de Pouilly, en los *Ensayos* de Nicole o en el *Tratado de moral* de Malebranche.

Saint-Pierre está convencido, en contra de la moral agustiniana, de que el placer y el amor propio no son malos ni buenos en sí mismos, sino según el modo en que se orientan. Este problema de orientación al estilo cartesiano nos permite conectarlo con Malebranche, para quien una mala dirección era síntoma de concupiscencia. En Malebranche la fuerza que reside en el alma corre el riesgo de desviarse o dispersarse si no escucha la palabra de Dios. No sigue, en línea recta, el movimiento inicial al que debería ceder. Cuando se desvía o, sobre todo, se detiene en un bien particular, siente que posee recorrido para ir aún más lejos. Saint-Pierre considera los movimientos del ciudadano como estímulos que el Estado y la sociedad deben utilizar en favor del bien público y de la sociedad. Así pues, se deben promover los objetivos conjuntos de religión, moral y política: justicia y *bienfaisance* [benevolencia]. En definitiva, cartesianismo en términos económicos. Sin mencionar explícitamente a Malebranche, el abate podría respaldar las afirmaciones del oratoriano para quien sólo podemos amar lo que agrada y nada nos conviene, si no es capaz de hacernos más felices y perfectos. La felicidad del sabio Agatón, modelo de obispo benevolente, contribuye a la felicidad de todos, que es parte del plan de Dios para lo mejor, según una perspectiva completamente leibniziana. Saint-Pierre encuentra en Abbadie la idea de que el amor propio, la atracción del placer, las pasiones, si pertenecen a la naturaleza, pueden ser no sólo inocentes y legítimas, sino también conducir, por el pensamiento de la inmortalidad, a desarrollar al hombre.

Se trata, pues, de encauzar el deseo, motor de las acciones humanas, hacia el bienestar colectivo; el placer de destacar se convierte en la piedra angular de un sistema

que espera el deseo de consideración, emulación, una sociedad activa, armoniosa y benevolente. El deseo, de hecho, aparece como tema fundamental en Spinoza, quien excluye del alma la voluntad libre, pero no el deseo, que será la esencia misma del hombre –tal y como afirma en la parte tercera, definición primera–; deseo que no conlleva libertad, aunque sí autoconciencia. La ética detrás de este pensamiento se basa en la idea de que las propiedades normativas dependen únicamente de las consecuencias. Las acciones se juzgan por los resultados que producen en términos de dolor y placer, implicando un cálculo del bien y del mal producido a escala colectiva; por eso, podemos ver en Saint-Pierre, antes que en Bentham, a uno de los primeros utilitaristas. Su postura ética implica un rechazo de la moral del deber y la intención. La incertidumbre de intenciones le parece una cuestión irrelevante en términos sociales. Por este motivo critica toda moral extraída del rigorismo y el quietismo agustiniano, jansenista, que desprecian la utilidad pública y devalúan los mecanismos que incentivan el interés común.

5.3. Ética de la reciprocidad

La concepción del derecho y la moral de Saint-Pierre se sustenta en la ética de la reciprocidad. En esta línea, se debe fomentar la emulación al servicio del bien y la virtud públicos en cualquier área de la sociedad, utilizando el placer de distinguirse para incitar, a través del deseo de la verdadera gloria, a ser útiles a la comunidad. Saint-Pierre distingue tres clases de placeres: placeres inocentes, como los placeres de la música, de comer, de leer; placeres virtuosos, como la pasión por traer grandes beneficios a la propia patria y librar a sus ciudadanos de grandes desgracias; y finalmente los placeres injustos, aquellos que ofenden a los demás y les causan dolor. En definitiva, poderoso motivo de acción, el placer es, por tanto, factor de evolución que hay que potenciar y dirigir. Saint-Pierre comparte la concepción contemporánea del placer como movimiento, como motor universal. El abate lo refleja perfectamente en las siguientes líneas del apartado *Proyecto para aplicar mejor el deseo y la distinción* de sus *Obras de política y de moral*:

Los hombres sólo actúan por cualquiera de estos motivos o resortes. Éstas son las razones por las que se ponen en movimiento; nuestra vida es sólo una red de acciones producidas por uno de estos diferentes impulsos, y parece que se podría decir que el hombre es un ser libre que está en perpetuo movimiento, más o menos despierto, más o

menos fuerte, más y menos útil, más y menos dañino a los otros seres libres. Estos impulsos señalan el interés y la búsqueda del placer (Saint-Pierre, 1733, 211-212).

La vida practicante religiosa en sí misma se considera un medio para inducir la rectitud y la beneficencia a través del deseo de ganar el cielo. La armonización de intereses que propugna Saint-Pierre no es el resultado, como en Mandeville, del abandono de los vicios privados, sino del condicionamiento a la virtud a través de la educación, incentivos y disuasivos aplicables en diversos campos. Saint-Pierre estaría próximo a un cierto utilitarismo normativo, por lo que se distancia explícitamente de Mandeville, cuyas tesis refuta en su texto *Contra la opinión de Mandeville*. Voltaire, en cambio, se posicionó del lado de Mandeville. Por una parte, afirma que la benevolencia natural se presenta, junto al amor de sí, como principio de la *bienfaisance*, pero recuerda inmediatamente que ésta no es más que la compasión [*pitié*] que experimentamos ante el sufrimiento del otro, carente de fuerza moral normativa. El hombre socorre a su prójimo cuando no le cuesta nada (*Tratado de metafísica*, IX). Voltaire retoma así los argumentos de Mandeville a favor de los “vicios privados” –vanidad, avaricia, envidia– como instrumentos del progreso y de la civilización (*Tratado de metafísica*, VIII; *Cartas filosóficas*, XXV, 11). Así lo recuerda también Julio Seoane cuando afirma que en Mandeville “antes que cuestiones de benevolencia o de amor al prójimo son intereses personales los que llevan al comerciante a progresar, al banquero a crecer o a las naciones a generar riqueza” (Seoane, 2017, 116)

El abate sugiere perfeccionar todas las religiones reveladas, librarlas de ceremonias, milagros y profecías, instaurar una religión racional y universal, basada en la ética de la reciprocidad, que encaje con sus proyectos políticos a favor de un Estado de bienestar. De hecho, en los últimos volúmenes de sus *Obras de política y de moral*, además de criticar a Pascal y La Rochefoucauld, carga contra Mandeville por su pesimismo descorazonador. Ciertamente en Mandeville el naturalismo moral contribuye a disolver la ética en la economía, los vicios que favorecen el consumo asegurando la prosperidad colectiva. “Aquello que primeramente llamó la atención de sus contemporáneos fue la crudeza con que Mandeville planteó la divergencia entre el modo rigorista de entender la virtud y la evidente vida poco rigorista que estaba estableciéndose con la sociedad comercial de inicios del siglo XVIII” (Seoane, 2017, 116-117). Saint-Pierre promueve una armonización artificial de intereses particulares asegurada por la intervención política. Además, ensalzará a Nicole –al que considera el

más hábil de los moralistas de la época— por ver en sus *Ensayos de moral* un canto al perfeccionamiento moral. Partiendo de la ambición de una ciencia de las costumbres que permita construir una sociedad feliz sobre bases racionales, Saint-Pierre está convencido de que el deseo es necesario para la dinámica de la acción útil y que debe realizarse.

Esta política de reducción de males y aumento de bienes deberá sustentarse en una ciencia de modales y costumbres, en conocer la fuerza de las inclinaciones y los hábitos naturales de los hombres. La ambición de construir esta ciencia sobre el modelo de las ciencias naturales, basado en un examen racional de los comportamientos y sus causas, físicas y morales, recorre el pensamiento de los modernos. Jean-François Senault imaginó en un tratado publicado en 1641, para la utilidad del monarca, una buena política de las pasiones. *Las pasiones del alma* de Descartes se comprometieron a comprender el mecanismo de las pasiones para poder entrenarlas mejor y guiarlas. Locke afirmó en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689) que la moralidad es tan capaz de demostrarse como las matemáticas (l. IV, cap. 3, § 18; cap. 12, § 8). La matematización de la elección moral será formulada por Shaftesbury y por Francis Hutcheson en *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud* (1725). El jesuita Claude Buffier desarrolló una economía de la moral y una ciencia de hacerse feliz, tal y como se lee en su *Tratado de la sociedad civil y el modo de ser feliz contribuyendo a la felicidad de las personas con las que vivimos*. Por no hablar de la fórmula eudemónica de Maupertuis, cuyo cálculo se supeditaba a la cantidad de males y desgracias que atormentan al hombre —a la suma de estos habrá que restar los bienes: “la felicidad depende, pues, de la compensación de los bienes y los males. El hombre feliz no es el que tiene la mayor suma de bienes [...] sino aquel que, una vez restado la suma de sus males se le ha quedado la mayor suma de bienes” (Maupertuis, 1751, 7).

La aplicación del modelo de las ciencias exactas a las ciencias humanas había sido reivindicada por numerosos teóricos europeos que quisieron aplicar el empirismo en este ámbito. Abbadie subrayó en *El arte de conocerse a sí mismo o Búsqueda de las fuentes de la moral* la idea de que el amor a uno mismo, la atracción del placer, las pasiones, si pertenecen a la naturaleza, pueden ser no sólo inocentes y legítimas, sino que pueden llevar, por el pensamiento de la inmortalidad, a educar al hombre. Lévesque de Pouilly también se inscribe en esta misma corriente que buscaba formular una ciencia de los sentimientos. En su *Teoría de los sentimientos agradables* trató de dar un fundamento inamovible a su moral, que no toma como una especulación frívola, sino como una

verdadera ciencia e insiste en que el alma humana, como el mundo físico, obedece a unas leyes, pensamiento que parece romper los puentes del dualismo en el ser humano para enmarcarlo en un mundo netamente físico sometido a la gravedad de su admirado Isaac Newton.

Con el mar de fondo de la revocación del Edicto de Nantes, las tensiones políticas de la monarquía francesa con el papado y la aritmética del resto de tronos cristianos en el viejo continente, el concepto de ‘tolerancia’ no encaja en el pensamiento filosófico de Saint-Pierre, que prefiere trascender este marco para deslizarse hasta el concepto de *bienfaisance*, cuya exactitud semántica se antoja difícil de precisar en el cambio de idioma y que quizá podría ser benevolencia –¿tal vez beneficencia? La *bienfaisance* se erige como término cargado de ambigüedad. Nace como deber social de los ricos ante los pobres. Este hecho la convierte en la virtud unilateral de la parte rica de la sociedad, que se atribuye la tarea de garantizar la felicidad pública, por lo que es incapaz de establecer un vínculo civil paritario. Es el ideal humanitario el que debe guiar al nuevo *honnête homme*, culto, ilustrado y deísta. Esta nueva caridad fue concebida por primera vez por sus promotores como una poderosa palanca anticlerical. Se trata, pues, de una caridad secular, prueba de la impotencia de la Iglesia para aliviar las miserias del mundo. Al mismo tiempo, la *bienfaisance* es caridad iluminada por todos los nuevos valores queridos por los filósofos de la Ilustración y está de ese modo vinculada a todas las palabras clave de la Ilustración: humanidad, felicidad, utilidad.

A finales del siglo XVII y principios del XVIII la pobreza ya no era considerada una fatalidad de la condición humana. La causa ya no radica en Dios castigador. Ni el origen del vicio, pues el vicio, si existe, no es sino la consecuencia de la pobreza. Hay que recordar que Diderot dedicó un capítulo de la *Enciclopedia* a los indigentes. Nos hallamos en una época donde uno de cada cinco franceses no tenía recursos para vivir por sí mismos y, a causa de su propia precariedad, la mitad de los franceses no podía dar ayuda a los necesitados. Con este nuevo escenario de pobreza y del concepto de pobre se explica que el siglo XVIII desplegara el término *bienfaisance*. El abad Desfontaine señala en su *Diccionario de neologismos para los bellos espíritus del siglo* (1725) que el término apareció por primera vez en un pasaje de la *Memoria para disminuir el número de procesos* (1717) de Saint-Pierre cuando señalaba que las leyes debían tender a aplicar el trabajo, la economía, la equidad y la *bienfaisance*. El *Diccionario de Trévoux*, por su parte, da como referencia del abate sus *Memorias para servir a la historia de las ciencias*

y las artes (1743), donde éste reivindica que el espíritu de la auténtica religión y el principal objetivo del Evangelio es la *bienfaisance*, que define como la práctica de la caridad hacia el prójimo. El término se puso de moda hacia 1762 y a partir de entonces no hubo un solo tratado de moral o de pedagogía que no hiciera uso del término. En los diccionarios *bienfaisance* y *bienveillance* aparecen unidos siendo su diferencia de orden filosófico. Este mar de fondo conceptual generado por el abate en el uso del nuevo término lo ancla directamente al utilitarismo y al trabajo. Así, toda actitud hacia los pobres que no descansa en esta exigencia de tornarlos útiles a la sociedad mediante el trabajo será vana y pernicioso. El trabajo es, pues, deber del pobre.

El abate comparte con Bayle la idea de los derechos de la conciencia errante y el carácter condenable de la persecución religiosa, quebrantamiento de la ética de la reciprocidad, de la regla de oro que subyace en su pensamiento político, moral y religioso. Dornier opina que fue esta condena a la intolerancia la que le llevó a abandonar el uso del término caridad –primera aceptación en cualquier manual de traducción–, que los reformadores utilizan en favor del término benevolencia. “Saint-Pierre no cree ni en la buena fe de los intolerantes, ni en la pureza de sus intenciones, porque para él, contrariamente a la afirmación de san Agustín, no existe una persecución justa. La base de esta tolerancia se basa en un argumento deísta” (Dornier, 2021, 12). Este argumento a favor de la tolerancia, que bien se conecta con las influencias de su compatriota Montaigne, se desarrolla en el *Diálogo entre dos persas* sobre la salvación de paganos e infieles y la interpretación de las Escrituras. Aquí, Izouf, un musulmán, cuestiona al imán Ismael para aclarar ciertos puntos de su religión: según Ismael, cuyas opiniones coinciden oportunamente con el pensamiento del abate, se salvarán todos aquellos que hayan observado la regla de oro o ética de la reciprocidad, en su sentido negativo y forma pasiva –“No hagas a los demás...”– o positivo y activo –“Haz a los demás...”–, máximas coherentes con la razón universal. Dios puede salvar a los que vivieron antes que Mahoma e ignoraron las verdades de Alcorán, porque no puede querer lo imposible; pero los infieles justos y benevolentes tampoco están excluidos de la salvación, porque Dios no puede castigar el error involuntario. Reconocemos aquí la primacía de la razón práctica para interpretar las Escrituras a favor de la tolerancia, defendida por Bayle en su *Comentario filosófico* (1686), pero también las influencias de Spinoza sobre la luz natural como intérprete de las Escrituras en relación a la divinidad. El núcleo de verdad de las Escrituras es, como en Spinoza, el mandato de justicia y de caridad –aquí, benevolencia–

reflejando en mitad de los errores la mentalidad de los primeros auditores de la Biblia. En el tema de la tolerancia, los planteamientos de Leibniz van desde el establecimiento de acuerdos mínimos a la búsqueda de la universalidad, por medio de una razón que siempre analiza, jerarquiza y prioriza argumentos. Dicho con otras palabras, “la acotación de un mal que se rechaza obliga siempre a mostrar una batería de razones (complejas) que generan un nuevo sistema de razones de segundo orden, conducentes a la instauración de la convivencia cívica mediante la modificación de los sistemas mismos de creencias” (Roldán, 2012, 384). En el caso del filósofo alemán nos situamos, pues, en el terreno de la tolerancia positiva, que conjuga la coexistencia pacífica con la complejidad real de las distintas libertades en el conocimiento y reconocimiento de los demás, en el respeto de las otras creencias, que nos obligan a modificar las nuestras y nos impulsan a convencer al otro para que también modifique las suyas, caminando así juntos hacia el horizonte regulativo –en sentido kantiano– de una comunidad más razonable.

5.4. Rechaza el pesimismo agustiniano

Saint-Pierre comparte con Spinoza la idea de que podemos reconciliar la moral y la religión apoyándonos en los preceptos bíblicos de la justicia y la caridad y que la salvación se da a quienes observan esta justicia y esta caridad. El ideal de perfección cristiana de una vida retirada, devota y contemplativa deja paso en la filosofía del abate a una piedad activa al servicio de la educación y el asistencialismo, en la línea de las órdenes fundadas en la Contrarreforma, que hicieron de la utilidad social un instrumento de reconquista de la Iglesia católica.

Castel de Saint-Pierre es parte de una forma de desarrollo de la Contrarreforma por el pensamiento de los modernos. Rechazando el pesimismo agustiniano, ve en la búsqueda de la salvación por las obras, en una nueva definición de perfección y santidad, una forma eficaz de obtener el compromiso de los fieles en favor del bienestar colectivo. Sus convicciones galicanas y su racionalismo político lo llevan a concebir una forma de secularización de la Iglesia: la pobreza, la enfermedad, la delincuencia requieren el apoyo del gobierno, cuya acción debe dirigirse a toda la población y requiere el uso de recursos eclesiásticos como la redefinición del papel de primer orden (Dornier, 2021, 34).

Este activismo religioso lo encontramos también en Leibniz, para quien la mejor forma de servir a Dios descansa en la actividad política. Esta convicción es la que sustenta su famoso lema *Theoria cum praxi* que acompaña a los planes leibnizianos para la fundación de academias –que él denomina sociedades– a lo largo de su vida, proyectos que podemos inscribir sin riesgo de error en el programa ilustrado para la educación del género humano. Las actividades políticas de Leibniz estarían, desde este supuesto, al servicio de un proyecto ético más amplio que perseguía la liberación de los seres humanos y la consecución de su felicidad y paz universales por medio de los avances en el conocimiento. La ciencia, pues, será la encargada de acabar con la fragmentación de la humanidad al servir de vehículo de pacificación entre las distintas culturas que reconocerán a su paso su origen común y su común esencia racional. Leibniz confía en alcanzar un progreso espiritual por medio de la aplicación del pensamiento racional y de las ciencias. El fin último de la historia no sería otro que la unificación del género humano en un cosmopolitismo cultural, donde el intercambio de saberes genera un dinamismo que conduce al perfeccionamiento y al progreso. Ahora bien, en Leibniz armonizar no significa uniformar, sino comprender la diversidad, como indica su lema sobre la multiplicidad en la unidad.

Saint-Pierre se dirige a quienes se alejan de la parte fundamental de la religión – la práctica de la justicia y la benevolencia– y viven convencidos de su salvación por el mero hecho de cumplir ciertos sacramentos. Pero también se dirige a quienes niegan la inmortalidad del alma y descuidan así su salvación. El filósofo normando propone a todos ellos definir una suerte de esencia de la religión, que arroja lo que necesariamente debe practicarse y aquello que es suficiente para practicar. La sensibilidad hacia la familia y la armonía conyugal forma parte de una valoración de la vida cotidiana. La ética cristiana propuesta por el abate pasa por una benevolencia concreta y numérica. Apunta de lleno a la economía doméstica. Prescribe a todos los ciudadanos dedicar una décima parte de sus ingresos a actos caritativos, oponiéndose tanto a los nobles valores de la representación a través de un estilo de vida caro como a una forma de caridad sacrificial. A fin de afirmar la concordancia perfecta entre las Escrituras y los preceptos de la ley natural, el abate se basa repetidamente en la declaración de la regla de oro (Mt 7,12) y en los dos mandamientos que son toda la ley: amar a Dios y amar al prójimo (Mt 22,40), credo mínimo que asegura la salvación y propone una ética cristiana a través de unas reglas sencillas y seguras.

Si el abate aboga por la tolerancia en materia de creencias, apoya, sin embargo, la represión por parte del poder civil de los disturbios creados por el fanatismo religioso. Así pues, se muestra partidario de una medida policial consistente en encomendar a lo que denomina un *Conseil de silence* [Consejo de silencio] la censura preventiva y la represión de escritos y discursos que alimentan disputas y alteran el orden público. Saint-Pierre apoya las disposiciones sobre la necesidad del silencio, adoptadas por la monarquía entre 1717 y 1731 en forma de declaraciones y una decisión de dicho *Conseil*, acompañadas, a partir de 1726, de disposiciones represivas contra el clero acusado de sospechoso por jansenismo. La medida policial que propugna se opone a la pretensión de las autoridades eclesiásticas de censurar para imponer una verdad, que sólo puede aumentar las divisiones. La persecución injusta en defensa de la verdad de la religión se volvería legítima como preservativo político de las enfermedades populares que desafían al poder civil. La tranquilidad interior, como la paz entre Estados, depende, por tanto, de un poder. Corresponde al poder político actuar.

Estos proyectos se inician desde un pensamiento utilitarista previo al desarrollado por Bentham, que parte del cálculo de los placeres y dolores y del interés del mayor número por medir la utilidad, de una aritmética política que ve en la conversión en valor monetario un medio de establecer con certeza la validez de los proyectos. Este orden natural de una sociedad de mercado, del libre juego de los intereses, se despliega en un marco altamente administrado. Ello presupone instituciones políticas y sociales que garanticen el ejercicio de la libertad individual y colectiva. Sólo concibe el poder del Estado para maximizar el bienestar del mayor número. Por tanto, el valor que se le puede dar a los logros de los hombres debe medirse en función del número de personas que minimicen sus daños y aumenten sus placeres. Así lo manifiesta en la sección ‘Proyecto para hacer los libros y otros monumentos más honorables para los futuros autores y más útiles para la posteridad’: “Existen placeres, pero también males mayores y más duraderos y que afectan a un mayor número de familias. Existen tanto los unos como los otros. Ahora bien, ésta ha de ser la medida de mayor y menor utilidad” (Saint-Pierre, 1733, 244).

Esta prosperidad, además, se ha de organizar con una monarquía renovada basada en el modelo de la sociedad culta: la academia política desarrolla una ciencia política que inspira a las élites gobernantes reclutadas, no por la venta de cargos, sino por votación, por sus habilidades y por sus méritos. El rey, con autoridad indivisa, hace que se lleven a

cabo decisiones racionales basadas en la opinión ilustrada de agentes de la monarquía con experiencia, teniendo en cuenta las opiniones de los súbditos. La Iglesia está subordinada a los imperativos del bienestar de la población. Los bienes eclesiásticos deben utilizarse para la educación de los colegios, el alivio de los pobres y los enfermos, bajo el control del Estado monárquico. Esto no significa que las comunidades religiosas dejen de gestionar estas instituciones, sino que lo hagan de la manera más adecuada para el bien público. Para ello propone premiar con nombramientos religiosos a las que con mayor utilidad pública lleven a cabo dicha gestión. El abate incluso señala como modelo esas órdenes religiosas que durante la Contrarreforma hicieron de la utilidad social el instrumento de la reconquista católica. Saint-Pierre adecúa sus pensamientos a un vasto plan para refundar establecimientos religiosos y utilizar los ingresos eclesiásticos a favor de la educación de las élites, con la intención de erosionar el cuasimonopolio de los jesuitas. Según él, la congregación de san Mauro debería servir mejor a los intereses de Francia ya que, aunque admiraba su vocación escolar, censuraba su poder, pues rivalizaba al del mismísimo papa.

El sentido comunitarista de Saint-Pierre aparece cuando sentencia que todos los vínculos de cualquier sociedad se reducen a dos: el primero y menos fuerte es la esperanza o el deseo de aumentar el bien, el segundo y más fuerte es el miedo de ver disminuir los bienes y aumentar los males. No elabora el pensador francés una propuesta organicista como Platón en su *República* ni establece instrucciones de corte estatista como haría el fundador de la Academia. Saint-Pierre no diseña la sociedad, no la organiza, no subordina el ciudadano al Estado, pero sí que reconoce, siempre en el ámbito económico, la necesidad del otro para el desarrollo propio. Aún más, la amenaza del otro con respecto a la propia propiedad, enlaza con el contractualismo de pensadores que, como John Locke (1632-1704), habían defendido la propiedad como uno de los derechos naturales que el ciudadano desea proteger al suscribir un contrato con el otro. En el filósofo inglés este proceso de creación de la sociedad civil y/o política se da por medio de un contrato social destinado a proteger la propiedad privada y la vida de los individuos. El poder político no es una donación divina. Los hombres deciden renunciar a ejecutar por ellos mismos la ley natural y lo ceden a una comunidad por ellos formada: la sociedad. Ello se hace para superar las carencias del estado de naturaleza.

El abate considera que la sociedad de su tiempo estaba mal gobernada por los tratos de favores, el clientelismo y la estanqueidad de ciertos oficios. Saint-Pierre propone

construir un nuevo orden más eficiente de acuerdo con las superioridades naturales, mediante selección, formación y promoción de élites políticas, militares y religiosas y por la atribución de títulos, dignidades y puestos por motivos meritocráticos. Su utilitarismo crece en estatismo cuando encuentra necesario el tesón en la utilidad pública.

5.5. La utilidad pública

Saint-Pierre considera vulgar la actividad profesional de aquel ciudadano cuya actividad no excede más que su propio interés. El grupo ha de estar por encima. La única actitud empresarial noble pasa por trascender el beneficio económico individual, pues sólo así repercutirá en utilidad pública, fin último de su cálculo y valoración de morales:

Hay que procurar ventajas a lo público y las empresas son más gloriosas cuanto más complejas y útiles son a la sociedad. Que un comerciante intente cosas complejas para volverse rico está bien y permitido, es útil para su familia; pero nada hay de glorioso en ello pues no hay virtud en esa empresa, dado que no trabaja más que para su utilidad y la de su familia y no para la Utilidad Pública. Nada le distingue del pueblo llano (Saint-Pierre, 1733, 58-59).

Este planteamiento económico, que tan sólo tendrá auténtica categoría de utilidad pública con las miras morales estatistas antes señaladas, requiere además del marco de paz explicado en el epígrafe anterior de este estudio: “La mayoría de estas empresas gloriosas serán imposibles mientras que la paz general de Europa no sea suficientemente sólida” (Saint-Pierre, 1733, 62). Como se ha indicado, las autoridades e instituciones religiosas deben estar sujetas al poder estatal y dedicadas a la educación moral y las obras sociales. Los valores carismáticos, la vida contemplativa, el ascetismo se eliminan en beneficio de la utilidad pública. El Estado monárquico, que pretendía aumentar su población para fortalecer su poder militar y económico, había intentado en vano en 1665, a instancias de Colbert, reducir el número de religiosos y religiosas. El ideal de perfección, constitutivo del monaquismo, se asociaba tradicionalmente con el ascetismo: votos de celibato, pobreza, obediencia; observancias del claustro (clausura, oración, silencio); medios de penitencia (ayuno, mortificación); uso frecuente de los sacramentos. Para Saint-Pierre, la concepción de la perfección que había presidido la fundación de las órdenes religiosas era fruto de la ignorancia. El progreso de la razón en un siglo ilustrado fue redefinir la perfección según los propósitos de la justicia y la benevolencia, por medio

del buen gobierno de los hospitales, colegios y seminarios, no por los de las oraciones, el canto de los salmos y los himnos. El poder civil y las autoridades eclesiásticas debían contribuir a este desarrollo. La santidad, para Saint-Pierre, no consiste en rezar por el alivio de los pobres y por la enseñanza de los ignorantes, ni en hacer sacrificios y padecer sufrimientos innecesarios, sino en aliviar y educar al prójimo, en trabajar por la concordia entre los hombres. La santidad y la perfección religiosas deben ser redefinidas según la utilidad y el clero, regular y secular, debe ser dirigido por élites competentes y comprometido a actuar al servicio del mayor número. Todo ello sólo podrá desplegarse en el entorno de una política tanto nacional como internacional inserta en su proyecto de paz perpetua. Política, economía y moral se ensamblan de manera indisoluble en la propuesta filosófica de Saint-Pierre, cuyas convicciones deístas y absolutistas están claramente influenciadas por las políticas del otro lado del Rin, que ya habían decidido subordinar las instituciones religiosas en beneficio de las necesidades seculares. Saint-Pierre protagoniza el intento de una conciliación original entre la búsqueda del progreso y la inspiración cristiana que no tendrá continuidad en la Ilustración francesa. En el pensamiento político del abate el Estado absolutista ha de instaurar una autoridad unificada en aras del perfeccionamiento y la grandeza social, una buena *police* [policía], palabra cuya polisemia en la época subraya la interpenetración de las esferas política y moral.

La policía no sólo se ocupa de la seguridad interior y el orden, sino de todo lo que atañe a la subsistencia, la salud, la buena gestión económica e incluso las costumbres. La educación y el liderazgo moral son tarea de la política. La concepción que hace de la *police* se aproxima a la *Polizei* alemana y austriaca, y explica la variedad de campos que abarcan sus numerosos proyectos de reforma: economía, finanzas, impuestos, relaciones interestatales, derecho, pero también educación, religión, ética, medicina... Todos ellos se agrupan en los dieciséis volúmenes de sus *Obras de política y de moral*. Esta rehabilitada sofocracia, renacida por necesidad de utilidad pública, una élite competente y meritocrática, edificará una ciencia política ejecutada mediante una *police* que actuará siguiendo el ideario de la ciencia moral.

5. 6. Una sofocracia afrancesada

La idea platónica de la sofocracia la halla Saint-Pierre de manera más clara en Leibniz, cuya élite de sabios, su academia, se le aparece como un modelo institucional favorable al progreso. Esta academia de Leibniz le inspira para diseñar una élite de sabios que pueda proporcionar, con la experiencia, un mecanismo de reconocimiento de superioridad, que el abate aplica a diferentes ámbitos: político, cultural y científico. Este grupo de sabios no sólo legislará, sino que estimulará, evaluará y recompensará el emprendimiento, animando a sus miembros a superarse a sí mismos. ¿Cómo se elegirán los miembros que conformen esa sociedad de sabios? Las élites serán reclutadas a través de un sistema de elección entre pares. Se seleccionará a los mejores por sus habilidades y compromiso, fomentando el espíritu competitivo. Saint-Pierre señala un sistema alejado de la presión sobre los votantes a fin de proporcionar empleo público, alejándose de la perpetuidad y herencia de los cargos:

Es la esperanza del ascenso lo que permite olvidar las penas y los dolores, las molestias y el tedio del puesto donde uno se encuentra [...] que estimula ese ardor por la distinción [...] disminuir esta esperanza por un sistema de herencia, por tratos de favores o por recomendaciones de la corte: es disminuir considerablemente el principal impulso del Estado (Saint-Pierre, 1718, 57).

El deseo por ser estimado, admirado, se da en todas las naciones, en todas las profesiones, en todas las edades y en ambos sexos. Es una marca que –afirma el abate– se reconoce en la atención a las superioridades más fútiles: adorno, belleza, destreza física, mobiliario, parentesco... es lo que Saint-Pierre llama *glorioles*, un término con un sufijo peyorativo que crea para expresar el desprecio que se les debe y para evidenciar los verdaderos motivos de gloria. Saint-Pierre designa, al igual que algunos de sus contemporáneos, las equivocadas maneras con las que se aspira a dar con dicha gloria: coraje al servicio de la guerra, conquista, lujo, hazañas inútiles, sacrificios y mortificaciones de fanáticos... La búsqueda de la distinción no es, por tanto, útil ni beneficiosa a no ser que promueva el bienestar del mayor número. Este pensamiento del abate lleva su propuesta hasta las cotas más elevadas de la sociedad. Así, el mejor sistema educativo para el delfín de Francia, en aras de su distinción, pasa por ir más allá de la única relación con su tutor encerrado en la Corte; le conviene, pues, educarse rodeado de varias decenas de alumnos con los que compararse y alimentar el deseo de querer

sobrepasarles, de querer ser mejor que ellos. También indica que este elemento comparativo favorecedor de voluntad de mejora se produce de manera más viva en la ciudad que en la tranquilidad y soledad del campo.

Si para su admirado Descartes el sujeto quiere ser autosuficiente y basa sus juicios en la intuición clara y obvia o en la deducción que conduce a la certeza, moralmente su guía no es la opinión de los demás, sino el buen uso de su libre albedrío. Así pues será de Hobbes de quien el abate toma prestada una concepción dinámica del deseo de gloria. Éste es potencialmente destructivo, porque se desarrolla en un juego de suma vacío, buscando la inferioridad y la derrota de los demás, lo que lleva al conflicto interpersonal y a la guerra. La estructura política debe encauzar y dirigir este deseo y el soberano se convierte en la única fuente de honor. Por tanto, la distinción social ya no puede ser un valor que permita a los sujetos la libertad de estimarse a sí mismos, sino que se convierte en un reconocimiento público definido por una ley que establece un sistema de recompensas, gratificaciones y tributos en aras a fomentar el interés común. Así, se lee en las páginas del *Leviatán*:

Finalmente, dado el valor que los hombres naturalmente se atribuyen a sí mismos, dado el respeto que buscan [obtener] de los demás, dado el poco valor que dan a otros hombres, de lo que resultan continuas rivalidades, disputas, facciones y finalmente la guerra, hasta destruirse unos a otros, y disminuir su fuerza contra un enemigo común, se precisan leyes del honor y una estimación pública del valor de los hombres que han merecido o es probable que merezcan lo mejor de la República [...]. Al soberano, por tanto, también le corresponde dar títulos de honor, para designar el rango y la dignidad de cada uno, y las marcas de respeto que los hombres deben testificarse unos a otros en actos públicos y privados (Hobbes, 2017, 187).

Placas y monumentos deberán rendir homenaje a los benefactores que financien infraestructuras e instalaciones públicas o ayuden a los pobres; con pensiones y gratificaciones se compensará a quienes trabajen para el interés general. Saint-Pierre opone a una sociedad viciosa, donde reinan los favores, otra activa, próspera y justa gracias a la recompensa del mérito, factor determinante del progreso.

La característica principal de la labor de Saint-Pierre estriba en la fe que demuestra en el progreso y en la razón. La ideología del autor, ajena a la utopía, aparece perfectamente situada en el conjunto de los intereses de la Ilustración y en la misma

trayectoria que habría de llevar a las formulaciones de Condorcet. Representante de la corriente ilustrada política a favor de reformas impulsadas por la autoridad monárquica, pasó a la historia del pensamiento político y social por haber anhelado y trabajado en pro de un mundo sin guerras. Con ideas próximas al *Nuevo Cineas o discurso de las ocasiones y medios para establecer una paz general y la libertad de comercio en todo el mundo* (1623) de Émeric Crucé y al *Ensayo sobre la paz presente y futura* (1693) de William Penn, su *Proyecto de paz perpetua* adoptó un enfoque legal y el modelo de una federación de Estados inspirada en la unión germánica. Bajo la autoridad del rey Enrique IV, a quien atribuye el mismo proyecto de paz, no dejará de promocionarlo ante las autoridades y la opinión francesa y europea, buscando el apoyo de personajes influyentes como Torcy, Felipe de Orleans y Federico II de Prusia, entre otros, y se esforzará por traducirlo a diferentes idiomas, sin poder obtener el permiso oficial para imprimirlo en su país. La ética propuesta por el filósofo normando presupone poder medir cuál es la base de la estima y grandeza, que Saint-Pierre sugiere evaluar en términos de la general y utilidad común. En este sistema, que funciona al servicio del interés general, el Estado tiene un papel regulador real al jugar con la culpa o las recompensas.

Formado entre los jesuitas, educado en el espíritu de la Contrarreforma, influenciado por el deísmo, por la teodicea de Leibniz, que rechaza ciertas consecuencias de la doctrina del pecado original, Saint-Pierre se desmarca del férreo encorsetamiento agustiniano, que postula un orden caído que alienta el alejamiento del mundo en una penitencia socialmente innecesaria y una moral que basa la virtud en la pureza de intención. Contrapone la metafísica de Descartes a la de Pascal. Critica, en la línea de Abbadie, el pesimismo antropológico de La Rochefoucauld. Convencido de la necesidad de orientar al hombre hacia el bien, se opone tanto a la idea de la predestinación gratuita como a la de la gracia eficaz: Dios, que ha concedido a los hombres el libre albedrío, sólo puede condenarlos o salvarlos según sus méritos y sus obras. De igual modo, considera que el quietismo es perjudicial por razones similares: al distinguir la caridad, el amor de Dios por sí mismo, sin importar el motivo de la bienaventuranza, del amor imperfecto, porque esperamos algún bien, el quietismo debilita el gran motivo de la virtud humana con el pretexto de hacerlo más puro. Las ideas de Saint-Pierre servirán de referencia para el movimiento pacifista y para la construcción europea. Su *Proyecto para hacer la paz perpetua en Europa* fue un voluminoso escrito que, además de suscitar numerosas

controversias, sería retomado por Rousseau y Kant para diseñar un nuevo proyecto de paz.

Hemos visto el valor que Saint-Pierre da a la educación en tanto en cuanto que su particular idea de bien –la utilidad pública– debe modelarse alrededor de una monarquía basada en el modelo de la sociedad culta y meritocrática. Esta utilidad pública requiere de un progreso de la razón difundido a través de las ciencias y las artes. Esta difusión de la cultura comulga con el espíritu de Le Maître de Claville, quien de igual modo entiende que el ciudadano ha de ser culto y virtuoso. Sin esta formación exquisita los valores de la cristiandad no pueden compaginarse con la vida mundana. En el siguiente capítulo estudiaremos el proyecto educativo que Le Maître de Claville elabora para ser un hombre de mérito. Este hombre de mérito será sabio si se orienta por la prudencia y la moderación en el trato social. Así, el ciudadano que siga el *Tratado* se conducirá bien en moral, frenará su lengua, reprimirá su cólera, se abstendrá de cometer el mal, ayudará al pobre y esperará la eternidad como recompensa. Le Maître de Claville hace de nuestro deber y nuestro poder las dos reglas de nuestros placeres: nos hace vivir tanto por los demás como por nosotros mismos. Aunque prescribe una ética mundana en beneficio de la moral cristiana, no deja de constatar una antropología negativa, pues afirma que cuanto más conocemos el mundo más nos resulta horrendo; es por ello que también invita a sentir el precio de la paz interior obtenida en soledad. En definitiva, los placeres y el trato mundano son necesarios, aunque peligrosos. Conviene pues escogerlos con delicadeza y gozarlos con moderación; el buen espíritu cristiano y la vida práctica serán los que determinen su disfrute. Al señalar la importancia de la delicadeza, no podemos dejar de acordarnos de la máxima 128 de La Rochefoucauld, el cual nos advierte que la excesiva delicadeza es una falta de sutileza y la verdadera delicadeza es una sólida sutileza.

6. Le Maître de Claville: placer relajado y natural

Charles-François-Nicolas, Le Maître de Claville, es conocido por haber escrito el *Tratado del verdadero mérito*, manual de ética cristiana que vio la luz en 1734 y con el que aspiraba a eliminar la mediocridad de la sociedad francesa mediante una propuesta educativa que principiaba ya en la infancia. El filósofo normando se desmarcó de la severa moral católica con una propuesta prudente de placeres inocentes. Le Maître de Claville optó por escoger esta vía moderada como método más seguro a la hora de penetrar el fondo de las almas de un burgués obligado a interaccionar con sus semejantes, pero que no por ello reniega de su fe religiosa. Un hombre virtuoso y un filósofo cristiano son, para él, sinónimos. Y este hombre de mérito se mostrará sabio si se guía por la prudencia y la moderación en el trato social. Así, el ciudadano que siga el *Tratado* se conducirá bien en moral, frenará su lengua, reprimirá su cólera, se abstendrá de cometer el mal, ayudará al pobre y esperará la eternidad como recompensa.

Le Maître de Claville hace de nuestro deber y nuestro poder las dos reglas de nuestros placeres: nos hace vivir tanto por los demás como por nosotros mismos. Prescribe una ética mundana con base en una antropología negativa, pues afirma que cuanto más conocemos el mundo más nos resulta horrendo; es por ello que también invita a sentir el precio de la paz interior obtenida en soledad. En definitiva, los placeres y el trato mundano son necesarios, aunque peligrosos; conviene, pues, escogerlos con delicadeza y gozarlos con moderación; el buen espíritu cristiano y la vida práctica será el que determine su disfrute.

Este capítulo pretende analizar el modo en que Le Maître de Claville alcanza una elegante equidistancia entre la vida libertina y la vida monástica. El filósofo normando esboza una ética cristiana cuya virtud aspira a aproximar estos dos mundos e implementarlos en la figura del burgués emergente —el *honnête homme*—, que deberá comportarse al modo que prescribe la ética de su *Tratado del verdadero mérito*, obra que estudiaremos a partir de su cuarta edición, publicada en París por Chez Saugrain, en 1740, y que consta de dos tomos. En este tratado, donde su autor combina tanto el uso de refranes populares como de latinismos cultos, y donde son citados multitud de autores, pero en especial Horacio y La Bruyère, se subraya una ética del deber cristiano como guía de comportamiento que prescribe la actividad, el amor al prójimo, la moderación y la templanza. El filósofo normando aplaude el buen gusto, el correcto uso de la lengua, defiende la ocultación y el fingimiento en un trato con gente bien formada. No duda en

recurrir a los clásicos, en especial al estoicismo, para fundamentar su ética del retiro justo y deseado, así como la necesaria acción social. En este capítulo se abordará el modo en que Le Maître de Claville desea educar al *honnête homme* y para ello subrayaremos también cómo el jesuita español Baltasar Gracián sirve de inspiración para un *Tratado* pragmático, moderado y eminentemente político. Mostraremos, de igual modo, una ética que, aunque recorre una elaborada formación que analizaremos, concluye en que preferentemente hay que saber vivir.

Charles-François-Nicolas nace en Ruan en 1670 y muere en 1740, año en que su gran obra, *Tratado del verdadero mérito* –el título original es *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions: avec des principes d'éducation, propres à former les jeunes gens à la vertu*– alcanza su cuarta edición. Empleado durante cuatro años al servicio del rey, en Ratisbona, fue también antiguo decano de Oficina de Finanzas de Ruan. Las aproximaciones biográficas y los estudios sobre la obra de le Maître de Claville eran muy incompletos a principios del siglo pasado.

El *honnête homme*, del que podríamos encontrar precedentes en el libro IV de la *Ética a Nicómaco* –todo el capítulo 8, dedicado a la agudeza, podría entenderse como formación del hombre de buen gusto–, debe desde niño ser instruido, pues los errores educativos de la infancia son hábitos irrecuperables. Para esta labor formativa, el jesuita español Gracián, al que Le Maître de Claville alude en diferentes ocasiones a lo largo de su obra, le servirá de inspiración en su *Tratado*, un texto pragmático, moderado y eminentemente político. El *Tratado* combina el ensayo de filosofía moral, el tratado de deberes, el plan educativo y el manual de civismo. En palabras de Dornier, “es, sin duda, la conciliación de estos tipos de discursos, el esfuerzo por comprometer la moral cristiana con los imperativos de la vida mundana lo que explica su éxito” (Dornier, 2009, 586). En lo que se refiere a Gracián, no hay que perder de vista el nuevo significado que parece dar a lo político, pues permite comprender que se pueda hablar de política de cada uno y que ésta se identifique con el saber práctico del hombre, tal y como señala Cantarino, quien además añade que los tratados del jesuita español pueden interpretarse como manuales que enseñan a saber vivir; arte de vida que no sólo es arte de política –véase *El Político*–, sino arte de ser héroe –véase *El Héroe*–, arte de ser discreto –véase *El Discreto*–, arte de prudencia –véase *Oráculo manual y arte de prudencia*– y arte de ingenio –véase *Agudeza y arte de ingenio*. El pensamiento de Gracián no sólo refleja el sentir de su época, sino que se revela como uno de los que más informan la praxis moral

y política, pues llevó las doctrinas teóricas de la razón de Estado a la práctica-didáctica: “Sus patrones de conducta modelan el ideal de ‘hombre completo’ contra reformista que va desde el hombre heroico, político, discreto, prudente, estético, crítico-filosófico hasta el hombre religioso” (Cantarino, 1998, 47).

La voluntad de fusión entre lo mundano y lo espiritual es el denominador común en los moralistas franceses de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Muy representativa y con carácter político se despliega la alianza entre el espíritu mundano y el cristiano en este *Tratado del verdadero mérito*, obra publicada en 1734 y que contó con tantas ediciones hasta convertirse en uno de los manuales de moral más leídos de todo el siglo –se contaron hasta nueve ediciones sólo entre 1734 y 1761. El filósofo normando, que firma su libro como Antiguo decano de Oficina de Finanzas de Ruan, reconoce en el mismo que durante los cuatro años que estuvo al servicio de los asuntos reales trató de llenar provechosamente el vacío de cada día y empezó, así, a esbozar el plan del libro. En el prefacio informa al lector de haber pasado quince años reuniendo manuscritos hasta que por fin se decidió a escribir el *Tratado*:

Me gusta el contacto con la gente inquieta intelectualmente, he leído mucho, hice anotaciones, pero la pereza y los placeres me impidieron ir a más; me quedé en mi pequeña esfera. Hace más de quince años que conservaba mis manuscritos, prueba de que no tenía mucho interés en publicar, pero mis amigos halagadores me han empujado a ello. Recopilé el material, mejoré su estilo y escribí para todas las edades y situaciones (Le Maître de Claville, 1734, I, 5).

También informa al lector de haber titulado inicialmente la obra de otro modo, para no aparecer tan pretencioso, pues le resultaba peligroso dar consejos no solicitados, así como dogmatizar en una materia tan amplia. Su título originario era *La auténtica Filosofía para todas las edades y para todas las situaciones del hombre*, nombre que finalmente cambió, siguiendo el consejo de Fontenelle, al que acudió como examinador y que le advirtió que un título semejante remitía a ambientes más propios de la escuela.

El primero de los dos volúmenes se divide en cuatro capítulos a los que antecede un prefacio. En él, su autor ya anticipa tanto el estilo como las referencias que va a manejar. Así, avisa que hace una mezcla de prosa y verso, de hechos históricos, de buenas palabras, de moral y placer, todo fragmentos que no son suyos; inventa conversaciones para situar los consejos, cita alternativamente los Molières y los Bourdaloues o extrae de

una ópera la prueba de una verdad moral. En lo relativo a las referencias, el pensador normando se excusa por no citar a los autores que parafrasea por no recordarlos. Este pretexto memorístico resulta sorprendente, sobre todo con pasajes de Aristóteles. Insiste en limitarse a recopilar durante casi medio siglo pensamientos de otros que no recuerda quiénes eran. Se antoja, insistimos, sorprendente; como cuando afirma sentirse aprendiz y no escritor consumado una vez que su libro alcanza ya la cuarta edición. ¿Falsa humildad para un superventas? En cualquier caso, sí que es cierto que su aspiración parece más pedagógica que la de sentar cátedra filosófica o política: “¿Por qué hacen los hombres lo que hacen? Sea como fuere, debo formar a un joven hombre. Y si ese deseo se aprovecha, mejor. Si los demás se entretienen con mi lectura, mejor para ellos, yo me divierto escribiendo” (Le Maître de Claville, 1734, I, 4). Sin embargo, asistimos a una nueva contradicción, porque sólo una página después se asume esa función de guía intelectual al afirmar que escribe para conducir a los hombres hacia la virtud. Sea como fuere, humilde o pretencioso, no cesa de insistir en el prefacio que no pretende reformar el género humano, sino reformarse a sí mismo. Amigo de todos los hombres, el intelectual normando quisiera que todos fuéramos un poco menos imperfectos.

En la obra se propone educar a las clases nobles. Quiere enseñarle al joven cómo participar de la sociedad y de qué modo debería convertirse en un galán, un hombre perfectamente honesto, un hombre de mérito, en definitiva, un buen hombre. La gran lección, empero, corresponderá a la propia vida, mucho más necesaria que cualquier libro. Se observa que el *Tratado* goza sin duda del sello propio de la época, esto es, lleva consigo la intención de ofrecer una fórmula para la felicidad –que no requiere actos heroicos ni estoicismo ni gustos refinados–, siempre conforme al ideario católico. En cuanto a su condición de tratado, y al mismo modo que los tratados de la época, hace uso sistemático de oposiciones entre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer para mejorar. Así, señala que el hombre vanidoso nunca cree que su mérito sea suficientemente recompensado y que, por el contrario, el hombre modesto no se queja de su deshonor. Es por ello que un sabio puede ser un perfecto idiota y un jardinero puede ser un buen filósofo. Sus rasgos del *savoir-vivre* llaman la atención de lo que realmente sucede en sociedad. Según los manuales de *savoir-vivre*, las principales formas de adquirir la moderación del *honnête homme* son la educación, la diligencia y el trabajo, los buenos hábitos, frecuentar gente de bien, el deseo de gloria, el ejemplo de los predecesores y las

bonnes lettres. Entre los buenos hábitos antes citados también se halla mezclar el vino con agua para limitar sus efectos intoxicantes.

El filósofo normando reconoce en el *Tratado del verdadero mérito*, como ya hemos adelantado, no haber citado a todos los autores y las páginas de los libros que ha leído. No obstante, encontramos alusiones a Horacio, Montaigne, La Rochefoucauld, Rousseau y, especialmente, a La Bruyère, que parece ser el autor predilecto de nuestro pedagogo. De él habla sin cesar con admiración y con frecuencia trata de imitar el estilo: “Desde que leo, no he visto nada más bello que el libro de La Bruyère, de ahí que lo cite tan a menudo. Pero sólo conviene a los hombres ya formados. Su libro es completo, fuerte, energético: todo son principios, máximas, temas de meditación. El mío está más desarrollado, más a mano para aquellos cuyo espíritu aún no está formado” (Le Maître de Claville, 1734, I, 17). El modo en que se debe modelar la ética del individuo en La Bruyère posee ecos de Teofrasto, a quien el filósofo parisino dedica un discurso y traduce del griego sus *Caracteres*, que abordan el arte del disimulo, la vanidad, la complacencia, el orgullo o la ostentación, entre otros muchos elementos que configuran el carácter de una persona. Ya hemos señalado el modo en que La Rochefoucauld sitúa la vanidad entre sus grandes puntos de mira en sus *Maximes*.

Hay conexiones evidentes entre Le Maître de Claville y La Bruyère. En el aforismo 11 de los *Caracteres*, La Bruyère afirma que hay mucha más vivacidad que “buen gusto” entre los hombres, o por decirlo de otro modo, existen pocos hombres cuyo espíritu esté acompañado de un gusto seguro y de una crítica juiciosa. El filósofo normando aludirá, como veremos más adelante, a la importancia de atender a los consejos del otro en sociedad. La Bruyère sentencia, de hecho, que no querer ser aconsejado ni corregido es un acto de pedantería y más adelante afirma que hay hombres que no escuchan ni la razón ni los buenos consejos y se evaden por miedo a ser gobernados. Un hombre sabio ni se deja gobernar ni quiere gobernar a otros: quiere que la razón gobierne sola y siempre. En relación a la dicción que un ciudadano bien instruido debiera tener, el pensador parisino advierte que se debe tener una dicción pura y utilizar términos claros que expresen ideas nobles, vivas, sólidas y que encierren un bello sentido. El segundo apartado de los *Caracteres* lleva por título *Del mérito personal*, lo que evidencia el eco que tendrá en el *Tratado del verdadero mérito*. En esta sección La Bruyère sentencia que casi nadie percibe el mérito ajeno. Los hombres están demasiado ocupados en sí mismos para penetrar en los demás: de ahí se deriva que se puede poseer un gran mérito y

permanecer largo tiempo ignorado y más adelante ese anhelo compartido con otros moralistas franceses por saber estar en sí, por ser capaz de permanecer en el hogar. Hace falta en Francia mucha firmeza y gran espíritu para dejar de lado las cargas y responsabilidades laborales, para permanecer en casa sin hacer nada; casi nadie goza del mérito para desempeñar dignamente este papel. Finalmente nos detendremos en el quinto apartado, que La Bruyère dedica a la sociedad y la conversación. En él critica ser inoportuno –aforismo 2–, no querer instruirse –aforismo 16–, no callarse a tiempo –aforismo 18–, no saber utilizar el tono adecuado en las conversaciones –aforismo 18–, enfadarse con demasiada facilidad –aforismo 51– o burlarse de los demás –aforismo 57.

Es importante adquirir conocimientos leyendo libros y tratados, pero preferentemente hay que saber vivir. En vistas de tal objetivo, podría, por lo tanto, recurrir a Gracián, cuyas obras son consejos generales sobre moral práctica y de elevado espíritu. Así pues, junto a los autores antes mencionados, en *Le Maître de Claville* se puede reconocer la influencia del jesuita español Gracián, a quien dedicaremos un apartado más adelante en este capítulo.

6.1. Una educación exquisita

Como hemos indicado, en 1740 el libro alcanzaba ya su cuarta edición. Echando la vista atrás ante su enorme repercusión, *Le Maître de Claville* dedicará unas líneas del prefacio a la defensa de ciertas críticas recibidas. Comienza justificando por qué considera relevante activar su propuesta educativa ya en la infancia: “Se dice que entro muy al detalle en la infancia, pero por el contrario opino que nunca es demasiado pronto para comenzar una buena educación [...] las pasiones y los prejuicios se adueñan muy rápido del ser humano, el corazón y el espíritu se corrompen enseguida, se habla muy tarde a los niños y cuando la razón viene a instalarse, el sitio ya ha sido ocupado” (*Le Maître de Claville*, 1734, I, 8-9). Un padre que aspira a la perfección de su hijo sabrá inspirarle ni demasiado pronto ni demasiado tarde para ser bueno, educado, alejado de vicios y amante del estudio. El esfuerzo es breve y el efecto será para siempre. Las primeras lecciones empezarán en la infancia y hasta los quince años, apunta el filósofo francés. Tras preguntarse si es ardua tarea adquirir un poco de educación y erudición, responde que poseer a Horacio –uno de los autores más citados a lo largo del libro, por quien sabe *malignum spernere vulgus* [despreciar el vulgo maligno]– y saber vivir es cuanto se pide

a los quince años. El filósofo francés está convencido de que un joven bien formado ha exprimido el jugo de Cicerón, Horacio y Virgilio. Se podría detectar a este nivel una relación con Montaigne, especialmente en algunos de sus *Ensayos*. En el I 26, *De la educación de los hijos*, el pensador girondino indicaba lo siguiente: “La manifestación de las primeras inclinaciones es tan tierna en los primeros años, tan oscura, las promesas tan inciertas y falsas que resulta torpe no aplicar sólidos conocimientos” (Montaigne, 2002, 118). Unas páginas más adelante, en este mismo capítulo, reivindica la enseñanza de la filosofía en la infancia, dado que enseña a vivir, y la infancia, como otras etapas de la vida, también necesita instrucción de vida: “Tomad los discursos sencillos de la filosofía, son más fáciles de entender que un cuento de Boccaccio [...] la filosofía posee discursos tanto para la infancia como para la decrepitud” (Montaigne, 2002, 128). Recuerda que ya en el inicio de la *Carta a Meneceo* Epicuro advierte de la importancia del estudio de la dialéctica en los albores de la vida: “Ni por ser joven demore uno interesarse por la verdad ni por empezar a envejecer deje de interesarse por la verdad”. Aunque en menor medida, también se percibe la influencia de Montaigne, en concreto del ensayo II 8, *Del afecto de los padres por los hijos*, donde se señala que un padre es miserable cuando el afecto por sus hijos se produce sólo cuando éstos le piden ayuda, si esto pudiera llamarse afecto.

En relación al trato social, el filósofo normando defiende y anima –con sus limitaciones, como iremos viendo– el trato mundano en una época en que la vida virtuosa, la cristiana, preconizaba el retiro y la entrega a Dios. De esto se derivaba en la época una moral de conducta que condenaba la vida mundana por ser lugar de eclosión de la naturaleza viciosa del ser humano tras la Caída. En su argumentación en favor de las relaciones sociales alude a La Bruyère, quien también había sido criticado por eso mismo. Manifiesta haber elogiado en su libro el trato social, pero advierte que también ha criticado su abuso y puntualiza que quienes hayan visto en él intenciones malignas no lo han leído adecuadamente. Se lamenta que es la misma injusticia que sufrió La Bruyère: “Sucesos concretos, la lectura que amaba desde hacía quince años, una larga experiencia, todo ello me ha servido para conocer un poco a los hombres y, como La Bruyère, les devuelvo aquello que me han dado” (Le Maître de Claville, 1734, I, 13).

La necesidad de publicar su *Tratado* también responde a cierta alarma social que el filósofo francés ha detectado en una sociedad cuya deriva moral le preocupa y que proviene de la ausencia de sólidas bases éticas y pedagógicas no asumidas por padres ni tutores. Así, afirma que todo adulto debe dar ejemplo con su conducta, pues el peligro

más común al que se exponen los jóvenes cuando se incorporan al mundo es precisamente contemplar los malos ejemplos en sociedad: “Las lecciones de sabiduría a las que se previene un alma cuando se abre a las primeras impresiones puede evitar las pasiones más vivas” (Le Maître de Claville, 1734, I, 111). Y no se debe dar marcha atrás, como ejemplificará con unos versos de Boileau que recuerdan la ética aristotélica de una segunda naturaleza fruto de unos hábitos que crean un *ethos* irreversible. Manifiesta que una educación atenta en todos los aspectos le parece el medio más adecuado para frenar la creciente corrupción que proviene tanto de la falta de atención de los padres como de su docilidad hacia los niños. Considera que en la Francia del momento se multiplican los ignorantes, vagos, libertinos, maleducados e inútiles, porque no se dedica tiempo a la enseñanza en la edad útil. Pese a la labor de freno que espera obtener mediante su *Tratado*, es consciente de las limitaciones en el alcance de su *Tratado*.

Es cierto que no convertiré jamás a todos; pecarán siempre. Creo, sin embargo, que se corromperán menos. La devoción o la escuela les da miedo. Tomo otro camino. No el del doctor con el alumno, elimino severidad en mi moral, les doy placeres inocentes. Este medio me ha parecido más seguro a la hora de penetrar el fondo de sus almas (Le Maître de Claville, 1734, I, 31).

Antes de concluir el prefacio, señala ciertas artes mínimas e indispensables que deberá incorporar a su currículo el futuro ciudadano. Así, tras pasar de puntillas por la danza, a la que da un valor relativo, aborda con mayor entusiasmo la música, otorga un máximo de seis meses al manejo de armas, un año de equitación y destaca el papel de los idiomas –recuerda que con el francés y el latín se accede bien al español e italiano, y con el alemán a las lenguas del norte. Este plan de estudios nos recuerda al libro VIII de *República* de Platón, donde el filósofo griego establecía qué ciudadanos abordaban qué materias y según qué edades. Pero lo que realmente le importa es la lectura, pues el resto no los considera más que necesidades o entretenimientos pasajeros. Para el filósofo normando hay que saber de historia, testigo de los tiempos, alma de la memoria y la luz y el oráculo de la verdad. Esta disciplina posee el valor de enseñar la moral proponiéndonos ejemplos de vicios y virtudes. Pese a este largo currículo pedagógico para el futuro *honnête homme*, termina situando en lo alto de la jerarquía de su programa educativo la vida práctica. Hay que saber, pero preferentemente conviene saber vivir. Esta sabiduría práctica también se halla de nuevo en las últimas páginas de la gran obra de

Montaigne, cuando en *Ensayos* III 13 destaca que no hay nada tan bello y legítimo como para curar debidamente a un hombre, ni una ciencia tan ardua, como saber vivir bien y con naturalidad esta vida; y de nuestras enfermedades más salvajes es despreciar nuestro ser. Cicerón consideraba arte, el más grande de todos, el vivir bien, pues en sus *Tusculanas* IV 3 recuerda que es por los actos más que por el estudio que se adquiere dicho arte. Zeuxidamas respondía cuando se le preguntaba por qué los lacedemonios no redactaban sus ordenanzas sobre la valía del ciudadano y no las daban a leer a los jóvenes, que esto era así para acostumbrarles a los hechos y no a las palabras. La lectura de Gracián será fundamental para afrontar la vida práctica, como veremos más adelante.

En el capítulo 1 del libro primero del *Tratado* Le Maître de Claville realiza una amplia disertación sobre el nacimiento y el mérito personal. Como hemos comentado, la obra resulta en ocasiones un compendio de reflexiones de sus obras anteriores. Así, nos vienen ecos de *El Discreto* cuando leemos en este capítulo que el idiota habla constantemente de sus cualidades, mientras que el *honnête homme* no lo hace nunca. La virtud y el auténtico mérito se presentan como sinónimos para el pensador normando. El estudio de la sabiduría emerge como fuente de ambos. Para alcanzarlo hay que haber nacido un poco filósofo, pero este término pomposo no debe desconcertar a los simples, para quienes cualquier literatura es hebrea. Preconiza que, así como el hombre vano no cree jamás su mérito suficientemente recompensado, el hombre modesto no se lamenta de sus desgracias; de igual modo el sabio puede ser un perfecto idiota y un jardinero puede ser un buen filósofo.

No tarda en abordar cuestiones de filosofía moral. Tras criticar –aunque muchas veces lo suscribe– al estoicismo y al ateísmo, recomienda una filosofía relajada, razonable, natural y cristiana. La precisa como una filosofía de sentimiento independiente de la Escolástica y la explica con el hecho de que el hombre de verdadero mérito deberá, sobre todo, cumplir las obligaciones de Estado y saber una profesión; estos fines loables y conforme a la religión representan aquello que significa una filosofía cristiana. También gusta de precisar, como ha hecho con la filosofía cristiana, en qué consiste una existencia virtuosa: vivir con equidad, fuerza y sabiduría.

Un hombre virtuoso y un filósofo cristiano son para mí sinónimos; y, como dijo un hombre hábil, lo propio del sabio es guiarse sólo por la virtud [...] el que se conduce bien en moral frena su lengua, reprime su cólera, adquiere ciencia, escoge la mejor religión, se abstiene de cometer el mal, frecuenta las buenas gentes, cubre los defectos

del prójimo, ayuda al pobre y espera la eternidad como recompensa (Le Maître de Claville, 1734, I, 95-96).

Sin pretender realizar una retrospectiva filosófica, no podemos evitar pensar en el argumento ético de Kant sobre la existencia de Dios en las últimas líneas del pasaje antes citado. Le Maître de Claville gusta de citar ciertos autores, aunque se olvide de otros. Así, lo hace con intelectuales como Montaigne, Abbadie –de él toma la idea de que cada hombre es una república reducida difícil de conducir, aunque de pequeña extensión, un microcosmos–, Boileau, Madame Deshouilières y, sobre todo, el abate Regnier, cuyo nombre recorre casi todos los capítulos de los dos libros del *Tratado*.

En este capítulo 1 es donde más insiste en preceptos de ética y, como ya se ha expuesto, en una ética del deber cristiano. Unas páginas más adelante también se lee que la tranquilidad del alma del ciudadano responde al testimonio interior de haber cumplido con su obligación. El hombre debe aspirar siempre a hacer lo que Dios le pide en función de su lugar en el mundo. El hombre de bien empieza siendo un perfecto *honnête homme*: teme a Dios, le ama, le sirve y le entrega lo poco de bien que hay en él.

6.2. Disfrutar de cierto retiro

Le Maître de Claville adopta también una postura en contra del quietismo y del retiro. Aboga el filósofo francés por el movimiento. El comercio con las personas y la actividad se presentan como el deber cristiano que permite el beneficio social y, de igual modo, arroja como consecuencia el bien personal.

Nos conserva en una paz interior, pero una paz alejada del quietismo y la ociosidad. Activa exteriormente, se nutre de buenas acciones y conserva en nosotros ese sosiego del alma que nos hace superiores a las eventualidades [...] nos enseña a esperar moderadamente, a sufrir pacientemente, a gozar agradablemente, a esperar poco y sólo aquello que nos conviene. Hace de nuestro deber y nuestro poder las dos reglas de nuestros placeres: nos hace vivir tanto por los demás como por nosotros mismos (Le Maître de Claville, 1734, I, 98).

Este trato social, además, arroja entre otros beneficios el intercambio de opiniones y consejos. Semejantes diálogos nutren al ser humano siempre y cuando los realice con

medida. Para ilustrar la moderación pone el ejemplo de la borrachera y recuerda que se habla bien del placer de la buena mesa, pero también que nada hay que degrade más la razón que la borrachera. Moralistas clásicos como La Rochefoucauld, sin embargo, criticaban las posturas moderadas. Así, en su máxima 293 el duque se lamentaba de que la moderación es la languidez y la pereza del alma, al igual que la ambición es su actividad y su ardor. Afirma que el sabio no se avergüenza de consultar a los demás, pero no es esclavo de sus consejos. Recuerda que en ocasiones personas muy hábiles toman los consejos de otros con espíritu inferior. De ahí concluye que a cualquier edad, en cualquier estado, de todas las maneras se puede sacar partido de una prudente docilidad. Así, escoger un buen consejo es rasgo de prudencia; darlo, prueba habilidad y marca amistad. La exaltación de la amistad recuerda profundamente a la ética del Jardín. Aunque Dornier no encuentra puntos tangenciales con el estoicismo, como hemos mostrado en nuestro estudio, sí que comparte la aproximación al epicureísmo: “[Le Maître de Claville] está más bien del lado de un neopicureísmo reconciliado con la moral cristiana, que hace del reposo y la ataraxia bienes superiores” (Dornier, 2009, 591). El filósofo normando sitúa la amistad por encima incluso del propio amor. Así, indica que para los sabios y delicados la amistad es tan superior al amor que la amante no posee en su corazón más que los restos del amigo. En el amor se está de paso, uno se entrega a la amistad. En el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles denuncia que los que aman por utilidad o por placer lo hacen por su propio bien o su propio placer; y no por otra persona en tanto que objeto de amistad, sino en tanto que útil o placentero. Por consiguiente, estas amistades lo son por concurrencia y son fáciles de romperse: dejan de amar cuando ya no son placenteros o útiles. Añade el Estagirita que esta clase de amistad se da sobre todo en los ancianos – los de esa edad no persiguen el placer, sino el provecho– y entre los hombres maduros y los jóvenes, en cuantos persiguen aquello que les conviene.

Esta defensa de la amistad choca violentamente con el ascetismo y el alejamiento social. Defiende la vida del burgués activo, noble, relacionado y virtuoso. La moral cristiana casa perfectamente con la vida burguesa. Le Maître de Claville no quiere una religión demasiado severa, pues sabe que los hombres de mundo no están dotados para la meditación y el recogimiento. Además, ha puesto al alcance de la mano del burgués una serie de prácticas cristianas de fácil realización, como es el caso de la limosna.

Aunque anima al trato social, también escribe que se empieza a ser sabio cuando se siente el mérito de poder estar solo. Es por ello que de igual modo anima al lector a

hacerse con un reducto en algún rincón del mundo, pues así se demuestra ser maestro de uno mismo. En concreto, se debe escoger un lugar feliz de un golpe de vista; nada de palacios, ni de fincas suntuosas, una residencia cómoda, limpia y alegre; seis estancias para tantos amigos. No todo ha de ser trato social y comercio con las personas. Resulta obvio que, aunque prescribe una ética mundana en beneficio de la moral cristiana, también suscribe una antropología humana negativa, pues afirma que cuanto más conocemos el mundo más horrendo nos resulta. Es por ello que invita a sentir el precio de la paz interior obtenida en soledad. Así pues, la búsqueda de la armonía en las relaciones sociales no excluye una crítica del mundo. El ideal horaciano de la *aurea mediocritas* [dorado término medio] ayuda a exaltar el retiro. Se debe aprender a pensar y vivir solo, ya que la soledad permite disfrutar, imbuirse de la naturaleza y rendir homenaje a su Creador. Exalta el placer de caminar, contemplando el espectáculo de la naturaleza y meditando sobre las pasiones y desórdenes del mundo, dejando también que la mente entre en un dulce ensueño y que logren fructificar las lecturas a través de la reflexión. Desde una perspectiva malebranchista, la observación científica de la naturaleza, bien dirigida, permitirá deshacerse de las ilusiones de la percepción sensorial, acceder a una elevación espiritual, a condición de disfrutar y observar con el alma. Tanto el pastor Abbadie, en *El arte de conocerse a sí mismo*, como el benedictino Lamy, en su tratado *Del conocimiento de sí mismo*, invitan a redescubrir este yo espiritual del que huimos en el mundo, esta mirada del alma que es la única que puede revelar las bellezas del universo. La contemplación del universo aparece inseparablemente ligada al mantenimiento del dualismo, a la afirmación de un yo esencialmente inmaterial, entre teólogos, moralistas y filósofos, como Lamy, Abbadie, Le Maître de Claville, Le Large de Lignac, Caraccioli o Rousseau. Le Maître de Claville castiga la dispersión del ser en la esfera mundana y se opone al reduccionismo sensualista y materialista.

En el capítulo 2 del libro primero, se encuentra una exaltación del buen uso del lenguaje y aparecen una serie de autores que el hombre de buen mérito debe conocer. El pensador normando alude y recomienda leer los textos de Racine, Molière, Saint-Évremond, Scaron, La Rochefoucauld, Rabelais, Malherbe, Guez de Balzac, Fénelon –al que llama genio sublime–, el abate Fleury y, sobre todo, Horacio. Los latinismos y la sugerencia del estudio en esta lengua cobran aquí notoriedad. Sitúa como imperativo el buen manejo del lenguaje. La primera clave del éxito es saber perfectamente la lengua. Todo término inexacto estropea la conversación más brillante. El *honnête homme* deberá

aprender a hablar bien, pero más aún a leer bien. Para ello anima a la consulta de los libros de gramática del abate Dangeau, los diccionarios de Furetière y de Trévoux, así como los manuales de Moreri, mientras se lamenta durante varias páginas dando ejemplos del mal uso de términos, ortografía y pronunciación: “Hasta que esos abusos no finalicen, nuestra lengua no obtendrá el bello título de lengua muerta que con tanto honor ostenta el latín” (Le Maître de Claville, 1734, I, 175). En esta línea aplaude la labor de Richelieu y de Luis XIV en apoyo a las letras francesas.

La moderación, de nuevo, será protagonista. En este capítulo dedicado a las letras prescribe escribir clara y naturalmente y medir el uso de la hipérbole. La justa medida aparecerá de nuevo en el capítulo 3, donde Le Maître de Claville señala que la conversación no requiere una gran erudición, pues se trata de no mostrar demasiado ni demasiado poco espíritu. A nivel formal, finalmente, insiste en la precisión en el uso del lenguaje. La exactitud y el buen uso de términos trae ecos de la enseñanza socrática en la correcta definición de las palabras en el diálogo. Así, advierte que de diez epítetos que parecen igualmente convenientes, sólo hay uno adecuado; es en cierto modo el término único. De igual modo sólo hay un modo justo de razonar.

El capítulo 4 versará sobre la utilidad, el gusto, el uso de los placeres, el juego de la caza, el baile, los espectáculos, la música, la buena carne, los paseos, el amor y las relaciones con las mujeres. Le Maître de Claville afirma que los placeres y los negocios ocupan la vida del hombre, por lo que el buen acoplamiento de aquellos corrige la amargura o relaja la fatiga de los otros. Pero si los placeres son necesarios, también son peligrosos. Hay que escogerlos con delicadeza, gozarlos con moderación; el buen espíritu será el que determine su disfrute. El filósofo normando afirma los placeres, pero señala la prudencia como correcta conductora de los mismos. La *phrónesis* aristotélica vuelve a brillar con fuerza. Recomienda los placeres, pero sin emborracharse de ellos. Para prevenir esto, se debe consultar la prudencia. Invita a ser prudentes en los placeres y que dicha prudencia sea alegre y regocijante.

El filósofo normando afirma que los placeres de los sabios duran más porque están bien ordenados; como su vida, que es más tranquila y sosegada, porque es más inocente. Sin embargo, si son las pasiones las que regulan los placeres y no la razón, el camino se tornará errático: “Que no tome la autoridad las pasiones, pues son una depravación del corazón y del espíritu, pues transforma en deshonor aquello que debiera ser sólo una diversión” (Le Maître de Claville, 1734, I, 299-300). La figura de la mujer será el colofón

de la parte final de este primer libro. Por una parte la ensalza, por verla necesaria en el desarrollo de la ética del varón cristiano, pues sin el trato con las mujeres un hombre, aunque tenga mérito, no será más que un mérito tosco y no de hombre galante. Así pues, la renuncia al trato con las mujeres galantes hace de un hombre un misántropo insoportable a los demás y sin recursos por sí mismo. En su desarrollo del trato con las mujeres alude al padre Senault y su *Tratado de las pasiones*, y, cómo no, a La Bruyère, para quien una relación viva y pura entre dos personas de sexo opuesto es una pasión fuerte que ni es amistad ni amor. Cuando se halla ese tesoro un hombre sabio es suficientemente rico. Esta relación pura es la restricción que impone en el trato con las mujeres. Por otra parte, Le Maître de Claville pone en alerta al varón con respecto a la mujer, pues unas páginas más adelante cita a Fontenelle al subrayar que comparte con él lo astuto del amor: “Veamos a las mujeres, respetémoslas, pero temamos el amor, recelemos su malicia [...] somos débiles, conozcámonos y temámonos” (Le Maître de Claville, 1734, I, 351).

6.3. Formación continua

El *Tratado* progresa en un segundo tomo –reconoce que hubiera podido desarrollar hasta tres volúmenes, pues la erudición y la religión merecen según él bien sus correspondientes– cuyos capítulos continúan la numeración iniciada en el primer tomo. Así, el primer capítulo de este segundo volumen es el capítulo 5, Le Maître de Claville comienza por recordar que, pese a la brevedad de la vida, quien aspire a ser hombre de mérito no dejará de formarse, instruirse y estar en guardia ante ciertas situaciones y frente a todas las pasiones. Esta labor intelectual *sine die* nos recuerda al periodo educativo del rey filósofo que, como indica Platón (*República*, VII, 539e-540e), jamás dejará de filosofar a lo largo de su vida.

¿De dónde proceden esas pasiones, ese desorden que continuamente amenaza al hombre que aspire a ser de verdadero mérito? De que preferimos los caprichos ridículos a la recta razón, la testarudez a la docilidad, las inquietudes que nos devoran a la paz interior, las pasiones brutales a la paz del espíritu, la impiedad a la religión. Le Maître de Claville no oculta que es hombre de fe. ¿Defiende los placeres, el comercio con los hombres, la vida mundana? Sí, pero no reniega ni se avergüenza de una religión católica que a lo largo de las páginas identifica como horizonte ético de su *honnête homme*: “Amo

el mundo y los placeres delicados, amo sobre todo las personas de mérito, pero soy cristiano y no me avergüenzo del Evangelio. ¿Qué hay de contradictorio en este modo de vivir y con esta profesión de fe?” (Le Maître de Claville, 1734, II, 20). Siendo como se afirma cristiano, no es de extrañar que manifieste una visión dualista del ser humano. Dicha perspectiva, en consecuencia, enaltecerá los placeres del alma por encima de los corporales. Es por ello que en este capítulo insiste en que, aunque ha aconsejado el uso de los placeres que emanan de los sentidos, por muy delicados que sean, no se aproximan a los del alma. De esto se deriva una nueva consecuencia: aquel con mayor espíritu será capaz de mayores placeres. Concluye este capítulo abordando cuestiones de justicia y de leyes y cita como modelo la figura de Marco Antonio.

En el capítulo 2 del segundo tomo, Le Maître de Claville elogia la vida frugal y liberada de ataduras materiales. Afirma que demasiada atadura a las riquezas es la pasión más vergonzosa, más tiránica y perjudicial. Es el vicio más deshonesto y el que más conduce a la injusticia, pues provoca que hagamos sufrir a los demás, nos priva del placer del goce. Como comprobamos, vincula las posesiones materiales a la justicia –a la sociedad y moralidad– y ésta con el placer. Justicia y placer se hallan, pues, estrechamente vinculados. Esta defensa de la austeridad, que bien se entiende con el pensamiento originario cristiano, también enlaza con el estoicismo. Ya en Séneca se lee que feliz es quien desprecia la fortuna, que mucho le falta al que mucho tiene o incluso que el primer grado de las riquezas es tener lo preciso y el segundo lo que basta. En las *Meditaciones* (I 5) Marco Aurelio manda no tomar partido con las competiciones, ser sufrido y saber vivir con poco, hacer tú mismo tu trabajo sin querer abarcar demasiado y hacer oídos sordos a las calumnias. También en las *Meditaciones* (IV 3) el emperador romano se anticipará a tantos otros filósofos cuando escribe:

La gente se suele retirar al campo, a la costa o a la montaña. Tú mismo lo deseas a menudo. Pero es un tanto ingenuo, pues en cualquier momento te puedes retirar en ti mismo. En ninguna otra parte se encuentra más sosiego y quietud que en la propia alma, especialmente quien tiene tales bienes en su interior: su mera visión le proporciona una paz plena. Y esta paz no es más que un alma bien ordenada. Regálate constantemente este retiro reparador [...] las cosas no afectan el alma, están fuera, inmóviles, los problemas sólo nacen de la opinión interior; y todo lo que ves cambiará enseguida y no existirá (Marco Aurelio, 1998, 64-65).

Esta idea Marco Aurelio la retomará en el libro VI cuando recomienda que, cuando te apremien las circunstancias y te encuentres preocupado, conviene volver enseguida a ti mismo y no alejarte de tu propio ritmo más tiempo del necesario. De ese modo se alcanza mayor armonía si se vuelve a ella con frecuencia. También invita el antiguo estoico a recogerse sobre uno mismo. Por propia naturaleza, la razón que te gobierna se basta a sí misma cuando actúa con justicia y mantiene la calma. En *Sobre la felicidad* Séneca ya señalaba con relación al placer que, aunque éste se derrame por todas partes, aunque lo encontremos en cualquier camino, “aunque nos encandile con sus caricias y puede multiplicarse excitando nuestro cuerpo total o parcialmente, ¿qué hombre, si le queda algún vestigio humano, querría día y noche dejarse seducir y entregarse a un cuerpo sin alma?” (Séneca, 2019, 22). El estoicismo marca las distancias entre placer y virtud. La virtud es algo grande, noble, regia, invencible e infatigable, mientras que el placer es humilde, servil, débil, caduco: su parada y domicilio está en los prostíbulos y las tabernas. Con la virtud te toparás en el templo, en la plaza y el senado, afirma Séneca. En el estoicismo, si la virtud aporta placer, éste se alcanza gracias a la virtud: en realidad no es que la virtud busque placer, sino que, buscando otro objetivo, aparece un placer. Así, entregar a la virtud –la señora más excelsa– como esclava del placer es propio de quien no posee nada en su alma que valga la pena.

La ética de la Estoa queda patente: si no esperaríamos nada, si nos acomodáramos a toda eventualidad, si nos preparáramos para los reveses de la fortuna, no nos abatiríamos, no nos sentiríamos tan desgraciados. Se trata, pues, de asumir que existe una entidad superior –una ley cósmica universal, en el estoicismo– que determina el devenir de la vida y aproxima a la paz interior, alejada cualquier tipo de pasión fruto de unas expectativas que no siempre serán cumplidas. Marco Aurelio escribe que todo lo que te ocurre te estaba preparado desde la eternidad. La concatenación causal ha trenzado desde siempre tu existencia con lo que te sucede. En los textos de Séneca se lee esto incluso como prescripción ética, pues ésta es la sagrada obligación a la que estamos atados, rendirnos al destino humano y no perturbarnos con lo que no tenemos poder para evitar. Hemos nacido en una monarquía: obedecer a Dios es libertad. El filósofo estoico también afirmaba en *Sobre la felicidad* lo siguiente:

Yo miraré a la muerte con el mismo semblante con que veo una comedia: yo afrontaré cuantas dificultades se presenten, sosteniendo el cuerpo con mi alma: yo despreciaré por igual las riquezas presentes y las ausentes; ni muy triste si están muy

lejos, ni con mucha alegría si brillan a mi lado. Yo seré insensible a la fortuna tanto si viene como si se va. Consideraré más todas las tierras y las más como si fueran de todos. Yo viviré sabiendo que he nacido para los demás y daré gracias por ello a la Naturaleza. ¿Hay algún modo mejor de conducir mi vida? (Séneca, 2019, 62).

Estas enseñanzas del Pórtico también se pueden leer en los pasajes de Epicteto cuando apunta en su *Manual* que no se debe hacer porque los sucesos lleguen como uno quiere, sino más bien desear los sucesos como lleguen para que el curso de tu vida sea feliz (Epicteto, 1995, 187). También recuerda en su *Manual* que somos actores de un drama, un drama tal que lo quiere su autor y lo que nos corresponde es bien desempeñar el papel que se nos ha dado: pero escogerlo es tarea de otro (Epicteto, 1995, 188-189).

Sin entrar directamente en el debate de la teodicea, Le Maître de Claville resuelve la existencia del mal en el mundo mediante el siguiente razonamiento: “El hombre siempre feliz no coge gusto a las buenas acciones ni a la bondad del presente, pierde fácilmente el porvenir de la vista; pero Dios misericordioso le suscita desgracias para despertarle” (Le Maître de Claville, 1734, II, 146). El mal aparece como estímulo para refrescar la toma de conciencia del bien, como herramienta del bien. La religión nos enseña ese mal, nos despierta a través de las desgracias, nos ilumina, nos somete y nos apoya. Así, nuestro gusto agotado por la privación recobra una nueva sensibilidad hacia los placeres inocentes. Le Maître de Claville nos invita a aplicar el precepto de Horacio para que no nos desanimemos en la adversidad.

El capítulo 7 está centrado en el matrimonio, el prójimo y los amigos. El pensador francés no sólo defiende la vida marital, sino que la reviste de una condición ética *sine qua non* en la felicidad del ser humano. Del modo de vivir entre el marido y la mujer dependerá, pues, toda su felicidad diaria. Este capítulo no reviste gran interés filosófico, aunque encontramos dos aspectos reseñables. El primero vinculado al tipo de mujer que el varón busca según la edad en la que se encuentre, pues de los 16 a los 25 ansía una mujer hermosa, de los 25 a los 30 una mujer guapa y a partir de los 30 una mujer razonable. ¿Y qué sucede cuando un matrimonio naufraga? Le Maître de Claville afirma que nada más natural que las segundas nupcias y las circunstancias en las que se han producido determinarán si el nuevo enlace es vicio o virtud: “Reembarcaos, casaos de nuevo. Si vuestro segundo matrimonio procura bien a vuestros hijos” (Le Maître de Claville, 1734, II, 173). En definitiva, el filósofo francés evidencia cierto pragmatismo para salvaguardar el matrimonio, pues lo entiende como núcleo social primigenio a partir

del cual funcionará la sociedad. Si el matrimonio, la familia, no funciona, entonces no podrá hacerlo el Estado. Para salvaguardar dicho equilibrio el *Tratado* otorga cierta laxitud cristiana dentro de una moralidad que no distorsione demasiado los preceptos religiosos.

Le Maître de Claville propone un equilibrio entre la razón y la fe. La parte racional del cristiano no debe enfrentarse a su parte pasional. Ambas pueden y deben convivir. Tanto es así que contempla como sinónimos al hombre virtuoso y al filósofo cristiano. Llegados a este punto, voluptuosidad y virtud representan la misma cosa. La virtud es la delicadeza espontánea a la hora de seleccionar los placeres, mientras que la voluptuosidad es una cierta sensibilidad hacia la virtud; el disfrute íntimo de una conciencia feliz. El término voluptuosidad no posee una carga positiva en el pensamiento cristiano, como ya hemos indicado en otros capítulos, pero en esta ocasión Le Maître de Claville aborda la finura propia de las almas sensibles. Así pues, la voluptuosidad cohabita para él en el mismo espacio que lo hace la virtud. La equipara a la conciencia en su estado más puro, desprendiéndola así de sus anclajes carnales. Es precisamente el cristiano sincero e indulgente quien goza de este estado de paz interior, de esta suerte de ataraxia religiosa. Esta voluptuosidad se alcanza a través del término medio. Por ejemplo, la relación con las mujeres deberá transitar por este cauce intermedio para revestirse de virtud. Abusar del contacto con las mujeres enferma el corazón, pero renunciar a todo contacto con ellas enferma el espíritu. Le Maître de Claville propondrá que entre esos dos extremos hay que adoptar una postura intermedia.

El último capítulo del *Tratado* es el de mayor carga metafísica. En él Le Maître de Claville aborda la muerte, el dualismo del hombre, ensalza las virtudes y beneficios sociales que provoca el cristianismo, además de condenar el ateísmo –carga contra los protestantes, calvinistas y luteranos, critica y humilla a Lutero, rememora sucesos recientes como el Edicto de Nantes y glorifica a Luis XIV por revocarlo. Ya en las primeras líneas de este capítulo 8 cita a Abbadie, de quien Le Maître de Claville dice que le enseñó a razonar sobre la religión, a considerar al hombre como una criatura capaz de virtud y de felicidad y que se halla en estado de corrupción y miseria. Afirma nuevamente que el cristiano tiene dos partes: un cuerpo que perece y un alma inmortal.

6.4. Hacer el bien es cosa pública

El utilitarismo aparece en la mayoría de autores tratados en nuestro estudio. Con La Rochefoucauld ya hemos analizado el modo en que el amor propio se convierte en motor social. En una de sus máximas póstumas –la número 26– indica que el interés es el alma del amor propio, de suerte que, así como el cuerpo privado del alma está sin vida, sin oído, sin conocimiento, sin sentimiento y sin movimiento, así el amor propio separado de su interés no ve, no oye, no siente y no se mueve. En el caso de Le Maître de Claville descubrimos un guiño a La Rochefoucauld en la siguiente afirmación: “Trabajando para nosotros mismos, también trabajamos para los demás y todo el bien que hagamos se hace cosa pública” (Le Maître de Claville, 1734, II, 211-212). La verdadera virtud presupone el amor al prójimo y, por tanto, a la sociedad. Esta atracción por los demás y la benevolencia, que es su corolario, aparecen como una dimensión emocional necesaria para la sabiduría definida en el *Tratado*. El filósofo normando no se sitúa en esta perspectiva social y política y nunca considera los temas que aborda desde el punto de vista de una comunidad. La felicidad es un deber con respecto a uno mismo, a los demás y a Dios. La virtud emerge inseparable de la felicidad, porque requiere un estado de paz interior y armonía con el exterior. Es por esto que el hombre virtuoso y verdaderamente cristiano debe trabajar por la armonía de las relaciones con los demás en el desarrollo de cualidades que promuevan el vínculo social. Por eso también debe trabajar para conocerse a sí mismo, para divertirse, para ser autosuficiente, para promover este estado de tranquilidad.

El placer no es un simple estímulo para dirigir las acciones de los hombres. Le Maître de Claville, a diferencia de otros pensadores como Locke, no percibe el placer como una fuerza motriz o un resorte, un principio dinámico de la actividad humana, el objeto de una búsqueda provocada por el sentimiento de desasosiego. Desde la perspectiva lockeana, la desagradable sensación de insatisfacción libera la energía necesaria para la búsqueda de placeres y, por lo tanto, estimula a los hombres a actuar: “La virtud consistiría en el esfuerzo por pacificar y armonizar los lazos sociales. El amor divino se realiza en el amor al prójimo, que sólo puede desplegarse en las relaciones intersubjetivas” (Dornier, 2009, 593). Para el estoicismo, al que Le Maître de Claville recurre en varias ocasiones, la ley de la naturaleza ve antinatural no hacer por armonizar la vida de los unos con los otros. Así en las *Meditaciones* (II 1) de Marco Aurelio se lee que va contra la naturaleza enfrentarse unos con otros. Enfrentarse también es

enfurecerse, darse la vuelta. Marco Aurelio afirma con rotundidad que el principal fin de la constitución humana es la sociabilidad. Es necesario encauzar nuestros impulsos hacia el bien común (III 4). Se desprende de la lectura de Marco Aurelio que, igual que uno mismo es una parte complementaria del sistema social, cada una de las acciones que no se refiera directa o indirectamente al bien social desorganiza la vida de todo, no le permite a uno ser una unidad y es sedicioso, como si en una república un hombre pretendiera mantenerse apartado de la armonía de sus compañeros. Así pues, se debe ser útil primero a los demás, si uno quiere ser útil a sí mismo, y malo se puede llamar al que solamente por su provecho es bueno.

La ética cristiana con sus preceptos bíblicos aparece con mayor claridad en este capítulo, donde las citas de pasajes del Evangelio –como el Sermón de la Montaña– laten con fuerza. Así, Le Maître de Claville prescribirá no vengarse, no hablar mal de los demás, hacer buenas obras, no envidiar al prójimo, etc. Tras los dogmas pasa a hablar de los misterios, líneas en las que cita a Malebranche. Estos misterios –señala, entre otros, el de san Juan cuando anuncia la Santísima Trinidad–, su oscuridad e incomprensión, son precisamente pruebas invencibles de la verdad de la religión cristiana. Le Maître de Claville concluye el libro abordando el tema de la muerte. Para él todos los bienes de la vida no serían tan preciados como una buena muerte: “La única manera de restablecer el esplendor de mi alma es arrojarla del tabernáculo de arcilla donde se ha encerrado” (Le Maître de Claville, 1734, II, 366). El filósofo normando parte de una antropología pesimista –afirma que hay al menos cien miserables en vida frente a uno feliz– para justificar la vida ultramundana. Esta ética del más allá le permite proclamar que la esperanza de la eternidad nos hace la muerte menos aterradora y que prefiramos esa gloria sólida antes que el fasto y encantador mundo de nuestros ojos. La última frase del *Tratado* culmina a modo de homilía, pues invita a que recemos los unos por los otros, a que convirtamos al prójimo a la fe cristiana, único modo de alcanzar la muerte sin temerla.

6.5. Alusiones a Gracián

A lo largo del *Tratado del verdadero mérito* Le Maître de Claville alude a Gracián. En ocasiones, incluso, reproduce pasajes del escritor español, lo que evidencia una vez más lo a la moda que se encontraba el jesuita entre los intelectuales del Hexágono. Hay que recordar que el pensamiento de Gracián es pesimista, como corresponde al Barroco. En

dicho periodo los ecos del estoicismo resuenan con mayor fuerza en España: “En Gracián la utilización de Séneca adquiere nuevos caracteres originales y después, aun cuando se mantuvo el interés por el autor clásico, la recepción perdió en originalidad hasta que el final del Siglo de Oro puede considerarse también como el fin de la recepción más amplia y rica de Séneca en España” (Cantarino, 2002, 232). Llevados por la necesidad de reintroducir la moral en la política tras la escisión practicada a comienzos del siglo XVI, los tratadistas políticos españoles de finales del siglo XVI y de la primera mitad del siglo XVII aceptaron la realidad política del Estado barroco, pero intentando ajustar la virtud moral a las demandas de ésta. El mundo en este periodo aparece como espacio hostil y engañoso, donde prevalecen las apariencias frente a la virtud y la verdad. El hombre es un ser débil, interesado y malicioso. Buena parte de las obras de Gracián se destinan a dotar al lector de habilidades y recursos que le permitan desenvolverse entre las complejidades de la vida. Para ello el hombre debe hacerse valer, ser prudente y aprovecharse de la sabiduría basada en la experiencia, incluso disimular y comportarse según la ocasión. Sentía Gracián que en un mundo que se basa en las relaciones interpersonales hay que valorar, además de lo propio, a los demás y conocerlos para escoger con quien tratar. La admiración por el jesuita español aparece de manera notoria en pasajes como el siguiente:

Las malas compañías estropearán tu corazón, las lecturas superficiales y groseras estropearían el gusto. Cuando encuentres bajo tu mano *El hombre de la corte*, de Amelot de la Houssaye, o *El hombre universal*, del padre de Courbeville, dos buenos traductores del padre Gracián; cuando encuentres el *Tratado de las pasiones*, del padre Senault, los *Viajes de Cyrus*, de M. de Ramsay, con su *Tratado de la mitología*: rápido, escribid, haced extractos largos; todo es bueno (Le Maître de Claville, 1740, I, 193).

Es especialmente al definir al *honnête homme* [hombre honesto] cuando Le Maître de Claville recuerda a Gracián. Este *honnête homme* no debe sólo ser un hombre de espíritu, debe todavía y sobre todo ser virtuoso. En la época el concepto de hombre virtuoso se asociaba al de devoto. Pero para el filósofo normando el término excede el sentido de piadoso y se asimila a *virtuosus*. Este virtuoso posee una forma de hablar mucho más enérgica, por lo que no sólo se entiende como religioso, sino que el virtuosismo asume ahora el valor en la guerra, la habilidad en las artes, los dones de la naturaleza, la erudición, la excelencia del corazón, la corrección y la fuerza de espíritu,

la fidelidad a Dios y al rey. Para hacer al francés virtuoso, Le Maître de Claville se inspira en el modelo esbozado en *El Discreto* de Gracián: “He aquí el *virtuosus* de los alemanes, he aquí el hombre universal o el discreto de los españoles; en una palabra, he aquí la idea platónica del filósofo, un amante de la sabiduría universal” (Le Maître de Claville, 1740, II, 112). Aún es más, al inicio del tomo segundo aludirá abiertamente a Gracián cuando afirma inspirarse en él para su virtuoso, como hizo el padre de Courbeville cuando tradujo en París *El Discreto* de Gracián bajo el título *El hombre universal*, poco después de su publicación original en España. No olvidemos que el sentido de discreto para Gracián iba más allá del hombre ingenioso y prudente, así como de todo aquello que representaba el *honnête homme* de la época. En *El Discreto* Gracián busca tanto menos formar un hombre de excepción, un superhombre, como un hombre cosmopolita realizado, un *cortegiano* de la escuela de Castiglione. Hay que recordar que la mayor parte de la literatura política, estrechamente relacionada con la moral y el derecho, que se elaboró en el pensamiento del Siglo de Oro fue un desarrollo de la doctrina del Aquinate y que su obra *De regimine principum* (1270) fue tomada como el evangelio de la política cristiana. Aunque no todos los autores españoles seguían las enseñanzas tomistas, al menos compartían dos principios básicos: un príncipe perfecto envuelve el concepto de hombre perfecto y aun lo supera; y se debe educar al hombre desde el primer momento con miras al príncipe, tal como indica Cantarino (1998). A nivel político y estructural, Cantarino extiende la sombra de Gracián sobre la política al establecer que desde la consideración del Estado como una institución que puede ser observada tal que hecho natural y, a la vez, como artificio o producto de la acción humana, la política es una técnica que puede enseñarse y aprenderse no exclusivamente mediante el estudio de la naturaleza, sino a través de la observación crítica y razonada de las acciones humanas: “El político deberá, pues, llevar a cabo la tarea nada fácil de conocerlas, de conocer a los otros y a sí mismo para poder medirse con los demás” (Cantarino, 1998, 45).

En otras ocasiones Le Maître de Claville toma de Gracián sentencias relativas al hombre virtuoso, como cuando manifiesta que el hombre sabio no se avergüenza de consultar a otros, pero no sin ser esclavo de sus consejos: “El sabio no se avergüenza de consultar a los demás, pero no es esclavo de sus consejos; en ocasiones personas muy hábiles toman los consejos de otros con espíritu inferior. De ahí concluye que a cualquier edad, en cualquier estado, de todas las maneras se puede sacar partido de una prudente docilidad. Escoger un buen consejo es rasgo de prudencia. Darlo, prueba habilidad y

marca amistad” (Le Maître de Claville, 1734, I, 128-129). Un caso muy evidente aparece cuando Le Maître de Claville señala que el hombre sabio debe emplear la primera parte de su vida en tratar con los muertos, la segunda con los vivos y la última consigo mismo, pues ya en el capítulo final de *El Discreto* se hablaba de aquel varón galante que repartió el viaje de su vida en tres estaciones y en el el aforismo 229 del *Oráculo* se lee: “Gástese la primera estancia del bello vivir en hablar con los muertos [...] la tercera sea toda para sí; última felicidad, el filosofar” (Gracián, 2007, 228).

En la gran obra de Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), se asoma el lector a varias de las anteriores obras del pensador español, sobre todo a las primeras, como *El Héroe* y *El Discreto*, lo que ha llevado a pensar a muchos críticos que se trata de una antología del pensamiento graciano expresado de un modo más desarrollado. Los consejos y recomendaciones son los mismos, sólo que en su gran obra lo expresa mediante una forma discursiva ya próxima a la argumentación tratadística: el aforismo. Además, si en las anteriores obras perfilaba aspectos concretos de la personalidad, en el *Oráculo* aspira al diseño de un varón integral, a un tipo moral humano. El jesuita pretende un saber práctico que gusta al filósofo francés. Gracián orienta al saber vivir tal y como se lee en su aforismo 232 cuando afirma que los muy sabios son fáciles de engañar porque, aunque saben lo extraordinario, ignoran lo ordinario del vivir: el saber vivir es hoy el verdadero saber.

Al inicio de este epígrafe hemos hablado de la toma de conciencia de Gracián sobre cómo funciona el mundo: esto es, las relaciones interpersonales. Esta afirmación social gustaba a Le Maître de Claville, quien compartía esa necesidad de relacionarse con los semejantes. Gracián no duda en referirse, aunque sin citarla, a la antropología aristotélica sobre la naturaleza política del ser humano. Así, en el aforismo 133 del *Oráculo* se capta el *zoon politikón*: “Para vivir a solas: ha de tener o mucho de Dios o todo de bestia” (Gracián, 2007, 174). En este contexto se debe mantener el trato con las personas adecuadas. El ser humano está obligado a convivir, por lo que conviene hacer una labor de criba. Esta tarea tendrá de guía el aprendizaje, tal como Gracián recomienda en el aforismo 11. Conviene saber adaptarse a la persona con la que se trate, como se lee en el aforismo 77: “Observar los genios y templarse al de cada uno; al serio y al jovial, seguirles la corriente, haciendo política de transformación” (Gracián, 2007, 145).

Resultará fundamental para el filósofo francés adecuarse a los recursos propios del individuo, censurar los peligros que desata la imaginación y no generarse falsas

expectativas, como glosa Gracián en su aforismo 19, al advertir que nunca lo verdadero pudo alcanzar a lo imaginado, porque el fingirse las perfecciones es fácil y muy dificultoso el conseguirlas. Dice de casar la imaginación con el deseo y concibe siempre mucho más de lo que las cosas son. Como mecanismo de contención, encontramos en Le Maître de Claville la prudencia, asociada con la *phrónesis* aristotélica, mientras que Gracián recomienda emplear la sindéresis, como señala en el aforismo 24: “[la imaginación] da en tirana, ni se contenta con la especulación, sino que obra y aun suele señorearse de la vida [...] si no la enfrena la prudentísima sindéresis” (Gracián, 2007, 115). Tanto Gracián como Le Maître de Claville toman la regla aristotélica del término medio, como se aprecia, por ejemplo en el aforismo 41 del *Oráculo* de Gracián.

Este término medio Gracián lo traslada también a la disposición que se ha de tener con el trato en sociedad. Es por ello que se manifiesta alejado de las posturas taxativas por el buen manejo de la convivencia. En el aforismo 70 prescribe cómo saber negar adecuadamente. No se ha de negar de rondón las cosas; vaya a tragos el desengaño; ni se ha de negar del todo, que sería desahuciar la dependencia. Queden siempre algunas reliquias de esperanza para que templen lo amargo del negar. La regla del término medio está estrechamente emparentada con la moderación, de la que el estoicismo hará baluarte y a la que tanto Gracián como Le Maître de Claville le rendirán admiración. En el aforismo 82, Gracián realiza una metáfora que para muchos críticos ilustra la mejor defensa de esta virtud en la obra del jesuita: “A la moderación en todo reduzco la sabiduría de un sabio. El sumo derecho se hace tuerto y la naranja que mucho se estruja llega a dar lo amargo. Aún en la fruición se ha de llegar a los extremos. El mismo ingenio se agota si se apura” (Gracián, 2007, 147-148). En el aforismo 174 recomienda Gracián esta virtud en el ritmo que le damos a la vida y prescribe no vivir deprisa, pues a muchos les sobra la vida y se les acaba la felicidad.

Muchas serán las normas que conviene aplicar en sociedad y que Le Maître de Claville toma de Gracián para construir su *honnête homme*. Del jesuita aprenderá que todo hombre de mérito ha de saber retirarse a tiempo –aforismo 110–, no hablar de sí mismo –aforismo 117– disimular la necedad –aforismo 126–, jamás quejarse –aforismo 129– o fingir –aforismo 130. Unos aforismos más adelante, Gracián parece contradecirse, pues censura la mentira, cuando acabamos de ver que prescribe el fingimiento. Así se lee en el aforismo 146 lo siguiente:

La mentira es siempre la primera en todo, arrastra necios por vulgaridad continuada. La verdad siempre llega la última y tarde, cojeando con el tiempo, resérvenle los cuerdos la otra mitad de la potencia que sabiamente duplicó la común madre. Es el engaño muy superficial y topan luego con él los que lo son. El acierto vive retirado a su interior para ser más estimado de sus sabios y discretos (Gracián, 2007, 181).

Si hemos visto que Gracián echaba la vista atrás para inspirarse en Aristóteles, descubrimos cómo su rastreo en la Grecia clásica va incluso más allá en el tiempo hasta beber de la máxima délfica y la prescripción socrática de la autognosis cuando en el aforismo 225 habla de lo imprescindible de conocer los propios defectos, pues “para ser señor de sí, es menester ir sobre sí”. Precisamente que Gracián ofrece diversas artes o conjunto de reglas para gobernar y/o gobernarse: para conocer a los otros es necesario primero tener conocimiento de uno mismo; para gobernar es preciso primero gobernarse.

No queremos acabar este capítulo sin abordar la recepción de la obra de Le Maître de Claville en España. El médico Francisco de Elvira tradujo el tratado del filósofo normando, que se publicó en Madrid en 1741 bajo el título *Tratado del verdadero mérito del hombre, considerado en cada edad, y en cada condición, con principios de educación, propios para instruir rectamente a la juventud*. Este hecho atestigua la influencia del autor que nos ocupa –y de otros intelectuales franceses que escribieron tratados y textos de corte moral– en la España del siglo XVIII en ciertos discursos y valores que insuflan en la vida española aspectos tales como la educación y el comportamiento en sociedad, los cuales conllevaban la participación en ejercicios de sociabilidad como bailes, tertulias, banquetes y juegos. Se trata de obras recomendadas para los varones que vieron la luz durante el reinado de Luis XIV y fueron fruto de la pluma de autores como Boileau, Molière, Corneille, Racine, Fontenelle, Bossuet, Pascal, La Rochefoucauld, etc.

En definitiva, el *Tratado* de Le Maître de Claville ofrece una ética que proporciona la felicidad tanto en el mundo terrenal como en el ultraterrenal. La obra bien pudiera inscribirse en la tradición de la Contrarreforma y del humanismo devoto, envuelto de manera seductora por un barniz mundano y un adorno eudemonista. El burgués cristiano puede y debe aprender a ser virtuoso. El mérito intelectual del filósofo normando radica en conjugar la ética mundana del *honnête homme* y su delicada voluptuosidad –tan alejada del libertinaje como del ascetismo–, con la moral cristiana –que censura el mundo terrenal, pero se acomoda a lo virtuoso que puede haber en él. El hombre galante, el hombre prudente y el cristiano se funden para crear al hombre de *vrai mérite*, un

ciudadano de espíritu conciliador de la Francia que alcanzaba el ecuador del siglo XVIII. Esta búsqueda del placer que emerge de la convivencia deseable –y necesaria– entre los dos mundos se enraíza a finales del siglo XVII para comenzar a aflorar a principios de siglo XVIII en escritos de autores como el abate Saint-Pierre o Helvétius: “Este naturalismo alimenta la moral fundada en la idea del interés ilustrado o, por supuesto, en la de una armonización de intereses particulares en el interés general, que presupone una realización de la moralidad en la política” (Dornier, 2009, 590). Le Maître de Claville se declaraba amante de este mundo y de sus placeres delicados, ama sobre todo a las personas de mérito, pero se reivindica cristiano y no se avergüenza del Evangelio. Entiende que no existe contradicción en este modo de vivir y la profesión de la fe. En su *Tratado* enseña que su propuesta ética consiste en saber domesticar los placeres, hacer uso de la prudencia para poder utilizarlos con discernimiento, desarrollar la templanza para dominar la furia de las pasiones, que son la cara negativa de los afectos. En términos de vida ordinaria a la pregunta “¿se puede jugar?” respondería: “sí, pero no convertirse en un profesional del juego”. Y a la pregunta “¿se puede beber?” contestaría: “sí, pero demostrando buen gusto y control en lugar de tornarse beodo”. El arte de vivir se basa en el dominio de los afectos mediante el aprendizaje de la moderación y la adaptación a las circunstancias. Y dicha instrucción conviene ponerle en marcha desde la tierna infancia a fin de paliar la alarmante deriva social para así preparar una sociedad de *honnêtes hommes*.

Si Le Maître de Claville afronta la tarea de reconstruir una ética del placer, con raíces filosóficas y teológicas, también se puede reconstruir esta ética del placer desde el campo científico. Es el caso de Lévesque de Pouilly, para quien el alma humana, como el mundo físico, obedece a unas leyes. En el siguiente capítulo desgranaremos el modo en que Lévesque, amigo de Fontenelle y de Voltaire, estaba convencido de poder matematizar y demostrar que la moral es una ciencia exacta y, como tal, puede ser cuantificable y debe responder a unas leyes claras y precisas. Lévesque aborda la moral como una ciencia más, sometida a un conjunto de leyes que se pueden estudiar y calcular, afirma el mundo sensible, reivindica el protagonismo de un ser humano que ha de tomar la iniciativa y afirma el movimiento en la coordinación de sus facultades en aras de una ética de la felicidad.

Cuarta parte. Física, moral, placer y felicidad

7. Lévesque de Pouilly: moral como ciencia

Humilde y discreto. Muy apegado a sus hermanos, a los que amó y con los que creció personal e intelectualmente hasta cotas admirables. Inquieto y dispuesto a formarse en París, pero vecino de Reims e implicado con su ciudad hasta donde la ética se lo permitió. Convencido de poder matematizar y demostrar que la moral es una ciencia exacta y, como tal, debe responder a unas leyes claras y precisas. Su amor por las matemáticas y las ciencias darían paso luego a la teología y la literatura. Apuesta por una ética activa y del movimiento, lo que le aproxima a Voltaire y le aleja de Pascal. Todo ello desde el convencimiento de que la moral es una ciencia más y, como tal, está sometida a un conjunto de leyes que se pueden estudiar y calcular. Avisa, no obstante, de no caer en el error de buscar la perfección alejada de nuestra propia naturaleza. En nuestras propias facultades se hallan el deseo y el placer.

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo, sin acento claramente cristiano, Lévesque de Pouilly da acomodo a la religión bajo un finalismo deísta e insiste en la felicidad terrestre sólo tras reservar la esperanza de una felicidad eterna. Trataremos de subrayar cómo este autor despliega una ética que afirma a Dios creador y soberano y que sostiene que nos da placer aquello que perpetúa nuestra conservación. De igual modo pondremos en valor su aportación a la *Enciclopedia*, que tomará de él sus argumentos para ampliar el término placer. También ahondaremos en su aspecto social y explicaremos cómo destacar que nuestra felicidad será más completa en tanto que nuestra manera de vivir lleve en el corazón los impulsos de preocupación por el prójimo. Para finalizar explicaremos el modo en que Lévesque de Pouilly presenta una ética sencilla que pasa por hacer un uso adecuado de nuestras vidas: he ahí el gran principio de nuestra naturaleza. La felicidad tiene su origen en el propio ser humano.

Eran tres los hermanos Lévesque: Louis-Jean de Pouilly, nacido en agosto de 1691, Jean de Burigny, nacido en septiembre de 1692, y Gérard de Champeaux, nacido el 2 de septiembre de 1694. Su padre, Jacques, tesorero de Francia en Châlons, murió en 1694. Su madre, Marie Rolland, murió dos años más tarde. Para superar la orfandad, fueron acogidos por sus tíos devotos, Simon-Jean Baptiste Lévesque de Vaudière, teniente particular de Vermandois –sede real y presidencial de Reims– y Gérard Rolland, tesorero de Francia en Châlons, que los criaron como si fueran sus propios hijos. Louis-Jean, el mayor de los hermanos y al parecer el más dotado para los estudios, concluyó su

recorrido académico en la Universidad de Reims, donde tuvo como compañero de estudios al abate Pluche, de Reims como él y que siempre fue su amigo. Tras agotar todos los recursos que la provincia podía ofrecerle, marchó en 1711 a París, pues Reims no disponía de un entramado de instituciones artísticas y científicas suficientes para retener a Lévesque de Pouilly:

A diferencia de Châlons o Troyes, Reims no tenía una academia bajo el Antiguo Régimen. Círculos literarios o filosóficos como el que reunió Louis-Jean Lévesque de Pouilly, miembro de la Académie des inscriptions et belles-lettres, amigo de Voltaire, no fueron más allá de los salones de algunos notables del Siglo de las Luces. El motivo es, sin duda, la presencia de la universidad fundada por el cardenal Carlos de Lorena en 1547-48, en un contexto humanista, por supuesto, pero también de contrarreforma católica tendente a controlar la vida intelectual (Demoy, 2017, 43).

Contaba entonces con 20 años. El mayor de los hermanos Lévesque consideraba esta ciudad como la patria de las letras y se prometió a sí mismo que allí encontraría ayuda, consejos y ejemplos para sus estudios. Se acomodó en un vecindario remoto y solitario; quería estar libre de cualquier cosa que pudiera distraerlo y dedicarse al estudio. Apenas instalado, abrazó todas las ciencias con igual aplicación: teología, filosofía, matemáticas, lenguas clásicas, moral, todo era parte del programa que trazó para sí mismo. Dos años después de haberse mudado, el joven Lévesque recibió en París a sus dos hermanos, quienes vinieron a reunirse con él en aquel barrio lejano y solitario situado en la rue des Postres, cerca de la Estrapade. Los tres hermanos se alojaron bajo el mismo techo con el firme propósito de vivir libres de las visitas indeseables de los ociosos y dedicarse al estudio con un celo ilimitado. El recuerdo de las grandes ambiciones intelectuales del siglo XVI pervivían. En una casita del barrio de Saint-Jacques, el joven Fontenelle, el abate Saint-Pierre y Varignon formaron una academia de aspiraciones audaces. Allí, Burigny se encargó de constituir una biblioteca y de estudiar literatura, Champeaux se centró en la historia y la política, Lévesque de Pouilly se volcó en las matemáticas y las ciencias exactas. Insaciables trabajadores, los tres hermanos compusieron la *Enciclopedia literaria* en doce enormes volúmenes in-folio. Se unieron para ello con otros eruditos, Monsieur y Madame Dacier, los abates de Longuerue y de Guet, así como Tournemine y Lecourayer o Saint-Hyacinthe (Niderst, 1982, 51).

En condiciones normales, tres hermanos tan bien avenidos, en edad juvenil y venidos de las provincias, habrían invertido sus días en gozar de una vida más disoluta.

Sin embargo, ellos se erigieron en triunvirato digno de pasar a los anales de la historia literaria, trabajando juntos, leyendo juntos a los mejores autores y compartieron la universalidad del conocimiento humano a lo largo de varios años de intensa actividad intelectual. Además de la división de las áreas del saber, cada uno de ellos tenía asignadas otras responsabilidades: Louis-Jean Lévesque de Pouilly, como hermano mayor, estaba a cargo del ritmo académico en términos generales, el cuidado de los asuntos domésticos fue confiado a Lévesque de Champeaux y el de la biblioteca a Lévesque de Burigny. Su biblioteca lentamente se iba alimentando y, aunque los tres hermanos tenían una excelente memoria, su creciente depósito de libros empezó a dar paso a colecciones ordenadas en la mejor manera posible, donde los temas fueron clasificados con tanto método que en pocos años formaron una especie de enciclopedia literaria compuesta por doce grandes volúmenes.

Durante estos años de estudio conjunto, los tres hermanos conocieron y entablaron amistad con el padre Longuerue, con Monsieur y Madame Dacier, con el padre du Gué, el padre Tournemine y el padre Le Courraye, quienes les ayudaron con sus consejos y sus conocimientos. La relación con estos intelectuales de distintos campos supuso para ellos un estímulo no menos rentable que el que realizaban en su gabinete. Al estudio de la filosofía antigua, Louis-Jean Lévesque de Pouilly añadió el de la metafísica y las ciencias exactas. Newton acababa de publicar su obra sobre los principios de la filosofía natural y nadie en Francia había intentado todavía aclarar las dificultades de esta obra maestra. El joven Lévesque de Pouilly, a la edad de 22 años, se comprometió a explicar este libro. Sus esfuerzos se vieron coronados por el éxito. El erudito Fréret elogió su trabajo en los siguientes términos: “Se dio a conocer en París cuando explicó con tan solo 22 años los *Principia* de Newton” (Niderst, 1982, 51). La obra de Newton había sido escrita en latín y fue Madame du Châtelet quien había emprendido la labor de traducirla al francés –de hecho hoy en día es la única traducción disponible. Pouilly, durante su estancia con Jean-Paul Grandjean de Fouchy, secretario perpetuo de la Academia, en París, estudió él mismo los *Principia*. Podemos ver que los diferentes protagonistas tienen en común un interés por la nueva física que aún no estaba plenamente aceptada, por lo que Fontenelle, secretario perpetuo de la Academia hasta 1740, se mantuvo a favor de las explicaciones cartesianas del movimiento de los planetas.

Una dedicación tan grande al estudio, un trabajo tan desmedido, sobre todo en cuestiones tan abstractas, acabó por deteriorar su salud. Los médicos le recomendaron

reposo absoluto y estimaron que la forma de obtenerlo era enviar al joven estudiante de vuelta con su familia, lejos del estrés intelectual y social de la capital francesa. Lévesque de Pouilly regresó por prescripción médica a Reims para pasar algún tiempo en la región y recobrar la salud. Este reposo alejado de París le sirvió para encontrar a un amigo, el padre Lévesque de Vandières. Sin embargo, comenzó a sentir un progresivo vacío que finalmente se volvió insoportable tras sus años de intensa vida en París junto a sus dos hermanos. De aquel frenesí intelectual y social había pasado al ritmo pausado y casi a la soledad de Reims. Esto le condujo a la melancolía, por lo que se evidenció que su forzado descanso se había vuelto fatal para él. Abrumado por el aburrimiento, regresó a París con el deseo de retomar sus ocupaciones literarias, así como las estimulantes relaciones con sus compañeros de estudio. A su regreso, decidió abandonar las ciencias exactas y se ocupó exclusivamente de las letras antiguas.

La crítica contemporánea señala que Lévesque de Pouilly era un escritor y pensador extraordinariamente modesto por naturaleza. Su voluntad era pasar inadvertido en el espectro literario del momento. No quería desviarse en su trabajo puesto que sólo tenía un deseo: buscar mediante el estudio algún conocimiento nuevo. Sus planes de permanecer ignorado, empero, se vieron frustrados pues, a pesar de sí mismo, la consideración y estima del público alfabetizado hacia su persona fue en aumento; la Academia de Inscripciones y Lenguas Antiguas se abrió para recibirlo. En el año 1722, con 31 años, fue admitido –con el apoyo de Fréret– para ocupar en esta sabia sociedad un puesto de asociado que estaba vacante desde la muerte de M. de Valois. La Academia anhelaba dotar de nuevos impulsos intelectuales su sede, por lo que lo acogió con enorme entusiasmo. Había contribuido en *L'Europe savante*, una revista editada por Saint-Hyacinthe, y también en la *Enciclopedia literaria*. Admiraba a Fontenelle y formó parte con su hermano de una red que defendía ideas heterodoxas, lo que no impidió que prestara su pluma al *Examen crítico de los apologistas de la religión cristiana*.

Lévesque de Pouilly se puso manos a la obra ante tan renombrada invitación y el 15 de diciembre de ese mismo año leyó ante todos sus compañeros su *Dissertation sur l'incertitude de l'histoire des premiers siècles de Rome*, disertación muy docta sobre la incertidumbre de la historia de los primeros cuatro siglos de historia desde Roma: “Los principios de su crítica son los mismos que Fontenelle evidencia en *Sur l'histoire* y en *L'origine des fables* [...] este escepticismo suscita tres réplicas del abate Saller y una de Fréret” (Niderst, 1982, 53). El debate duraría tres años con el abate Sallier y Fréret,

quienes, aunque vinculados con círculos libertinos, defendían una concepción de la historia que no era pirrónica. A raíz de esta disertación, el 22 de diciembre de 1724 pronunció sus *Nouveaux essais sur la fidélité de l'histoire*. Criticó tanto los textos de Tito Livio como la cronología asiria propuesta por Frérét. ¿Este pirronismo alcanza también las verdades religiosas? Ya se ocupa Lévesque de Pouilly de dejar claro que no. Afirma que, al criticar a los historiadores antiguos, no soñaba con los judíos y que, de hecho, la existencia de Dios y el creacionismo son indiscutibles. Subraya que se debe purgar la religión de todo cuanto los hombres han introducido en ella; hay que creer en seres libres y no en esclavos. En definitiva, hay que sumar a la religión natural un deísmo al estilo de Voltaire.

Jean-Pierre Schandeler también señala la actitud crítica que desplegó el filósofo de Reims en su fino análisis sobre el periodo romano, expuesto en las dos citadas disertaciones:

Sostiene [Lévesque de Pouilly] que los primeros siglos de Roma se caracterizaron por una falta de datos tangibles, lo que haría imposible reconstruir su historia. Pone en tela de juicio la noción de tradición, más precisamente, desacredita los viejos relatos históricos recuperados por la tradición. Tales historias, explica, se deterioran con el tiempo, se cargan de circunstancias maravillosas o falsas, introducidas por pasiones e intereses humanos. También se basa en *Theologiae christianae principia mathematica* de John Craig, publicada en Londres en 1699 (Schandeler, 2013, 301).

Lévesque de Pouilly definiría la tradición como un ruido popular cuya fuente no conocemos. Se trata, a su modo, de la relación de un hecho que nos ha sido transmitido como resultado de los hombres, el primero de los cuales escapa a nuestro conocimiento.

7.1. Una postura deísta

Tanto los hermanos Lévesque como Saint-Hyacinthe (1684-1746) adoptan una postura deísta respecto a la figura de Dios. El deísmo es la afirmación de la existencia de un Dios autor de la naturaleza, que se puede conocer racionalmente. Los deístas creen en un Dios que es la causa y el fundamento del mundo, pero que no interviene en él. No se trata de un Dios personal y revelado con cualidades como la bondad, porque estas características

no pueden conocerse a partir de la razón. Niegan del mismo modo que Dios sea providente, es decir, que intervenga en el mundo, porque consideran incompatible la idea de un Dios bueno y todopoderoso con un mundo en el que están presentes el dolor, la violencia y el sufrimiento. El deísmo emergerá como resultado de la nueva concepción religiosa de la Ilustración, que parte del racionalismo filosófico que pretendía despojar a la religión de lo superfluo y sobrenatural y quedarse con el mensaje esencial. Dios se convertía de este modo en causa primera y en ordenador del universo. ¿Entendían los hermanos Lévesque y Saint-Hyacinthe, sin embargo, el mismo tipo de deísmo? ¿Será esta religión natural tan próxima del cristianismo igual que el cristianismo depurado de las f bulas y los excesos que lo han desfigurado – pero todavía persuadido de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma– o un epicure simo moderno como el de Fontenelle, dejando a un Dios inútil planear sobre unos seres humanos cuyas almas no difieren de las de los animales y que no esperan tras la muerte ni crimen ni castigo?

Esta lectura le valió de inmediato una gran celebridad. Su obra provocó discusiones dentro de la sociedad científica y, además, dos miembros de la Academia, que no eran los menos distinguidos, el abate Sallier y el ilustre Fréret, elaboraron sendos informes muy notables sobre el tema de la disertación del joven académico. Los esfuerzos de los partidarios de la religión natural cobraban cada vez mayor protagonismo en el seno de la Academia. Entre aquellos que habían abrazado este sistema se contaba al propio hermano de Lévesque de Pouilly, Lévesque de Burigny, así como muchos otros, como el marqués de Bolingbroke, con quien Lévesque de Pouilly vivió en privado durante años y en correspondencia el resto de su vida. En este grupo sobresale Voltaire, con el que Lévesque de Pouilly siempre mantuvo relaciones amistosas. Hay que señalar que en 1749, un año antes de morir Lévesque de Pouilly, Voltaire pasó varios días en casa de aquel tras la muerte de Madame du Ch telet y veía en él tanto a un verdadero filósofo como a un corazón tierno, como se lee en una carta del 29 de septiembre de 1749 a Madame Denis. Los propios hermanos de Lévesque de Pouilly dan fe de la relación de amistad entre ambos filósofos, como se aprecia en esta misiva: “Había conocido a Voltaire en su juventud; lo había visto a menudo en casa de Pouilly, mi hermano, por quien tenía una gran estima. He visto sus cartas, en las que nos asegura que De Pouilly razonó tan profundamente como Bayle y escribió tan elocuentemente como Bossuet” (Burigny, 1780).

El joven Lévesque de Pouilly de pronto se veía arrastrado, sin pretenderlo, al centro del debate teológico. No tard  en declarar con toda franqueza que el sistema que defendía no podía llegar a los orígenes del cristianismo. Esto es lo que expondría muy claramente en su respuesta a las dos disertaciones del abate Sallier. Comienza mostrando que a menudo caemos de un exceso a otro en comparación con los historiadores. Los hay a los que les gusta elaborar narraciones muy edulcoradas, mientras que otros cercenan pasajes según su interés. Lo importante, en cualquier caso, es saber distinguir lo verdadero de lo falso. Sin acento claramente cristiano da acomodo a la religión bajo un finalismo de ista, e insiste en la felicidad terrestre sólo tras reservar la esperanza de una felicidad eterna: Dios es el creador y soberano de ambos mundos.

7.2. La relación con Bolingbroke

Cuando el joven Lévesque de Pouilly llegó a París en 1711, el marqués de Bolingbroke se había establecido en la capital francesa como secretario de Estado a las órdenes de la reina Ana de Inglaterra. Bolingbroke estaba lleno de talento y era muy reconocido tanto por su profundo conocimiento de la historia como por las ocurrencias en su arte de conversar. Su don de gentes y su fino arte era tal que su presencia sería reclamada en tertulias y salones literarios e incluso se convirtió en invitado en numerosas ocasiones al exclusivo Club de l'Entresol. Conviene subrayar esto último, dado que este club creado por el abate D'Alary –que se reunía todos los sábados desde las cinco de la tarde a las ocho en el apartamento de un piso situado en el entresuelo del H tel del presidente H nault, en la plaza Vend me– era para miembros exclusivos del mismo, en principio, sólo varones y su número voluntariamente restringido a una veintena. Algunos extranjeros podían ser invitados ocasionalmente a las reuniones, por lo que Bolingbroke pudo reunirse y conocer a figuras intelectuales francesas de la talla del marqués d'Argenson, quien introduciría en el club a Saint-Pierre, Montesquieu, el marqués de Balleroy, el abate de Bragelonne, el abate de Pomponne, Claude-Adrien Helvétius, el mariscal-duque de Coigny, el mariscal de Matignon, el marqués de Lassay, el conde Verteillac, el duque de Noirmoutier y Saint-Contest, entre otros.

A no mucho tardar se estableció una relación entre el marqués de Bolingbroke y Louis-Jean Lévesque de Pouilly que pronto se tornó en verdadera amistad. La unión entre ambos fue tal que el pensador francés pasó un largo periodo de su vida con él en

Inglaterra, cuando el político británico regresó a su país tras haber vivido en Francia durante varios años. Antes de que el intelectual francés marchara a las islas, primero lo hizo el marqués. Desde su partida, una correspondencia constante mantuvo los lazos de amistad entre ambos. La prescripción de los médicos brindó a Lévesque de Pouilly la oportunidad de retomar las relaciones personales y finalmente dar satisfacción a las urgentes invitaciones, tantas veces reiteradas por su amigo. El filósofo galo decidió trasladarse a Inglaterra en un viaje de curación holística. Bolingbroke hizo todo lo posible para que la estancia de su amigo fuera tan agradable como beneficiosa para su salud. Así, se apresur  en presentarle a los personajes principales del reino británico y le puso en contacto con muchos científicos de renombre en la isla, entre ellos el físico Isaac Newton (1642-1727).

A su regreso a Francia la salud y su espíritu habían mejorado notablemente. Resolvió retirarse a Reims junto a su familia para reposar y ordenar todos los conocimientos que había traído de Inglaterra. Tan pronto como llegó a Reims, reanudó su correspondencia con sus numerosos amigos de Francia y del extranjero; especialmente con el canciller Daguesseau y, cómo no, con Bolingbroke. Fue en una de sus cartas a este último donde encontramos algunas ideas del primer ensayo de su *Théorie des sentiments agréables*, obra de la que trataremos más adelante. “El dolor y el placer nos instruyen de lo que es peligroso o provechoso. Los sentidos, el espíritu y el corazón poseen sus respectivos placeres. Es así como el pesimismo de Bayle es refutado” (Niderst, 1982, 58). Ambos morirían aproximadamente al mismo tiempo: Lévesque de Pouilly el 4 de marzo de 1750 a causa de unas fiebres violentas y su amigo Bolingbroke tan sólo unos meses después.

Lévesque de Pouilly form  su propia familia en enero de 1727, al casarse con Anne Roland, una de las dos hijas de Louis Roland, vizconde de Arcis-le-Ponsart, secretario del rey y lugarteniente de la ciudad de Reims desde 1691 hasta 1697. Merced a este matrimonio se convirtió en señor de Arcis-le-Ponsart. Desde su matrimonio, Lévesque de Pouilly se dedicar  por completo a la vida familiar, así como a las relaciones sociales con sus conciudadanos. Tras su estancia en Inglaterra, se retiró oficialmente de la Academia para instalarse en Champaña. A pesar de haber sido escrito fuera de esta institución, su *Théorie des sentiments agréables* no es una ruptura completa con este período de su vida intelectual. El tratado, de hecho, conserva la impronta formal de los intercambios con Bolingbroke; e incluso, si se ubica en una línea menos heterodoxa,

contiene argumentos que se pueden encontrar en Diderot o La Mettrie y marca la intención de reconciliar no sólo las morales opuestas, sino también la erudición y la cultura mundana. Tal fue su nivel de reclusión en el ámbito doméstico-vecinal que incluso renunció a cualquier participación en la obra de la Academia. De hecho, en una de las reuniones de la misma, en 1727, su lugar se declaró desierto.

Las dos cartas que acompañan a las disertaciones que Pouilly envía a la Academia están inscritas en el Diario-Registro del viernes 24 de noviembre de y del martes 12 de diciembre de 1724. Estas cartas arrojan luz sobre las condiciones para la renuncia de Pouilly. Esta dimisión se ha fijado a menudo en 1727, año de su regreso a Reims. Su nombre está bien mencionado en la lista de académicos, clase asociada, hasta 1727 inclusive. Pero después de 1724 ya no se presentó a la Academia. No fue hasta principios de 1727 que la cuestión de su reemplazo fue planteada por una carta del duque de Antin a Gros de Boze [...] Estas dos cartas finalmente parecen testificar que el académico pensó por primera vez en establecerse en el sur de Francia (Schandeler, 2013, 321).

Pese a esta vida de retiro en la provincia, mantuvo correspondencia externa con sus amigos más íntimos y, especialmente, con Daguesseau y Voltaire. Hay que señalar que la primera carta que recibió tras su matrimonio fue de su amado Canciller. Como siempre, es de Fresnes y lleva la fecha del 11 de enero de 1727. En dicha misiva aquél subrayaría que, con una mujer amable y libros, un espíritu como el suyo nunca se aburrirá en el campo. El Canciller le instó a que fuera a pasar unos días junto a él en su tierra de Fresnes y le indicó un tema de trabajo a tratar: el de las costumbres de todos los pueblos, especialmente de sus sentimientos sobre la religión, y la conformidad de la filosofía y la razón humana con las verdades que nos enseña la religión.

El 8 de mayo de 1734 nació su hijo, que recibió los nombres de Jean-Simon en el bautismo. Hijo amado a quien su padre, mientras vivió, dedicó todo su cuidado. Quería, además, hacerse cargo de su educación él mismo. No obstante, aceptó en determinado momento el concurso de Ponce-Simon Tinois como tutor de su hijo. Tras la marcha de Tinois, sería Jacques-Henry Macquart quien hizo las labores de tutor. Pese al tutelaje sucesivo de Tinois y Macquart, siempre quiso él mismo ser protagonista en el proceso educativo de su hijo. No es de sorprender, pues, que este hijo mereciera más tarde ser incluido entre el número de niños famosos por sus conocimientos. De hecho, también se convirtió en un miembro ilustre de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres y llegó a ser magistrado principal de la ciudad de Reims.

En su correspondencia a Bolingbroke le transmite el borrador de su *Théorie des sentiments agréables*. En 1736, sin tener Lévesque de Pouilly conocimiento, se imprimió este primer borrador y fue distribuido por doquier. El autor se sorprendió al recibir elogios desde todos los rincones del reino a los que había llegado la impresión de su *Théorie des sentiments agréables*.

En la reunión del 10 de marzo de 1743, con motivo de las elecciones de los administradores de la ciudad de Reims, Lévesque de Pouilly fue elegido por primera vez por sus conciudadanos. Sus primeros mandatos administrativos fueron como asesor, por lo que probablemente tuvo al principio sólo una acción indirecta. Ésta, sin embargo, se mostró suficiente eficaz para que todos sus colegas pronto pudieran apreciar su mérito en distintas áreas de gestión. Finalmente en las elecciones del 26 de febrero de 1746 todos sus conciudadanos lo eligieron para que estuviera al frente del ayuntamiento. En 1747 fue nombrado teniente de la ciudad de Reims.

Lévesque de Pouilly falleció el 4 de marzo de 1750. Sus restos mortales fueron enterrados en medio del duelo general y el apoyo de toda la ciudad en la iglesia de Saint Jacques en Reims, su parroquia. Se grabó una inscripción en la lápida que aún se puede ver hoy en esta misma iglesia –pero ya no se encuentran en su lugar original, que antes estaba en la capilla de San José, que hoy se ha convertido en la capilla de la Santísima Virgen. La lápida de Lévesque de Pouilly se encuentra actualmente cerca del pequeño órgano, en el brazo derecho del cruce de la iglesia. Antes de la revolución de 1793, una inscripción en una piedra de mármol colocada junto a una fuente en la ciudad tenía la intención de perpetuar el nombre y la memoria en Reims de Lévesque de Pouilly. Esta fuente y su inscripción fueron destruidas. Desde entonces, la administración de la ciudad ha compensado este acto de vandalismo dando a una calle que termina en la Place de l’Hôtel de Ville el nombre de rue De Pouilly. Se trata de la misma calle por la que siempre pasaba Lévesque de Pouilly para ir al Hôtel de Ville. En su larga herencia administrativa al frente de la ciudad de Reims destacaría la creación de una Escuela de Matemáticas Prácticas. Esta escuela ofrecía una enseñanza innovadora de técnicas, permitiendo la obtención de un título de maestría y preparando a sus alumnos para el ingreso a las escuelas de Artillería e Ingeniería. Un análisis general del programa docente muestra su novedad, que lo ubica en el movimiento fundacional de las escuelas de ingeniería.

7.3. Hedonismo y ciencia se reconcilian

La *Théorie des sentiments agréables* verá la luz por primera vez en el *Recueil de différents écrits sur l'amour, l'amitié...* en Pissot, París, en 1736, bajo el título de *Réflexions sur les sentiments agréables et sur le plaisir attaché à la vertu*. Este *Recueil* había sido publicado bajo la responsabilidad de Saint-Hyacinthe. Unos años después de la primera edición, en 1741, de la *Théorie des sentiments agréables*, Jean-Vincent Caperonier de Gauffécourt, hombre de buen gusto, que tenía una imprenta en Montbrilland, cerca de Ginebra, puso en marcha de manera semiclandestina una edición bastante buena del libro, conservando el texto exacto de la edición de 1736. Lévesque de Pouilly exigió, empero, que su nombre permaneciera oculto, remarcando una vez más su nulo afán por adquirir notoriedad. La tirada fue muy pequeña, ya que fue el primero en salir de la prensa privada de Gauffécourt, luego instalado cerca de Ginebra, que pudo haber estado en contacto con Pouilly, porque el hermano menor de este último, Champeaux, había obtenido un puesto de diplomático en Ginebra. En su carta de presentación, el impresor utiliza la palabra filósofo. Cuatro años después, en 1747, apareció en Ginebra una nueva edición ampliada, todavía anónima. Se cambia el título: *Reflexiones* se convierte en *Teoría*. Se acompaña de un subtítulo: *Donde, después de haber indicado las reglas que sigue la naturaleza en la distribución del placer, se establecen los principios de la teología natural y los de la filosofía moral*. El tratado está precedido por un prefacio de Jacob Vernet que enfatiza la forma elegante y florida de la obra presentada como una pieza preciosa de filosofía moral; el teólogo enfatiza la refutación de Bayle y elogia el hecho de que la filosofía a su vez puede ser adornada con las lenguas clásicas. El libro ahora tiene 17 capítulos, uno de los cuales es un esquema, y ya no tiene cláusulas numeradas. Se nutre de muchos más ejemplos tomados de la ciencia y especialmente de los campos del arte y las letras. El texto de esta edición se reimprime en París en 1748 con privilegio, siempre de forma anónima. El prefacio se conserva sin la firma de Vernet. La novedad radica entonces en las ilustraciones de Jacques de Sève, que enfatizan la reconciliación del hedonismo y la ciencia.

En cualquier caso, la primera edición definitiva se imprimió en Ginebra, en Barillot et fils, en 1747, con prefacio de Jacob Vernet, y con el título de *Théorie des sentiments agréables ou après avoir indiqué les règles que la Nature suit dans la distribution du plaisir on établit les principes de la Théologie naturelle et ceux de la Philosophie morale*. Conviene señalar también que una edición de la misma obra fue

impresa en París por David el Joven, en 1748. En esta última edición el autor hizo numerosas correcciones y adiciones un año más tarde. La copia con las anotaciones, adiciones y correcciones escritas por la mano de Lévesque de Pouilly se conserva en la biblioteca de Reims. Con posterioridad, Barillot et fils puso en marcha una nueva edición en Ginebra en 1749; el prefacio es el mismo que en las ediciones anteriores, pero en él se nombra al autor y en la cabecera hay una dedicatoria al rey firmada por él. Esta edición, fechada en Ginebra en 1749, fue reimpresa con el mismo texto, en París, por David, en el mismo año, con la misma dedicatoria, y además con la aprobación y privilegio del rey. Lévesque de Pouilly había agregado a su trabajo en esta edición el capítulo titulado: Clarificación sobre la armonía del estilo, que no se encontraba en ninguna edición anterior. La edición de 1749 marca una evolución en los objetivos del filósofo, que se convirtió en magistrado jefe. Primero, por el hecho de que va precedida de una dedicatoria firmada y dirigida al rey Luis XV, que nos recuerda la necesidad de vincular la felicidad individual y la felicidad pública. Se vuelve a utilizar el prefacio de Vernet, pero el autor ha recibido algunos cumplidos por su estilo; también eliminó el último párrafo donde sugería modelos. La evolución de las ilustraciones va de la mano con la del proyecto: un frontispicio representa la justicia en un trono real, rodeado de *putti*, que simbolizan los placeres; el homenaje al rey se confirma con el escudo de armas en la banda de advocación. Los placeres son modestos en la banda del primer capítulo: no más mujeres desnudas, Venus se viste frente a Marte. La arquitectura del libro, entonces en dieciséis capítulos, está algo alterada por la supresión del capítulo que servía de esquema, por la adición de dos capítulos, y por el aplazamiento de lo que concierne a la armonía de estilo en un *Éclaircissement*.

Finalmente, mucho después de la muerte del autor, se realizó una última edición en 1774, en París, a expensas del abate de Saulx, en la imprenta de Guillaume-François Deburre. Esta edición contiene el texto exacto de la edición de 1749, pero también añade el *Elogio de Lévesque de Pouilly por el abate de Saulx*, así como dos discursos de Lévesque de Pouilly, uno para la renovación de los oficiales de Reims y el otro para elogiar al abate Godinot; y finalmente una disertación de Lévesque de Pouilly sobre una tumba romana, descubierta en Reims en 1738 y que está representada en grabado. En este estudio se dedicará un artículo especial a esta disertación de Lévesque de Pouilly. Las ilustraciones fueron parcialmente realizadas por Jean Robert, dibujante, grabador y segundo director de la escuela de dibujo y pintura de Reims. La obra fue traducida al

inglés en 1749 y posteriormente en 1766. La crítica fue elogiosa en términos generales, aunque hubo censores que sospechaban un epicureísmo disfrazado.

7.4. Sociabilidad natural

En lo relativo a la relación del individuo con la sociedad, Lévesque de Pouilly rescata el pensamiento político de Aristóteles al afirmar que el ser humano es un animal político (*zoon politikón*). Recuérdese que en su *Ética a Nicómaco* (IX 9) señala que “es absurdo convertir al hombre feliz en un solitario [...] el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía”. Así, a lo largo del capítulo 8 de la *Théorie des sentiments agréables* se desgana este asunto, analizando la debilidad del hombre en tanto en cuanto es dependiente de sus semejantes a nivel moral: “Hay pocos hombres que posean suficiente virtud o vanidad para contentarse de la aprobación interior [...] No sólo la estima ajena nos gusta, sino que nos persuade que los demás reconocen nuestra felicidad por la idea favorable que nos dan de nuestra cualidades personales” (Lévesque de Pouilly, 1747, 124-125). El filósofo de Reims termina este capítulo de su obra llevando la dependencia del ser humano respecto a sus semejantes a un punto de fragilidad tal que dota de un poder absoluto la opinión del otro a la hora de alterar la felicidad del individuo: “Nos hallamos en un dependencia tan grande los unos con los otros que no existe hombre alguno que no pueda alterar nuestra felicidad [...] en semejante estado de fragilidad, la estima pública es tal que buena parte de los hombres preferiría un fantasma de reputación antes que un mérito real” (Lévesque de Pouilly, 1747, 125-126).

La figura del otro cobra connotaciones positivas vista como amistad. Este principio defendido por el Jardín y rasgo que le diferenciaba del resto de corrientes helenísticas, también es rescatado por Lévesque de Pouilly al situar la amistad en la cúspide de sus placeres, tal como se lee en el capítulo 14 de la *Théorie des sentiments agréables*:

El corazón hecho para amar se dirige por entero a la amistad y a cuidar al prójimo. Si es cierto que toda acción de preocupación por el otro es placentera [...] que todo odio sea doloroso; nuestra felicidad será más completa en tanto que nuestra manera de vivir lleve en el corazón los impulsos de preocupación por el prójimo y a descartar todo sentimiento de inquietud y odio (Lévesque de Pouilly, 1747, 202-203).

Más adelante, en el mismo capítulo, afirma que, de todos los deberes impuestos por nuestras distintas relaciones, la perfecta amistad está por encima de la naturaleza humana, pues ordena renunciar a nuestros intereses más queridos en favor de nuestro amigo y nos lo hace sentir como la porción de nosotros mismos más querida. No hay fuente más fecunda de sentimientos agradables que realizar los deberes que parecen tan austeros; sentir que somos capaces de ello ya supone un placer delicado. Y en relación a esos filósofos que cuestionaban esta belleza y veían tras los gestos amistosos un movimiento interesado del amor propio, como La Rochefoucauld, se apresura en puntualizar que ha habido escritores célebres que han sostenido que en la amistad se pierde más que se gana, que es una extensión de nosotros mismos, que nos expone a nuestra miseria y a la del otro. Él cree que pensar así supone ignorar el poder del amor. Es una virtud mágica; una amistad perfecta hace que los bienes se multipliquen y los males parezcan desaparecer.

Inspirándose en el *Filebo* de Platón, el autor destaca que los placeres del espíritu superan a los del cuerpo. Dado que el hombre está apegado a la gloria y a la perfección, debe estar persuadido de que la consideración pública es una especie de recompensa por la virtud; pero que no debe ser su razón. Las relaciones con los demás se consideran desde máximas, siendo la principal tratar de cuidar al prójimo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22,39). En línea con Aristóteles y Cicerón, Lévesque de Pouilly también quiere rehabilitar la amistad por su valor social, en contra de la opinión de escritores como La Rochefoucauld, quien en su máxima 427 afirma que la mayoría de los amigos están asqueados de la amistad. El pensamiento se extiende a la política.

No obstante, el filósofo no duda en censurar las palabras de adulación del prójimo hacia uno y cómo el individuo cae en el error de orientar su vida a fin de recibir estos elogios: “Todo aquello que nos adula no es por igual. Aspirar a ser estimado por el otro sin serlo por uno mismo es consentir estar enfermo pareciendo estar sano” (Lévesque de Pouilly, 1747, 188). ¿Cómo evitar esto? Lévesque de Pouilly señala que conviene dedicarse a estudiar de manera intensa y variada en sus disciplinas a fin de estar ocupado, en movimiento, y no caer así en el pecado de la adulación, de no estar sometido al peso de la opinión ajena. El individuo dispone de muchas fuentes de placeres, pues es poliédrico, por lo que ha de estar abierto constantemente a todos ellos y no detenerse en uno solo de ellos. Dios –añade– nos dio esta disposición para no agotarnos en uno solo y caer así en los vicios:

En nuestras facultades poseemos infinidad de gérmenes preciosos que la falta de cultura deja perecer. Mediante el estudio de las ciencias y las artes se desarrollan. Cuanto más lo hagamos, más nos protegerán contra las pasiones y más nos dará recursos para una vida agradable [...] La idea de nuestra perfección y el ejercicio de nuestras diferentes facultades son como dos fuentes siempre abiertas a placeres diversos. Una Inteligencia bienintencionada fusiona por igual estos preciosos licores en favor del hombre sabio y las vierte incesantemente sobre él (Lévesque de Pouilly, 1747, 184-195).

La *Théorie des sentiments agréables* se compone de tres partes en las que encontramos referencias principalmente de autores de la Antigüedad como Virgilio, Aristóteles, Tucídides y Heródoto, Isócrates, Confucio y Zenón, Pitágoras, Sócrates, Epicuro, Homero, Estrabón, Séneca, Tácito o Platón, pero también modernos como Jacques Abbadie, Bayle, Pascal, Herrera y Maquiavelo. En el ámbito científico tan sólo aparece el nombre de Newton. En la obra parte de un sistema de placeres al que sigue un ensayo sobre la providencia y concluye con un tratado de moral. De este modo la Providencia será demostrada a partir de los sentimientos agradables. La escala de placeres arranca ya con el recién nacido. Afirma Lévesque de Pouilly que las necesidades biológicas de supervivencia que el ser humano comparte con el resto de seres vivos conforman esos primeros placeres que ya experimenta un bebé: “De todos los placeres no hay otros tan destacables como aquellos que comienzan con la vida y que nos aseguran la misma [...] el bebé. Incapaz aún de desarrollar sus facultades, halla un secreto placer en agitar los labios y las mejillas, de tal modo que logra ingerir la leche” (Lévesque de Pouilly, 1747, 151-152).

La aplicación del modelo de las ciencias exactas a las ciencias humanas había sido reivindicada por numerosos teóricos europeos que quisieron aplicar el empirismo en este ámbito. Locke afirmaba que la moral era capaz de llevar a cabo demostraciones como las matemáticas. Shaftesbury pensaba que la vida y la moral podían dar lugar a principios tan rigurosos como las ciencias exactas. Hutcheson se esforzaba por definir la virtud mediante la cuantificación. Locke ya afirmaba que la conducta podía ser objeto de una ciencia tan capaz de demostrarse como las matemáticas, tal y como se lee en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (IV 3, 18; IV 12, 8) y la matematización de la elección moral será formulada por Shaftesbury y Hutcheson. El jesuita Claude Buffier desarrolló una economía de la moral y una ciencia de hacerse feliz, tal y como se lee en su *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux en contribuant au bonheur des*

personnes avec qui l'on vit. Abbadie subrayaría en *L'Art de se connaître soi-même, ou Recherche sur les sources de la morale* la idea de que el amor a uno mismo, la atracción del placer, las pasiones, si pertenecen a la naturaleza, pueden ser no sólo inocentes y legítimas, sino que pueden llevar, por el pensamiento de la inmortalidad, a criar al hombre. Lévesque de Pouilly se inscribe en esta misma corriente que buscaba formular una ciencia de los sentimientos. Este deseo de implementar el método científico al campo de la moral ya había sido expuesto por Descartes en su *Discurso del método*. Cuando el padre del racionalismo explica en la segunda parte de esta obra la necesidad de un sistema epistemológico de inspiración matemática que valide el conocimiento establecido hasta la fecha –y el que estuviera por venir–, concluye la explicación de sus cuatro reglas metódicas con la siguiente aspiración que saltará al campo de la moral y en la tercera parte desarrollará con mayor extensión:

Pero lo que más contento me daba en este método era que, con él tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo con igual fruto a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho a las del álgebra (Descartes, 2010, 54).

Lévesque de Pouilly aspira a dar un fundamento inamovible a su moral, que no toma como una especulación frívola, sino como una verdadera ciencia. La ciencia de los sentimientos aparece tan cierta como una ciencia natural y es infinitamente más importante, pues todo arte de ser feliz se deduce de ella. El alma humana, como el mundo físico, obedece a unas leyes. Anticipando a pensadores más próximos de la Ilustración, Lévesque de Pouilly parece romper los puentes del dualismo en el ser humano para enmarcarlo en un mundo netamente físico. Y dicho mundo puede calcularse y medirse; responde a ciertas leyes. El corazón del hombre funciona como una máquina y sus movimientos están tan determinados como los de un cuerpo sometido a la gravedad. Del conocimiento de dichas leyes se extraen los principios que permiten constituir una moral. Ésta puede ser calificada de exacta y permite hacer *tabula rasa* de las trescientas definiciones de la felicidad que hasta la fecha habían propuesto los moralistas. El ser humano existe en un mundo físico y él mismo es físico. El ser humano, además, no es una parte de un todo físico que funciona como consecuencia de causas siempre ajenas a

él. Lévesque de Pouilly reclama un protagonismo del individuo para que no termine siendo engullido en este inmenso mecanicismo. Dicho protagonismo pasa por que cada persona conozca cuáles son sus aptitudes y oriente su vida física en dicha dirección. Como Descartes y antes Platón, dota de libertad a un individuo que debe tener criterio, que debe tener la voluntad para que su voluntad decida racionalmente, como el auriga platónico. De ese modo será feliz: “Por orden de la naturaleza, un uso adecuado de nuestras facultades va siempre acompañado de sentimientos agradables” (Lévesque de Pouilly, 1747, 12).

7.5. Antropocentrismo, pero con iniciativa

Nos encontramos en 1668. La Fontaine publica su primera colección de f bulas, mientras que la nueva ciencia exige la observación y medición del universo. La observación es posible gracias a la precisión de instrumentos como el telescopio y el microscopio, la medición por instrumentos como el termómetro o el barómetro, la hipótesis mecanicista proporciona una compresión general de esta información. En 1666 se creó la Académie des Sciences en París. En sus *Entretiens sur la pluralité des mondes*, como ya vimos, Fontenelle había logrado divulgar los avances científicos para que llegaran a toda la sociedad y traspasaran los sectores eruditos. Lévesque de Pouilly, por su parte, transita en las antípodas del pensamiento estoico y anticipa el papel del individuo que había puesto en valor el Renacimiento en términos científicos. El antropocentrismo científico salta al campo de la metafísica con Descartes y ahora al terreno de la moral con Lévesque de Pouilly. A lo largo del siglo XVIII lo hará al campo de la filosofía política con el estallido revolucionario de 1789.

Las leyes del sentimiento est n vinculadas al ejercicio de las facultades naturales. Un uso adecuado de nuestras facultades siempre estar  acompañado de sentimientos agradables: he ahí el gran principio de nuestra naturaleza. La felicidad tiene su origen en el propio ser humano, que siempre conserva la iniciativa y elige cómo relacionarse con el mundo. La felicidad se parece más a una aptitud que a una aventura. Ningún destino puede modificar las facultades humanas.

Para que estas facultades se activen el hombre debe tener iniciativa y ha de moverse. Lévesque de Pouilly se aleja de la vida contemplativa en esta apuesta  tica. El movimiento es necesario para alcanzar la felicidad. Aquí conviene detenerse en el

capítulo 11 del *Leviatán*, donde Hobbes señala que la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Este valor otorgado al movimiento debe destacarse mejor: oponerse a la *ataraxía* de los epicúreos, distinguirse del *uneasiness* de Locke –que encontramos en Dubos y Addison– y aproximarse a la inquietud de Malebranche y a las dinámicas leibnizianas. Con ello se aproxima claramente a la postura de su amigo Voltaire cuando éste replicaba y se oponía al estatismo y la vida contemplativa que predicaba el fideísta Pascal. El debate sobre la salvación lentamente sobrevuela los escritos del filósofo de Reims. La condena del ascetismo y de los valores alejados del comercio sensible desemboca en una rehabilitación de un placer que ha activado el hombre, por sí mismo, una vez que se ha escuchado y conocido a sí mismo y ha orientado su actividad física convenientemente en el mundo cambiante y activo que le rodea. La felicidad humana no es esencialmente contemplativa y no ha de confundirse con una simple delectación interior indiferente al mundo sensible.

El último capítulo de la obra de Lévesque de Pouilly culmina con una serie de máximas que desarrollan su filosofía moral. En su voluntad por hacer de la moral una ciencia, habla de la ciencia de los sentimientos y establece sus dos máximas. La primera afirma que debemos situar nuestra felicidad y perfección en bienes que estén en nosotros y en una serie de ocupaciones que dependan de nuestros talentos y nuestra naturaleza, mientras que la segunda reclama que nos comportemos con los demás de un modo bondadoso y alejemos el odio.

¿Qué es el placer? Tal pregunta puede fácilmente invitar a la reflexión sobre uno mismo como despertar las ambiciones teóricas de la investigación académica. Lévesque de Pouilly propuso un enfoque del mismo tipo que las ciencias fisicomatemáticas. Tal como sugiere Marc André Bernier (2001, 184), el ejemplo literario de la novela libertina *Fanny Hill* (1748) de John Cleland, donde el personaje de Fanny relata su primera experiencia de los placeres del amor, evocando el modo en que las manos de su amante primero se fijan en su garganta y luego son llevadas debajo de sus faldas destapando el centro de atracción, es bastante ilustrativo. La experiencia de los placeres se cuenta en el lenguaje de la ciencia para relacionarse mejor con los mecanismos explícitos, los movimientos de una mano lasciva y, más allá, los del amor. Al inventar y escribir sobre

los límites de las ciencias naturales y la novela licenciosa, toda esta pequeña escena inscribe la trayectoria de dos cuerpos amorosos en un movimiento tan sujeto a las leyes de la atracción y la gravitación universal como lo son los cuerpos celestes. Aquí, un cuadro de los placeres del amor y la ciencia newtoniana se funden en una escritura libertina que ilustra la ley fisicomatemática de la atracción de los cuerpos.

Otro ejemplo literario al que recurre Bernier apunta al conde Francesco Algarotti (1712-1764). El erudito y filósofo italiano publica *Newtonianismo per le dame* y en dicha obra señala que “esta causa que hace que los cuerpos se atraigan” constituye una “verdad que no estalla menos [...] en los fenómenos de la física y la galantería” (Algarotti, 1738, 282). Bernier nos recuerda de qué modo los ecos de las ciencias, según cada una de sus disciplinas, influirán en el siglo XVIII. Si la idea de un sentimiento interior determinado por la acción mecánica de las sensaciones y la atracción del placer se encuentra con mayor frecuencia en el centro del análisis moral durante el primer siglo XVIII, la literatura de la segunda mitad del siglo adoptará más fácilmente el lenguaje de las ciencias de la vida, o incluso la química y la meteorología.

Lévesque de Pouilly afirma el mundo sensible, reivindica el protagonismo de un ser humano que ha de tomar la iniciativa y afirma el movimiento en la coordinación de sus facultades en aras de una ética de la felicidad. ¿Pero qué tipo y qué cantidad de movimiento? ¿Con qué vigor ha de emplearse el hombre? Los ecos del término medio aristotélico suenan ahora para calibrar la acción precisa. Las facultades deben desplegarse con un ritmo moderado. Hay que darles movimiento, pero sin fatigarlas ni debilitarlas. La felicidad se halla entre la triste apatía y la agitación desordenada. Así se lee en el capítulo 3 de su obra: “Todo cuanto estimula los órganos sin debilitarlos puede contribuir a su conservación y a un sentimiento agradable. La aversión de los niños hacia el reposo evidencia la bondad del movimiento (la danza, la caza...). Incluso los ancianos hallan placer en un ejercicio moderado” (Lévesque de Pouilly, 1747, 17). En relación al placer y la vejez se mostraba más crítico La Rochefoucauld, quien denunciaba en su máxima 430 que en la vejez del amor, como en la edad, se vive aún para los males, pero ya no se vive para los placeres. No así Vauvenargues, quien en sus *Reflexiones y máximas* recuerda que “la corta duración de la vida no puede disuadirnos de sus placeres ni consolarnos de sus penas” (Vauvenargues, 2008, 959). El filósofo de Reims, por su parte, sentencia unas líneas más adelante de este capítulo que en la transpiración se halla la fuente secreta de todo placer.

El hombre enmarcado en mitad del universo, de la naturaleza, se alza como uno de los grandes temas del siglo XVIII. La felicidad es ofrecida por la naturaleza antes de ser construida por el alma. El hombre no está llamado a instalarse en mitad de un desierto ni a oponerse al mundo material; el optimismo filosófico y el providencialismo cristiano se unen para celebrar la vida como un jardín de las delicias. Lévesque de Pouilly ni afirma ni descarta en su gran obra el placer mundano, jugando en una suerte de ambigüedad propia de la época. Él aspira a probar que la felicidad se confunde con la virtud, tras haber pretendido descubrirla en la misma naturaleza.

En la *Enciclopedia*, y al hilo de esta apreciación de Lévesque de Pouilly, se indica lo siguiente en el artículo dedicado al placer: “La inmensidad del mar, estos ríos que corren desde lo alto de las montañas hacia los abismos, estos campos donde la vista se pierde en la multitud de pinturas que se ofrecen por todos lados; todos estos objetos causan una impresión en el alma, cuya aprobación se mide por el temblor de las fibras del cerebro” (Jaucourt, 1765, 689). En este pasaje aparece incluso la alusión a esas fibras del cerebro a las que se refería Malebranche. De hecho, en el capítulo 9 de *Théorie des sentiments agréables*, Lévesque de Pouilly afirma, en relación a esas fibras y al modo en que se interrelacionan con los sentimientos agradables, que estamos autorizados a creer que un objeto que es agradable mueve las fibras del cerebro sin debilitarlas ni agotarlas; que aquello que es doloroso las daña y lo que es aburrido las deja inactivas.

El epicureísmo de los pensadores menores que analizamos en esta tesis posee algunos rasgos comunes: la métrica en los placeres y la distinción de tipos de placeres. La ética del Jardín adquirió fuerza en este periodo de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Se trata de un protagonismo del individuo de cara a un placer social, dinámico, creativo y que se desarrolla en lo mundano. Pero no sólo se trata de un placer material alimentado por los sentidos, sino también de placeres del espíritu: “Los placeres corporales no tienen duración más allá de la necesidad de compartirlos; cuando van más allá se convierten en principios de dolor. Los placeres del espíritu y del corazón son superiores, pues llenan el vacío de la vida” (Lévesque de Pouilly, 1747, 185).

A lo largo del capítulo 16, Lévesque de Pouilly ahonda en la importancia de los sentimientos y placeres que provienen del corazón. Dado que el corazón es de todas nuestras facultades aquella de la que parten los movimientos más agradables, el tipo de vida que debe prevalecer es la bondadosa. Estas reflexiones tendrán su eco en el artículo sobre el placer de la *Enciclopedia*, que abordaremos con mayor amplitud más adelante.

Así, si se lee ahí que si el cuerpo tiene sus placeres, el espíritu también tiene los suyos propios; las ocupaciones, serias o frívolas, que ejercen su penetración sin cansarlo, van acompañadas de una sensación placentera. Al ver a un jugador de ajedrez concentrado en sí mismo e insensible a todo lo que golpea sus ojos y oídos, ¿no pensaríamos que está íntimamente ocupado con el cuidado de su fortuna o la salvación del Estado? Este profundo recuerdo tiene como objeto el placer de ejercitar la mente en la posición de una pieza de marfil. De este suave ejercicio de la mente nace el placer de los buenos pensamientos

Lévesque de Pouilly manifiesta, mediante esta distinción, en el capítulo 4 de *Théorie des sentiments agréables*, que el placer puede hallarse tanto en la poesía, en la arquitectura o en el teatro, así como en un discurso bien elaborado, tal como sugiere su referencia a Gorgias y a la erística en el capítulo 7, dedicado a la armonía del estilo, permitiéndose descubrir placer no sólo en los clásicos, sino también en la elaboración de un discurso en la reconsiderada lengua francesa: “Observaré que en nuestra lengua algunos monosílabos concluyen bien una frase pues no son para el oído más que una sola y misma palabra” (Lévesque de Pouilly, 1747, 81-82).

La distinción clásica de placeres sensoriales e intelectuales también será recogida por la *Enciclopedia* cuando en su artículo sobre el placer se pregunta sobre cuáles deben prevalecer sobre los demás y, tras exponer qué pasaría de un hombre sólo dado a placeres sensibles frente a otro sólo dado a placeres intelectuales, concluye que son pocos los hombres que nacen sensibles a los placeres de la mente y el cuerpo, que se colocan entre estos dos estados de felicidad. Pero sentencia que la naturaleza nos enseña lo que la experiencia confirma, que la belleza del espíritu da más derecho a la felicidad que la del cuerpo y que da menos que la del alma. Lévesque de Pouilly también destaca que, pese a que los sentidos del ser humano no se hallan tan desarrollados como los de los animales, el hombre disfruta de un espíritu que le sirve de guía a la hora de determinar su criterio de selección hacia aquello que le sea agradable. Este pensamiento remite al antropocentrismo puesto en marcha tras el Renacimiento y que impulsa la filosofía racionalista al subrayar el valor epistemológico de la razón humana –concepción unitaria de la razón que ya destacaría Descartes en su *Discurso del método*– y que termina con el largo teocentrismo de la Edad Media.

Los sentidos de los animales, aunque más perfectos que los nuestros, les iluminan sobre aquello que les es contrario o favorable; pero el espíritu nos ha sido dado para suplir

el defecto de nuestros sentidos, y el placer se le ofrece para animarle en su camino a seguir y para preservarle de una inacción fatal (Lévesque de Pouilly, 1747, 27-28).

Pese a destacar los preceptos del Jardín, Lévesque de Pouilly reprocha a Epicuro no haber desarrollado al máximo la potencialidad de los placeres. Así se lee ya en el primer capítulo de su *Théorie des sentiments agréables*, donde reprocha a Epicuro no haber sido voluptuoso más que a medias y no haber sentido suficientemente la extensión de los placeres del espíritu.

7.6. Justificación metafísica

Al elogiar una urbanidad que requiere una moral agradable, estos mismos sentimientos agradables se tornan prueba de la existencia de Dios. El autor pretende combatir el ateísmo epicúreo, que puede parecer bastante cercano al razonamiento de Voltaire en el discurso quinto, titulado *Sobre la naturaleza del placer*, de su poema filosófico *Discurso sobre el hombre* (1738). A partir de ahí refuta a Bayle, rechaza el maniqueísmo y critica a la filosofía, reprochándole viajar con los ojos vendados como Don Quijote, y defiende un optimismo providencialista, contrario a lo que creen Epicuro y Spinoza. Lévesque de Pouilly recurre a un argumento que parte de la antropología, del espectro casi biológico, para culminar en una justificación metafísica: “Nos da placer aquello que perpetúa nuestra conservación. Al contrario, nos causa dolor aquello que la amenaza. Este simple principio nos desvela la sabiduría y bondad de nuestro Creador [...] y nos instruye en nuestros deberes hacia Dios, nuestros semejantes y nosotros mismos” (Lévesque de Pouilly, 1747, 14-15).

Uno de los deberes del cristiano hacia Dios pasa por la voluntad de perfección. Lévesque de Pouilly también lo pone en valor, no sin advertir del riesgo de caer en la vanidad, en línea con el Eclesiastés: “Están los objetos que son agradables por sí mismos y están los que no lo prometen o procuran. En esta segunda clase de bienes, no hay más importantes que aquellos que llamamos *honnêtes*, es decir, que acompañan una idea de perfección” (Lévesque de Pouilly, 1747, 111). Y en relación a la vanidad, advierte unas líneas más adelante que no es más que porque somos sensibles al placer de creernos perfectos que la vanidad es un veneno. La Rochefoucauld dedica buena parte de sus

Maximes a la vanidad, uno de los conceptos más repetidos en su obra. Así, en la 137 afirma de manera rotunda y breve que se habla poco cuando la vanidad no hace hablar.

Lévesque de Pouilly suele arrancar sus razonamientos en términos antropológicos para culminarlos en términos metafísicos, como se ha observado en repetidas ocasiones a lo largo de *Théorie des sentiments agréables*. Este recorrido filosófico se repite una y otra vez en torno al concepto de perfección. Así, más allá de la perfección natural, que consiste en la posesión de las cualidades que contribuyen a nuestra conservación, hay también una perfección moral unida a las cualidades que parecen prometernos una felicidad sólida. La perfección, no obstante, trasciende el mundo de bienes materiales y se sitúa en una esfera que aúna la moral de Epicuro, Sócrates, Confucio y Aristóteles en una felicidad que ha de ser conforme al Altísimo y que Él ha grabado en nuestro ser de un modo tal que nuestra alma será más perfecta cuanto más se acerque a ello:

Confucio y Zenón han establecido la perfección en un uso de nuestras facultades adecuadas a la naturaleza de nuestro ser. Hemos nacidos inteligentes y sociables, así pues somos perfectos cuando la verdad reina sobre nuestros juicios y la equidad sobre nuestras acciones. Pitágoras, Sócrates y en todas las religiones los teólogos han juzgado que la perfección del hombre [...] dependía de la relación de sus facultades con las intenciones de su Autor. Finalmente, siguiendo a Epicuro, el hombre será perfecto en cuanto su manera de pensar y actuar le lleven por la vía la más corta y segura hacia la felicidad [...] en conformidad con las intenciones de nuestro Autor, grabadas en la naturaleza de nuestro ser (Lévesque de Pouilly, 1747, 114-116).

El argumento metafísico se refuerza con el hecho de que el placer está ontológicamente vinculado a la esperanza, y ésta es una virtud que debe practicar todo buen cristiano. Así, el deseo se nutre de la esperanza y se extingue por la imposibilidad de alcanzar su objeto: debemos al poder de Dios el tributo de una perfecta sumisión a todo lo que resulta del establecimiento de sus leyes; a su sabiduría le debemos el homenaje de la persuasión íntima, de que si fuéramos partícipes de su consejo, aplaudiríamos las razones de su conducta. A estos sentimientos respetuosos los acompaña un sentimiento de placer y una feliz tranquilidad los sigue.

En el capítulo 5 de su *Théorie des sentiments agréables* Lévesque de Pouilly aborda la idea del deseo, pero desde un prisma más antropológico. No condena las fuerzas del amor y del odio, ni tampoco el deseo, en tanto en cuanto impulsan al movimiento, a la acción. En toda la obra reivindica el filósofo francés este dinamismo como base de su

ética, moral y metafísica. Así, podemos leer que el amor y el odio son “como dos resortes que permiten activarse todas nuestras facultades para el mantenimiento de nuestra existencia” (Lévesque de Pouilly, 1747, 49-50). Unas páginas más adelante, aún en el capítulo 5, hallamos esa estrecha vinculación entre deseo, acción y movimiento. Gozamos de lo que esperamos, pero no siempre gozamos de lo que tenemos. Sin abandonar el argumento antropológico, en la obra hace hincapié en que la naturaleza dota de sensación de placer no sólo la supervivencia inmediata, sino la continuidad de la especie. La naturaleza ha extendido una impresión de placer, no solamente sobre aquello que asegura nuestra existencia, sino también sobre aquello que la puede perpetuar.

Continuando con la puesta en valor del deseo, Lévesque de Pouilly principia el capítulo 12 de su obra afirmando que el ser humano debe aceptar los placeres que le han sido dados y no lamentarse de los que no tiene. El deseo, además, se alimenta de la posibilidad. Así pues, el hombre debe dar las gracias a Dios por lo que posee en este mundo: “Gocemos de lo que nos ha sido dado sin sentirnos desgraciados. El deseo se nutre de esperanza y se extingue ante la imposibilidad de alcanzar el objeto deseado” (Lévesque de Pouilly, 1747, 175-176). Además de ello, el ser humano debe mostrarse agradecido de aquello que le ha sido otorgado. Nuestros deberes hacia nosotros mismos se reducen a apreciar los bienes que nos han regalado y a aguantar con ánimo los males que debemos padecer.

Establecía Lévesque de Pouilly la importancia del conocimiento de uno mismo, en cuanto a sus propias facultades, para orientar su conducta según las mismas. Por orden de la naturaleza, un uso adecuado de nuestras facultades va siempre acompañado de sentimientos agradables. Esta fuente de placeres virtuosos no fluye menos para el cristiano que para el infiel. Pero por orden de la gracia, el cristiano es infinitamente más feliz por lo que espera que por lo que tiene. Este pensamiento remite a Leibniz, cuando en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia* señala que el amor de Dios nos da un anticipo de la dicha futura. Y, aunque desinteresada, hace por sí misma nuestro mayor bien e interés, aunque no la busquemos allí, y cuando consideremos sólo el placer que da, sin tener en cuenta la utilidad que produce; porque nos da plena confianza en la bondad de nuestro autor y maestro, lo que produce verdadera paz mental; no como los estoicos decidieron sobre la paciencia por la fuerza, sino por la alegría presente, que incluso nos asegura la felicidad futura. Las flores que recoge aquí son semillas de felicidad eterna para él. La naturaleza, de hecho, ha establecido que sea una ética de los placeres común

a todos los hombres a fin de preservar la especie. El principal medio del que se ha servido la naturaleza para establecer y conservar la sociedad humana fue que tuvieran en común bienes y males, siempre y cuando sus intereses particulares no les supusiera un obstáculo.

Este proceso de autognosis desemboca en una ética perfectamente fiel a estas facultades propias. De este modo, el individuo será feliz. La *Enciclopedia* toma este argumento del filósofo francés para seguir ampliando el artículo dedicado al placer: “También hay un placer asociado al desempeño de nuestros deberes con nosotros mismos; el placer nace del seno de la virtud. ¿Qué podría ser más feliz que disfrutar de una serie de ocupaciones adecuadas a los talentos y la condición de uno?” (Jaucourt, 1765, 690). El compromiso ético –de uno hacia sí– se torna compromiso moral en una suerte de comunidad cívica que se fundamenta en el deseo por cuidar al prójimo:

Si queremos cumplir con todos nuestros deberes hacia los demás hombres, seamos justos y hagámosle el bien, la moral nos ordena, la teoría de los sentimientos nos invita a hacerlo [...] un hombre justo y que se preocupa por el prójimo, es amado y estimado por todos los que se le acercan [...] no hay espectáculo más dulce que el de verse amado; todos los objetos que se le ofrecerán le serán agradables, todos los movimientos que surgirán en su corazón serán placeres (Jaucourt, 1765, 690).

Una nueva alusión metafísica en torno al placer la encontramos en la *Enciclopedia* al responder a la pregunta acerca de qué placer debe prevalecer entre los del espíritu y los del corazón. No hay ninguno más conmovedor que los que la idea de perfección da a luz en el alma; es como un objeto de nuestro culto.

Lévesque de Pouilly ofrece también su justificación de la existencia del dolor. Esta sensación, opuesta y contraria a la del placer, tiene su razón de ser para mantener ordenada la vida del individuo. Si todo fuera placer, apunta el filósofo, el ser humano viviría de una manera demasiado disoluta y descontrolada: “No viviríamos más que para el placer. Pero nuestras vidas serían como las de esas flores que nacen y mueren el mismo día [...] no tendríamos freno que moderase nuestro placer” (Lévesque de Pouilly, 1747, 165-166). A este respecto termina el capítulo 11 mencionando a Bayle y señalando que no se detendrá en combatir los dos principios de los maniqueos, de los cuales uno distribuía el placer y el otro el dolor. Bayle parece haber querido rescatar ese sistema que hace siglos se vino abajo; pero aparentemente no se servía de sus ruinas de manera inapropiada, señala. Afirma que Bayle no era lo suficientemente supersticioso para caer

en la tentación de creer en dos divinidades. Sea como fuere, se contentará con observar que, ya que la distribución del placer aparece por igual en el destino, no anuncian para nada dos inteligencias esencialmente enemigas.

De metafísica también se habla cuando se refiere a la muerte. El pensador de Reims censura a aquellos materialistas que toman el fin de la existencia terrenal como la conclusión de los placeres. Lévesque de Pouilly reivindica un dualismo antropológico propio del cristianismo para criticar a los libertinos materialistas y poner en valor los placeres que se desprenden de la metafísica y a los que el ser humano tiene a su alcance. Así, el mayor bien del que disfruta el hombre virtuoso de aquí abajo es que el momento fatal que desespera al resto de hombres no es para él sino un tránsito a una vida más feliz, ya que el hombre injusto ve la muerte como un fantasma horrible que a cada instante da un paso hacia él, envenenando los placeres y agriando sus males para prepararle a un Dios vengador de inocencia. Sin embargo, el hombre virtuoso recibe la muerte como el tránsito querido por una inteligencia bondadosa, por lo que la esperanza es un sentimiento esencialmente agradable y ve en la idea de muerte la perspectiva de una felicidad perfecta.

7.7. Impacto en la *Enciclopedia*

Théorie des sentiments agréables es considerada por muchos como el mejor ensayo breve sobre la felicidad filosófica y de él extrajeron los redactores de la *Enciclopedia* el contenido e inspiración para los artículos pasión y placer. La *Enciclopedia*, en su tomo XII, afronta estas definiciones en los siguientes términos. En lo que atañe al placer, primero establece las diferencias de matices con otros términos tales como delicia o voluptuosidad:

La idea de placer es de una extensión mucho mayor que la de deleite y voluptuosidad, porque esta palabra se relaciona con un mayor número de objetos que las otras dos; abarca todo aquello que concierne a la mente, el corazón, los sentidos, la fortuna, en fin todo lo que es capaz de darnos placer [...] La idea de la voluptuosidad es muy sensual y parece designar algo delicado en los órganos que refina y aumenta el sabor. Los verdaderos filósofos buscan el placer en todas sus ocupaciones y hacen del cumplimiento de su deber un placer [...] Las mujeres suelen llevar la sensibilidad al punto de la voluptuosidad, pero este momento de sensación no dura mucho, todo en ellas es tan rápido como delicioso (Jaucourt, 1765, 689).

La *Enciclopedia* también se esfuerza, en un repaso epicúreo, por distinguir distintos tipos de placeres: cuando decimos de una persona que se dedica por entero a los placeres, que disfruta de las delicias del campo, que se sumerge en lo voluptuoso. Tomados en este último sentido, también tienen sus diferencias y sus delicias particulares: entonces la palabra placer tiene más que ver con prácticas, usos y pasatiempos personales, como la buena mesa, el juego, los espectáculos y las galanterías. El de las delicias no tiene más placeres que los que la naturaleza, el arte y la opulencia brindan: hermosas casas, comodidades solicitadas y compañías escogidas. El de voluptuosidad designa propiamente los excesos que se derivan del desenfreno y el libertinaje, perseguidos por un gusto exagerado, sazonado por la ociosidad y preparados por el gasto, como se dice que fueron aquellos a los que Tiberio se entregó en la isla de Capri.

A continuación, se presenta en el artículo de la *Enciclopedia* el triple carácter moral del placer. El término se conecta con Dios, con el propio individuo y finalmente con la sociedad; abordando así las parcelas metafísica, ética y moral vinculadas al concepto placer. Nótese la clara marca de Lévesque de Pouilly en términos como “no la agotan” o “no demasiado viva ni demasiado prolongada” y, cómo no, el recordatorio ético, metafísico y moral del filósofo de Reims “hacia Dios, hacia nosotros mismos y hacia los demás”. El placer es un sentimiento del alma que nos hace felices, al menos mientras lo probamos; no podemos admirar lo suficiente cuán atenta está la naturaleza para satisfacer nuestros deseos. Si por el solo movimiento conduce la materia, no es sino por el placer que conduce a los seres humanos; se ha preocupado de atribuir placer a lo que ejercita los órganos del cuerpo sin debilitarlos, a todas las ocupaciones de la mente que no la agotan con una restricción demasiado viva y demasiado prolongada, a todos los movimientos del corazón que el odio y la restricción no envenenan, finalmente hacia el cumplimiento de nuestros deberes hacia Dios, hacia nosotros mismos y hacia los demás hombres.

Pese a beber de las fuentes epicúreas en esta rehabilitación del concepto de placer, y en su dignificación mundana y acorde a la métrica proclamada en el helenismo, la *Enciclopedia* no reniega de la figura de Dios, sino todo lo contrario; lo toma para sí a la hora de justificar el disfrute del placer, habida cuenta que responde a una causa metafísica. Ese reflejo metafísico aparece también en el artículo sobre el placer de la *Enciclopedia*, en el que se lee que hay un placer unido al cumplimiento de nuestros deberes con respecto a Dios, a nosotros mismos y a los demás. Epicuro, orgulloso de haber atacado el dogma

de una causa inteligente, se jactaba de haber aniquilado a un poderoso enemigo de nuestra felicidad. Pero, ¿por qué formarnos esa idea supersticiosa de un Ser que, al proporcionarnos los sentidos, nos ofrece agradables sensaciones por todos lados? ¿quién, al otorgarnos diversas facultades, quiso que no hubiera ninguna de ellas cuya práctica no fuera un placer? El alma nunca está más tranquila y perfecta que cuando siente que hace uso de estos bienes de acuerdo con las intenciones de su autor. El placer no nos es prohibido. Está al alcance de nuestra mano y Dios no ha censurado nuestro acceso a él. Este nuevo argumento metafísico se halla en la *Enciclopedia*, donde se lee que si la Providencia nos prohíbe el uso de un fruto por la imposibilidad de recogerlo, o por los inconvenientes que se le atribuyen, no lo aceptemos con menos reconocimiento de quienes se presentan a nosotros de todos lados; disfrutemos lo que se nos ofrece.

Lévesque de Pouilly compuso entre 1735 y 1749 la *Théorie des sentiments agréables*. Critica a Bayle y a Epicuro, pero a partir de las observaciones fisiológicas libera una física del sentimiento que encuentra eco incluso en la *Enciclopedia* y que tendrá repercusión en la redacción del artículo dedicado al placer:

Hay un placer adjunto a aquello que ejercita los órganos del cuerpo, sin debilitarlos. La aversión que tienen los niños al descanso justifica que los movimientos que no fatigan el cuerpo van naturalmente acompañados de una especie de placer; la caza tiene más encanto cuanto más viva es; difícilmente hay un placer más conmovedor para los jóvenes que bailar; y la sensibilidad al placer de pasear se conserva incluso en la vejez (Jaucourt, 1765, 689).

Esta demanda de actividad corporal asociada al placer se explica en la *Enciclopedia* con el ejemplo de los colores. Cuanto más es estimulado nuestro órgano visual por ellos, más vivo será el placer, pues obliga a la acción y al movimiento de este órgano sensorial. Al contrario, la oscuridad invita a la inactividad de las pupilas, con lo que merma nuestro placer. Así, los colores caracterizan los objetos que están disponibles para nosotros; el del fuego es el más agradable, pero a la larga cansa la vista; el verde deja una impresión suave y nunca fatigante; el marrón y el negro son colores tristes. La naturaleza ha regulado la aprobación de los colores en la proporción de su fuerza con el órgano de la vista; los que más se ejercitan son los más agradables, siempre que no cansen; la oscuridad se convierte en una fuente de aburrimiento para nosotros en cuanto deja nuestros ojos en la inacción.

Lévesque de Pouilly ya había desarrollado en su *Théorie des sentiments agréables* una larga disertación que abordaba tanto los colores, con su repercusión visual, como el resto de afectaciones a los otros sentidos, y que llenan toda la parte final del capítulo 3 de su obra. Así, las fibras del ojo prefieren el color violeta antes que el naranja para la vista, o “qué más dulce para el oído que el susurro de un arroyo” (Lévesque de Pouilly, 1747, 23), por citar solo algún pasaje. Nótese también de qué modo aparecen en el texto enciclopédico los términos agradables puestos en valor décadas atrás por Lévesque de Pouilly. En las líneas sucesivas que abordan la definición de placer resulta incluso más obvia la contribución del filósofo a esta rehabilitación de un concepto sometido al rigorismo agustiniano de condena de lo mundano: “Los cuerpos, después de ser anunciados por los colores, nos sorprenden agradablemente por su novedad y su singularidad: ávidos de sensaciones agradables, nos obsequiamos con recibirlos de todos los objetos desconocidos que se nos presentan [...] la grandeza y la variedad son también causas que nos resultan agradables” (Jaucourt, 1765, 689). En este pasaje de la *Enciclopedia* destaca el triple uso del término ‘agradable’ en una sola oración. El ser humano debe abrirse al mundo y empaparse de él, recibir por sus sentidos toda su variedad, belleza y extensión. El placer se activa en este movimiento activo y mundano y no en la reclusión ascética, inmóvil y solitaria que proclama san Agustín y centros como Port-Royal. Los bienes inseparables de la vida, esto es, los placeres terrenales, deben aceptarse y no condenarlos como hacen “algunos filósofos”, en alusión a las instituciones rigoristas como Port-Royal, que defendían el retiro y condenaban el trasiego terrenal: “Hubo una secta de filósofos que pareció querer acabar con los placeres agradables [...] ¿todos esos bienes inseparables de la vida serían objeto de nuestro desprecio en lugar de nuestro reconocimiento?” (Lévesque de Pouilly, 1747, 178). Finalmente, hay que recordar que el propio Voltaire, sin perder de vista el artículo de la *Enciclopedia* sobre el placer, escribió al respecto que la naturaleza, atenta a cumplir tus deseos, llama a este Dios por la vía de los placeres. Sólo con el movimiento conduce la materia; pero es el placer quien conduce al hombre.

En secciones anteriores hemos visto el modo en que Lévesque de Pouilly aborda la vertiente moral del placer. En su rehabilitación, la comunidad cristiana y la sociedad en general se vieron netamente implicadas. Por ejemplo, la influencia de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, se muestra en el tema de las afecciones sociales. El hombre nace para vivir en sociedad y el germen de benevolencia que llevan todos debe

animarlos a volverse hacia los demás. El amor seduce al propio dolor, lo que se apoya en una cita de Chaulieu y en la evocación del goce de Montaigne cuando piensa en La Boétie. Fontenelle subrayó que Malebranche había sido criticado por sostener que el placer hace feliz a la gente. Lévesque de Pouilly fue más allá en este camino del hedonismo epicúreo. Había cierta osadía en hablar tan poco del alma, favoreciendo un mecanismo de actividad cerebral. El equilibrio que quería establecer entre mecanismo y finalismo le permitió defender las aplicaciones sociales y políticas que le interesaban.

Algunos críticos han encontrado semejanzas entre Hume –quien vivió un año en Reims en 1734, por lo que no sería de extrañar que se produjera ciertos intercambios entre ellos– y el pensador francés. “Ninguno de los dos, en tanto que moralistas, son ni racionalistas ni críticos del orden establecido. Son dos patricios filántropos que observan el mundo pensando que se puede ser bueno y procurar el bien ajeno” (Spink, 1982, 158-159). Hume había sido el conservador de la biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Edimburgo desde 1752 a 1757. Aprovechando su puesto, el filósofo escocés mandó comprar a través de esta institución una edición de la *Théorie des sentiments agréables* reeditada en Londres en 1750. Aunque ambos pensadores destilan epicureísmo, su concepción del placer va más allá de la ética y aborda el componente social. De hecho, ambos ocuparon puestos públicos en su vida profesional –un epicúreo tiende a alejarse de la sociedad. Para afianzar este compromiso moral –el mismo que Platón reclamaba a los filósofos en la *República*–, ambos se nutrirán de la jurisprudencia para refinar el afán social que debe perseguir el individuo. Con Bolingbroke discutió Lévesque de Pouilly sobre Platón y la justicia interior, así como sobre el principio según el cual la virtud en la *polis* otorga la felicidad a quienes la poseen sin esperar recompensa a cambio, que es lo que se propone establecer siguiendo el modo epicúreo. El interés por dotar de carácter científico a la moral siempre obsesionó a Lévesque de Pouilly. Así, a través de este método, la moral puede tornarse ciencia segura, capaz de formular leyes. Se puede constatar que el ejercicio moderado de nuestras facultades es un placer. La noción de nuestro propio valor es fuente agradable, ya que tenemos por objetivo nuestra perfección. Sócrates ve en esta perfección la relación de nuestras facultades con las intenciones del creador de nuestro ser, Epicuro en la manera de pensar y actuar propias al fin que nos hemos propuesto, es decir, nuestra felicidad. Reunamos ambas concepciones y busquemos la perfección en la posesión de facultades capaces de

procurarnos una sólida felicidad en conformidad a las intenciones de nuestro Autor. Los sentimientos agradables son aquellos que prueban la perfección de nuestras facultades.

7.8. La *bienveillance* universal

La *bienveillance universelle* es desarrollada en el Reino Unido por Richard Cumberland (1631-1718), quien viene de Cambridge, donde había una importante influencia cartesiana y platónica, y que inspira el bien común y la justicia distributiva, nociones que hallan su fundamento en la naturaleza y no requiere de convenciones. Estas nociones sirven para criticar que la distribución actual de la sociedad no responde a ese orden natural y es desigual. De la justicia distributiva se desprenderán el resto de virtudes. Rousseau hará una crítica moral del estado social creador de relaciones morales, oponiéndole sentimientos que han evolucionado gracias a la evolución de la propia sociedad; la benevolencia se tornará beneficencia. El ser humano no puede inspirar a sus semejantes más que dos sentimientos: miedo o amor. En el estado de naturaleza todas las relaciones humanas se fundan en el miedo. Cada uno debía dar miedo a los demás para defenderse a sí mismo. ¿Están todavía las naciones en ese punto? Parece que se ha superado. Es por esto por lo que conviene hacerse amar, pues la situación de que el hombre odie a todos y sea por todos odiado sería insostenible para un ciudadano que no dejaría de sufrir y sentir dolor. Sin embargo, para un hombre justo y con amor al prójimo, todos los impulsos de su corazón serían placeres.

Hutcheson, discípulo de Locke, sistematiza el estudio de las pasiones para fundamentar su moral de la *bienveillance*. El pensador irlandés, defensor del valor práctico de la filosofía moral, contrapuesto a la ciencia moral impulsada por Hume, reconocía a Platón como el maestro en la belleza de las acciones virtuosas. Afirmaba que el mérito de toda acción virtuosa viene de que tenga como móvil la *bienveillance*. Al igual que Shaftesbury, niega que la *bienveillance* tenga como móvil ese deseo de placer. El estudio de las pasiones permite reconocer afecciones tranquilas que son naturales y desinteresadas. Hutcheson quiso hacer de su moral una ciencia, lo que le valió la acusación de la iglesia de Glasgow de querer prescindir de la idea de Dios, aunque el teísmo de Hutcheson no era puesto en duda y no se planteaba excluir de su búsqueda la cuestión metafísica a la que el hombre debe aspirar. Llegados a este punto hay que recordar que no se es teísta sin ser finalista, mientras que el empirismo de Hume excluye

todo viso trascendente. El método experimental no es el método científico que reclamaba Lévesque, quien deseaba más que aqu el formular leyes y conducir bien su argumentación; ser más cartesiano. Hume, siguiendo la tradición del empirismo, que siglos atrás había puesto en marcha en cierto modo Guillermo de Ockham (1280-1349), se bastaba con llegar a la coherencia entre los elementos obtenidos de su análisis más que engranarlos en un principio único propio de la tradición de Francis Bacon (1561-1626).

A la pregunta de si podemos establecer un paralelismo entre la expresión *calm passions* de Hume y la expresión *sentiments agréables* de Lévesque, la investigación léxica se antoja interesante:

La palabra inglesa *sentiment* no estaba a la mano de Hume y el traductor de *Réflexions* de Lévesque empleó la mayor parte del tiempo la palabra inglesa *sensation* para traducir la palabra francesa *sentiment*. En Francia, la evolución de las costumbres morales, que ensalz  la sensibilidad, había modificado varias palabras y expresiones [...] ciertamente expresiones estereotipadas eran de uso común, como *noble sentiments*, *sentiments of respect* y Hutcheson utiliza *sweet sentiments* para referirse a la humanidad, la bondad y la relación padres-hijos y entre conciudadanos [...] Locke reprochaba a Malebranche emplear *sentiment*, incluso en francés, en los casos en los que Locke hubiera preferido *sensation* (Spink, 1982, 172).

Las confluencias entre Shaftesbury y el filósofo francés se antojan grandes. Así, Lévesque se acuerda de Shaftesbury, quien definía la felicidad como el predominio de las afecciones sociales sobre las tendencias personales. Los sentimientos más agradables son los que orientan el alma hacia los demás y rescata esa crítica a los moralistas cristianos que censuraban el amor en sociedad del creyente. Los moralistas cristianos no entienden bien la naturaleza del hombre al eliminar de la vida religiosa todo aquello que se aproxime al placer de amar. Como si el amor de Dios pudiera desasociarse de esa voluptuosidad; la belleza y el bien emergen del placer para él alcanzado así una suerte de idealismo eudem nico.

Recordemos que en lo que algunos catalogan como las Luces británicas emergían las figuras de Shaftesbury y Hutcheson, que representaban la vertiente del realismo moral de esta corriente: "Shaftesbury opone su realismo moral al convencionalismo de Hobbes y de Locke: las propiedades morales no son relativas a los derechos divinos, políticos o sociales; se fundan en la naturaleza. El sentido común declara que lo bueno y lo malo no dependen de convencionalismos" (Jaffro, 2006, 21-22). Cuando Shaftesbury introduce la

expresión *moral sense* en los márgenes de la segunda edición de su *Inquiry concerning virtue* en 1711 lo hace, indica Jaffro, para abreviar la expresión que utilizaba abundantemente desde la primera edición de 1699: *natural sense of right and wrong*:

La oposición relevante es entre naturaleza y convención. Al postular la existencia de una instancia natural de discernimiento de las propiedades morales de las acciones, actitudes, personajes, Shaftesbury afirma que estas propiedades no se relacionan puramente con las convenciones, sino que también tienen una base en la naturaleza, como una facultad. Discernirlos [...] Se desarrolla el sentido moral; no es un poder diáfano que sólo la experiencia pueda amueblar. Por tanto, Shaftesbury prefiere el término *connatural* al de *innato*. Se mantiene fiel a la idea griega de la naturaleza como crecimiento (Jaffro, 2009, 305-306).

Jaffro nos recuerda que el principio del siglo XVIII es el escenario de una querrela entre antiguos y modernos aplicada al sentido común, donde por un lado se encuentra Shaftesbury –simpatizante estoico–, quien concibe la moral como un arte del perfeccionamiento del hombre y el sentido común como la urbanidad requerida para dicho perfeccionamiento: “El cosmopolitismo no está al alcance de todos. Es la cultura de las lenguas antiguas la que tiene la tarea de actualizar a la humanidad. La idea de comunidad de derechos e igualdad en la especie, por tanto, sigue siendo profundamente aristocrática” (Jaffro, 2006, 26). El propio Shaftesbury lo evidencia cuando hace alusión a la educación que debe acompañar al que desee filosofar. La huella de Platón y su ascensión hacia la idea de bien con su consiguiente organicismo en su *polis* ideal: “Filosofar correctamente no significa otra cosa que llevar la buena educación al siguiente nivel. Porque el logro de la educación consiste en aprender todo lo que es digno en compañía o bello en las artes” (Shaftesbury, 2008, 402). Jaffro remarca esta huella aristocrática a propósito de la educación del ciudadano al indicar que los derechos comunes no se otorgan, sino que deben adquirirse mediante la educación adecuada. Esta idea sigue siendo profundamente aristocrática. Constatamos un esfuerzo especulativo de Shaftesbury a lo largo de su obra por explorar métodos y condiciones para el desarrollo de un gusto moral y estético:

Tanto la belleza como el bien moral no puede alcanzarse, en su misma profundidad, sino por el control de sí del *virtuoso*, es decir, de la subjetividad que se ha perfeccionado artísticamente [...] Hutcheson defiende enérgica y sinceramente a

Shaftesbury contra las burlas de Mandeville que creía, como La Rochefoucauld, que la autoestima era la verdadera fuente principal de las acciones humanas y que el discurso shaftesburiano sobre la naturalidad de un sentido moral capaz de apreciar la belleza de la benevolencia era solo una máscara (Jaffro, 2011, 122).

No quisiéramos finalizar este capítulo sin hacer alusión a una última influencia. Lésvesque de Pouilly publicó en 1747 su *Théorie des sentiments agréables* y ésta fue muy apreciada por Adam Smith. Se publicó en Gran Bretaña en 1749 con el título *The theory of agreeable sensations*, pero el filósofo inglés la leyó en su versión francesa y se inspiró en ella para su *Teoría de los sentimientos morales*, publicada en 1759. En esta obra sobre ética y economía, que daría al pensador escocés reputación académica, el egoísmo no desempeña un papel determinante como aseguraba Hobbes. Smith expone el proceso de simpatía a través del cual un sujeto es capaz de ponerse en el lugar de otro, aun cuando no obtenga beneficio de ello. Con esto se busca criticar la concepción del utilitarismo tal y como aparece en Hume. Smith concibe una moral dinámica e histórica, en oposición a visiones más estáticas como las determinadas por las religiones.

Nos hallamos en un contexto en el que la popularidad de las teorías agustinianas del amor propio domina el debate moral. Cabe recordar tanto la postura de La Rochefoucauld, contra el que Shaftesbury se enfrenta en su *Sensus communis* (1709), como la de Mandeville, al que se enfrenta Hutcheson en su *Inquiry* (1725). Como apunta Jaffro, la oposición, empero, no es entre el egoísmo y el altruismo, sino entre una concepción que reduce todo interés al interés privado y otra que admite la pluralidad de intereses, privados y públicos. Siguiendo a Mandeville, nuestro mundo realmente se ha construido buscando el modo en que los intereses se pueden domeñar a fin de que no choquen con violencia y coadyuven a construir esa riqueza que a todos nos es preciosa (Seoane, 2019). Para Shaftesbury se trata de la armonía o del bien, para Hutcheson de la benevolencia o la buena voluntad. A menudo se pretende que Shaftesbury y Hutcheson son precursores del utilitarismo con el pretexto de que formularon, el primero, la idea de un cálculo moral, el segundo, el principio de la mayor felicidad para el mayor número. De hecho, ninguno de los dos sostuvo jamás que el bien moral consistiera en promover la prosperidad colectiva. Así, aunque se haya dicho que Shaftesbury y Hutcheson son, hasta cierto punto, precursores del cálculo hedonista benthamita, Jaffro se mantiene firme en la defensa de la tesis que establece que el cálculo presupone aquí una concepción de las relaciones entre el bien moral y el natural radicalmente diferente de la que prevalecerá

en el utilitarismo. Hutcheson escribió que la mejor acción es la que produce la mayor felicidad para el mayor número. Shaftesbury concluye su *Inquiry concerning virtue, or merit* afirmando que la virtud es una cualidad beneficiosa para cualquier sociedad y para la humanidad en general y que también es una felicidad y un bien para cada criatura en particular. Entonces podemos decir que Shaftesbury y Hutcheson suscriben la siguiente tesis: el bien moral es una forma específica de producir un bien natural, principalmente público y en segundo lugar privado.

En suma, Louis-Jean Lévesque de Pouilly, ese joven inquieto de provincias que explicó a temprana edad los *Principia* de Newton, publicó en 1747 *Théorie des sentiments agréables*, su obra más conocida y cuyo eco resonó con gran fuerza en particular en el artículo placer de la *Enciclopedia*. La obra de Lévesque de Pouilly fue muy aplaudida desde todos los sectores y en ella se dan cita todos los rasgos de la felicidad: es una felicidad universal deducida de la naturaleza humana, es una felicidad racional que supone un equilibrio basado en la apreciación y el cálculo y es una felicidad social reservada al individuo solidario de la comunidad. Discreto en su avance académico, fue arrastrado la mayor parte de las veces a una multitud de debates filosóficos sin pretenderlo. Defendió un deísmo finalista. Del mismo modo que Descartes alcanzaría su segunda certeza –la *res infinita*– a partir de la primera certeza –la *res cogitans*–, Lévesque de Pouilly demostró la Providencia a partir de los sentimientos agradables y estableció que el dolor y el placer nos instruyen sobre lo que es peligroso o provechoso. Los sentidos, el espíritu y el corazón poseen sus respectivos placeres. Para muchos su *Théorie des sentiments agréables* es considerada como el mejor ensayo breve sobre la felicidad filosófica. El pensador de Reims se esfuerza por dar categoría de ciencia a una filosofía moral en la que, en la línea de Aristóteles y Cicerón, la amistad, por su valor social, tiene un papel destacado, en contra de la opinión de escritores famosos como La Rochefoucauld. El pensamiento de Lévesque de Pouilly se extiende también a la política y las influencias en los pensadores británicos en torno a las teorías sobre el bien común y la manera de conformar una filosofía política se antojan insoslayables.

Si este joven prodigio logró explicar a muy temprana edad los *Principia* de Newton, a quien pudo conocer personalmente en Inglaterra, hallamos en Maupertuis, que es el autor que trataremos en el siguiente capítulo, no sólo a uno de los principales difusores de las teorías del británico en Francia, sino a uno de los filósofos que mayor esfuerzo dedicó para dotar de carácter científico a la moral y que supo también rehabilitar

el concepto de placer, hilo conductor de esta tesis. Tachado de metafísico por los antisistemáticos y de ignorante y plagiarlo por los leibnizianos, Maupertuis podría considerarse el más frío representante de la aritmética de los placeres. Clarifica la relevancia en la duración e intensidad del placer, sin hacer distinciones de índole metafísica. Maupertuis aborda el *mal de vivre*; la vida ya no es plenitud sino inquietud. La felicidad del hombre está condenada, dado que viene regulada por el resultado que se obtiene de una suma de males y bienes, donde los primeros son faltamente superiores.

8. Maupertuis: calcular el placer

Pierre-Louis Moreau (1698-1759), señor de Maupertuis, desempeñó un decisivo papel en la difusión de las ideas newtonianas en el continente europeo. El Dios demasiado razonable de Descartes y Leibniz es sustituido por el primariamente todopoderoso del físico inglés. La teoría cosmológica de Maupertuis, el principio de mínima acción, dio lugar a vivas controversias con Voltaire y con los discípulos de Leibniz. El ser humano recurre al ocio en un primer momento, y a las sustancias, en un segundo momento, como evasión. Maupertuis propone una actitud estoica que incluso ampara el suicidio, justificación que sacudió las instituciones religiosas del momento, pero parece que no se enfrentó abiertamente a la religión. Su deísmo ontológico se verá incluso acompañado de una justificación metafísica muy audaz del placer mundano. En este capítulo se presentará, en primer lugar, una semblanza biográfica del autor, así como de su contexto, imprescindible para entender el desarrollo de su pensamiento. Veremos después cómo a su cosmología deísta se suma un principio de eficiencia que el autor llamará principio de mínima acción, retomado de diferentes y épocas y disciplinas del saber, y que influenciarán sus estudios tanto en física como en biología. A continuación se abordará la definición de placer y cómo la aritmética propuesta por Maupertuis desembocará en una antropología negativa. Seguidamente, el estudio abordará cómo Maupertuis toma conciencia del *mal de vivre*, lo que le conducirá a posturas estoicas y a una decidida justificación del suicidio. El capítulo concluirá con una aclaración sobre la postura religiosa de Maupertuis que, retomando el argumento de Bayle, afirma que no existen placeres nobles y se sirve de la figura de Dios para apuntalar su rehabilitación de los placeres mundanos.

Pierre-Louis Moreau nace en Saint-Malo el 28 de septiembre de 1698 –algunos historiados sitúan su nacimiento el 7 de julio en la próxima localidad de Saint-Jouan-des-Guérets–, hijo de René Moreau, señor de Maupertuis. Tal como correspondía a su nacimiento, recibe una educación de cuño inequívocamente nobiliario con preceptores y en notables colegios. Pronto muestra afición por la música y, sobre todo, por las matemáticas, que aprenderá con Nicolas Guisnée, quien despierta su interés en la polémica sobre los infinitesimales. Muerto su maestro en 1718, entra en los mosqueteros grises, donde tras completar una carrera típica de un joven de alcurnia, obtiene en 1720 la comandancia de una compañía de caballería en Lille. Antes de que pudiera completar ese sueño de sables, nuevos estímulos le empujarán al mundo científico. Inicia una serie

de viajes a París, donde comienza a participar frecuentemente en la tertulia del café Procope. Nicole y Nicolás Fréret le animan a que se vuelque en el mundo matemático. Así, una meteórica carrera le conduce en 1723 al puesto de *adjoint mécanicien* [mecánico adjunto] de la Academia de las Ciencias de París, cargo en el que le sustituye su amigo Clairaut, al ser nombrado miembro numerario en 1725. Tres años después viaja a Londres para entrar en contacto con los discípulos de Newton, siendo recibido como *fellow* de la Royal Society; dos años más tarde en Basilea asiste a los cursos de matemáticas impartidos por Bernoulli.

Su formación abierta y nobiliaria y su actitud polémica y renovadora en la Academia serán decisivas para la configuración de un círculo volteriano. Maupertuis, apóstol del newtonismo, se había enfrentado decididamente contra el cartesianismo, entonces filosofía oficial en la Academia. Cartesianismo y newtonismo, figura de la Tierra y mecánica celeste, teorías ondulatoria o corpuscular de la luz, serán los temas que concitarán las más grandes controversias científicas de la época. En junio de 1738 escribe Voltaire a Federico II de Prusia acerca de su amigo: “Un hombre tal como él fundaría en Berlín una Academia de Ciencias que estaría por encima de la de París” (Brunet, 1929, v. I, 77). En 1745 transforma su estudio sobre el extraño fenómeno de un niño blanco nacido de padres negros en la *Venus physique*, obra que alcanzará numerosas ediciones. Este título no era una memoria científica, sino una obra destinada a seducir al gran público ávido de ciencia. La ciencia se había puesto de moda en los salones franceses, por lo que se trataba de un libro de divulgación, con reflexiones en ocasiones pintorescas.

Federico II, que había alcanzado el trono en 1740, le encarga finalmente reformar la Academia prusiana. El giro en su vida es decisivo. La reacción francesa es dura y le acusan de antipatriotismo, sombra que le perseguirá por siempre. En 1745 es expulsado de la Academia de Ciencias de París por sus largas ausencias. Nuevos lazos le atarán aún más a Prusia al contraer matrimonio –una vez superados los escollos religiosos– con Eleonore von Borck, hija del ministro de Estado prusiano. Sólo dos meses después, el 1 de febrero de 1746, es puesto al frente de la Academia de Berlín y se le dota de importantes finanzas y poderes considerables. Entra en contacto con Bernoulli y con Euler. Reorganiza la Academia y logra interesar en ella a notables sabios europeos de la talla de La Mettrie, Meckel, Lalande, Condillac o Montesquieu. No obstante, ese año cambiará negativamente con la muerte de su padre y al sufrir él mismo una larga y penosa enfermedad pulmonar. Visitará Francia en busca de la salud y el afecto perdidos. Conoce

y colabora con La Caille y Lalande y comienza su relación con Condorcet y el grupo que se reúne en torno a la nueva *Enciclopedia*. Pero Madame du Châtelet ha muerto, Voltaire se ha convertido en su más encarnecido enemigo y en 1755 fallece también Montesquieu, a quien le unía una larga amistad y correspondencia. Regresa a Berlín y de ahí pasa a Basilea, donde morirá el 27 de julio de 1759.

Unos años antes había dejado escritas tres grandes obras, que son las que nos ocuparán en este capítulo. Por un lado, la que abordaremos con más detenimiento, dio a conocer con el apoyo de Hénault –presidente del Parlamento de París– una controvertida aritmética de los placeres bajo el título *Ensayo de filosofía moral* (1749), criticada por su justificación del suicidio y por la consideración de los placeres del alma y el cuerpo como una misma entidad. El cristianismo laicizado aparece claramente en dicha obra y en su *Ensayo de cosmología* (1750), donde propone la existencia de Dios y la viabilidad de una teología física de corte más newtoniano que leibniziano, fundamentada sobre un principio *minimum* en la actuación necesaria para producir fenómenos. En *Sistema de la naturaleza* (1751), su última gran obra, trata de mostrar de nuevo la gran armonía de la creación, en que ciencia y revelación parecían acordarse; más aún, tal armonía justificaba la necesidad de la indagación metafísica de las causas.

8.1. El heraldo de Newton

La penetración en Francia de las ideas de Newton tuvo en Maupertuis a su gran heraldo. Así lo recordaba D'Alembert en el discurso preliminar de la *Enciclopedia* cuando afirma que “el primero que se atrevió entre nosotros a declararse abiertamente newtoniano es el autor del *Discurso sobre la figura de los astros* [...] M. de Maupertuis pensó que se podía ser buen ciudadano sin aceptar ciegamente la física de su país, y para atacar esta física tuvo necesidad de un valor que debemos agradecerle” (D'Alembert, 1751, 25). La notoriedad pública que alcanzó Maupertuis en Francia se debe al hecho de haber sido el defensor del newtonismo en la Academia de Ciencias de París. Causó un tremendo impacto la valiente defensa del principio de atracción universal y su toma de posición favorable a la tesis de Newton en la polémica de la figura de la Tierra.

Como hemos dicho, el Dios demasiado razonable de Descartes y Leibniz es sustituido por el primariamente todopoderoso de Newton. Entre la libertad y el poder del ser supremo, sin restar un atributo en beneficio del otro, quiere Maupertuis inducir una

reflexión metafísica orientada en el sentido de buscar lo que es mejor. Si importante es la influencia de la tradición filosófica centroeuropea, es preciso reconocer que esta cosmología es de raíces newtonianas.

Tal vez, y aparentemente si la atracción tiene lugar en la naturaleza a los ojos de aquél que comprende toda la esencia de los cuerpos, la atracción sea una consecuencia necesaria de esta esencia; pero para nosotros hasta ahora, si esta propiedad existe en la materia y queremos saber el porqué, nos es necesario recurrir inmediatamente a la voluntad del Creador (Maupertuis, 1985, 86).

No pretendía Maupertuis detenerse en las pruebas de la existencia del ser supremo, que los antiguos derivaron de la belleza, orden y organización del universo. Así, por ejemplo, el modo en que toda la creación proclama a Dios ya se encontraba en el argumento cosmológico que san Agustín presenta en *La ciudad de Dios* (XI 4): “El mismo orden, disposición, belleza, cambio y movimiento del mundo y de todas las cosas visibles, proclaman silenciosamente que sólo pueden haber sido hechos por Dios, el inefable e invisiblemente grande y bello” (Agustín, 2010, 429). El filósofo bretón añade que éstas se pueden ver también en las que Cicerón narraba y las que citaba de Aristóteles, quienes, según Maupertuis, conocían demasiado poco la naturaleza para tener derecho a admirarla. Él se une a “un filósofo, que por sus grandes descubrimientos estaba mucho más preparado para juzgar y cuyos razonamientos son mucho más precisos” (Maupertuis, 1985, 104). Se trata de Newton, de quien destaca que se guiaba más por las pruebas que se encuentran en la contemplación del universo que todas las demás que hubiesen podido derivar de la profundidad del espíritu de otros filósofos. De hecho, Maupertuis alude al gran argumento de Descartes derivado de la idea que tenemos de un ser perfecto para rebajarlo ante las pruebas que Newton deriva de la uniformidad y de la conveniencia de las diferentes partes del universo. Aún más, afirma que, mientras este último encuentra ahí pruebas de la sabiduría y poder del Creador, Descartes no haría sino redoblar su incredulidad. Para el pensador de Saint-Malo, el verdadero filósofo no debe ni dejarse deslumbrar por las partes del universo donde brilla el orden y la concordancia ni dejarse estremecer por aquellas donde no los descubre. A pesar de todos los desórdenes que observa en la naturaleza, encontrará suficientes caracteres de la sabiduría y poder de su autor para que no pueda desconocerlo.

Mil cosas en el universo anuncian que no es gobernado por una potencia ciega. De todas partes se perciben muestras de efectos concurrentes a algún fin: esto no prueba sino la inteligencia y los designios: es en el fin de estos designios que es preciso buscar la sabiduría. La habilidad en la ejecución no basta; es necesario que el motivo sea razonable (Maupertuis, 1985, 111).

La dificultad más evidente del filósofo bretón es de naturaleza teológica, pues su determinismo radical se sitúa en contradicción con la idea de la creación del mundo como un acto libre entre muchas opciones. La tentativa de hacer del principio de mínima acción la base de una nueva prueba de la existencia del ser supremo –sola explicación razonable de una disposición de la naturaleza para evitar esfuerzos inútiles– parece vaciarse de sentido, puesto que, si la idea de un Dios creador no es incompatible con el programa de una completa reducción de la mecánica a las matemáticas, no es sino con la condición de pensar en Dios como el creador de la necesidad y de ver su supremo poder en el acto de la determinación de la propia lógica. Esta actitud parece entrar en contradicción con numerosas consideraciones teológicas que Maupertuis mezcla constantemente en sus reflexiones científicas o con la interpretación, muy en boga en la época, de presuponer dicho principio como toma de posición teológica.

Si el movimiento, esa compleja sucesión de impresiones que definen el estado de un cuerpo, puede medirse en términos matemáticos por la acción, entonces el principio buscado es el de mínima cantidad de acción. Así se establece que, cuando ocurre algún cambio en la naturaleza, la cantidad de acción necesaria para este cambio es lo más pequeña que sea posible. Siendo válido en todos los fenómenos de la dinámica y de la luz, a su universalidad añade la economía. El mínimo epistemológico se une al mínimo energético. Pero además es precisa la cuidadosa vigilancia divina para que la acción no disminuya por debajo del *minimum* exigible, permitiendo, al mismo tiempo, la libre intervención del Señor.

Un cuerpo en movimiento que encuentra a otro tiene fuerza para moverlo. Los cartesianos intentan explicarlo todo por este principio, y mostrar que la gravedad misma no es más que una consecuencia. En esto, el fundamento de su sistema tiene la ventaja de la simplicidad, pero es necesario reconocer que en el detalle de los fenómenos se encuentran grandes dificultades (Maupertuis, 1985, 52).

Maupertuis entiende que el principio de la mínima cantidad de acción es sabio y digno del ser supremo, al cual la naturaleza parece tan constantemente vinculada que lo observa no solamente en sus cambios, sino que en su permanencia aún tiende a observarlo. La satisfacción en el espíritu del hombre, la prueba de la existencia de Aquel que lo gobierna, se produce cuando contempla esta ley del principio del movimiento y del reposo de todos los cuerpos del universo y no cuando se juzga de él por alguna pequeña parte de lo que no conocemos ni la construcción, ni el uso, ni la conexión que tiene con las otras. Al final del apartado dedicado en *El orden verosímil del cosmos* a las leyes del movimiento y del reposo deducidas de un principio metafísico, Maupertuis enuncia este principio general: cuando ocurre algún cambio en la naturaleza, la cantidad de acción necesaria para este cambio es la más pequeña que sea posible.

El principio de simplicidad ha sido explicado a menudo por el hecho de que *natura simplicitatem amat* [la naturaleza ama la simplicidad], lo que podría ofrecer otra definición al respecto: la naturaleza prefiere siempre aquella cosa, el medio y el beneficio simple respecto al resto de posibilidades más complejas. Es por ello, pues, que nosotros deberíamos hacer lo propio como sujetos racionales y epistémicos. Respecto al principio de eficiencia o principio de economía –por ahorro– se constata que la naturaleza no dilapida sus esfuerzos. Se le atribuye una cierta economía y se la concibe de un modo teleológico, en tanto en cuanto el acto de ahorro energético está orientado a un beneficio específico. Es este un principio de la epistemología, de la ontología y de la filosofía de la naturaleza. No se nos ha de pasar por alto que el principio de economía se halla directa o indirectamente vinculado a otras ideas o teorías filosóficas, como la navaja de Occam – *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* [es vano hacer con más lo que se puede hacer con menos] y *numquam ponenda est pluralitas sine necessitate* [la pluralidad no se debe postular nunca sin necesidad]– y otros hallazgos científicos como los de Fermat y Leibniz en las leyes de la reflexión y refracción de la luz en óptica, la concepción de Copérnico ante los farragosos modelos de epiciclos en astronomía o la idea ecológica de Linneo de una economía en la naturaleza. Defensor sin duda de este principio fue Newton, venerado por Maupertuis, que ya en su primera regla de razonamiento afirma lo siguiente: “No deberemos admitir como causas más que aquellas que sean necesarias para explicar los fenómenos. La naturaleza no hace nada en vano, y sería inútil operar por multitud de causas aquello que se puede hacer por un número reducido de ellas” (Newton, 1759, 2).

Por encima de todas estas referencias ha llegado a nuestros días el principio: “La naturaleza no hace nada en vano”, recogido por Aristóteles en *La marcha de los animales* (2, 704b 14), así como también en la *Política* (I 8, 1256b 12), que viene a establecer fundamentalmente dos cosas: que la naturaleza no omite nada esencial y que nada no esencial se halla en el mundo. Entiende Maupertuis que Aristóteles –y Malebranche– pusieron la causa del movimiento en Dios sólo porque no sabían dónde colocarlo. Al no poder concebir que la materia no tuviera eficacia para producir, distribuir y destruir el movimiento, recurrieron a un Ser inmaterial. Era necesario para ellos saber que todas las leyes del movimiento y del reposo estuvieran fundadas en el principio más adecuado, para ver que debían su establecimiento a un Ser todopoderoso y omnisciente; o que este Ser actuase inmediatamente; o que diera a los cuerpos el poder de actuar unos sobre otros; o que empleara alguna otra manera que conocemos aún menos.

8.2. El principio de eficiencia

Este principio filosófico fue retomado y transformado por el principio de mínima acción en los escritos de Maupertuis y de Euler. Así pues, el filósofo y matemático bretón fue el primero en elaborar una formalización del principio de eficiencia. Lo hizo en un artículo de 1744 que tituló *Acuerdo sobre las diferentes leyes de la naturaleza*. Maupertuis se inspiró tanto en los trabajos científicos de Newton como en la idea metafísica de una economía de la creación de Leibniz para el desarrollo del mismo, una vez criticó y amplió el teorema de Fermat. Antes de ello, además, lo había deducido del contexto de la óptica para trasladarlo al de la mecánica. El principio afirma que la naturaleza, a la hora de producir efectos, actúa siempre por las vías más simples. Se podría objetar que una naturaleza ciega, que ha sido puesta en acción por causas eficientes –entendidas éstas como la no dilapidación de recursos–, no conoce la vía más eficaz –entendida ésta como la obtención de resultados. Maupertuis se mostraba receptivo con los argumentos teleológicos en óptica, como había propuesto Robert Boyle (1627-1735), quien quiso probar la existencia de Dios mediante la eficacia causal en el mundo. Boyle había renovado la idea de una naturaleza teleológica con la ayuda de Newton.

El principio de economía es un principio metafísico basado en una comprensión específica de la naturaleza de la creación. Forma parte de las regularidades universales mediante las cuales se puede descubrir la relación entre Dios y la propia naturaleza. Esto

significa que Maupertuis puede, por un lado, deducir el principio de acción mínima del principio de economía y, por otro lado, afirmar que las leyes universales y las regularidades del mundo prueban la existencia de Dios y el hecho de que el mundo ha sido creado por una inteligencia suprema. En un estudio comparativo con Euler en relación al principio que nos interesa, se puede concluir que la principal diferencia con Maupertuis estriba en que aquel extiende el principio de mínima acción a la dinámica y lo completa con una teoría de las fuerzas mediante la cual muestra que todos los tipos de fuerzas pueden ser deducidas de una sola, lo que sirve manifiestamente para justificar la generalización del principio de mínima acción.

El trasfondo metafísico en Maupertuis proviene de la filosofía de Leibniz. Maupertuis subraya la estructura organizativa del universo, el cual puede ser entendido como gobernado tanto por la sabiduría divina como por la causa eficiente:

No se puede dudar que todas las cosas no sean regidas por un ser supremo que, mientras ha impreso a la materia las fuerzas que denotan su poder, también ha marcado en ella los efectos que evidencian su sabiduría; la armonía de estos dos atributos es tan perfecta que sin duda todos los efectos de la naturaleza se podrían deducir de cada uno de ellos de manera independiente. Una mecánica ciega y necesaria sigue los designios de la Inteligencia más iluminada y libre, y si nuestro espíritu no es tan vasto, vería igualmente las causas de los efectos físicos, bien calculando las propiedades de los cuerpos, bien buscando aquello más conveniente a su ejecución (Maupertuis, 1768, 21).

Se recupera así la idea de Leibniz según la cual los sucesos pueden ser explicados tanto por motivos causales como por motivos finales. Se trata, evidentemente, de un signo de inteligencia divina mediante el cual Dios creó el mundo y todos los fenómenos según su sabiduría. Dios, al modo del demiurgo que Platón presenta en su *Timeo* (171b), ha orientado todo cuanto existe según su plan –en el caso del demiurgo platónico inspirándose en el mundo de las ideas: “El artífice, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo” (Platón, 1992, 171)– con el menor número de fuerzas posibles. El filósofo bretón reinterpreta el postulado de Leibniz de una armonía de causas finales y eficientes. Tal idea es importante pues le permite de inicio aplicar una explicación teleológica y suponer posteriormente que debe existir una explicación por causas eficientes. Hay una cantidad determinada de acción en el mundo y la naturaleza utiliza la mínima posible. La ley de Fermat no es estrictamente

una ley en sí, se trata más bien de una consecuencia o una expresión de una ley más fundamental y universal: el principio de mínima acción. Maupertuis asume que las leyes de la óptica son esencialmente un caso particular de la mecánica.

Frente a la posición materialista de ciertos naturalistas y pensadores que se resistían a una explicación teleológica, naturalistas afines a Maupertuis como Georges Buffon (1707-1788), Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) o Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) pudieron pensar la correlación entre estructura y función que exhiben los seres vivos. Mostrar las explicaciones por causas eficientes también unió a Diderot en el camino de Maupertuis. Ya desde finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, la teología física de autores como Boyle, John Ray (1627-1705) y William Derham (1657-1735) venía ofreciendo la alternativa de ir más allá de los límites de la ciencia natural para poder hallar la explicación del diseño orgánico en el designio divino. Fue quizá para desestimar la necesidad de ese recurso teleológico que Buffon escogió la alternativa de minimizar, y hasta negar, la adecuación entre estructura y función que algunos atribuían a los seres vivos. Para Buffon la idea de que toda estructura orgánica tenía una razón de ser era una falsedad fruto de nuestro apego a las explicaciones teleológicas. Según él, la naturaleza está muy lejos de sujetarse a las causas finales en la composición de los seres, pudiendo producir, incluso, seres con partes sin utilidad alguna. Y cita como ejemplo los dedos de los cerdos, los cuales –afirma– están perfectamente formados y no les sirven de nada.

Diderot y Maupertuis van a sugerir que se considere la posibilidad de pensar la morfología como causa y no como efecto del modo de vida. Eso, conforme se verá, es más afín a una concepción materialista de la naturaleza. En su opúsculo *Las leyes del movimiento y del reposo deducidas de un principio metafísico* (1746), y también en *Ensayo de cosmología* (1751), parece enarbolar una posible crítica al argumento físico-teológico basado en el diseño de los seres vivos, en donde la función es pensada como consecuencia, como simple efecto, y no como causa o razón de ser, de las estructuras orgánicas. Maupertuis concede que la congruencia de las diferentes partes de los animales con sus necesidades parece insinuar que una inteligencia y un designio han presidido la construcción de estas partes. Así, todo parece indicar que las patas de los animales están hechas para andar, sus alas para volar y sus ojos para ver; pero él subraya que también es razonable pensar que el uso no ha sido en absoluto el fin, sino la consecuencia de las partes de los animales, que habiendo formado el azar las patas, las alas y los ojos, después

se los usa para andar, volar y ver. Es decir, no es que tenemos piernas para marchar, sino que marchamos porque tenemos piernas: no es la función la que hace al órgano, es el órgano que instituye la función. Así, un mecanismo ciego, ajeno a cualquier principio teleológico, podría redundar en un mundo en el que sólo vemos seres donde sólo encontramos orden y conveniencia. Apelando pura y exclusivamente a causas eficientes, y sin el recurso a ningún demiurgo sobrenatural, se puede explicar que todos los seres vivos se ajusten al principio de las condiciones de existencia. No pensemos que ahí existe el atisbo de algo significativamente semejante a lo que Darwin llamó selección natural. Este último proceso supone la lucha por la vida y ésta es una puja entre formas viables: entre contrincantes que ya satisfacen, todos ellos, las condiciones mínimas para poder subsistir. En cambio, en el caso de Maupertuis no existe esa competición, porque los eliminados son seres totalmente inviables. Paul Ostoya señala:

Cuando [Maupertuis] cita a Virgilio y evoca la selección del hombre, uno cree escuchar ya a Charles Darwin. Por el contrario, nada indica que pensara en una selección natural que orientara la evolución. Sobre este punto se ha esforzado en decir que la naturaleza elimina las combinaciones monstruosas o inviables, tesis heredada de Empédocles y Lucrecio. También refuta la idea de que los mínimos detalles anatómicos revelan una intención divina o una finalidad (Ostoya, 1954, 77).

Un determinismo barnizado de aleatoriedad parece recubrir su línea de pensamiento. Así, los caracteres heredados son secundarios, dudosos e incluso inexistentes. La evolución se ha producido por cambios espontáneos o inducidos por el medio, pero imprevisibles y nada útiles a priori. Darwin añadiría la selección natural. A esta postura se suman Maupertuis, Lacépède, Saint-Hilaire y más tarde Darwin, Weisman, De Vries y toda la escuela mutacionista actual.

¿Leyó Lamarck a Maupertuis? Es probable. No olvidemos que las primeras ediciones del *Système de la nature* se publicaron en Alemania. Sin embargo, sus primeras publicaciones de biología cayeron en el olvido, pues ninguno de los transformistas las cita. Parece que la categoría académica del filósofo bretón sólo es reconocida en el área matemática, quedando al modo de *amateur* en el apartado científico.

8.3. Acusado de impiedad

Como hemos explicado, la controvertida aritmética de los placeres que Maupertuis tituló *Ensayo de filosofía moral* vio la luz en 1749. En su prefacio, el filósofo bretón se defiende de las dos grandes acusaciones que le acompañaron en vida: ser demasiado religioso para algunos y serlo demasiado poco para otros. Así, afirma que algunos consideraron esta obra “como un libro impío, otros como un libro devoto: no es una cosa ni otra [...] me hallo en las circunstancias de poder escribir con total libertad lo que pensaba” (Maupertuis, 1751, 14) y quiere dejar claro que la luz que ha guiado la redacción de esta obra no ha sido sino tener la verdad como objetivo y la filosofía como guía. Al prefacio le siguen una serie –hasta siete– de *Éclaircissements* [aclaraciones] donde el autor anticipa distintas problemáticas suscitadas por este *Ensayo de filosofía moral*. En el tercero de los *Éclaircissements* afronta el suicidio, quizá el tema atacado con mayor virulencia desde la religión, que no comparte esta justificación del suicidio. Maupertuis anticipa estas críticas en el apartado 3 de sus *Éclaircissements*: “Se me ha reprochado de hablar demasiado favorablemente del suicidio. Considerándolo fuera del miedo y la desesperanza de otra vida, lo he contemplado como un remedio útil y permitido” (Maupertuis, 1751, 12).

Tras el breve prefacio y las no menos sucintas aclaraciones, un índice divide la obra en siete capítulos a lo largo de los cuales el autor desgrana su concepción de la vida y el modo de ser lo más feliz posible. Veremos en nuestro análisis del *Ensayo de filosofía moral* cómo Maupertuis se adhiere a una corriente que postula que la felicidad resulta de un balance de los estados de conciencia, de una superioridad de las sensaciones agradables. La felicidad dependería de las predisposiciones naturales. Están excluidas de esta felicidad las almas que saborean el desencanto y que sufren del *mal de vivre*. El capítulo 1 está dedicado a explicar qué se entiende por felicidad y qué se entiende por desgracia; esto es, qué entendemos por llevar una vida feliz y, por el contrario, cómo se sabe que se lleva una vida desgraciada. Maupertuis parte de una concepción negativa del hombre en cuanto a su felicidad. En este punto resulta pertinente recordar la máxima 8 – de las máximas suprimidas en la primera edición– de las *Maximes* de La Rochefoucauld, cuando éste afirma que conocer hasta qué punto se debe ser infeliz es una especie de felicidad. La búsqueda de la eudemonía del individuo parte de un fatalismo inicial que salpica a todo hombre. Así, las desgracias suelen predominar sobre las alegrías en la vida de todo ser humano. Junto a esta concepción negativa, su modo de determinar cuán feliz

es una persona se deduce de la resta que se aplica una vez sumado el conjunto de males. Aquello que quede es lo que Maupertuis cataloga como felicidad. Este proceso de aritmética elemental evidencia la formación matemática del filósofo y científico bretón. Principia este capítulo afirmando que llama placer a toda percepción que el alma prefiere sentir que no hacerlo. Toda percepción en la que el alma quisiera fijarse, de la que no desea su ausencia, durante la cual no querría pasar a otra percepción ni dormir; toda percepción así es un placer para el filósofo de Saint-Malo. La fórmula es sencilla a nivel formal, pero resulta ontológicamente interesante, puesto que remite al alma como elemento evaluador de todo placer. Más adelante, progresa desde el placer para avanzar en una definición de la felicidad en la que incorpora dos factores fisicomatemáticos: tiempo y volumen: “El tiempo que dura dicha percepción es lo que yo llamo momento feliz [...] en cada momento feliz o desgraciado no basta con considerar su duración, sino también su grandeza, que yo llamo intensidad” (Maupertuis, 1751, 2-3).

En términos generales la intensidad se entiende como el desarrollo de una gran actividad en un periodo de tiempo determinado o, dicho de otro modo, incluir en un determinado volumen una gran cantidad de materia. Pero Maupertuis juega con las variables del tiempo y el volumen. Según él, una intensidad doble y una duración simple equivale a una intensidad simple y una duración doble. Cada uno –añade– puede hacer esta comparación como desee y, aunque los cálculos sean diferentes, la justa estimación de los momentos felices o desgraciados es el producto de la intensidad del placer o de la pena por su duración. Vemos, pues, que el filósofo de Saint-Malo destila en esta obra cierto formalismo leibniziano, aunque con un estilo científico mucho más atemperado, más próximo al *Discurso del método* de Descartes. Así, aunque alejado de las posturas científicas cartesianas, su estilo se halla próximo al de su compatriota. No llega a ser una narrativa de filosofía moral propia de los salones de la época, pero tampoco es un tratado de filosofía con la dureza sistemática elaborada por autores como Spinoza, que en su *Ética* exponía el sistema total de la realidad siguiendo el método geométrico que parte de definiciones, sigue con axiomas y procede a las proposiciones, con sus demostraciones, que acaban con Q. E. D. [lo que había que demostrar].

Cuando se lee la afirmación del capítulo 1 que reza que en los intervalos en los que haya mayor intensidad habrá menos duración y donde la duración sea más larga la intensidad será menor, resulta ineludible pensar en la segunda ley de Kepler (1571-1630), la cual establece que cada planeta se mueve de tal manera que la recta imaginaria que le

une al centro del Sol –denominada radio vector– barre áreas iguales en tiempos iguales. Por eso el planeta, cuando está más cerca del Sol, debe recorrer una distancia mayor y aumenta su velocidad. Por el contrario, cuando la Tierra y el Sol están más próximos, la velocidad a la que viaja el planeta es mayor –y alcanza su punto máximo durante el perihelio. Aunque Kepler enunció las leyes de los movimientos de los planetas, desconocía qué fuerza extraña los obligaba a cumplirlas. Ochenta años más tarde, Newton, basándose en las observaciones de Tycho Brahe, Galileo y Kepler, dio con la causa correcta: la gravedad. Y, como hemos señalado, Maupertuis fue un gran lector y admirador de Newton.

La fórmula eudemónica resulta muy sencilla. Se trata de un cálculo que está supeditado a la cantidad de males y desgracias que atormentan al hombre. A la suma de éstos habrá que restar los bienes. Pero siempre marca la pauta la suma de los males; esto es, la felicidad no será una suma de bienes ajena al conjunto de males. Son estos últimos los que determinarán la balanza de la felicidad del individuo: “La felicidad depende, pues, de la compensación de los bienes y los males. El hombre feliz no es el que tiene la mayor suma de bienes [...] sino aquel que, una vez restado la suma de sus males, se le ha quedado la mayor suma de bienes” (Maupertuis, 1751, 7). La Rochefoucauld, que arroja una postura perspectivista, siempre pivotando alrededor del concepto de amor propio, que le aleja de la objetividad científica de Maupertuis, afirmaba en su máxima 339 que sólo sentimos nuestros bienes y nuestros males en proporción a nuestro amor propio.

En las postrimerías de este primer capítulo vemos cómo Maupertuis se aleja de la exactitud matemática que hemos abordado antes en su fórmula algebraica, para aproximarse a una indeterminación relativa a cada individuo. Cuando afirma que la manera de entender un bien difiere según los hombres –y pone como ejemplo a Escipión, quien hallaba en un gesto generoso un bien mayor que todos los placeres que pudiera gozar con su cautiva– no podemos dejar de pensar en el término medio aristotélico, que tampoco es un límite exacto objetivo, sino que depende de cada persona y de cada circunstancia, tal como se lee en la *Ética a Nicómaco* (II 6), donde Aristóteles afirma que la virtud es un modo de ser electivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Los ecos del Estagirita son obvios. Incluso en las líneas finales de este capítulo subraya también la importancia de la *phrónesis* [prudencia] y su dificultad: “Hay tan poca gente prudente y del diferente

cálculo que de ellos se deriva se explica la multiplicidad de conductas entre las personas” (Maupertuis, 1751, 10).

8.4. Más males que bienes en la vida

Maupertuis realiza también una distinción de los diferentes tipos de placeres. Sin llegar a ser tan exhaustiva como las que establece Epicuro, el filósofo francés lleva a cabo una reflexión elemental sobre la naturaleza de los placeres y las penas. Proclama que no debemos temer comparar los placeres de los sentidos con los placeres intelectuales y que no hemos de hacernos ilusiones en creer que hay placeres de una naturaleza menos noble los unos de los otros: “Todos los placeres son percepciones: la única diferencia consiste en que unas son excitadas por la extremidad de los objetos exteriores y otras parecen provenir del alma misma [...] llamaré a unos placeres del cuerpo y a los otros placeres del alma” (Maupertuis, 1751, 19-20). Sólo algunas partes del cuerpo pueden producirnos placer, mientras que todas pueden provocarnos dolor. Además, Maupertuis señala que todos los placeres del alma se reducen a dos tipos: los que desprenden la práctica de la justicia y los que siguen la vía de la verdad. Las penas del alma no son sino carencia de éstas. Entiende el filósofo por justicia la consecución del deber y por verdad cuando se está satisfecho de la evidencia mediante la que se perciben las cosas. El término evidencia remite de nuevo a las páginas del *Discurso del método*, que no cabe duda de que leyó con profundidad. En su primera regla Descartes establecía que no debemos caer nunca en la precipitación, es decir, en aceptar como evidente lo confuso y oscuro o dudoso. Debemos admitir únicamente como verdadero aquello que se presente a la razón como evidente: “Nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda” (Descartes, 2010, 47).

En las líneas anteriores ya hemos presentado la concepción antropológica negativa que Maupertuis tiene del ser humano. A este fatalismo Diderot lo revistió de impotencia, como se lee en *Jacques el fatalista*: “Caminamos en la noche por debajo de aquello escrito allá arriba, insensatos en nuestros deseos, alegrías y penas” (Diderot, 1983, 99). En esta obra Diderot también alude al determinismo al señalar que cuanto nos sucede de bien y de mal aquí abajo está escrito allá arriba o al reprochar el protagonista de la obra a otro de los personajes tener la cabeza llena con la opiniones de Spinoza, anticipando que la suma aritmética arroja casi siempre un saldo negativo en la vida del ser humano y que el

cálculo conduce a una ética de la infelicidad. Así, se lee lo siguiente al inicio del capítulo 2 del *Ensayo de filosofía moral*:

En la vida cotidiana la suma de los males es superior a la de los bienes. Si examinas la vida nos sorprenderemos, nos asustaremos al comprobar de qué modo la vida está llena de penas y qué pocos placeres hay [...] si Dios cumpliera nuestros deseos, si suprimiera todos los momentos que deseamos que sean eliminados, el anciano se vería sorprendido al comprobar lo poco que ha vivido. Quizá toda la duración de la más larga vida se reduciría a algunas horas (Maupertuis, 1751, 12).

Según Maupertuis, como consecuencia de esta antropología fatalista, se produce una reacción ética en las personas. Es por ello, precisamente, que todos los divertimentos del hombre prueban la desgracia de su condición. No es sino para evitar malas percepciones que los hombres juegan al ajedrez, van a la caza, etc. Todos buscan ocupaciones serias o frívolas para olvidarse de sí mismos. Estas distracciones son insuficientes: unos recurren bebidas espirituosas para excitar sus almas y perder la idea que les atormenta, otros fuman ciertas hojas de plantas que aturden sus preocupaciones. Todo el mundo busca remedios a ese *mal de vivre*. Maupertuis retoma claramente el *leitmotiv* pascaliano: el individuo se aturde para evitar la insoportable angustia de enfrentarse a sí mismo. Hay que señalar que en esta época los estupefacientes ejercieron una suerte de fascinación. Por ejemplo, Madame d'Épinay, inquieta al descubrir que su madre se trataba con opio para paliar algunas de sus enfermedades, escribe el 22 de noviembre de 1777 al abate Ferdinando Galiani, quien le responde tranquilizándola y haciéndole ver que en Oriente se utilizaba esta planta desde hace siglos:

¿De qué se extraña usted? Oriente, esto es, casi la mitad de la humanidad, vive del opio, o mejor dicho, en el opio, hasta la decrepitud. En Occidente se hace lo propio con el vino. ¿No conoce usted viejas borrachas? Su madre será una borracha de opio. Hágase usted a la idea que la vida es un cúmulo de males, sufrimientos y remordimientos. El opio, el vino y el tabaco son los contrapesos de la vida para los asiáticos, europeos y americanos (Galiani, 1997, 267).

El *mal de vivre* es tal que cualquier estado que sirva para evitar dicha angustia resulta útil. Así, Maupertuis habla en su *Carta sobre las enfermedades* de las ventajas que podemos sacar de las enfermedades. La enfermedad, en cierto modo, mata la vida en el enfermo; lo que viene a ser sanarlo del *mal de vivre*, entiende el filósofo francés. No

existen más que dos maneras de escapar de este tormento: el aturdimiento inducido por las bebidas y otros elementos de consumo o el letargo que produce la enfermedad, a medio camino de la vida y la muerte y que sólo conserva la conciencia en vida.

Maupertuis termina este segundo capítulo del libro con una serie de preguntas retóricas: ¿Es así la suerte de la condición humana? ¿Está irrevocablemente condenado a un destino tan riguroso? ¿Tiene modo de cambiar esta proporción entre bienes y males? ¿No es el mal uso de la razón lo que torna esta desproporción tan funesta? Esta última pregunta remite sin duda al pensamiento cartesiano sobre el buen o mal uso que el ser humano da a la razón. En la primera parte del *Discurso del método* se puede leer un párrafo que sin duda conocería Maupertuis: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo [...] no basta tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien” (Descartes, 2010, 33). Esta mayor proporción de males que de bienes en la vida contrasta con la visión de Leibniz en sus *Ensayos de teodicea*, donde apunta a una falta de atención que es compensada a la hora de justificar el mal en el mundo. Así, Leibniz afirma que se dirá que los males son grandes y en gran número en comparación con los bienes. Es una equivocación. Lo que disminuye nuestros bienes no es más que la falta de atención y es necesario que esta atención se nos dé por alguna mezcla de males. Leibniz no duda en recordar la cita de Maimónides, que en su *Guía de perplejos* afirmaba que surgen a menudo pensamientos en las almas de las personas mal instruidas que les hacen creer que hay más mal que bien en el mundo. Y a menudo, añadía el pensador andaluzí, encontramos en las poesías y en las canciones de los paganos que es como un milagro cuando sucede algo bueno, mientras que los males son habituales y continuos. Y este error no se ha apoderado sólo del vulgo.

El capítulo 4 del *Ensayo de filosofía moral* es la respuesta que Maupertuis ofrece a ese *mal de vivre* que atenaza antropológicamente al ser humano. Si en los capítulos precedentes explicaba qué se entiende por bien y mal, cómo se calcula el estado de felicidad del individuo y qué tipos de placeres hay, ahora el filósofo francés se afana por dar respuesta a la realidad fatal. Esto le lleva a algunas de las éticas eudemonistas del helenismo; rescate que se había puesto de moda precisamente en los siglos XVII y XVIII. Así pues, ¿cuáles son los medios para hacer nuestra vida más agradable? Maupertuis señala que los filósofos de la Antigüedad, que ya entendieron esto, se dividieron en dos clases: los que quisieron acumular placeres y los que desearon reducir los males; esto es, los epicúreos y los estoicos. El pensador francés recuerda lo que ya ha expuesto en los

primeros capítulos del libro, esto es, que todas las penas y todos los placeres no son sino percepciones del alma de los que simplemente hay que calcular su intensidad y duración. Visto lo expuesto en los capítulos precedentes, argumenta que es más razonable mejorar nuestra situación a través de la reducción de los males que por el aumento de los bienes. Por todo ello declara que no se detendrá en los epicúreos, sino en los estoicos, cuyo estudio le resulta más relevante, puesto que son los que han razonado con más justicia.

8.5. Estoicismo: escuela ante el mal

Afirma Maupertuis que el archivo más amplio del que disponía en la época de los dogmas del estoicismo es el de Séneca. Pese a reconocer la figura de Epicteto en esta corriente del helenismo, señala que este último escribió con menos arte que otra gran figura, la del antiguo emperador romano. Así, indica que las reflexiones que Marco Aurelio se dirigió a sí mismo son dignas de servir de lección a todo el universo: “Su estilo lleva por doquier el carácter de un alma elevada y de un corazón puro” (Maupertuis, 1751, 62-65). El filósofo francés matiza el modo en que cada individuo afronta y vive el pensamiento estoico, y esto lo hace para poner en valor el pensamiento del emperador por encima del de Epicteto al aclarar que un cortesano, juguete de la fortuna, necesita esta filosofía, mientras que un esclavo como Epicteto, atenazado por las cadenas y los caprichos de un amo cruel, no tenía otro recurso más que esta filosofía. Es por ello que Marco Aurelio, ajeno a esos reveses y gozoso de una vida afortunada, no tenía esos motivos. Séneca y Epicteto buscaron la filosofía por arte y necesidad; la naturaleza formó a Marco Aurelio.

Los remedios que el estoico prescribe contra los males de la vida pasan por ser dueño de las opiniones y deseos de uno mismo, por contener el efecto de todo acto exterior y finalmente por decidir quitarse la vida, si esta fuera la única solución para hallar la paz. Recetas estoicas aparecen también en las *Maximes* de La Rochefoucauld, como en la 392, cuando advierte que se debe gobernar la fortuna como la salud: disfrutar cuando es buena, armarse de paciencia cuando es mala y no emplear jamás grandes remedios salvo en caso de necesidad extrema. Puntualiza Maupertuis que su controvertida defensa del suicidio no es una quimera —afirma que este acto se ve en naciones enteras— y pone como ejemplo no etnocentrista pueblos del norte de América o de la ribera del Ganges, que según él dejarían en ridículo al mismísimo Sócrates.

Si partimos de una religión que promete recompensas eternas a quien sufre pacientemente, que amenaza con castigos eternos a aquel que muere por no sufrir, éste será un insensato. Los estoicos razonan con justicia cuando la suma de males es superior a la de los bienes y contemplan entonces la muerte como un remedio útil y permitido (Maupertuis, 1751, 43-44).

Maupertuis dedica el penúltimo capítulo de su *Ensayo de filosofía moral* a las posibles implicaciones que el estoicismo pudiera tener en el cristianismo. En esos pasajes recuerda que para el cristiano el destino es una quimera; depende de Dios, que ha arreglado todo de manera perfecta y para su mejor bien. El cristiano, afirma Maupertuis, se somete porque aplaude las decisiones de la Providencia. Tampoco desprecia al otro, porque es obra de Dios.

Llegados a este punto, uno de los aspectos tangenciales entre estoicos y cristianos estriba en que ambos han de estar siempre listos para abandonar el mundo. “Pero los primeros para arrojarse a la nada y perderse en el vacío, los segundos para iniciar una nueva vida eternamente dichosa” (Maupertuis, 1751, 59). El filósofo de Saint-Malo critica el celo poco juicioso de ciertos autores que han querido ver la moral estoica en la moral cristiana, dado que aquella se reduce al único precepto de sólo pensar en uno mismo y de sacrificarlo todo en pro del descanso propio. No obstante, y ahí radica la diferencia para Maupertuis, la moral cristiana se puede reducir a dos preceptos: ama a Dios con todo tu corazón y ama a los demás como a ti mismo. Este segundo precepto es una consecuencia del primero, dado que quien ama a Dios con todas sus fuerzas ama al hombre, que no es sino la obra de Dios: “Un destino inexorable y hombres insensatos, es todo cuanto ve, y en dichas circunstancias debe adecuar su conducta” (Maupertuis, 1751, 56).

¿Significa esto que Maupertuis no era creyente? ¿Hasta qué punto su visión científica le alejaba o aproximaba de la realidad católica en la que vivía la Francia de la época? ¿Temía, como algunos críticos señalan sobre otros filósofos como Descartes, mantener una postura afirmativa respecto a Dios por miedo a la represión de las instituciones religiosas? El último capítulo del *Ensayo de filosofía moral* pareciera indicar esta última hipótesis. En unas poco apasionadas páginas, que se antojan una justificación para salvar el libro del *Index*, reconoce que es cierto que el cristianismo contiene las verdaderas reglas de la felicidad, pero matiza que no es preciso para seguir el cristianismo verlo como divino a la hora de seguir sus reglas prácticas; basta querer ser feliz y

razonablemente justo. También recuerda al lector de estas últimas páginas que, si la religión fuese rigurosamente demostrable, todo el mundo sería cristiano y no podría no serlo. Pero el filósofo bretón quiere trascender la figura de Cristo y señala que existe un principio en la naturaleza, más universal aún que la luz natural: el deseo de ser feliz. La justificación del placer físico en cuanto terrenal, la no condena del mundo sensible y su afirmación en cuanto tránsito necesario al placer ultraterreno queda patente en las siguientes líneas:

Es un error, es de fanáticos creer que los medios deben ser opuestos o diferentes para alcanzar el mismo objetivo en esta vida y en otra vida que le seguirá; que para ser eternamente feliz hay que mortificarse de amargura. Es una impiedad pensar que la divinidad nos haya desviado de la verdadera felicidad ofreciéndonos una felicidad que le era incompatible [...] Todo aquello que debe hacerse en esta vida para dar con la mayor felicidad que nuestra naturaleza sea capaz es sin duda aquello que nos conducirá a la felicidad eterna (Maupertuis, 1751, 76-77).

Maupertuis se aleja del rigorismo de Port-Royal y de cualquier postura ascética que condene la vida mundana, tomando el designio divino para justificar el placer mundano. Dios, como ser perfecto, es piadoso. Y jamás podría provenir de un ser piadoso la voluntad de engaño en aquello que nos procura placer y felicidad. Los ecos metafísicos de Descartes vuelven a ser evidentes en su obra. Si para éste la perfección divina aseguraba las cualidades primarias del mundo, esto es, aseguraba la epistemología en cuanto a mínimos matematizables, para Maupertuis la perfección divina da soporte a la ética al rehabilitar el placer mundano. Y no sólo justifica este placer terrenal en base al argumento de la perfección divina, sino que lo conecta con el placer ultraterrenal en cuanto tránsito iniciático que previamente nos deberá orientar a la felicidad cristiana de la vida en el más allá. Maupertuis constata que la impassibilidad estoica no puede minimizar la suma de males, mientras que el amor a Dios y la caridad son susceptibles de aumentar la suma de bienes. Así pues, a la indiferencia del estoico, que lo encierra en la soledad, se opone el amor al prójimo, gracias al cual la felicidad de todos suma en los momentos de felicidad individuales.

8.6. Sociedad y utilitarismo

Como último apartado de este capítulo, nos parece interesante dedicar una sección al análisis del *Elogio de Montesquieu* (1755) de Maupertuis, pronunciado ante la Academia de las Ciencias de Prusia con ocasión de la muerte de Montesquieu. Las sesenta páginas que conforman dicho escrito, que se imprimieron inmediatamente en forma de folleto, evidencian que, a pesar de la divergencia de ideas, Maupertuis mantenía una estrecha amistad con Montesquieu. Recordemos que en 1743, este último lo admitió en la Academia francesa y le correspondió haciéndolo electo, en 1746, a la Academia de Ciencias de Prusia en Berlín, de la que fue durante mucho tiempo presidente. Además de ello, en la amarga polémica que lo enfrentó a Voltaire, Montesquieu se puso de su lado. En este discurso Maupertuis propone un modelo de felicidad para hombres que viven en sociedad y están interesados en hacer compatible el bienestar individual y el público. Así, señala que el hombre, solo o en sociedad, tiene como objetivo la felicidad. La aplicación de este principio universal, no obstante, difiere según en cuál de los dos estados esté. En el primero de ellos, la felicidad se circunscribe a sí mismo y sólo él considera aquello que puede hacerle feliz o infeliz, buscándolo o huyendo de él. En el segundo estado, la felicidad de cada hombre se combina con la de los otros y dicha búsqueda o huida debe producirse en el seno de dicha combinación. El filósofo bretón manifiesta no querer prestar atención a las leyes que atañen al hombre solo en la Tierra, pues sólo a él afectan y vería a los otros hombres –no en sociedad– como animales. En la formación de la sociedad, sea bajo la forma que sea, todo particular debe una parte de su felicidad a la felicidad de la sociedad a la que pertenece y construye. Pero esta parte de la felicidad que cede será más o menos grande en función a la ventaja que obtenga para sí y también con respecto a la felicidad pública. Existen muchas maneras de que este intercambio se produzca. Así, según Maupertuis, podemos considerar la felicidad o la desgracia del mismo modo que los geómetras consideran la cantidad, que ven como positiva o negativa, y decir que la felicidad social real es el resultado tras deducir todas las desgracias particulares.

Ante la pregunta acerca de cuál debe ser el sistema de gobierno que rija en una sociedad, Maupertuis concluye que el principio del mayor número de felicidad conducirá siempre hacia el mismo tipo de legislación y que una discusión más allá de dicho principio normativa será larga y vana. Este principio, según Maupertuis, resulta tan universal que no sólo debería cimentar cada parte de una república, sino que debería ser el tronco común

de todas las repúblicas, lo que él llama el derecho de las personas. Así se puede leer en las páginas del *Elogio a Montesquieu*:

El género humano no es sino una gran sociedad cuyo estado de perfección sería que cada sociedad particular sacrifique una parte de su felicidad en beneficio de la mayor felicidad de toda la sociedad. Si ningún hombre posee un espíritu tan amplio en aras de formar esta sociedad universal en la que se halla el mayor número de felicidad, el género humano tiende sin embargo hacia ello: y las guerras y los tratados no son sino los medios de los que se sirve para alcanzar este objetivo [...] es así que la naturaleza procura la felicidad a la totalidad del género humano (Maupertuis, 1755, 28-29).

De este modo, según Maupertuis, el problema que todo legislador deberá resolver es el siguiente: a una multitud de hombres unidos deberá procurarles la mayor suma de felicidad que le sea posible. Bajo este principio deberán fundarse todos los sistemas legislativos razonables. Anticipa así Maupertuis el utilitarismo, cuyas influencias y conexiones no desarrollaremos por bien delimitar los márgenes de nuestro estudio. En las páginas que siguen del *Elogio*, Maupertuis repasa los sistemas de gobierno clásicos y enumera algunos ejemplos históricos y contemporáneos que los ilustran; todo ello, evidentemente, encomiando la figura de su compatriota, quien murió en sus brazos y cuya amistad –aclara– no nubla la admiración que refleja en estas páginas. Apunta Maupertuis que en la obra de Montesquieu, criticada y atacada según él injustamente desde diversos sectores de las letras francesas, no aparece explícitamente un sistema de legislación que tornaría los hombres más felices, pero contiene todos los materiales que deberían formar dicho sistema. En consecuencia, vemos por qué Maupertuis propone sustituir el principio de equidad, que en *El espíritu de las leyes* constituye el fundamento de toda legislación, por el principio de la mayor suma de felicidad posible para el mayor número de personas posibles. Sabemos que esta fórmula tendría éxito con Bentham.

No queremos terminar este apartado sin citar la crítica de Montesquieu a la concepción ontológica de felicidad del filósofo bretón, que encontramos en las páginas de sus *Pensamientos*:

Maupertuis sólo incluye en su cálculo los placeres y los dolores, es decir, todo aquello que advierte al alma de su felicidad o de su desgracia. Pero no contempla la felicidad de la existencia y la felicidad habitual, que no advierte de nada, porque es habitual. Sólo llamamos placer a lo inusual. Si disfrutáramos continuamente del placer de

comer con apetito, no lo llamaríamos placer; sería existencia y naturaleza. No se debe decir que la felicidad es este momento que no nos gustaría cambiar por otro, digámoslo de otro modo: la felicidad es este momento que no quisiéramos cambiar por el no ser (Montesquieu, 2013, 2010).

La notoriedad pública que alcanzó Maupertuis en Francia se debe al hecho de haber introducido el newtonismo en la Academia de Ciencias de París. La valiente defensa que realizó del principio de atracción universal y su toma de posición favorable a la tesis de Newton en la polémica de la figura de la Tierra causó un tremendo impacto. De su mano, el Dios demasiado razonable de Descartes y Leibniz es sustituido por el primariamente todopoderoso de Newton, un filósofo, que por sus grandes descubrimientos estaba mucho más preparado para juzgar y cuyos razonamientos son mucho más precisos. Maupertuis se adhiere a la corriente de pensamiento que afirma que, cuando ocurre algún cambio en la naturaleza, la cantidad de acción necesaria para este cambio es lo más pequeña que sea posible. Es precisa la cuidadosa vigilancia divina vinculada a este principio de eficiencia o principio de economía para que la acción no disminuya por debajo del *minimum* exigible, permitiendo, al mismo tiempo, la libre intervención del Señor. El trasfondo metafísico en Maupertuis, como hemos explicado, proviene de la filosofía de Leibniz. Maupertuis subraya la estructura organizativa del universo, el cual puede ser entendido como gobernado tanto por la sabiduría divina como por la causa eficiente.

Su *Ensayo de filosofía moral* vio la luz en 1749. En sus páginas se ve claramente el estilo del filósofo bretón, que no llega a ser un ensayo de filosofía moral propia de los salones de la época, pero tampoco es un tratado de filosofía con la dureza sistemática elaborada por autores como Spinoza con su método geométrico rematado por fríos corolarios y escolios. En su *Ensayo de filosofía moral* Maupertuis presenta una aritmética de los placeres. Por un lado, manifiesta que una sensación agradable, esto es, el placer, es toda percepción en la que el alma quisiera fijarse, de la que no desea su ausencia, durante la cual no querría pasar a otra percepción ni dormir. Toda percepción así es un placer. En todo momento feliz o desgraciado no basta con considerar su duración, sino también su intensidad. Además, en lo relativo a los tipos de placeres propios de la escuela epicúrea, Maupertuis advierte que no hemos de hacernos ilusiones en creer que hay placeres de una naturaleza menos noble que otros. Por otro lado, postula que la felicidad resulta de un balance de los estados de conciencia, de una superioridad de las sensaciones agradables.

De este modo, la suma de los males marcará la pauta, esto es, la felicidad no será una suma de bienes ajena al conjunto de males. Son estos últimos los que determinarán la balanza de la felicidad del individuo, de tal modo que el individuo feliz no es el que tiene la mayor suma de bienes, sino aquel al cual, una vez restada la suma de sus males, le queda la mayor suma de bienes.

Maupertuis parte de una concepción negativa del hombre en cuanto a su felicidad. La búsqueda de la eudemonía del individuo se despliega desde un fatalismo inicial que establece que en la vida cotidiana la suma de los males es superior a la de los bienes. Según Maupertuis, si examinamos la vida nos sorprenderemos, nos asustaremos al comprobar de qué modo la vida está llena de penas y qué pocos placeres hay. Para Maupertuis el hecho de que, ante este escenario antropológicamente negativo, se produzca una reacción ética de la que emanan todos los divertimentos de la humanidad, prueba la desgracia de la condición humana. Pero como estas actividades ociosas se antojan insuficientes, el ser humano recurre a otras fuentes para excitar su alma y perder la idea que le atormenta. Por doquier todo el mundo busca remedios a esa angustia vital. En el siglo XVIII se desarrollará lo que Maupertuis llama *mal de vivre*. La vida ya no es plenitud, sino inquietud. Nuestra existencia es pobre, contingente e inquieta, dirá Diderot. Así, los síntomas serán diversos: *spleen*, melancolía, vapores, etc. A lo lejos comienza a vislumbrarse la llegada del Romanticismo del siglo venidero, conciencia de una falta e inseguridad en el interior del ser.

Como alternativa al consumo de alcohol, opiáceos y otras sustancias que aturden la conciencia de que la suma de males será irremisiblemente superior a la de bienes, Maupertuis argumenta que es más razonable mejorar nuestra situación a través de la reducción de los males que por el aumento de los bienes. Así pues, se afana por volver al pensamiento estoico y, en concreto, a la figura de Marco Aurelio. Pero esta tradición le servirá también para apuntalar su audaz justificación del suicidio. Afirma que los estoicos razonan con justicia cuando la suma de males es superior a la de los bienes y contemplan entonces la muerte como un remedio útil y permitido. Tanto cristianos como estoicos han de estar listos para abandonar el mundo, aunque por motivos muy distintos. Su defensa del suicidio será, quizá, el tema atacado con mayor virulencia desde los sectores religiosos. De hecho, las dos grandes acusaciones que le acompañaron en vida fueron la de ser demasiado religioso para algunos y serlo demasiado poco para otros. ¿Era antirreligioso? Su postura nos resulta tibia, más bien cautelosa, como tantos otros

filósofos del periodo. Maupertuis reconoce que es cierto que el cristianismo contiene las verdaderas reglas de la felicidad, pero puntualiza que no es preciso para seguir el cristianismo verlo como divino a la hora de seguir sus reglas prácticas; basta querer ser feliz y razonablemente justo. En su rehabilitación del placer mundano afirmará que el goce en este mundo se erige como escalón previo a la dicha ultraterrena. Todo aquello que debe hacerse en esta vida para dar con la mayor felicidad que nuestra naturaleza sea capaz es sin duda aquello que nos conducirá a la felicidad eterna.

Si los nombres de Newton y Leibniz acompañan el pensamiento de Maupertuis, qué decir del modo en que lo hacen en Émilie du Châtelet. El papel de las intelectuales empieza a cobrar protagonismo en este periodo. Las mujeres liberales del siglo XVIII tenían costumbres y formas de vida en consonancia con las de una época y una clase: la aristocracia. Además gozaban del añadido de ser mujeres de una posición social e influencia fuera de lo común. Conocida es la frase de Voltaire de que para hacer la más pequeña fortuna más valía decir cuatro palabras a la amante del rey que escribir cien volúmenes. La aristocracia francesa del momento era una clase poderosa, por lo que insistía en la defensa de sus privilegios y deseos, en cuyas conductas, privadas y sociales, el puritanismo de la religión había producido apenas estragos. Este estilo de vida se capta perfectamente en algunos de los versos de *El mundano*, que Voltaire escribió en 1736 y donde se exaltaba ese amor al lujo, los placeres y las artes de todo tipo que ha de poseer todo *honnête homme*. Esta defensa del placer entronca con la tradición francesa del periodo de entre siglos retomada por multitud de autores que escriben sobre la naturaleza, la moral y la felicidad. Se trata de posiciones que poseen sus tradiciones en el pensamiento de los libertinos franceses, en su espíritu mundano y en su epicureísmo aristocrático que, poco a poco, impregnará a los filósofos de todo el siglo XVIII. En el próximo apartado queremos destacar la reivindicación de la ilusión leibniziana en Madame du Châtelet, quien aprendió matemáticas con uno de los grandes de la época, Maupertuis.

9. Émilie du Châtelet: encajar a Leibniz

Émilie du Châtelet fue una figura excepcional del siglo XVIII. Además de los intereses y actividades propios de la nobleza, tuvo una sincera pasión por la nueva ciencia y se convirtió en una profunda conocedora de la física y las matemáticas, a partir de los planteamientos de Leibniz y Newton. Du Châtelet fue reconocida y aceptada dentro del círculo de los geómetras y matemáticos más importantes de la época, tanto en Francia como en otras partes de Europa. Siguió y estudió todas las filosofías naturales de relevancia en la primera mitad del siglo XVIII: cartesianismo, newtonismo y leibnizianismo. Esta intelectual es una de las *savantes* de la Ilustración europea. Es costumbre presentar a Voltaire como la figura fundamental en la difusión del newtonismo, a Maupertuis como el traductor de los *Principia* de un lenguaje geométrico a una lengua analítica que mejorara su recepción y a Clairaut como el matemático que enriqueció su obra contribuyendo así a su gran éxito: “En este teatro de coreografía bien ajustada según la intelectualidad de cada mente ella sería el querubín que corretea de una escena a otra enlazando las áreas académicas con lo amateur y mundano” (Passeron, 2001, 196). Como apunta Irène Passeron, para sus contemporáneos la marquesa era demasiado mujer y demasiado aristócrata a la hora de ser considerada una *savante* o una sencilla pero hábil calculadora, como Madame Lepaute.

El objetivo de este capítulo es poner en evidencia la relevancia filosófica de Émilie du Châtelet, la cual estudió todas las filosofías naturales notables en la primera mitad del siglo XVIII: cartesianismo, newtonismo y leibnizianismo. Explicaremos al detalle la relación académica que mantuvo durante veinte años con Voltaire, sus puntos en común y sus diferencias. Analizaremos sus investigaciones sobre la metafísica y la física de Leibniz, las matemáticas avanzadas, la geometría y la física de Newton. También trataremos de evidenciar su esfuerzo por encajar a Leibniz en su filosofía y contribuir a la difusión del pensamiento de Leibniz y de Newton en Francia.

El 17 de diciembre de 1706 nació en Saint-Jean-en-Grève (Paris) Gabrielle-Émilie le Tonnelier de Breteuil, marquesa du Châtelet. Hija de Louis-Nicolas le Tonnelier de Breteuil, barón de Preuilly –que tenía 61 años cuando ella nació–, y de Gabrielle Anne de Froulay. El padre ostentaba altos cargos en la corte de Luis XIV, entre ellos los de lector de su majestad y conciliador e introductor de los embajadores. Miembro de la nobleza, fue la menor de seis hermanos, de los que sólo tres supervivieron: René-Alexandre, Charles-August y Elisabeth-Théodore. Más allá de ser la menor de la familia,

conviene recordar la importancia de nacer mujer en unos tiempos en los que el nacimiento de una hija era inevitablemente una desilusión para los padres, pues una niña no podía añadir nada a la gloria de la familia. No podrá transmitir el nombre de su padre, tampoco ganar nuevas glorias en las batallas o en la diplomacia. Por todo ello, su nacimiento dejó indiferente a su padre y a su madre un poco resentida.

La futura marquesa du Châtelet se movía fluida y felizmente entre la ópera, la corte, el teatro, las mascaradas, el casino, los cafés y el estudio serio y comprometido. A los diez años ya había leído a Cicerón y estudiado matemáticas y metafísica, recitaba de memoria a Virgilio en latín y a Milton en inglés. A los doce hablaba inglés, italiano, español y alemán y traducía textos en griego y latín de Aristóteles y Virgilio. A los trece, cuando sus dos hermanos abandonaron la casa familiar, se apropió del piso que ocupaban para disponer así de multitud de mesas donde dejar abiertos los libros de consulta. A los diecisiete años leyó el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, obra en que descubrió la importancia del concurso de la experiencia en las operaciones del entendimiento.

Los Breteuil vivían en una mansión cerca de las Tullerías y mantenían un salón literario al que asistían entre otros contertulios famosos el poeta Jean-Baptiste Rousseau y Fontenelle, secretario perpetuo de l'Académie des Sciences, con quien discutía de ciencia desde los doce años. El 12 de junio –en algunos lugares se señala el día 20 de ese mes– de 1725, unos meses antes de la boda de Luis XV con María Leszczinska, Émilie se casó con el marqués Florent-Claude du Châtelet-Lomont, en un matrimonio arreglado cuando ella contaba diecinueve años. Su esposo pertenecía a una antigua familia originalmente rica de la zona de Lorena. No había intereses comunes y, además, él era diez años mayor que ella. Al principio del matrimonio, el marqués servía como gobernador en la provincia de Semur-en-Auxois; posteriormente, se incorporó al ejército, decisión que le obligó a trasladarse constantemente, por lo que pronto acordaron vivir separados. Tuvieron tres hijos: Gabrielle-Pauline (1726), Florent-Louis-Maria (1727) y Victor-Esprit (1734), quien murió a los dieciséis meses. El marido se aburrió pronto de Émilie, lo que en esa época y clase social significaba que permanecerían casados, pero cada quien podía tener los amantes que deseara. Los de ella fueron varios, pero mencionaremos a uno en particular, Voltaire, quien se refería a ella como su mujer: “La pasión amorosa dista de ser el único vínculo entre ellos y ni siquiera es el más importante [...] en lo tocante a ella llegó a decirse que necesitaba tres maridos: uno legal, su esposo;

otro intelectual, Voltaire; y otro carnal, Saint-Lambert” (Aramayo, 2015, 30). Sin marido en casa, que había marchado a combatir en la guerra de sucesión polaca, y con los hijos atendidos por nanas e institutrices, ella encontró libertad y descubrió nuevas pasiones que determinaron su vida: la filosofía y las matemáticas.

Du Châtelet aprendió con su padre latín, lengua que dominaba –además, conocía y podía leer a los grandes autores en inglés y en español, entre otros idiomas, e inclusive sabía griego. Aprendió matemáticas con Maupertuis. Tanto el dominio del latín como el de las matemáticas serán cruciales para su futuro, pues el siglo XVII había iniciado una revolución que el XVIII debía concluir. Por ello, la ciencia de la Ilustración será newtoniana y la filosofía no será más que la del newtonianismo. La importancia de Voltaire no se encuentra en haber descubierto a Newton para sus compatriotas, pues antes de las *Cartas filosóficas*, Fontenelle y Maupertuis, entre otros franceses, ya estaban bien adentrados en la ciencia y polémicas newtonianas. Voltaire se percató muy pronto y con nitidez de algo que sólo en este siglo se ha vuelto casi obvio: los cambios en la forma de producir y validar el conocimiento sobre el mundo natural que la adopción del mecanicismo y empirismo produjeron, exitosos como resultaron, conllevaban transformaciones culturales, éticas y políticas que rebasaban las ciencias.

El grupo íntimo de la marquesa estaba conformado por la duquesa de Saint-Pierre y el conde de Forcalquier. Los tres vivían juntos la vida de París formando un trío de buenos vividores amantes de las correrías, pero siempre manteniendo las buenas maneras. A este grupo se unirá Voltaire, filósofo amigo de su padre. Du Châtelet lo vio por primera vez en 1733 en una función de ópera y surgió inmediatamente un gran amor entre ambos. Ella tenía veintisiete años, él treinta y nueve y ya arrastraba una gran fama de poeta y filósofo. Desde 1735 formará con Émilie una pareja indisoluble, unida por sentimientos e intereses comunes, proporcionándose mutuamente una gran estabilidad afectiva. Encontrará en él al compañero de discusiones, al filósofo y al intelectual que necesitaba. La relación entre ellos durará durante el resto de su vida.

Voltaire se convirtió en la figura literaria de la Ilustración. En 1734 publicó con éxito sus *Cartas filosóficas*, libro que lo apuntaló en su carrera. Esta obra es el resultado del exilio del filósofo francés en Inglaterra. Allí habla de lo avanzados, tolerantes y libres que son los ingleses y, por tanto, la sociedad inglesa en su conjunto. También critica a la sociedad francesa por retrógrada, en contraste con el reino de Inglaterra. Ésta es la razón por la que fue censurado y se le exhortó a dejar París o ingresar de nuevo en la Bastilla.

Entre la Bastilla y el exilio de París, Voltaire y Du Châtelet optaron por retirarse al castillo de Cirey, en la región de Champaña, que pertenecía a la familia del marido de Émilie du Châtelet.

9.1. Veinte años con Voltaire

La relación de Du Châtelet y Voltaire perduró veinte años, hasta la muerte de ella. En el castillo de Cirey se dedicaron a trabajar intensamente. Ella trabajó principalmente sobre la metafísica y la física de Leibniz, las matemáticas avanzadas, la geometría y la física de Newton. Fue también en este lugar donde escribió varias de sus obras. Este castillo era una especie de centro de investigación alternativo en el que se reunían algunos de los grandes matemáticos y geómetras de la época pertenecientes a las academias científicas de París o a cualquier otro lugar importante. En Cirey, Du Châtelet tenía su propio laboratorio experimental, una biblioteca con miles de volúmenes, un telescopio, microscopios y diversos aparatos científicos. Además de Maupertius y Alexis Clairaut – genio precoz de las matemáticas, que sería profesor de Du Châtelet hasta el final de sus días –, ella y Voltaire tenían muchas otras visitas importantes, incluyendo a Algaroti, quien se encontraba en ese momento trabajando una versión de la óptica de Newton titulada *Il newtonianismo per dame* [El newtonianismo para damas], trabajo que llegó a convertirse en la versión más popular dentro de las popularizaciones de la filosofía de Newton.

En 1666 Luis XIV y Jean-Baptiste Colbert habían creado l'Académie Royale des Sciences a fin de atraer a los sabios de la época en una sola institución investigadora. Hasta 1740 los filósofos franceses comulgaban con el cartesianismo y la labor investigadora se producía en aras a sostener dicha teoría física de Descartes. Pero ya en la década de los años 20 y 30 de dicho siglo los filósofos que viajaban a Inglaterra y Suiza se empapan de las ideas físicas a las que se oponía l'Académie. ¿Y cuáles eran éstas? Newton mantenía la tradición inglesa que separaba la física de la metafísica, es decir, su principio inductivo de *hypothesis non fingo*, y tomaba los principios cartesianos sobre el movimiento para apuntalar sus tres leyes del movimiento. Por otro lado, los cartesianos entienden la gravitación newtoniana como una suerte de vacío que no puede existir. Leibniz, primer rival de Newton, duda de la gravitación, a la que se refiere como la acción oculta y de su idea de conservación de movimiento. Propone una ley alternativa, la ley de

las fuerzas vivas, de la que se deriva su trabajo sobre la monadología, que se extendería a la metafísica. Para el filósofo alemán la conservación del movimiento universal no explica la cuestión mecánica de los cuerpos inertes, entre otras cuestiones; considera, además, el problema del movimiento respecto a la distancia recorrida y no respecto al tiempo.

Du Châtelet y Voltaire compartían una intensa pasión por la nueva ciencia newtoniana. Su interés común era apoyarla como la única alternativa válida frente a la filosofía natural cartesiana, con trabajos muy serios como el de Maupertius, quien demostró que la física de Newton era la adecuada, pues con ella era posible comprobar correctamente cuál era la forma de la Tierra. Dicha investigación fue en parte el resultado de la aplicación de la mecánica newtoniana y de una expedición a Laponia. Du Châtelet publicó en 1740 *Institutions de Physique* [Lecciones de física], obra originalmente escrita para apoyar a su hijo en el conocimiento de la física y también para exponer la filosofía natural de Leibniz al público francés. Es posible que Koenig, ayudante de la marquesa y leibniziano convencido, fuera quien la influenciara en el pensamiento del filósofo alemán. El problema para ella se antojaba a la hora de encontrar una metafísica compatible con la exposición de la física newtoniana. El descubrimiento del sistema de Leibniz colmó el afán de la marquesa. Sostuvo en solitario y con total autonomía que era compatible con la física de Newton. Para Leibniz la verdad era relativa a la infinidad de puntos de vista y, en consecuencia, no podía consistir más que en la integración de la mayor cantidad posible de perspectivas. Ella apreciaba, además, ese modo preciso y severo de razonar del alemán, que cuadraba bien con su deseo inmoderado de lógica y racionalismo, a la vez que encajaba en su optimismo cósmico e intelectual, que gustaba de pensar en un mundo perfecto y explicable a la razón de los humanos. Du Châtelet pensó que podía hacerla comprensible con sus comentarios y éste será su proyecto, que la filosofía de Leibniz y la de Newton se conozcan en Francia. El optimismo de Leibniz, muchas veces ridiculizado –basta leer el *Cándido* de Voltaire– es defendido por Roldán, quien entiende que para el filósofo de Leipzig el mundo era susceptible de perfeccionamientos y mejoras varias por parte de los seres humanos, en el complejo entramado de una armonía universal que no se sostenía sin la libertad como pieza clave de la misma: “Aunque, sin duda, su horror por la indiferencia de equilibrio, hará que Leibniz sitúe por encima de las bondades del libre albedrío una libertad como determinación racional por lo que consideramos lo mejor después de una deliberación racional” (Roldán, 2014, 246).

La obra, en tres volúmenes, contiene uno de los capítulos más interesantes sobre cálculo infinitesimal y fue escrita, como hemos dicho, para que su hijo pudiese comprender la física, ya que no existía ningún libro en francés de física que pudiera servir para instruir a los jóvenes y era la disciplina indispensable para comprender el mundo. Más que ningún otro, este libro extendió las ideas leibnizianas en Francia. El primer capítulo aún a día de hoy es una de las más claras exposiciones de la doctrina de Leibniz en francés. Du Châtelet inicia, pues, su investigación en filosofía natural con la filosofía de Leibniz, que nunca abandonará del todo. Para ella la física newtoniana requería de un fundamento metafísico y éste lo encontró en Leibniz. No bastaba con describir, por ejemplo, cómo funcionaba la gravedad, sino que se antojaba necesario, además, averiguar cómo era posible la gravedad, cuál era la razón de su acción y de su naturaleza. Aunque otorgaba un gran valor a la física experimental, al mismo tiempo sostenía que ese nivel explicativo no podía ser el último, pues el ser no podía reducirse al fenómeno. El solo hecho de estudiar a Leibniz y de aceptar ciertas asunciones de sus tesis denota en Du Châtelet una libertad e independencia de pensamiento frente a Voltaire, quien era un newtoniano casi dogmático.

Existen dos modos distintos de explicación: por un lado, la causal, que permanece en lo fenoménico, y por otro lado, la racional, que completa la causa. Para ella no se podía admitir que el segundo nivel correspondiera sólo a Dios y reivindicó la búsqueda de su cumplimiento a través del uso de la razón. El principio leibniziano de razón suficiente cobraba así toda su fuerza, puesto que con él se pretendía no detenerse en el modo en que ocurren los fenómenos naturales, sino avanzar en la búsqueda de las razones que determinan que dichos fenómenos sean de un modo y no de otro. La idea de que la ciencia debía basarse en la metafísica procede de Descartes –éste reprocha a Galileo su ausencia de base metafísica–, pero ella no comulgaba con las opiniones de los cartesianos. Admiraba las fuerzas vivas de Leibniz, aunque no estaba de acuerdo con su teoría de las mónadas; defendía la teoría de la atracción universal de Newton, pero no creía que Dios, como relojero, necesitara de vez en cuando actuar en el universo para dar cuerda a los relojes.

9.2. Teoría unificada de la física

Voltaire sostenía la validez absoluta de la ciencia newtoniana, pues, según él, el desarrollo del newtonianismo resolvía todos los problemas de la física. La marquesa, sin embargo, acepta la validez de algunas conclusiones de Newton, de Descartes y de Leibniz. En ella la fuerza de impulsión no logra explicar el mecanismo de un cuerpo en movimiento y de un cuerpo en reposo. Al tiempo, comienza a desarrollar su teoría unificada de la física que incluye el cartesianismo, el newtonismo y el leibnizianismo. Aunque la marquesa rechaza la mayor parte de la filosofía leibniziana sobre las mónadas, concentra su atención en el concepto leibniziano de *vis viva* [fuerza viva], que abre un auténtico problema en el campo de la ciencia. Según Du Châtelet, las fuerzas vivas no resultan precisamente de la cantidad de movimiento, así que se trata de un tipo de fuerza distinta. Ella se esfuerza por probar que las fuerzas vivas son constantes y duraderas. Halla los principios epistemológicos en la metafísica de un Leibniz que considera que todo nuestro conocimiento se fundamenta en ciertos principios de los que se conoce la verdad, incluso sin pensar, porque son evidentes por sí mismos; una suerte de ideas que se aparecen a la manera clara y evidente de Descartes y que habían servido al filósofo y matemático francés como axiomas para construir –por deducción– el resto del conocimiento seguro.

El primer principio para Leibniz era el de no contradicción, que afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, estimando que este principio es el fundamento de todas las verdades necesarias. El segundo principio es el de razón suficiente, que establece que sin él toda cosa podría en cualquier momento cambiarse en cualquier otra cosa. Este principio es el fundamento de todas las verdades contingentes. La marquesa, al hilo de Leibniz, reflexiona sobre el hecho de que en geometría todas las verdades son necesarias y no se hace uso más que del principio de no contradicción, mientras que Arquímedes, al pasar de la geometría a la mecánica, reconoció la necesidad del principio de razón suficiente. Como Leibniz, retoma los argumentos clásicos que se podían encontrar en Aristóteles o santo Tomás, pero refundándolos en los principios de contradicción y de razón suficiente. Como Leibniz, ella no duda que Dios en su infinita bondad haya escogido crear este mundo por la razón suficiente de ser el mejor de los mundos posibles; el mundo donde reina la mayor variedad con el mayor orden y donde los efectos son producidos por las leyes más sencillas. Como hemos comentado, Voltaire no compartía el punto de vista de Du Châtelet en relación al principio de razón suficiente. Esto se verá en obras como *Cándido* (1759), donde el filósofo francés se mofa de ello en

diferentes pasajes, como cuando, tras contemplar la devastación del terremoto de Lisboa, producido el 1 noviembre de 1755, se pregunta: “¿Cuál puede ser la razón suficiente de este fenómeno?” (Voltaire, 1984, 58). Ese mismo principio lo vemos de igual modo en el otro gran racionalista del siglo, Spinoza, cuando en la proposición 33 de la parte primera de su *Ética*, dedicada a Dios, afirma que las cosas “no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido”. De hecho, el filósofo neerlandés lo subraya insistiendo en que, si Dios actuase con vistas a un fin, es que necesariamente apetece algo de lo que carece, tal y como recuerda en el apéndice de la proposición 36 de la misma parte de la obra.

Du Châtelet publicó en 1737 *Dissertation sur la nature et la propagation du feu* [Disertación sobre la naturaleza y propagación del fuego], trabajo que presentó ante l’Académie des Sciences para su dictamen. El ganador fue el matemático Leonhard Euler, siendo el premio para ellos la publicación de sus ensayos. El tema de dicha obra se antoja de interés en el contexto del momento, fundamentalmente mecanicista y en el que empezaban a preocuparse por temas como la luz, el calor o el fuego. Además de la luz, la otra propiedad del fuego, el calor, también arrojaba un comportamiento peculiar que hacía difícil su objetivación. Frente a las cualidades primeras de la mecánica clásica, esa *mathesis universalis* de Descartes, Galileo y antes Pitágoras, el calor fue una cualidad secundaria, esto es, subjetiva y cualitativa, hasta la invención del termómetro. A diferencia del estado de reposo en la naturaleza aristotélica, Du Châtelet subraya que, sin el carácter anímico, vivificador del fuego, la naturaleza languidecería en el reposo: “Hay aquí una implícita elevación del fuego con el movimiento y fluir permanente de las cosas, pero también con la temporalidad y la muerte” (Mataix, 1993, 81). No es el movimiento la causa del fuego –como siempre se ha dicho–, sino que es el fuego la causa del movimiento. Así aparece una concepción sustancialista del fuego como un elemento que integra todo, del que todo participa. Sí que coincide, empero, con Aristóteles en la concepción sustancialista del fuego al insistir en que el fuego tiende hacia arriba, su lugar natural. El fuego debería tender hacia el centro como el resto de los cuerpos, según la mecánica newtoniana, pero por su especial naturaleza se dirige hacia lo alto huyendo del centro, por lo que recuerda tan directamente al Estagirita. Parece, además, estar más inclinada hacia la filosofía de Leibniz que a la de Newton. La marquesa escribe que la física no puede olvidarse de la metafísica sobre la que está fundada. Un hecho importante

es que este ensayo es el primer trabajo publicado por l'Académie des Sciences de París escrito por una mujer.

Después de 1738, Du Châtelet continúa sus estudios con el proyecto de traducir los *Principia* de Newton del latín original al francés. En 1749 concluye la traducción, que se publicó en 1759, diez años después de su muerte. Esta traducción tiene un enorme valor porque, en ella, Du Châtelet incluyó tanto un estudio introductorio como comentarios, gracias a lo cual, esta versión no es un libro más de divulgación, sino una obra completa y para especialistas o, por lo menos, para aquellos que tenían conocimiento de matemáticas avanzadas y de física. Actualmente, esta traducción aún es una versión autorizada en francés.

En el libro primero se enuncian las tres leyes fundamentales de la dinámica, siguiendo a Kepler y a Galileo, y se define la fuerza centrífuga y masa. El libro segundo contiene un interesante trabajo sobre cálculo diferencial y trata del movimiento de los fluidos. El libro tercero se ocupa del campo de la mecánica y recopila los hallazgos de Galileo enunciando sus tres famosas leyes del movimiento, de las que pudo deducir la fuerza gravitatoria entre la Tierra y la Luna y demostrar que ésta es directamente proporcional al producto de las masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia, multiplicando este cociente por una constante llamada constante de gravitación universal. Tuvo además la gran intuición de generalizar esta ley a todos los cuerpos del universo, con lo que esta ecuación se convirtió en la ley de gravitación universal. El hecho de que la publicación de la obra se demorara enormemente se debió al temor de Newton de que otros intentaran apropiarse de sus descubrimientos, pues los tres libros de esta obra contienen los fundamentos de la física y la astronomía escritos en el lenguaje de la geometría pura. Siguiendo a Newton, Du Châtelet no presupone ningún sistema ni supone nada como probado; es decir, no da por hecha ninguna verdad que no esté fundada en la propia geometría o en experiencias demostradas e indiscutibles.

Además de las obras ya mencionadas, encontramos escritos sobre óptica, lingüística y el tema de la naturaleza del libre albedrío, de los cuales enlistamos algunos a continuación: *Examen de la Genèse* [Examen del Génesis] y *Examen de livres du Nouveau Testament* [Examen de los libros del Nuevo Testamento], ensayos de carácter no científico, que parecen, por su temática, haber sido trabajos realizados en forma conjunta con Voltaire, las traducciones de *Edipo rey* –tragedia de Sófocles, que tradujo del griego al francés– y *La fábula de las abejas* de Mandeville –del inglés al francés,

publicada en 1735. De sus exámenes de la Biblia, un texto largo de casi 900 páginas que revela la audacia y autonomía del pensamiento intelectual y moral de una de las mujeres más excepcionales del Siglo de las Luces, se deduce que ella veía en la Iglesia un aparato de coerción formidable e hizo comentarios de lo más osados y poco habituales en la época, como decir que a san José le había puesto los cuernos el Espíritu Santo.

9.3. La Biblia como unidad

A diferencia de Voltaire, que distinguía la Biblia judía de la cristiana por motivos históricos y teológicos, Du Châtelet aborda su estudio como una unidad a la que reprocha estar en contradicción la una con la otra. El propio Condorcet, en una carta a Turgot del 14 de junio de 1772, manifestaba: “Tengo por diversión un comentario sobre la Biblia de diez volúmenes de la joven amante del viejo de la montaña: todo ello extraído de la biblioteca de Cirey” (Condorcet, 1883, 87). Apenas se conservaron copias en la época de los comentarios bíblicos de la marquesa y no es de extrañar, pues entronca con la literatura filosófica clandestina propia de los siglos XVII y XVIII en cuyos manuscritos se criticaba la religión en general y el cristianismo y el catolicismo en particular. La biblioteca del hijo de Du Châtelet albergaba algunos títulos del corpus clandestino, muchos de los cuales circularon en la primera mitad del siglo XVIII.

En 1748 se quedó embarazada de Saint-Lambert, poeta y amigo de Voltaire. Du Châtelet vivió una intensa pasión por el marqués de Saint-Lambert, al que conoció a principios de 1748 en Lunéville, en la corte del rey Estanislao, antiguo monarca de Polonia y suegro de Luis XV. Su hija nació el 3 de septiembre de 1749, cuando ella estaba sentada en su despacho escribiendo sobre la teoría de Newton. Todo parecía desarrollarse a la perfección, pero una semana más tarde murió repentinamente por fiebre puerperal. Fue inhumada en la iglesia de Saint-Jacques de Lunéville. He aquí algunas de las frases proferidas por Voltaire a la muerte de Du Châtelet: “No sólo he perdido a una amante, he perdido la mitad de mí mismo, el alma de la que la mía propia estaba hecha, una amiga durante veinte años [...] he perdido a mi amiga ilustre, estoy desesperado e inconsolable” (Hamel, 1910, 159-160).

9.4. Ética optimista y sin prejuicios

Discours sur le bonheur [Discurso sobre la felicidad], libro escrito entre 1745 y 1748, se enmarca en un momento vital en el que la marquesa tenía casi cuarenta años de edad y el amor por Voltaire se había tornado en amistad. Con esta nueva situación íntima siente que la felicidad se conseguía con buena salud, los privilegios de riqueza que da cierta posición social y también con el estudio, marcándose metas y luchando por ellas, además de mantener la ilusión viva y, cómo no, mediante el amor, la más potente y complicada de las pasiones. Cuando Du Châtelet murió parece que el manuscrito fue a parar a manos de Saint-Lambert, su joven y último amante. En 1762 el texto llegó a manos de un editor que pretendió incluirlo en una colección de tratados sobre la felicidad, donde figuraría junto a Fontenelle, Lévesque de Pouilly, La Mettrie y Maupertuis, entre otros. Finalmente se editó bajo el título *Le temple du bonheur ou recueil des plus excellents traités sur le bonheur*, pero la marquesa quedó excluida.

Para Du Châtelet el amor al estudio se antoja más que necesario para la felicidad de las mujeres, dado el contexto social y el poco margen de acción que tenía la figura femenina. Era éste un libro de divulgación que seguía la extendida idea por entonces de incluir de alguna manera la figura de la mujer en los textos, como ya había realizado anteriormente Fontenelle en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1724), libro de divulgación científica en el que la mujer se alza como personaje escogido para el diálogo científico. Du Châtelet destila optimismo y afirma la ilusión como un rasgo más que contribuye a la felicidad del individuo. Es un rasgo que evidencia su vitalismo y la desmarca de otros pensadores. Frente a la quietud y el apaciguamiento, ella afirma una acción cuyo motor se halla en esa ilusión que, tanto Fontenelle –su realismo en pro de placeres a nuestro alcance– como Maupertuis –su estoicismo frente a la superioridad de males que bienes en la vida–, desechaban.

Para ser felices debemos deshacernos de nuestros prejuicios, ser virtuosos, gozar de buena salud, tener inclinaciones y pasiones, ser propensos a la ilusión, pues debemos la mayor parte de nuestros placeres a la ilusión, y ¡ay de los que la pierdan! En lugar de tratar de hacerla desaparecer merced a la antorcha de la razón, tratemos de engrosar el barniz que deposita sobre la mayor parte de los objetos; les es todavía más necesario de lo que lo son para nuestros cuerpos los cuidados y el ornato (Du Châtelet, 2002, 96).

La ilusión, además, lleva consigo una marca de temporalidad que desde el presente proyecta al ser humano al futuro. Este rasgo de proyección en el tiempo Du Châtelet lo vincula al placer. Para ella, si el presente fuera nuestro único bien, nuestros placeres estarían mucho más limitados de lo que están: “Somos felices en el momento presente no sólo por nuestros goces actuales, sino por nuestras esperanzas, por nuestras reminiscencias” (Du Châtelet, 2002, 108). Sin querer abandonar ese diálogo con Fontenelle, del que se desmarca, conforme avanza su *Discurso sobre la felicidad* establece unos límites realizables en lo que al placer se refiere. Así, afirma que uno de los grandes secretos de la felicidad es moderar los deseos –lo que entronca tanto con la regla del término medio aristotélico como con los propios preceptos del Jardín– y amar las cosas que se poseen. Sólo somos felices con deseos satisfechos; debemos, pues, permitirnos desear únicamente las cosas que podamos obtener sin demasiado esfuerzo y trabajo, amar lo que poseemos, saber disfrutar de ello, saborear las ventajas de nuestro estado, aplicarnos a perfeccionar lo nuestro y sacarle el mayor partido posible. Todo ello implica un ejercicio de autoconocimiento, una labor de orden reflexivo –en tanto en cuanto se ejerce sobre uno mismo– al más puro socrático. El más feliz de los hombres –sentencia– es el que menos desea cambios en su estado, por lo que recomienda prevenir la inquietud, en un canto a la *ataraxía* de la Estoa y a la frugalidad de los primeros cínicos como Diógenes de Sínope.

La situación acomodada, esto es, el disfrute de tiempo libre y de recursos económicos se erige como condición necesaria en la obtención de la felicidad. Así, Du Châtelet deja claro que sólo escribe “para lo que se llama gente de la sociedad”, es decir “para los que han nacido con una fortuna hecha [...] tal que pueden permanecer en su estado sin rubor” (Du Châtelet, 2002, 99). Enseña, además, la importancia y cómo cuidar la salud. Recomienda “intercalar tiempos de ayuno”, pues entiende que dicha sobriedad impuesta hará el placer más vivo y el “goce más delicioso”. El ser humano debe tomar conciencia de la potenciación que se produce en el placer merced a un buen estado físico: “Cuando nos hemos convencido de una vez por todas de que sin la salud no podemos disfrutar de placer o bien alguno, nos resolvemos sin esfuerzo a hacer algunos sacrificios para conservarla” (Du Châtelet, 2002, 101). Ella misma se pone como ejemplo tras redactar esta recomendación, reconociendo que es dada a la gula, por lo que se autoimpone dietas rigurosas que siempre le han evitado las enfermedades:

Para tener pasiones, para poder darles satisfacción, hay que tener sin duda buena salud; es la primera de las fortunas: ahora bien, no es tan independiente de nosotros como se suele pensar [...] está claro que si no destruyéramos nuestro temperamento con la gula, con las vigiliias, con los excesos, en fin, viviríamos más o menos lo que se suele considerar una edad razonable (Du Châtelet, 2002, 99).

No se trata sólo de preservar el placer. También conviene aprender a saber adaptarlo a cada etapa de la vida. Cada edad, pues, tiene unos placeres que le son propios. Los de la vejez son los más difíciles de obtener: el juego, el estudio, la gula y la consideración social. Respecto al juego indica que es una dicha tenerlo, si lo podemos moderar, y reservarlo para el momento de nuestra vida en que este recurso nos sea necesario, y ese momento es la vejez. Como quiera que nuestra alma debe ser conmovida por la esperanza o el temor, el juego dispone de esa capacidad de hacernos permanentemente presa de estas dos pasiones y mantiene así nuestra alma en una emoción. Así lo adelanta ya en las primeras líneas del tratado cuando afirma: “No percibimos claramente los medios de ser felices hasta tropezar con los obstáculos nacidos de la edad y de las trabas que nos imponemos nosotros mismos” (Du Châtelet, 2002, 95). La naturaleza –añade– sólo nos da deseos con arreglo a nuestro estado.

Otras fuentes de felicidad trascienden el componente somático del ser humano. Por un lado, señala como cauce de la felicidad también el vivir desprovisto de prejuicios, más aún a sabiendas que sólo depende del esfuerzo de uno mismo: “Sé que hay otros prejuicios además de los de la religión y creo que es muy sano deshacerse de ellos, aunque no hay ninguno que influya tanto en nuestra desgracia como ella” (Du Châtelet, 2002, 101). Tras arremeter con dureza contra la religión, añade que quien dice prejuicio dice opinión aceptada sin examen, crítica que nos remite a la virulencia con la que Descartes cuestiona el método escolástico antes de proponer su método de inspiración matemática.

Por otro lado, apunta al decoro, verdad que define basada en las convenciones y que entiende suficiente para que toda persona de bien no se aparte nunca de él. Quien aspire a la felicidad –advierte– no debe jamás relegarlo. Eleva el decoro a la categoría de virtud. Entiende por virtud todo aquello que contribuye a la felicidad de la sociedad y, por consiguiente, a la nuestra, porque somos miembros de la sociedad. Du Châtelet entronca con el utilitarismo británico, dándole ese componente social que Saint-Pierre situaba en su acepción cristiano-utilitarista de la *bienveillance*. La ética y la moral se hallan estrechamente vinculadas para Du Châtelet. Así, la justicia que nos hacemos a

nosotros mismos es exacta: cuando podemos dar fe de que hemos cumplido con nuestro deber, cuando hacemos todo el bien posible, cuando somos virtuosos, en fin, disfrutaremos de una satisfacción interior que ella llama salud del alma. Y a este placer interior que causan las acciones virtuosas se suman también el placer de gozar de la estima universal: “Por mucho que hagamos, el amor propio siempre es el móvil más o menos oculto de nuestras acciones; es el viento que hincha las velas, sin el que la nave no podría avanzar” (Du Châtelet, 2002, 108).

Resulta interesante ver también de qué modo afronta nuestra autora el tema de las pasiones en una Francia cartesiana en la que el autor de *Las pasiones del alma* había definido la libertad del individuo como el dominio de las pasiones por parte de la razón. Percibimos que a esta afirmación racionalista de Descartes, Du Châtelet opone, sin embargo, una reafirmación de las pasiones liberadas y un protagonismo positivo en su ética del placer:

Supongamos que las pasiones hagan a más personas desgraciadas que felices: digo que, aun así, seguirían siendo deseables, porque es la condición sin la cual no se pueden gozar grandes placeres; y no merece la pena vivir si no es para tener sensaciones y sentimientos agradables; y cuanto más vivos son los sentimientos agradables, más felices somos. Debemos pues desear ser proclives a las pasiones, y lo vuelvo a repetir: no dependen de nuestra voluntad [...] quien esté abierto a todos los sentimientos, a todas las sensaciones agradables que este estado pueda suponer, es con seguridad un excelente filósofo (Du Châtelet, 2002, 98).

Du Châtelet matiza la bondad de ciertas pasiones con respecto a otras que considera vicios, como el odio, la venganza y la ira. Destaca la pasión de la ambición, no por considerarla un vicio, sino porque depende necesariamente de los demás “y cuanto menos depende nuestra felicidad de los demás más fácil resulta ser felices” (Du Châtelet, 2002, 106). ¿Qué camino nos puede, por el contrario, conducir a la felicidad dependiendo lo mínimo –o nada– de los demás? Su respuesta es el estudio, recurso seguro contra la adversidad y fuente de placer inagotable. El amor intelectual emerge como la pasión menos peligrosa por cuanto no es dependiente del concurso ajeno. Se permite, además, realizar un análisis de esta recomendable pasión desde una perspectiva de género cuando sentencia que esta pasión es menos necesaria para la felicidad de los hombres que para la de las mujeres, pues aquéllos tiene infinitud de recursos para ser felices, bien por el arte

de la guerra o por sus talentos para gobernar. Merced al estudio, pues, compensan el estado de desigualdad en que su sexo las situaba en la época. Du Châtelet sigue la línea de la filosofía inglesa y nos recuerda de nuevo a Alexander Pope y su *Ensayo sobre el hombre* (1733), donde el poeta londinense escribe que el ser humano navega diversamente sobre el vasto océano de la vida, pues no es sólo en la calma donde uno encuentra la divinidad; Dios marcha sobre las mareas, sobre los vientos.

En la parte final del *Discurso sobre la felicidad* la marquesa señala la última gran vía para alcanzar la felicidad: el amor. Este camino, bien transitado por Du Châtelet, sobre todo por su larga relación con Voltaire, da sus frutos intelectuales en estas reflexiones que acompañan la parte final del ensayo. Recuerda sus propias palabras a la hora de recomendar el amor al estudio como pasión por no depender de nadie. Cuanto más depende de nosotros la felicidad, más garantizada la tenemos y, no obstante, “la pasión que puede procurarnos mayores placeres y hacernos más felices hace depender enteramente nuestra felicidad de los demás: es claro que quiero hablar del amor” (Du Châtelet, 2002, 111). Alumbra al lector que todavía no ha conocido –al menos, bien– esta pasión tan poderosa, que, para conservar durante más tiempo el corazón de un amante, la esperanza y el temor deben actuar siempre sobre él. Y también le anima a entregarse al amor, pues este acto posee mayor dosis de felicidad que una cautela por temor a otros males derivados del desamor o del amor no correspondido: “¿Acaso no es ser feliz por el placer de amar y el de ser amado? De la misma forma que sería ridículo negarse este placer por temor a una desgracia venidera” (Du Châtelet, 2002, 117).

Gran amante de la ciencia y de los resultados empíricos, esta intelectual, que de muy joven ya había leído el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, no dudará en otorgar rango epistemológico a la experiencia en las operaciones del entendimiento. Aunque dotará su física de un barniz metafísico, otros autores posteriores preferirán desligar de trascendencia un mundo al que consideran no sólo causado, sino también motivado por las cuestiones empíricas. Tal es el caso del siguiente autor que estudiaremos, Julien Offray de La Mettrie. Este médico y filósofo bretón equiparó al ser humano a una máquina, dinamitando así cualquier dualismo antropológico y cualquier esfera trascendental. Su visión del placer y de la ética anticipa a los filósofos libertinos que seguirán al periodo que nos ocupa en nuestro estudio. La Mettrie se esforzó por revelar los elementos que hacen de la máquina humana una máquina *sui generis* o, dicho de otro modo, una máquina más que una máquina. Como veremos, La Mettrie invita al

individuo a liberar todas sus pasiones del yugo de las convenciones y a experimentar tanto el placer como cualquier pulsión deseante de manera instintiva y mecánica, de acuerdo con la regla de constitución y manifestación fenomenológica de su ser erotizante y erotizado. En suma, para La Mettrie escribir como filósofo era enseñar el materialismo y ser materialista es fruto de la observación y de la experimentación, en concreto, de la investigación médica.

10. La Mettrie: materialismo hedonista

La idea de que el cuerpo humano debe verse como una máquina formada por elementos muy específicos está bastante extendida en el pensamiento médico y en la antropología filosófica del siglo XVIII. El mundo sensible y natural corresponde a una posible experiencia eufórico-sexual y quienes impregnan su estado de ánimo y cuerpo de voluptuosidad tienen la posibilidad de alcanzar esta experiencia. La Mettrie, no obstante, poseía un intelecto perspicaz. Fue más allá al proponer un materialismo que no era meramente mecanicista, tras vislumbrar el carácter mecánico de la naturaleza humana en todos los fenómenos que están en la base de la vida y que definen, por así decirlo, el espacio de la constitución fenomenológica. Sus ideas revelan los inicios de una teoría de la mente, un sistema de las emociones y cómo actúa el estrés sobre el organismo, una teoría evolucionista y, finalmente, un erotismo universal: “Hasta la llegada del cristianismo, la noción de pecado es ajena al erotismo. Sólo se recomendaba la mesura [...] con la filosofía contemporánea, la sexualidad es elevada a fundamento ontológico” (Puleo, 1997, 169).

Este capítulo pretende evidenciar la relación ambivalente que La Mettrie mantuvo tanto con Descartes –apuesta por su mecanicismo, pero se desvincula de su metafísica– como con el estoicismo –le recrimina que no valore la voluptuosidad, pero proclama su actitud en la recta final de la vida. La unidad del ser humano se convirtió en tema de debate en el siglo XVIII y, en este contexto, La Mettrie afirma un materialismo según el cual el pensamiento se genera desde el cuerpo. En el análisis de sus principales obras, además de mostrar las posiciones de diferentes intérpretes, veremos cómo La Mettrie polemiza al cuestionar la diferenciación tradicional entre alma y cuerpo, apoyándose en sus abundantes experiencias médicas. La importancia del placer estriba en que el ser humano, como todo organismo, busca el placer y huye del dolor. Esta ética del placer se ancla directamente en la ley natural, lo que desembocará en un amoralismo, pues la naturaleza no posee más moral que el placer. A lo largo de este capítulo se estudiarán las principales obras de La Mettrie, la relevancia otorgada a la imaginación y al ingenio, conceptos ambos que potencian ese placer al que aspira todo organismo. También veremos sus conexiones con el atomismo clásico, con Descartes y Spinoza. Ingenio e imaginación irán de la mano a la hora de calibrar los matices. Sin ellos la voluptuosidad se antoja inalcanzable y el ser humano-máquina no dejaría de ser más que un organismo entregado al placer sin criterio. Así pues, también veremos cómo La Mettrie marcará

distancias con el pensamiento libertino del siglo XVIII y, en concreto, cómo su obra *El arte de gozar* representa todo un programa existencial y filosófico.

Julien Offray de La Mettrie nació en Saint-Malo (Bretaña) el 19 de diciembre de 1709 en el seno de una familia de mercaderes de telas que vivió la etapa final del reinado de Luis XIV. Una vez terminada su formación escolar, su padre le aguardaba en Bretaña para que se iniciara en el sacerdocio. No obstante, François-Joseph Hunauld (1701-1742), médico y físico de Saint-Malo amigo de la familia, que ejercía de profesor de cirugía y anatomía en el *Jardin du Roi*, le animó a estudiar medicina en lugar de convertirse en presbítero. Se mudó a la ciudad holandesa de Leiden para formarse en una de las mejores escuelas europeas de medicina de la época. Allí será donde se despertó en él una apasionada inquietud por las teorías iatromecánicas desarrolladas por uno de sus profesores, Herman Boerhaave (1668-1738), a quien profesaba enorme admiración – hasta el punto de manifestar ser lo que es gracias a él–, que le llevó a traducir su *Aphrodisiacus*. La iatromecánica –o iatrofísica– era una corriente de la ciencia médica surgida en el siglo XVII que buscaba la aplicación de la física para dar respuesta a los interrogantes de la fisiología y patología humana. De carácter reduccionista, estuvo influida por los estudios de Descartes y Galileo.

La Mettrie regresó en 1742 a la capital francesa a raíz de la muerte de M. Hunault, su antiguo maestro. Se enroló como médico militar en las *Gardes Françaises* y también trabajó para el duque de Grammont, a quien acompañó a la guerra. La labor como médico militar le ofreció mucho trabajo de campo y multitud de vivencias que, a la postre, le resultaron fundamentales en su pensamiento filosófico posterior. Un suceso militar, precisamente, cambió la vida de La Mettrie. En el asedio de Friburgo, el 6 de noviembre de 1744, un evento modificó su concepción antropológica sobre la mente humana; tras sufrir unas elevadas fiebres que fueron acompañadas por episodios de delirio, observó el curso de su enfermedad de manera pormenorizada día tras día hasta concluir que pensamiento y mente no eran sino una expresión de las funciones cerebrales. La Mettrie murió el 11 de noviembre de 1751 en Berlín a los 43 años a causa de una intoxicación alimentaria. Federico II de Prusia (1712-1786), quien le había llamado a la corte por consejo de Maupertuis, también de Saint-Malo, tan sólo escribió dos elogios fúnebres en su vida: el de Voltaire y el de este joven médico y filósofo que acogió primero en Berlín y posteriormente en Potsdam: “En la embajada, en casa de Mylord Tyrconnel, fuera de control y en presencia de su enemigo Cothenius” (Pénisson, 2006, 97).

En primer lugar, hemos de revisar con atención los antecedentes filosóficos de La Mettrie, que básicamente están inspirados en el materialismo atomista de la Antigüedad, en concreto en el epicureísmo, así como sostenidos en las concepciones cartesianas de la materia. No conviene olvidar que fue precisamente Descartes quien identificó a la tradición antigua con el materialismo en su famosa distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Hasta la época de Giordano Bruno aún se identificaba radicalmente epicureísmo y materialismo. Del epicureísmo moderno de sus escritos el lector no puede evitar reflexionar sobre la pregunta que el propio autor hace sobrevolar a lo largo de su obra: ¿si el hombre no fuera una máquina, por qué necesitaríamos médicos?

10.1. Médico de formación

La Mettrie era médico de formación y su voluntad de saber le llevó a los Países Bajos en busca de las mejores lecciones de medicina. El pensador bretón se convirtió en discípulo ferviente y traductor de Boerhaave, botánico, humanista y médico neerlandés, hoy considerado una de las figuras más notables de la medicina europea por su intento de combinar las concepciones clásicas con las teorías patológicas y fisiológicas aparecidas en el siglo XVII. La Mettrie ha dejado una obra diversa: traducciones y tratados médicos, obras filosóficas, pero también textos paródicos y polémicos, que a veces vilipendian la práctica de la medicina, a veces atacan a Albrecht von Haller. Fue a este sabio médico espiritualista, alumno de Boerhaave, como él, a quien La Mettrie dedicó burlescamente *El hombre máquina*.

Boerhaave también había estudiado filosofía –incluyendo la natural–, letras clásicas, hebreo y caldeo. En 1690 se doctoró en filosofía y estudió teología, además de medicina –no en Leiden, sino en Harderwijk. Boerhaave concebía la química como entidad independiente de otra rama del saber y fue el primero en aplicar los principios newtonianos a esta ciencia –durante doce años fue el único partidario en las leyes de Newton. Gracias a esto, adquirió un fundamento cuantitativo que nunca había tenido antes. Esta fisiología mecanicista de inspiración cartesiana alumbrará los trabajos de La Mettrie, llenos de referencias a Epicuro y Gassendi. Los médicos iatromecánicos se basaban en el *Tratado del hombre* de Descartes para defender la tesis de que todo animal es una máquina y que todo ser vivo actúa como una máquina, de acuerdo únicamente a las leyes de la mecánica. Recordemos que la doctrina de Descartes se erigió como

paradigma del materialismo mecanicista durante el siglo XVII. La duda era saber si el mecanicismo médico –radicalizado por los médicos italianos Borelli, Bellini y Baglivi, y retomado por el holandés Boerhaave– habría servido para asentar en La Mettrie su materialismo filosófico.

En su *Descripción del cuerpo humano*, publicada en 1648, Descartes defiende la tesis según la cual no hay razón alguna para atribuir al alma el movimiento corporal. Por el contrario, el movimiento se produce por causas materiales que se explican por motivos mecánicos:

Es cierto que tengamos dificultad en creer que la sola disposición de los órganos sea suficiente para producir en nosotros todos los movimientos que no se determinan por nuestro pensamiento: es por esto que trataré aquí de probarlo y de explicar a fondo toda la máquina de nuestro cuerpo de tal modo que no tengamos ya que pensar de nuevo que es nuestra alma la que excita en él los movimientos que experimentamos ni que nos conducimos mediante nuestra voluntad, que ya no juzgaremos que hay un alma (Descartes, 1967, 226).

La Mettrie se orientó fácilmente hacia este movimiento intelectual. Así, de médico pasó a ser filósofo. El nuevo filósofo en ciernes no había sido pionero en declarar que la materia se bastaba a sí misma para explicar todos los fenómenos de la naturaleza, pues pensadores anteriores a él como John Locke ya lo había hecho en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Y es que sus auténticos modelos son Locke, el destructor de las ideas innatas, y Boerhaave, quien distingue cuerpo y alma, pero reduce esta última a ser un simple sentido interno, aparte de mecanicista –incluso la metafísica se basa en las leyes del movimiento corpóreo. El filósofo bretón, que había renunciado a la vanidad de creer que el alma piensa siempre y que lo quiso demostrar mediante argumentos provenientes del sueño, la infancia y la apoplejía, afirmó que nada podrá nunca asegurarnos que la materia sea incapaz de pensar ni que el pensamiento tenga su origen en la materia. Su originalidad está en lo claro y firme de su propósito, en la profundidad de su reflexión y en una posición médica que le permitió enfocar desde el interior la problemática de lo viviente. En ocasiones ha sido considerado como el primer materialista francés. De hecho, algunos críticos señalan que La Mettrie pretende ver el dualismo cartesiano como una argucia destinada a los teólogos, que esconde un materialismo subterráneo que sólo revelaría su verdadero significado en la analogía de la máquina aplicada a los seres humanos: “Toda la teoría de la distinción de sustancias es una

artimaña de estilo para frustrar la vigilancia de los teólogos y hacerles tragar el veneno escondido en la sombra de analogía. Esta analogía que impacta a todos y que sólo los teólogos no ven” (Dumouchel, 2010, 565).

Se esté a favor o en contra de esta teoría, la filosofía de Descartes ocupa un lugar significativo en el materialismo francés del siglo XVIII. La genealogía materialista es radical; tiene como objetivo no sólo restaurar la generación de conocimiento y las facultades del pensamiento, sino explicar la génesis del pensamiento mismo desde el cuerpo. El materialismo, sin embargo, se encontró con una fuerte oposición en el siglo XVIII. El sector crítico distinguía dos tipos de materialismo: el epicúreo y el espinosista, siendo este último, que en el campo de la metafísica reducía las dos sustancias cartesianas a los atributos de una sola que los contiene entre una infinidad de muchos otros, el más peligroso. El epicureísmo se contentaba con ver el atomismo al modo de una ontología monista que situaba al azar en lugar de la providencia. El espinosismo, por su lado, cambiaba el modo de razonar y reducía la conciencia y la voluntad a fenómenos: Dios alteraba su estatus tanto como lo hacía el hombre. Spinoza no conservaba más que una sola sustancia que llamaba Dios. Este panteísmo también es una de las raíces del materialismo y revaloriza el aquí y el ahora. El filósofo neerlandés reivindicaba una ética mundana en tanto que conocer a Dios no era esperar en otra vida ultramundana ni abandonarse en ésta, sino “permanecer muy consciente de sí y de las cosas” (Spinoza, 1999, 428), tal y como sentencia en el último escolio de la última de las proposiciones de su obra magna. Es por esto que desde el sector religioso la condena era más virulenta que desde sectores filosóficos. La mayor objeción de los teólogos era que las sectas materialistas y el pirronismo no sabían darse medios teóricos para mantener un sujeto de imputación y es por lo que son peligrosos para la sociedad. En el pirronismo de La Mettrie, que sin duda no inventa él, hay numerosos ecos de Montaigne y De La Mothe. La unidad del ser humano se alza en tema de gran debate en el siglo XVIII y las fuentes espinosistas a este respecto son innegables.

10.2. El atomismo de Lucrecio

El hombre máquina fue publicado por La Mettrie poco después de haber asistido en 1747 al discurso académico del naturalista suizo Charles Bonnet. El libro está dedicado de manera maliciosa a Haller, que también fue alumno de Boerhaave y que años más tarde

sería uno de los grandes anatomistas y fisiólogos del siglo XVIII, además de profesor de medicina en Göttingen y profundo deísta. El estudio comparado de los seres animados y de los vegetales le permite a La Mettrie reafirmar la primacía de la materia, eterna y a partir de la cual todo se forma y se deshace. Los ecos del atomismo de Lucrecio, pensador romano que defendía la filosofía de Epicuro y la física atomista de Demócrito y Leucipo, resultan patentes. Lucrecio es uno de los autores que La Mettrie conoce mejor. Semejante conocimiento en el siglo XVIII no sorprende, pues fue magistralmente editado y comentado en Francia por Denis Lambin en 1563, con múltiples reimpressiones. Citado muchas veces por Montaigne, imitado y traducido por Molière, reactualizado por Gassendi, defendido por Bayle y Guillaume Lamy, es la referencia mayor del libertinaje erudito y por ello uno de los faros de la primera mitad del siglo XVIII.

Con mayor razón sucede esta influencia en la órbita de la realeza que acogió a La Mettrie en el periodo de mayor fertilidad intelectual del filósofo bretón, pues en el Palacio de Sanssouci de Federico II se encontraba uno de los principales núcleos lucrecianos. El propio Federico II imita o parafrasea en francés el tercer libro de *De rerum natura*. Ya Lucrecio afirmaba en dicho libro que el alma enferma puede sanar con los cuidados de la medicina; todo lo cual es testimonio de que hay en ella alteración, aumento, detracción, dislocación de partes y ello asegura su mortalidad. En ese mismo tercer libro, Lucrecio afirmaba que la naturaleza del alma es corporal, puesto que experimenta todas las impresiones de los cuerpos. Unos versos más adelante, en este tercer libro (660-670), que el poeta romano centra en la naturaleza del alma, indica que “luego si puede una cualquier sustancia perturbarse embargada, es necesario que de inmortalidad esté privada y que perezca [...] vemos que se cura el alma como el enfermo cuerpo y que ella puede restablecerse con la medicina; esto presagia ser mortal el alma” (Lucrecio, 1994, 208-209).

El caso de Epicuro es más difícil, pues aunque se conocía en la época el décimo libro de Diógenes Laercio y por tanto también las tres cartas a Heródoto, Pitocles y Meneceo, cuando La Mettrie lo invoca lo que dice de él es más bien general sin citar directamente sus textos. Sobre lo que no cabe duda alguna es que leyó, como todo intelectual de su época, el *Diccionario* de Bayle. Entre La Mettrie y Epicuro son numerosos los puntos de encuentro: sobre la naturaleza, el conocimiento, la moral y la felicidad. La Mettrie mantiene a menudo posturas cercanas a Epicuro, incluso idénticas, aunque no tiene la mentalidad de un discípulo; su epicureísmo se organiza, básicamente,

alrededor de cuatros temas: el alma, la muerte, el placer y, en suma, la crítica del finalismo. Sin embargo, el epicureísmo es un dogmatismo, y en eso La Mettrie no es epicúreo, como tampoco es dogmático su materialismo, sino más bien agnóstico o escéptico. Se da perfecta cuenta de que el materialismo, sin ser incompatible con el racionalismo, limita al menos su alcance y le impide aspirar a lo absoluto o a la certeza.

En 1746 La Mettrie había abandonado su labor en los hospitales militares, donde M. Séchelles le había encontrado trabajo, para instalarse plácidamente en Leiden a fin de desarrollar con calma y en una atmósfera más reflexiva su filosofía. La obra sacudiría la conciencia y enfadaría a la comunidad eclesiástica de Leiden: calvinistas, católicos y luteranos olvidaron sus diferencias y se pusieron de acuerdo en la condena del libro. Tras el escándalo producido por el libro se vio obligado a abandonar Leiden y marchó a Berlín, donde fue acogido por Federico II de Prusia. Dentro de esta óptica mecanicista, la física cobra una importancia obvia. Será ésta la que pueda potencialmente conducir a una exploración de los placeres y a la felicidad del hombre, porque todo lo que es observable y constatable en él remitirá necesariamente a su propia organización biofísica.

Con motivo de la campaña militar de Friburgo, La Mettrie fue víctima de unas fiebres muy altas. Una enfermedad es para un filósofo una escuela de física; creyó notar que la facultad de pensar era sólo una consecuencia de la organización de la máquina y que la perturbación de los resortes tenía una influencia considerable en esa parte de nosotros mismos que los metafísicos llaman alma. Durante su convalecencia convirtió sus dolencias en reflexiones metafísicas; trató de explicar, con ayuda de la anatomía, la textura suelta de la comprensión; y sólo encontró mecánicas donde otros habían asumido una esencia superior a la materia. Hizo imprimir sus conjeturas filosóficas bajo el título de *Historia natural*.

Esta materia que describe La Mettrie posee en sí misma un principio impulsor y un poder morfogenético por el cual se informa. En *El hombre máquina* este principio y este poder son completamente inmanentes en la materia y se identifican con un concepto como el de organización, cuya fortuna en la biología moderna será enorme y que por tanto representa uno de los rasgos más significativos de originalidad en el pensamiento del filósofo de Saint-Malo. Esto permite a La Mettrie no recurrir a otras nociones comunes, pero también más ambiguas, como la noción de alma, y así trazar la imagen paradójica de un hombre que es a la vez máquina y más que máquina. Esta idea de praxis involuntaria

y prerracional viene expresada comúnmente por La Mettrie a través del adverbio ‘maquinalmente’.

En *El hombre máquina* critica la diferenciación tradicional entre alma y cuerpo. Polemiza contra la doctrina teológico-metafísica apoyándose en sus abundantes experiencias médicas. El alma, esa instancia diferente del cuerpo, que dirige pese a todo, es el órgano de la voluntad, del pensamiento y de los pensamientos, pero no es de ningún modo autónoma. Por el contrario, los cambios fisiológicos del cuerpo, producidos por las diferentes enfermedades o simplemente por el hambre y la sed o el consumo de alimentos o de drogas, engendran las diferentes disposiciones del alma:

Alimentad el cuerpo, verted en sus canales jugos vigorosos, licores fuertes; entonces el alma, generosa como ellas, se armará de un coraje orgulloso y el soldado que el agua hubiera hecho huir, reconvertida en ferocidad, correrá alegre hacia la muerte al son de los tambores [...] ¡Qué poder da una comida! La alegría renace en un corazón triste; transita en el alma de los convivios, que la expresan mediante amables canciones, en donde el francés sobresale (La Mettrie, 2015, 154).

La Mettrie postula que, como todo organismo, el hombre busca el placer y huye del dolor. Su objetivo es, pues, la felicidad. Sus textos *Anti-Séneca*, *El sistema de Epicuro* y *La voluptuosidad* ponen de manifiesto esta tesis, que constantemente se le ha reprochado como una corrupción de la moral. En estos opúsculos el materialismo tiene implicaciones que hunden sus raíces en Epicuro. La felicidad física es su objetivo primordial, que defiende ante todos los ataques de quienes fingen ciertas bondades. Aunque la polémica generada por el filósofo bretón no ataca abiertamente las autoridades temporales o espirituales, fue perseguido tanto en Francia como en los Países Bajos; incluso en Potsdam algunos de sus escritos también fueron muy criticados. Su compañía intelectual resultaba más o menos comprometedor. Hasta los grandes representantes de Las Luces, cuyo pensamiento era próximo al suyo, mantenían cierta distancia con él. En el materialismo de La Mettrie, uno de los más radicales, no basta con decir que el alma es material, sino que no existe en absoluto.

Hay que señalar que gracias al acto de toma de conciencia se perciben ciertos rasgos trascendentales en la obra que provocarían que el propio La Mettrie se contradijera a sí mismo. Esto lo señala en la reivindicación de la toma de conciencia de su placer, de su felicidad, por parte del hombre. Su felicidad individual exige una facultad reflexiva de

la conciencia. Debe de existir alguna instancia en el alma que perciba que la persona es feliz. Su materialismo no reduce el espíritu a la materia. Conserva, por así decirlo, una suerte de *cogito* cartesiano, aunque no lo declare. En dicha situación la máquina debería tener una idea adecuada de sí misma sin ser un componente de la propia máquina. Debería, pues, distanciarse de su propio mecanismo viéndose a sí misma como si fuera un objeto exterior. En dicho sistema, estrictamente determinado por las leyes de la causalidad, tal efecto sería imposible, dado que un sistema mecánico debe ser cerrado.

10.3. Comprender las leyes de la naturaleza

El interés de La Mettrie estriba no tanto en cómo se apropia de los grandes sistemas racionalistas para su materialismo, sino en su hedonismo moral. La Mettrie no dice, como su heredero Sade, que la felicidad y la libertad se hallan en el crimen y que sólo sirve a los fines de la naturaleza. Afirma que ésta, la organización, la máquina, es anterior al crimen o a la virtud. Es por esto por lo que esa idea de seguir ciegamente las leyes humanas sin comprender las leyes de la naturaleza le resulta tan poco comprensible. La Mettrie manifiesta no poder amar a los hombres, a no ser que los considere máquinas, pues sólo el materialista obedece a la ley natural, que pasa por tratar a los demás como a sí mismo. He aquí lo que podríamos llamar una *ética maquinal*. La originalidad de La Mettrie es tanto más grande porque, oponiendo –como Sade– la naturaleza a la sociedad, se niega –al contrario de Sade– a quitar la razón a una u otra y, de este modo, mantiene abierta la contradicción que las opone.

Admiraba profundamente a Descartes, pero al padre de la geometría analítica le reprocharía también el dualismo que erigió con el fin de dotar de libertad al ser humano. Éste es el objetivo declarado de su primer texto filosófico, la *Historia natural del alma* (1745), cuyos temas serán retomados y desarrollados en *El hombre máquina*. Este rechazo de lo trascendente fue cuestionado por la moral cristiana de la época, por lo que la obra fue rápidamente condenada por el Parlamento de París y quemada al pie de la gran escalinata del Palacio de Justicia el 7 de julio de 1746. La mayoría de los comentaristas coinciden en calificar la postura de La Mettrie de amoralismo, más que de inmoralismo. Además, se trata de un amoralismo puramente teórico: pone en tela de juicio la verdad de la moral, partiendo de su carácter absoluto, pero no su utilidad social o su valor relativo. La naturaleza no tiene más moral que el placer, lo que no es una moral.

La Mettrie publicó en 1745 *La voluptuosidad*, año en que también apareció *Historia natural del alma*. De hecho, en seis años escribió y publicó toda su obra filosófica. *La voluptuosidad* tuvo varias versiones. Primero fue publicada bajo el título *La volupté* en 1745. Ese mismo año apareció otra versión bajo el título *L'école de la volupté*. En 1751 se editó una nueva versión con el título de *L'art de jouir*. Podría decirse que no se trata de una obra filosófica, sino más bien de un texto ligero que parece haber divertido a su autor, que lo sentía muy cercano para trabajarlo. En *La voluptuosidad* La Mettrie revisa los distintos modos de amar entre hombre y mujer, critica los valores morales cristianos vigentes en la sociedad y se muestra contrario de todo aquello que aleje al ser humano del goce.

Destaca en *La voluptuosidad* el papel de los sentidos como anticipo del placer y motivo de dicha para aquellos con imaginación viva y lúbrica. El filósofo acude al rescate de ese mundo sensorial criticado por la religión y aprovecha la ocasión para lanzar un duro ataque hacia aquellos que presumen de su religiosidad en la renuncia sensual: “Lejos de aquí, raza devota, que tenéis en el corazón el germen de todos los vicios y ni una sola virtud. Ahogar los dones de la naturaleza es ser indigno de vivir, es ser un hipócrita, es reprochar al Creador haber hecho al hombre para el placer y engañar al universo” (La Mettrie, 2015, 28). Unas páginas más adelante califica de indignos a esos filósofos cristianos que pretenden mirar la muerte como un bien, pues supone un tránsito a una vida ultramundana: “No, no conocéis el premio de la vida: el más grande de todos los bienes [...] el voluptuoso ama la vida porque tiene el cuerpo sano y la mente libre” (La Mettrie, 2015, 35). No duda en realizar amenazas de castigo por parte del Creador a todo aquel que no disfrute del placer, pues es aquello que considera el más bello atributo del hombre. Así, quien se niega a experimentarlo viola las primeras leyes de su origen y la intención del Creador. Los que no se aman a sí mismos –se pregunta–, ¿cómo podrán amar a los demás?

Los placeres, indica en esta obra, tienen su principal fuente en la imaginación. Esta capacidad del ser humano le permite gozar hasta niveles superiores al resto de los seres vivos. La capacidad creativa, la voluptuosidad, el dominio de los placeres físicos y la capacidad propia de los placeres refinados, muy superiores a los ordinarios, se alcanzan como el sello distintivo de un libro que se siente en la obligación sensual de escribir, como él mismo deja claro con esta cita introductoria de las *Heroidas* (4, 10) de Ovidio: “*dicere quae puduit, scribere iussit amor*” [lo que me daba vergüenza decir, me ha

mandado el amor que lo escriba]. El gusto por el placer, reconoce, ha sido dado a todos los animales como un atributo principal; aman el placer en sí mismo sin llevar más lejos sus ideas. Sólo el hombre, ser razonable, puede elevarse hasta la voluptuosidad. ¿Qué más hermoso y más extraordinario atributo de la razón? El hombre se distingue en el universo por su inteligencia. Una elección delicada, un gusto depurado, un refinamiento de sus sensaciones, multiplicándolas de alguna manera mediante la reflexión, han hecho de él el más perfecto, es decir, el más feliz de los seres. La Mettrie no parece preocuparse por la naturaleza de los objetos que provocan la felicidad y pueden ser felices tanto los sabios como los ignorantes, tanto los ricos como los pobres; tanto los virtuosos como los malvados.

El ingenio, término que probablemente un cartesiano como La Mettrie habría leído en repetidas ocasiones en obras como *El discurso del método* de Descartes, emerge como fundamento en la voluptuosidad. Todo es voluptuosidad para un hombre de ingenio, pues un tonto apenas aspira a conocer el placer. La Mettrie está convencido de que, si todos los hombres tuvieran exactamente la misma imaginación, todos serían voluptuosos. La falta de imaginación permite, como mucho, aspirar a ser libertino; y un libertino es aquel que acude al exceso de placer sin saborearlo ni apreciar sus delicados matices. En general, cuanto más ingenio se posee, más propenso se es al placer, a la voluptuosidad. Por el contrario, el placer que sienten los necios es de poca intensidad y les conduce raramente más allá de los límites de la razón. La relevancia de la imaginación se desarrolla también en *El arte de gozar*, cuando señala que ésta despliega mejor sus potencialidades en los tránsitos oníricos que atraviesa el ser humano. Así, se lee:

Morfeo, después de haberlo embriagado con sus adormideras, le hará sentir la maravillosa sensación que él ha abandonado a disgusto [...] suspirará con la fuerza de su ternura, incluso hablará y podréis responderle, pero que sea muy suavemente [...] representaos todos los placeres de los que goza su alma. La imaginación pinta mejor con los ojos cerrados que con los ojos abiertos. ¡Imaginad qué divinamente estáis en él grabada! Gozad de toda su voluptuosidad en una calma profunda y en un perfecto abandono de vosotras mismas (La Mettrie, 2015, 155).

Lector como era de Lucrecio, es probable que La Mettrie recordara aquel pasaje del libro cuarto de *De rerum natura* en el que el poeta romano enfatiza el poder del tránsito onírico, como acabamos de ver. En algunos versos de este libro cuarto, que

Lucrecio centra en los simulacros, se habla de las poluciones nocturnas y el modo en que el sueño potencia la imaginación cuando afirma que se les ofrecen muchos simulacros de cualquier cuerpo en sueños mensajeros y arrojan chorros de semen que los contaminan.

10.4. Los límites de la razón

El filósofo bretón mantiene una relación ambivalente con la razón. Si antes le sirve el ingenio para refinar el gusto, ahora señala que el hombre será más feliz siempre que su viva imaginación mantenga los sentidos en un anticipo del placer y al unísono de la voluptuosidad. En relación a esta última idea, se percibe que La Mettrie enfatiza los límites de la razón, anticipándose al Romanticismo y a filósofos del siglo XIX como Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud, que pondrían en entredicho los límites de la capacidad discursiva del ser humano.

El filósofo bretón hace hincapié en el matiz de este gusto refinado por el placer que distingue a quienes disfrutan del placer, censurando a quienes lo llevan a cabo de un modo obscuro y disoluto, sin ningún tipo de voluptuosidad refinada, prostituyéndose hasta el desenfreno mediante todo tipo de excesos, queriendo verlo todo y sin dejar nada a la imaginación. Para contraponer esta actitud de disfrute vulgar, rescata la figura del escritor romano Petronio, autor que será un constante en su obra: “¡Con qué delicadeza nos expone este autor todas las clases de voluptuosidad! Nada escandaliza, nada asusta al pudor en sus escritos. Sabe hechizarlo con una especie de moderación y lo seduce, finalmente, con el encanto de su ingenio” (La Mettrie, 2015, 15). El filósofo francés goza de la manera en que Petronio habla de los placeres, siente la intensidad de sus descripciones, pues no contienen nada indecente ni grosero, alcanzando las cotas puras y cristalinas de la voluptuosidad. La delicadeza y la virtud son compañeras a la hora de potenciar la voluptuosidad, al contrario que la afectación y la hipérbole.

Sentencia también La Mettrie que el placer no habita jamás en corazones impuros y corrompidos: “Desapareced cortesanas impúdicas: menos males se escaparon de la caja de Pandora que del seno de vuestros placeres. ¡Ay qué dije placeres! ¿Los hubo jamás sin los sentimientos en el corazón? [...] vosotras no sois de un corazón nacido sensible. Os prostituís en vano, yo necesito el goce de las almas, no de los cuerpos” (La Mettrie, 2015, 28). Incluso se atreve a preguntar al lector si el placer que no conduce a la voluptuosidad es realmente placer, pues recalca que confundimos comúnmente el placer con la

voluptuosidad y la voluptuosidad con el exceso. Explica La Mettrie que en los sentidos es donde hay que buscar el placer, las sensaciones del espíritu más agradables no son sino los placeres menos sensibles. Pero la voluptuosidad hay que buscarla más lejos de los sentidos, pues aunque éstos son necesarios, no son suficientes, dado que es preciso que la imaginación supla lo que les falta. Es ella la que pone precio a todo, inflama el corazón, le ayuda a concebir sus deseos y le inspira los medios para satisfacerlos.

La métrica de los placeres, piedra angular del epicureísmo, es rescatada por el pensador francés a la hora de afirmar su propia versión del materialismo. La Mettrie recuerda la ética hedonista del Jardín al reivindicar la multitud de goces preliminares que preceden al último goce; sólo quiere llegar al colmo de los favores mediante gradaciones imperceptibles. El hambre, la sed, el sueño, la imaginación, todos los apetitos, todas las pasiones, todos los sentidos, tanto internos como externos y, en suma, todos los movimientos de nuestra máquina conducen al amor y del amor a la voluptuosidad. La gradación es evidente. Y el cuerpo humano está diseñado para ello, pues para La Mettrie no tenemos un solo punto en todo el cuerpo que no sea sensible al placer. Las alusiones son claras a la filosofía de Epicuro y salpican *La voluptuosidad*. Desde el mandato de huir del mal, que rescata La Mettrie al señalar que el dolor “es un mal [...] el más grande de los males”, hasta recordar la postura que el ser humano debe tomar frente a la muerte que el Jardín sostenía en su tetrafármaco. Para ello recurre una vez más a Lucrecio: “La muerte, dice Lucrecio, nada tiene que ver con nosotros. Yo sé que en sí no es nada y que el dolor lo es todo, pero la muerte nos priva de todos los sentimientos queridos y su idea me resulta espantosa” (La Mettrie, 2015, 38).

10.5. La escala de la voluptuosidad

La voluptuosidad posee su escala, como la naturaleza: ya la suba o la baje, no se salta un peldaño. Sin embargo, al llegar a la cima se transforma en un verdadero y largo éxtasis, una especie de catalepsia amorosa que huye de los libertinos y sólo encadena a los voluptuosos. El voluptuoso presta a cada instante un oído atento a la voz secreta de sus sentidos dilatados y abiertos. A La Mettrie le gusta, además, darse tiempo para desear. La libido demasiado obvia y entregada no le agrada; prefiere la resistencia y que no se le anticipe el placer. Con arte. Ni demasiado ni demasiado poco. Le gusta, incluso, cierta

violencia, aunque suave, que excite el placer sin desconcertarlo. La voluptuosidad tiene su sol y su sombra.

El sueño proporciona descanso y las fuerzas necesarias para el amor; el hambre y la sed satisfechas dan placer y permiten que la máquina recargada se concentre en los placeres del amor; la imaginación llega a condimentar el placer amoroso de sus fantasías y sus deseos a veces más excéntricos; los cinco sentidos, percibiendo la belleza, están llenos de placeres y dan a la imaginación su material de amor, y así sucesivamente. El sexto sentido consiste en una mezcla de imaginación nerviosa y de expansión de la experiencia fluida de la percepción. Este sexto sentido puede conseguir que claudique el reino de la razón, admirada en el siglo precedente y que tras la Ilustración comenzará a ponerse en duda: “La Mettrie se permite rebajar la razón en tanto que restringe la ambición de la experiencia sensorial [...] el sexto sentido de la voluptuosidad es la expansión sensorial del alma” (Côté, 2008, 13). Hay que señalar que las ideas del epicureísmo sobre el sueño estaban muy extendidas ya en la antigua Roma y se encontraban hasta en Cicerón en *El sueño de Escipión*. En pasajes de Petronio también podemos leer que los sueños juegan con la mente, “con sus sombras voladoras”, que cada uno los crea para sí.

Además del ingenio, la métrica de los placeres o el virtuosismo en el placer para alcanzar la voluptuosidad, La Mettrie también se detiene en la idea de que todo ser humano lleva en sí la potencialidad latente que le permite alcanzar semejantes cotas de placer. El tránsito de la potencia al acto en la voluptuosidad, de la que todo ser humano es capaz, requiere un proceso de autognosis:

Todo hombre lleva en sí el germen de su propia felicidad con el de la voluptuosidad. Para ser tan feliz como es posible llegar a serlo sólo hay que aplicarse a conocer su temperamento, sus gustos, sus pasiones y saber hacer un buen uso de ellos; actuar siempre en consecuencia con lo que se ama, satisfacer todos sus deseos, es decir, todos los caprichos de la imaginación (La Mettrie, 2015, 38).

La Mettrie apremia al individuo a que aplique una ética del aquí y ahora, borrando de un plumazo no sólo todo dualismo ontológico, sino también toda aspiración de felicidad alejada en el tiempo: “Gocemos del presente, no somos otra cosa que lo que es [...] si no disfrutamos de los placeres del presente, si rehuimos los que hoy parecen buscarnos, llegará el día en que los buscaremos en vano, pues serán ellos lo que huirán

de nosotros” (La Mettrie, 2015, 136-137). Los aforismos que siguen a estas recomendaciones éticas inciden en la misma idea, aunque haciendo uso de metáforas. Así, habla del invierno de la vida, de los festines, de recoger la mesa cuando ha terminado un banquete e incluso del ocaso del día. En Spinoza leemos también que para nutrir el cuerpo “como es debido” resulta necesario servirse de muchos alimentos distintos de naturaleza diversa, pues el cuerpo humano está compuesto “de muchísimas partes de diversa naturaleza” que precisan de alimento continuo y variado a fin de que el cuerpo íntegro sea igualmente apto para hacer “todo lo que puede seguirse de su naturaleza”, como se lee en el capítulo 38 de la parte cuarta de su *Ética*. Insta La Mettrie a no perder el tiempo en añoranzas frívolas y, mientras estemos en pleno esplendor vital, no temamos que esto se extinguirá algún día, sino disfrutemos de los momentos que resten; beber, cantar, amar a quien nos ame, jugar y reír y que todas las voluptuosidades vengan sucesivamente unas veces a divertirnos, otras a hechizar nuestras almas y, por muy corta que sea la vida, habremos vivido.

La actitud vital de aquel que ha conocido el arte de gozar apunta a un voluptuoso que ama la vida, porque tiene el cuerpo sano, la mente libre y sin prejuicios. Amante de la naturaleza, adora sus bellezas, porque conoce su premio. Inaccesible al hastío, no comprende cómo ese veneno mortal viene a infectar nuestros corazones. Por encima de la fortuna y sus caprichos, él es su propia fortuna, por encima de la ambición, sólo tiene la de ser feliz, por encima de los truenos, filósofo epicúreo, no teme ya el rayo de la muerte. Todo es placer para un corazón voluptuoso. Sensible a todo, cada belleza le extasía, cada ser inanimado le habla, le despierta, cada ser animado lo conmueve, cada parte de la creación lo llena de voluptuosidad.

La Mettrie también precisa que no quiere esto decir que la ética del placer corresponda estrictamente a una cierta edad, a un cierto momento de la vida. Lo aclara en uno de los últimos aforismos de *La voluptuosidad*:

El largo curso de la vida no debe alarmar a las personas gentiles. Los encantos no envejecen, se encuentran a veces entre las arrugas y los cabellos blancos; en cualquier tiempo hacen sonreír a la razón e impiden que la mente se corrompa. Así, gracias a ellos se gusta a cualquier edad; a cualquier edad incluso se puede sentir el amor, como el abate Gédoin lo experimentó por la encantadora octogenaria Ninon de Lenclos (La Mettrie, 2015, 139).

Es por esto por lo que La Mettrie defiende que la voluptuosidad puede darse en los ancianos hasta el punto de alisar sus arrugas, de colorear sus cabellos canos, en definitiva, de rejuvenecerles hasta resultar atractivos a una juventud que no duda en acercarse a esos ancianos rejuvenecidos.

10.6. Monismo antropológico y ontológico

La Mettrie insiste en que no hay un mundo ultraterreno. Su monismo antropológico, además de articularse mediante un mecanicismo extremo, está barnizado de epicureísmo. Ese eros que acompaña su dictadura de las leyes físicas se verá reflejado tanto en la contemplación filosófica de una flor como en las caricias de la mujer amada. El mundo, este mundo, constituye una inmensa joya de experiencias que van desde los más nimios placeres hasta la voluptuosidad más recalcitrante. Este panteísmo erótico surge de su monismo y de su visión física potencialmente erótica.

Entre los placeres y la voluptuosidad, por lo tanto, la diferencia no se halla en la cantidad de fuerza erótica en juego, sino en una capacidad perceptiva superior donde el voluptuoso se aventura a explorar las potencialidades ocultas de su placentera vida biosensible. Cuanto más intensamente haya sentido el placer, más se ralentizará su máquina y se abrirá al ritmo vital del placer. La perspectiva teórica que defiende La Mettrie, especialmente en *El hombre máquina*, parece ofrecernos una combinación singular de mecanismo y vitalismo, que bien podemos denominar vitalomecanismo.

El sistema de Epicuro, cuyos aforismos tienen una extensión ligera y muy pareja, comienza con una cita de la *Historia natural* (VII 43) de Plinio el Viejo: “*Quam misera animalium superbissimi origo*” [¡Qué mísero origen de animal tan soberbio!]. La Mettrie casi enlaza dicha sentencia clásica con unos versos de Virgilio extraídos de sus *Geórgicas* (II 490) en los que el poeta romano se pregunta quién puede conocer el origen de las causas de cuanto acontece: “*Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*” [¡Feliz quien puede conocer las causas de las cosas!]. La Mettrie afirma que el ser humano ve cuanto sucede en el universo al modo de un precioso decorado de ópera del que no percibe ni las cuerdas ni los contrapesos: “En todos los cuerpos, como el nuestro, los primeros resortes nos están ocultos y probablemente lo estarán para siempre” (La Mettrie, 2015, 108). Parece evidente, a tenor de estas cuestiones, que el filósofo francés ha leído a Spinoza, aunque sólo sea de segunda mano; sobre todo a través de Boureau-Deslandes, Bayle y

Condillac. El filósofo neerlandés establece que sólo Dios es conocedor de las causas de cuanto ocurre en el mundo, acto que le otorga libertad a Él y sólo a Él solo. El hombre, dado que ignora el origen de las mismas, vive en una ilusión de libertad e incluso peca en ocasiones de soberbia al pretender conocerlas todas ellas, como el francés deja bien claro citando a Plinio y Virgilio. Pese al conocimiento limitado de los hombres, sigue confiando en ellos y les sigue haciendo caso, porque cree seriamente que son máquinas. En la hipótesis contraria dice conocer pocos cuya sociedad fuera apreciable. El materialismo es el antídoto de la misantropía, según La Mettrie, que elabora una historia natural del alma y una historia natural del hombre, naturaliza el principio interior y espiritual y desmonta los dispositivos de la conciencia. Esta naturalización del alma se acompaña de una naturalización de lo social, que Montesquieu practica también. Lo importante no es conocer los mecanismos o las causas, sino mostrar que dichas causas pueden ser simplemente eficientes o no finales. Para ello, La Mettrie se apoya en algunas ocasiones en Spinoza y, más a menudo, en Epicuro.

A lo largo del casi centenar de aforismos que conforman este tratado cita a Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Petronio, Anacreonte y Chaulieu, entre otros, a los que considera evangelistas y guías en sus últimos momentos de vida. Las referencias estoicas en *El sistema de Epicuro* son una constante, algo que no es de extrañar, pues La Mettrie, aunque epicúreo, proclamaba que el ser humano debía desarrollar una actitud estoica cuando se aproximen los últimos momentos de su existencia. Para ser verdaderamente sabio, señala La Mettrie, no basta con saber vivir feliz en la moderación, sino que hay que saber abandonarlo todo con sangre fría cuando llega la hora.

Los filósofos de la Ilustración nunca tuvieron en gran estima a La Mettrie, tal vez por esa pretensión epistemológica que hacía que sus escritos resultaran asépticos desde el punto de vista de la filosofía moral, cuando uno de los objetivos de la Ilustración era liberar al hombre de prejuicios y supersticiones. ¿Demandar a las máquinas una ética es absurdo en la medida en que los autómatas no poseen el libre arbitrio? La reflexión surge una vez se entiende que esto parece ser una condición de cualquier moral. El planteamiento de La Mettrie es contradictorio a los ojos de cualquier moralista, para el cual la filosofía de La Mettrie se desliza hacia el libertinaje. ¿Hablamos pues de teoría amorosa? Consideramos que estas interpretaciones simplifican la posición de La Mettrie acerca de la moral y la política. De un modo u otro, el propio epicureísmo no tuvo buena

prensa. La Mettrie lo defiende en *El sistema de Epicuro*, donde deja patente que la filosofía del Jardín es una filosofía de liberación.

Hay que liberar al hombre de ese miedo de los dioses que genera angustia, pues los imperativos divinos son a veces oscuros y amenazantes. El sistema filosófico no consiste en descifrar el mensaje divino para adecuar nuestra ética, más bien partir de la realidad tangible de las sensaciones y la experiencia para esclarecer qué es la felicidad (Graber, 2009, 111).

Algunos pensadores también vinculan a La Mettrie con la literatura clandestina y con las tradiciones aristocráticas del libertinaje erudito antes que a las Luces de la segunda mitad del siglo. ¿Se trata de un fenómeno generacional? Comte-Sponville señala que, aunque muere en 1751, a los 42 años, sólo tenía cuatro años más que Diderot y remarca que más bien no cree lo suficiente en el alcance ontológico de nuestras ciencias ni en nuestra capacidad para conocer el fondo de las cosas o de la naturaleza como para conceder mucha importancia al progreso científico (Comte-Sponville, 1994, 41).

10.7. Proclama su antiestoicismo

En el *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* La Mettrie afirma que la satisfacción de la mente es el motivo y el fin de todas nuestras acciones, a lo que Epicuro dio el nombre de voluptuosidad. El filósofo francés apunta que el término voluptuosidad es un nombre peligrosamente equívoco, motivo por el cual los discípulos del Jardín obtuvieron de su escuela un fruto muy diferente del que el gran personaje tenía derecho a esperar. En las primeras páginas de este ensayo aclara su título y lanza un dardo envenenado contra estoicos como Séneca, a los que califica de no tener más sentimientos que un leproso: “¡Cómo no vamos a ser antiestoicos! Como son todo alma, hacen abstracción de su cuerpo. Como nosotros somos todo cuerpo, haremos abstracción de nuestra alma” (La Mettrie, 2015, 54). Un poco más adelante insiste en que las sensaciones no pueden engañarnos y nunca son falsas en relación a nosotros, sino que más bien hacen que nosotros nos sintamos a nosotros mismos.

Será en su *Anti-Séneca* donde La Mettrie aclare en qué modo la temporalidad altera la semántica a la hora de abordar el concepto de placer. Nuestros órganos, nos dice,

son susceptibles de un sentimiento o de una modificación que nos complace y nos hace amar la vida. Si la impresión de este sentimiento es breve, entonces es placer; si es más larga se trata de voluptuosidad; si es permanente, se posee la felicidad. La sensación es siempre la misma, tan sólo difiere, pues, su duración. En cualquier caso, la felicidad jamás podrá ser eterna, dado que la vida del hombre es caduca. Así, lo que él califica de falsa filosofía, como la teología, puede prometer felicidad eterna y bellas quimeras, conduciéndonos a ellas a costa de nuestros días y placeres terrenales; sin embargo, la verdadera es muy diferente “y más prudente”, pues no admite más que una felicidad temporal, que explica en poéticos términos muy vinculados a la horticultura y la botánica, ciencias muy en boga en Francia: “Siembra las rosas y las flores a nuestro paso y nos enseña a recogerlas” (La Mettrie, 2015, 65). Dicha sensación, además de verse afectada por su propia temporalidad, cambiará su intensidad según la constitución del individuo. La felicidad que depende de la constitución es la más constante y la más fácil de eliminar; necesita poco alimento, es el más bello presente de la naturaleza. Respecto al factor intelectual, La Mettrie matiza que éste no proporciona el placer, pero sí es un motor que lo amplifica.

Parece ser que la inteligencia tortura el sentimiento. Además, los animales vienen a corroborar este sistema. Cuando gozan de buena salud y sus apetitos están satisfechos, disfrutan del sentimiento agradable vinculado a la satisfacción y, en consecuencia, esta especie es feliz a su manera. Séneca lo niega en vano. Se basa en que no tienen el conocimiento intelectual de la felicidad, como si las ideas metafísicas influyeran en el bienestar y la reflexión le fuera necesaria [...] la reflexión aumenta el sentimiento, pero no lo da, al igual que la voluptuosidad no hace nacer el placer (La Mettrie, 2015, 59).

La Mettrie reta al lector a enfrentarse a sí mismo, a indagar dentro de sí mismo para hallar la verdad del ser humano. Invita al individuo a dejar de buscar fuera de sí, a abandonar religiones y cultos. La *episteme*, en cuanto acto cuya acción repercute sobre el propio individuo, encuentra su cobijo en el corazón de uno mismo. Es en esta introspección, en esta búsqueda que actúa sobre sí, donde hallaremos la virtud.

La Mettrie anima a sus lectores a leer a Shaftesbury: “Todo lo que es útil a la sociedad forma parte de ella, lo demás es su fantasma. Ved el *Ensayo sobre el mérito y la virtud*, de M. D.” (La Mettrie, 2015, 71). Esta alusión a Shaftesbury pone en evidencia no sólo que el filósofo francés ha leído a su contemporáneo británico, sino que las ideas

de uno de los mayores representantes de la Ilustración en el Reino Unido influyeron en el desarrollo de un utilitarismo social que parte de la búsqueda del placer individual. La ética de Shaftesbury se basa en el sentimiento, que para él es una vivencia interior que conduce al individuo hacia el bien, tanto propio como del género humano, y que, por simpatía respecto al orden universal y al fin natural de las cosas, permite el amor a la virtud y genera la armonía en sociedad.

10.8. El placer de complacer: la sociedad

Entiende el filósofo bretón que formar parte del bien de la sociedad, hacer a los corazones felices con su alegría, representa el deber de un hombre rico. Si no lo satisface, si no es compasivo, generoso, si no sufre al ver a tantos pobres que el más opulento no puede socorrer, el depósito se ha confiado mal, no podía estar en peores manos. Esta responsabilidad moral traspasa la ética del individuo para colocarse con fuerza en un planteamiento de filosofía social: “Sólo quisiera poseer grandes bienes para gozar de esta preciosa prerrogativa: el placer de complacer, la generosidad sería mi absoluta magnificencia. No despreciaría las riquezas, sabría gastarlas y distribuirlas. Considero la avaricia como la fuente de todos los vicios. Y sin generosidad, ¿es posible alguna virtud?” (La Mettrie, 2015, 93). Recordando el caso de Sócrates, quien prefirió la muerte al exilio, La Mettrie señala que él no tiene hasta ese punto la enfermedad del país y cree que la patria y la felicidad pueden ir juntas y son efectivamente el lugar donde se está bien.

Discrepa de Séneca sobre el concepto de ciudadanía, pues para éste la naturaleza de la voluptuosidad es tal que un voluptuoso no puede ser ni buen amigo ni soldado ni buen ciudadano. A esto replica La Mettrie indicando que la nación francesa, tan voluptuosa, no es menos capaz de amistad y en su corazón está muy grabada la patria: “Si la voluptuosidad de Epicuro no es sino un vestido de mujer en un cuerpo robusto, como dice en sentido figurado nuestro autor, ¿no puedo yo decir en el mismo sentido que nuestros señores franceses llevan el valor de Hércules debajo de la ropa de Ónfale?” (La Mettrie, 2015, 95). La traductora de La Mettrie, Montserrat Gras, realiza la siguiente reflexión en torno a la puesta en marcha del materialismo francés, y los puntos tangenciales entre La Mettrie y Marx:

¿Por qué concluye que los franceses civilizaron el materialismo, si no en la medida en que ciertamente el materialismo filosófico en su versión deísta o atea estuvo entretejido con una moral práctica real? Tenemos el ejemplo del *Hombre Máquina* y su moral epicúrea o la proyección sociopolítica de Helvétius, que para Marx radica en la prescripción de la igualdad natural de la inteligencia humana, y la unidad del progreso y de la industria. Con él, la tradición materialista francesa que inicia La Mettrie queda absorbida por el saber histórico-filosófico de raíz hegeliana y la práctica política, cuyo alcance ha sido tal vez la mejor garantía para su supervivencia, cualquiera que sea el sentido en que se haya querido interpretar (Gras, 1983, 42).

Además de ello, La Mettrie demuestra una clara vocación política, pues manifiesta detestar todo lo que perjudica a la sociedad. Afirma no poder evitar que los hombres se hagan daño unos a otros y anhela poder modelarlos de alguna manera como una excelente masa; recrearlos para la seguridad, el beneficio y el agrado de la patria. La Mettrie supera a Epicuro en este afán político cuando sentencia que Epicuro dice que el deseo de buscar satisfacción es siempre el que hace cometer las acciones buenas o malas, mientras que, para La Mettrie, es el sentimiento de bienestar el que nos determina. La Mettrie también cita a Montaigne, al que se refiere como el primer francés que se atrevió a señalar que el que obedece las leyes, porque las considera justas, no las obedece justamente por lo que valen. ¿Cómo conciliar a la vez intereses tan opuestos? Según La Mettrie, la ley natural, anterior a todas las demás leyes, nos dicta que les entreguemos antes la verdad que nuestros cuerpos. Pese a todas estas reflexiones sociales, políticas y enfoques más o menos próximos al utilitarismo, La Mettrie quiere desmarcarse de influencias y subraya no haber consultado nunca textos de Hobbes o Shaftesbury, sino haber conducido todos sus razonamientos desde la naturaleza.

Su filosofía, en todo caso, no se eleva sobre las ruinas de la sociedad, sino que parece promover una reforma de esa sociedad, de sus leyes y costumbres a través de un acercamiento de la política a la filosofía y la medicina. Puede suceder, en efecto, que exista un sujeto que encuentre una felicidad orgánica en acciones contrarias a las leyes. ¿Podría la educación modificar esas inclinaciones? Todo parece indicar que así sería. La Mettrie explica que la educación es el único medio que puede alterar, aunque no sin esfuerzos, la disposición natural del organismo. La verdadera filosofía, explica el intelectual bretón, está sujeta a la naturaleza, la materia, y esto es algo que tiene en común con la verdadera medicina. La medicina y la filosofía tienen el mismo objeto, se

confunden. El filósofo debe ser un filósofo-médico y el médico debe ser un médico-filósofo. A partir del saber del filósofo-médico o del médico-filósofo se pueden impulsar reformas políticas, vinculadas a la utilidad pública, que hagan menos desdichada la vida de los hombres. Las leyes, explica, requieren ser rectificadas y reformadas y ésta, sostiene, es una tarea de la verdadera filosofía: “Ésta se convierte en una antorcha útil, que puede iluminar a legisladores, jueces y magistrados para que cometan menos actos injustos e inicuos y a los príncipes para que adviertan la distancia que existe entre sus caprichos, sus tiránicos actos, sus leyes, su religión y la verdad, la equidad y la justicia” (Richard, 2006, 41-42).

Si en alguna ocasión se ha hablado de una reducción médica de la moral es porque La Mettrie no se contenta con oponer la medicina –la verdad– a la moral –el mundo social, esto es, lo aparente y artificioso. La dimensión propiamente prescriptiva de la moral es retomada por la medicina. La Mettrie se lamenta de que la moral imperante frena el desarrollo natural de los placeres. El pensador bretón realiza un salto a la Antigüedad para poner en evidencia que desde la Edad del Bronce se ha ido produciendo una transvaloración de los principios morales y que los nuevos han activado y luego potenciado el remordimiento como herramienta de control a los antiguos. Recuerda la vieja Esparta, en la que las mujeres eran “comunes y vulgares, como las perras”; entregadas por el marido al primer muchacho apuesto y de buen tipo. Se queja del modo en que la conciencia que produce ese arrepentimiento es hija de los prejuicios. Así, insta a destruir los remordimientos: “Que no se mezcle más la cizaña con la buena semilla de la vida y que ese cruel veneno sea desechado para siempre” y cita a Pseudo Galo (I 180) para ilustrar este anhelo: “*O miseri, quorum gaudia crimen habent!*” [¡Desdichados de vosotros, que consideráis como crímenes vuestros placeres!]. Conviene subrayar también el modo en que La Mettrie señala la importancia de los remordimientos en la ética del individuo, pues dice que ha visto en el remordimiento el principal motivo de la infelicidad de los hombres, por su función de impedir ser uno mismo hasta el final, es decir, de asumir lo que somos, lo que nos gusta y lo que queremos todo el tiempo. Hace remontar el origen del remordimiento a la infancia, donde la educación moral asexual intenta tomar el lugar del organismo naturalmente erotizado, al que la máquina tarde o temprano responde con una deformación organizativa.

Aunque muy a menudo alude a pensadores de la Antigüedad, en ocasiones también gusta de citar a compatriotas como Saint-Évremond, de quien dice que ha

publicado un librito bien hecho y escrito, pero que evidencia no haber conocido tan bien la naturaleza de los remordimientos. Junto a Saint-Évremond también alude a Montaigne, de quien admira su ingenuidad y al que califica de encantador epicúreo.

La Mettrie niega el dualismo antropológico y también arremete contra el universalismo en el campo de la ética. Somos sólo materia y, además, materia individual. El filósofo bretón, además de afirmar el monismo en la condición humana, podría haber rescatado un tronco común en el conjunto de las personas. No obstante, su atomismo es llevado al extremo. Así, según varíe el entorno de cada individuo, variará también su constitución y, por ende, la capacidad sensitiva en cada individuo. De nuevo se sirve de la botánica y la horticultura para explicar estas diferencias humanas en su teoría del conocimiento:

Contemplad los árboles plantados en lo alto y al pie de una montaña: unos son pequeños, otros son grandes; no solamente difieren por sus semillas, sino por el terreno más o menos cálido en el que han sido plantados. El hombre vegeta, según las mismas leyes, depende del clima en el que vive como del padre del que ha nacido, todos los elementos dominan esta débil máquina, no piensa de la misma manera en un aire húmedo y pesado que en un aire puro y seco (La Mettrie, 2015, 77).

El entorno y la biología determinan nuestra epistemología. Pero ésta se potencia, se vuelve refinada y virtuosa mediante la educación. En esta época ilustrada, en que la pedagogía resuena en multitud de pensadores, La Mettrie insiste en que sólo ella puede proporcionar unos sentimientos y una felicidad contrarios a los que habría tenido el hombre sin su concurso. Y es que resultaba tentador concluir que, si el fatalismo mecanicista conduce al amoralismo, esto es, que los hombres son máquinas, entonces sería inútil juzgarlos. ¿Quiere decir esto que todo está permitido? No, porque la sociedad vigilia y nos educa. Todo se reduce a la organización y a la educación. Afirma que ni siquiera se es dueño de disfrutar de la educación tanto como se quisiera por el bien de la sociedad. El tema del interés común, que ya vimos cuando La Mettrie aludía a Shaftesbury, vuelve a aparecer: “En conjunto el interés público merece ser consultado, porque es imprescindible matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes. La diferencia entre los malos y los buenos consiste en que unos prefieren el interés particular al general” (La Mettrie, 2015, 79). Queda claro, pues, que en relación a las leyes que conforman la naturaleza y a las que conforman la vida política, la ley natural y física del

hombre corresponde al deseo de placer, mientras que la ley moral, ideal del hombre, se expresa en las reglas de la sociedad, en la represión de los criminales y en la oposición clásica en la teología política del mal y el bien moral. El criminal frustra más a menudo la ley por necesidad interna que por elección deliberada; más fuerte que él, y de hecho más automático que su propia voluntad, lo orgánico y sus movimientos, la pulsión y sus equilibrios, la estructura interna de sus necesidades de euforia, finalmente todo esto tiñe la orientación específica de su comportamiento, incluso su consistencia intelectual.

10.9. La sombra de Spinoza

El panteísmo de Spinoza sobrevuela las páginas de La Mettrie, quien en la justificación monista de su antropología materialista se ampara en una naturaleza creadora y sabia a la que los humanos debemos imitar no sólo en términos éticos, sino también como reflejo epistemológico. Pensar en el cuerpo antes que en el alma es imitar a la naturaleza, que ha hecho a uno antes que a la otra. ¿Qué otra guía puede haber más segura?, se pregunta el bretón. La naturaleza es una a pesar de su diversidad. La Mettrie niega que la naturaleza, como pretendía Spinoza, sea una cosa pensante. Spinoza le parece al mismo tiempo demasiado dogmático y demasiado poco materialista, cosa que en parte sorprende, dado que el filósofo neerlandés pone en valor el cuerpo en el escolio de la proposición 13 de la parte segunda de su *Ética* cuando afirma que cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez.

La relación con Spinoza, como con Descartes, es ambivalente. La Mettrie parece sentir admiración y desprecio a la vez por él. Las referencias a Spinoza, bastante numerosas, en general son vagas o aproximativas: ni una sola cita precisa. Nada comparable con Descartes, Lucrecio o Séneca. Es probable que accediera a su pensamiento de manera indirecta, a través de textos de Condillac o Bayle. De hecho, lo que se conoce entonces del espinosismo no es el texto original de la *Ética*, sino más bien un materialismo difuso que apenas se distingue del epicureísmo más que por el rechazo del vacío y de los átomos. Diríase que La Mettrie tomó el término espinosismo como sinónimo más o menos de ateo o de materialista: materialismo ateo que describía al hombre y al mundo como determinados mecánicamente y suprimía la existencia de la libertad moral. ¿Representa la obra de La Mettrie el desarrollo más coherente del

neoespinozismo francés del siglo XVIII? Los dos textos más significativos a este respecto son los de la *Recapitulación de los sistemas* y la *Epístola a mi espíritu*. En el primero se lee: “Según Spinoza de nuevo el hombre es un auténtico autómatas, una máquina sometida a la más constante necesidad, arrastrada por un impetuoso fatalismo como un buque por la corriente de las aguas” (La Mettrie, 1987, 269). Sin embargo, en el segundo afirma que Spinoza es “superficial, lleno de tinieblas” y un charlatán que ha formado un laberinto de ateísmo, tortuoso, oscuro, “con cien mil puertas de entrada [...] y ninguna de salida”. Dicho de otro modo, la verdad les une, pero el método –más cartesiano por cuanto dogmático y sistemático, “lleno de multitud de confusos axiomas”, del lado del filósofo neerlandés, mientras que más prudente y empírico al estilo de Locke en La Mettrie– les separa. El filósofo bretón huye de la metafísica y de los sistemas. La situación, sin embargo, se antoja enconada, pues en el corazón del materialismo de La Mettrie se halla la imposibilidad de ser espinozista y también la de no serlo. Tanto es así que más allá de las diferencias de método, Comte-Sponville se apresura a señalar hasta cuatro ideas comunes en ambos filósofos: el monismo –rechazo médico del dualismo cartesiano–, el fatalismo mecanicista, el amoralismo –como consecuencia del fatalismo mecanicista y cuya solución apunta a la educación– y la irreligión –ni él ni Spinoza son ateos (Comte-Sponville, 1994, 44).

La Mettrie se inspira directamente en la Antigüedad para destilar sus tesis libertarias. En el *Anti-Séneca*, *La voluptuosidad* y *El sistema de Epicuro* La Mettrie retoma la herencia epicúrea y condena a los estoicos por ignorar sus cuerpos. En *El arte de gozar* la alabanza del placer se hace de manera bucólica y pastoral. Pinta un mundo poblado por personajes que llevan los nombres de pastores y ninfas de la Antigüedad o de novelas inspiradas en ellos. La obra, de naturaleza híbrida, pues no encaja en un género bien definido –a la vez un himno al placer y un cuento mitológico–, es alegoría, aboga por una filosofía hedonista y evoca pinturas licenciosas. Venus y Cupido son honrados por pastores acompañados de sus amantes en un universo onírico donde la Antigüedad clásica y el mundo moderno se funden.

El arte de gozar es una variante de *La voluptuosidad*. La Mettrie es más hedonista y gozoso que Voltaire, más materialista que Diderot, más radical que D’Holbach, lleva hasta el paroxismo los valores libertinos y formula, como nadie lo había hecho antes, una teoría singular que bien podría llamarse materialismo hedonista. *El arte de gozar* se antoja una alegoría sensualista que el lector inglés descubrió sin nombre de autor y de forma

camuflada, integrada en una oda, también de origen francés, dedicada al pudor. La versión inglesa permite, en el hueco de su reencuadre traslacional, seguir en huella una interpretación que teje un diálogo intercultural franco-inglés que revela ciertos aspectos específicos de la Ilustración europea. En las primeras líneas del libro *La Mettrie* recuerda que los placeres que resuenan en el alma poseen mayor belleza e intensidad que los demás: “Os prostituís en vano: lo que yo necesito no es el gozo de los cuerpos, sino el de las almas” (*La Mettrie*, 2015, 144). De esta sentencia, además del valor superior del alma sobre el cuerpo –con lo que uno duda hasta qué punto no rehabilita el dualismo antropológico, esto es, ¿el alma ya no es cuerpo, o es algo distinto a él?– en aras de la felicidad, se desprende también que dicho goce alcanza semejantes cotas por ser compartido. En definitiva, propone que el arte de gozar pasa por saber compartirlo: “¡No os privéis de una dicha que aumenta al compartirse [...] ¡Si sólo pudierais sentir las sombras de los placeres que experimentan dos corazones que se han entregado uno a otro!” (*La Mettrie*, 2015, 146).

De nuevo, como ya hemos señalado, *La Mettrie* se anticipa a los filósofos de la sospecha del siglo XIX al invitar a abandonarse a un instinto más sensato que la razón. Este instinto es el de la tierna inclinación de la naturaleza, que no puede ser criminal, pues nadie puede resistirse a ella. El corazón es también recordado a lo largo de su obra pasando por delante de una razón a la que *La Mettrie* deja de lado en su ética hedonista. Del corazón dirá que es el intérprete de un placer en continua expansión durante su búsqueda del exceso. La voluptuosidad requiere abundancia, como esas fuentes que, demasiado comprimidas en el estrecho tubo por el que serpentean, no se contentan con una salida tan ancha como ellas y revientan para aparecer en mil lugares. Tal es la impetuosidad del placer.

Dos amantes forman un solo espíritu animado por el amor, por muy vivos que sean los placeres que nos conducen fuera de nosotros mismos, nunca son más que placeres. Es en el dulce estado que les sucede cuando el alma en paz, menos impetuosa, puede disfrutar tranquilamente de todos los encantos de la voluptuosidad. Entonces, efectivamente, está en sí misma precisamente tanto como se necesita para gozar de sí (*La Mettrie*, 2015, 159).

A la supremacía de los placeres del alma, los compartidos y aquellos que siguen los dictados de la naturaleza, se suma ahora un nuevo elemento: la inocencia. La figura del niño emerge como pureza creativa que amplifica el placer.

¡Dichosos niños! ¿Quién no querría ser como vosotros? Pronto vuestros juegos ya no serán los mismos, pero no por eso serán menos inocentes: el placer nunca habitó en corazones impuros y corrompidos [...] ¡El trato con los hombres sería fatal para vuestra felicidad! Un arte impostor corrompería la simple naturaleza bajo cuyas leyes vivís felices: al perder vuestra inocencia, perderíais todos vuestros placeres (La Mettrie, 2015, 148).

El arte de gozar, más que el título de un libro –para muchos, menor–, representa un programa existencial y filosófico. Mucho tiene que ver esto con la época en esa especie de reacción antiestoica que, a partir de 1660, halló en un epicureísmo degradado con qué justificar la evolución de las costumbres y las mentes, y que condujo de Séneca a Petronio. Saint-Évremond o Chaulieu ilustran muy bien esta corriente que prolonga La Mettrie. Para él, el estoicismo está hecho ante todo de valor y de austeridad; el epicureísmo de placer y de dulzura. El filósofo bretón bascula entre ambas corrientes; así, se muestra epicúreo voluptuoso en el curso de la vida y estoico firme al adentrarse en el final de sus días.

Pese a que sus escritos fueron criticados severamente en distintos libelos, La Mettrie nunca enfureció, ni tan siquiera ante las páginas de las *Pensées chrétiennes* sobre las que dijo no sentirse calumniado. No respondió a dicha publicación, pues entendía que aquello era falso y por ello no merecía ser contestado. También fue criticado desde la *Bibliothèque raisonnée*, páginas que tampoco se molestó en leer. El filósofo francés se mantuvo firme ante la crítica, por más furibunda que fuera: “Me he visto zarandeado por la tempestad, pero soy como una roca [...] bastante estoico en relación al dolor, la enfermedad, las calumnias, etc., soy quizá demasiado epicúreo en relación con el placer, la salud y los elogios. Si eso no es lo que se llama un temperamento feliz, que me digan entonces dónde está” (La Mettrie, 2015, 89).

La Mettrie, médico practicante e investigador, vincula sus reflexiones a los objetos de su experiencia y de ahí deriva una teoría general que le lleva a concluir sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo. En uno de sus primeros escritos filosóficos, la *Historia natural del alma*, ya refuta todo dualismo alma-cuerpo. Citando recurrentemente a Descartes, a quien admira y critica al mismo tiempo, desea probar que todo fenómeno

de nuestra vida que tradicionalmente se ha atribuido a un alma separada del cuerpo sólo se puede explicar por causas mecánicas. Ofreció una perspectiva nueva a los grandes problemas teóricos que el siglo XVIII había heredado del racionalismo. Estas cuestiones, que se referían principalmente al funcionamiento fisiológico de los cuerpos, la génesis del sentimiento y la vida psíquica del hombre, no se habían resuelto por todas las teorías de origen médico o filosófico de inspiración cartesiana y mecanicista, que establecían una distinción radical entre un cuerpo reducido a pura extensión y a una concatenación de movimientos mecánicos y empujes hidráulicos y un alma concebida como un verdadero centro motor y entidad intangible e incognoscible. La Mettrie trazó una escala de seres naturales de inaudita magnitud y poder explicativo, además de ridiculizar la afirmación egocéntrica del hombre de verse a sí mismo como una criatura única. En dicha escala el hombre no ocupa una posición intermedia entre Dios y las formas de vida más simples – como había teorizado Pascal –, sino que está en la cima de esta escala, lo que, paradójicamente, reduce la distancia entre el hombre y otras formas de vida. La Mettrie duda de la existencia de Dios e incluso se muestra indiferente, según indica en *El hombre máquina*. ¿Ateísmo? Más bien prudencia. Si hay ateísmo en él es uno no dogmático. Y es que, como hemos visto en este capítulo, La Mettrie también se hace eco de los argumentos de los cristianos y deístas, que quieren probar la existencia de Dios a partir del espectáculo de la naturaleza y, sobre todo, de la constitución de lo vivo. La Mettrie no es ateo en sentido estricto. Confiesa no saber si existe un Dios y no le preocupa. En eso precisamente es irreligioso. Lo que le interesa no es suprimir la religión, sino liberarse de ella y prohibirle que usurpe a la filosofía el cometido de la verdad.

El placer, más que el conocimiento, así como la felicidad que de él deriva, es por tanto el destino, primer imperativo e incluso el verdadero anclaje en la vida de un hombre que es ser mecánico, de esta sensible y pancorpórea “máquina del goce” que llamamos hombre. En esta nueva antropología sitúa al placer como praxis generadora de principios verdaderos. La Mettrie se inclina hacia las explicaciones materialistas y mecanicistas, como las que podía encontrar en lo que entonces se llamaba espinosismo y epicureísmo. Como Epicuro, Spinoza y sus discípulos modernos, piensa que la naturaleza no tiene moral ni vida ni finalidad. Él no se deja encasillar en ningún sistema. Esto no impide que apele a veces a Spinoza y más a menudo a Epicuro o Lucrecio, pero de una manera siempre crítica y libre. De Spinoza entendemos que toma la definición que el filósofo neerlandés da de los afectos, al inicio de la parte tercera de su *Ética*: “Las afecciones del

cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Spinoza, 1999, 193). En el escolio de la proposición segunda de dicha parte, Spinoza nutre la filosofía hedonista de La Mettrie cuando afirma que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto. Un cuerpo, del que sólo unas líneas antes ya había revalorizado al señalar que “nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones” y que el mismo, “en virtud de las solas leyes de la naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma”. Y más adelante, en la proposición 53 de dicha parte tercera, ancla la antropología con la epistemología y la identidad del individuo en una demostración que afirma que “el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo”.

El materialismo monista de La Mettrie tuvo gran influencia en el siglo XVIII, especialmente durante su segunda mitad, fecha de la publicación de varias ediciones de sus obras. Sus posiciones, si bien sólo fueron seguidas al pie de la letra por el barón de Holbach, no cabe duda de que compartían grandes analogías con las de Helvétius o con la doctrina poco firme de Diderot. La función paradigmática del discurso médico en La Mettrie, e incluso su preeminencia sobre otras formas de conocimiento, se convertirá en *leitmotiv* del pensamiento de la Ilustración francesa hasta la segunda mitad del siglo XIX.

11. Conclusion

À la fin du long chemin parcouru dans cette thèse, qui couvre les dernières décennies du XVII^e siècle et les premières décennies du XVIII^e, il convient de récapituler ce qui a été appris au cours de notre étude. Nous espérons avoir montré comment un groupe d'intellectuels peu connus du grand public a pu réhabiliter le concept de plaisir à une époque où la rigueur catholique marquait encore la morale en France. La longue période de Louis XIV et la période ultérieure de Louis XV sont devenues un terrain philosophique fertile où les réflexions éthiques évoluaient lentement jusqu'à ce qu'elles conduisent à la période des Lumières avec l'éveil de l'éducation et des libertés. La tradition des moralistes français du XVII^e siècle avait installé une vision anthropologiquement négative de l'être humain, dans de nombreux cas basée sur des arguments théologiques. Parler de plaisir, c'était parler de péché, d'un être humain déchu, comme conséquence du péché originel, et condamné depuis. Le refuge pour retourner à Dieu, à cette idée platonicienne du bien et de la vérité, ne pouvait être accompli que par une éthique chrétienne qui condamnait la vie terrestre. Cependant, il existe de nombreuses façons d'atteindre la vertu, chrétienne ou laïque. La vie mondaine n'a pas besoin de se contredire avec la vertu. Le bien peut être atteint par le plaisir. Parfois, même les Écritures l'affirment. La scolastique a peut-être renforcé ce sentiment avec des avertissements tels que ceux établis par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* (X 4) lorsqu'il déclare que "ni le plaisir n'est bon ni tout plaisir n'est désirable". De la rigueur augustinienne de l'abbaye de Port-Royal émergent des voix qui défendent la vie mondaine, le commerce avec les gens et même un amour-propre qui, bien réorienté, a des répercussions au profit de la société.

Dans cette *société précieuse* de raffinement et d'amour du mot mesuré, dans ces échanges sociaux, il convient de parler avec équité et intelligence, de jouir du plaisir de manière rationnelle, comme le prétend un néo-épicurisme très éloigné de la débauche anarchique et voluptueuse qui va secouer la France de la Révolution. C'est l'époque des cafés et des réunions mises en marche par les femmes qui aspiraient à la connaissance et à l'amélioration de leur considération intellectuelle; c'est l'époque de l'échange et de la confrontation des théories, des dernières querelles mystiques, de l'atterrissage de l'empirisme dans l'Hexagone, des avancées scientifiques, des rencontres entre mathématiciens et théologiens, du déisme ; c'est le moment, en somme, d'une France qui

croit en Dieu, mais ne veut pas nier la science ou le traitement mondain ou même le monde matériel.

Nous voulions aborder ces problèmes sur une base chronologique. Ainsi, après avoir présenté les principaux enjeux et fait une contextualisation historique et sociale pertinente dans laquelle nous avons donné de la pertinence à Port-Royal et à l'émergence des cafés et des rassemblements intellectuels, le premier chapitre s'est concentré sur la pensée de Saint-Évremond. Suivant les traces sceptiques de Gassendi, Saint-Évremond propose une éthique du plaisir qui nous invite à jouir du présent et à ne pas attendre l'autre monde. Son hédonisme délicat, dans le style de Petronius, est lié à une éthique épicurienne chrétienne qui se connecte bien avec la sociabilité et le commerce.

Avec Nicole, dans le deuxième chapitre, nous avons étudié de quelle manière peut-on proclamer une éthique chrétienne qui défend le plaisir au sein même du rigorisme augustinien. Considéré par de nombreux critiques comme un vers libre de Port-Royal, ses *Essais de morale* étaient la grande promotion de l'ordinaire. Dans les pages de cet ouvrage, Nicole soutient que l'extraordinaire peut être inscrit dans l'ordinaire, sauvant ainsi le plaisir mondain d'une manière brillante. L'utilitarisme moral moderne et le libéralisme économique trouvent leur origine dans l'augustinianisme, en particulier à Port-Royal qui, dans une vision providentielle de l'histoire, a donné un rôle moteur et un coup décisif à *l'amour propre* dans l'organisation de la cité terrestre. En raison de sa proximité avec l'abbaye, nous avons traité dans ce même chapitre la pensée de Madame de Sablé, qui a précisément abordé le thème de l'amitié et de l'amour dans une série de maximes à composante religieuse ouverte, contrairement à celles de La Rochefoucauld. Avec des influences claires de Gracián, Madame de Sablé critique durement l'amitié, mais sauve la valeur de l'amour comme pur plaisir et horizon de son éthique.

Malebranche est considéré, avec Fontenelle, une des figures les plus représentatives de la naissante France de Lumières. Dans *De la recherche de la vérité*, il rappelle que l'homme doit aspirer au bonheur, bien qu'il ne puisse le trouver qu'avec le rôle actif de Dieu. Par Lui et par une cause occasionnelle, l'âme accède à la vérité. L'être humain est capable, mais pas autosuffisant, contrairement à ce que Descartes voulait. Dieu a placé dans l'individu une impulsion initiale qui part des plaisirs terrestres pour s'élever progressivement vers la vérité. Dans cette ascension, les plaisirs mondains, bien que de moindre valeur, possèdent une entité initiale, ils sont donc réhabilités. Dans cette pensée se trouve également Madame Guyon, c'est pourquoi nous avons dédié le troisième

chapitre aux deux auteurs. La doctrine du pur amour, dernière querelle du quiétisme en France, situe le plaisir dans sa valeur d'abandon et d'abandon total à Dieu, où l'annihilation du sujet est centrale, sa dissolution comme source de plaisir supplémentaire dans l'union avec Dieu. C'est un torrent de plaisir mystique, détaché de toute rationalité et subjectivité, qui se jette dans un océan divin qui est excellence de plaisir maximal.

Fontenelle, dont nous avons traité dans le quatrième chapitre, s'inscrit dans ce courant d'intellectuels à forte volonté pédagogique dans une période d'explosion scientifique. Les nouvelles avancées de l'astronomie, de la physique, de la biologie, de la chimie et d'autres sciences étaient devenues le sujet de réunions régulières à la cour et dans les réunions de l'époque en France. Seuls quelques chercheurs avaient accès à leur contenu. Fontenelle entreprend de diffuser ces avancées en y insérant des considérations morales et sociales, comme on peut le voir dans *ses Entretiens sur la pluralité des mondes*. Dans son traité *Du bonheur*, il souligne également son effort pour définir la notion de bonheur en tant qu'état, en l'éloignant du plaisir, sentiment agréable mais temporaire. Son néo-épicurisme puise aux sources de Gassendi et de Bernier et propose une éthique du mouvement qui aspire aux plaisirs simples. En bref, il aspire à transcender le vieux dilemme chrétien de savoir comment vivre dans le monde sans être frelaté pour cela.

Avec Saint-Pierre, dans le cinquième chapitre, on assiste à une réhabilitation du plaisir qui entraîne l'auteur dans une dérive d'une nature plus sociale, sinon politique. Son éthique de réciprocité vise ceux qui s'éloignent de l'essentiel de la religion. Saint-Pierre, en faveur de cette morale active et dynamique, établit un utilitarisme moral fermement lié au concept de plaisir et mesuré en termes de nombre de personnes qui minimisent leurs dommages et augmentent leurs plaisirs, de sorte que toute action politique sera jugée dans l'intérêt public.

Le Maître de Claville, à qui nous avons dédié le sixième chapitre, représente l'effort pour affiner *l'honnête* homme du moment, ce bourgeois qui revendique sa prééminence dans les temps nouveaux et qui aspire à être un homme instruit, cultivé avec des dons exquis. Pour cette tâche, le philosophe normand se sert d'Horace et de La Bruyère, ainsi que de Gracián, lors de la rédaction d'un traité de morale qui décrit un homme de vrai mérite où la morale chrétienne communique parfaitement avec la vie bourgeoise. Comme chez Saint-Pierre et d'autres auteurs étudiés dans cette thèse,

l'horizon de l'utilitarisme apparaît clairement dans ses écrits, puisqu'il affirme que travailler pour l'un fonctionne pour les autres.

Dans le développement de cette thèse, Lévesque de Pouilly, dans le septième chapitre, est l'un des jalons dans lesquels l'éthique est liée à la physique. Pour cet admirateur des *Principia* de Newton, l'âme humaine obéit à une série de lois. Leur morale souligne une vie active et sociale. Dans sa *Théorie des sentiments agréables*, l'empirisme et la physique sont liés à une éthique qui aboutit à un engagement civique envers les autres. Les auteurs de l'*Encyclopédie* s'inspireront de leurs écrits pour écrire les articles *passion* et *plaisir*, concepts à ceux de Lévesque de Pouilly dotés de base métaphysique en soulignant que l'âme n'est jamais plus calme et plus parfaite quand elle sent qu'elle fait usage de ces biens selon les intentions de son auteur.

Avec Maupertuis, dans le huitième chapitre, nous nous plongeons dans la réflexion du plaisir du domaine des sciences exactes. Loin des dérives métaphysiques, le philosophe Saint-Malo développe un principe d'action minimale, lié à l'éthique, qui part du débat entre newtonisme et cartésianisme, qui s'est installé dans les milieux intellectuels de l'époque. Son *Essai sur la philosophie morale* part d'une formule eudémoniaque selon laquelle le résultat du bonheur de l'individu est extrait des biens dans le plus grand nombre de malheurs inhérents à l'être humain. En termes de morale et de politique, il propose de remplacer le principe d'équité de Montesquieu par celui de la plus grande somme possible de bonheur pour le plus grand nombre.

Du Châtelet mérite un chapitre spécifique dans cette thèse, la neuvième, du fait qu'elle a bien compris toutes les philosophies naturelles pertinentes de la première moitié du XVIIIe siècle: cartésianisme, newtonisme et leibnizianisme. Jusqu'en 1740, les philosophes français communiaient avec le cartésianisme et des travaux de recherche ont été produits afin de soutenir la théorie physique de Descartes. Dans les années 20 et 30 du XVIIIe siècle, les philosophes voyageant en Angleterre et en Suisse se nourrissaient d'un newtonisme qui séparait la physique de la métaphysique. L'intellectuelle française a tenté de rendre compréhensible la philosophie de Leibniz et Newton en France dans un travail de recherche et de diffusion sans équivalent dans ces domaines, en plus de prôner une théorie du plaisir et du bonheur sous-tendue par la bonne santé, les privilèges accordés par la richesse, l'étude et ses buts, l'illusion toujours vivante et, bien sûr, par l'amour, la plus puissante de toutes les passions.

En somme, et suivant le fil chronologique que nous avons établi, le dixième chapitre est consacré à *La Mettrie*. C'est l'auteur qui aborde le concept de plaisir du domaine de la médecine. L'unité de l'être humain était aussi un des grands débats du XVIIIe siècle. *La Mettrie* postule un matérialisme selon lequel la pensée est générée à partir du corps. L'individu, comme tout organisme, recherche le plaisir et fuit la douleur. Son éthique conduit à l'amoralisme, car la nature ne possède pas d'autre morale que le plaisir. Mais *La Mettrie* n'est pas un libertin prérévolutionnaire, puisque le génie et l'imagination permettent de trouver des nuances dans le plaisir. D'ailleurs, sans imagination ni génie la volupté est inaccessible et l'homme-machine serait réduit à un organisme donné au plaisir sans critères, car si tous les hommes avaient exactement la même imagination, tous seraient voluptueux. L'auteur de *L'homme machine* affirme que le manque d'imagination permet, tout au plus, d'aspirer à être libertin.

Bibliografía

Ediciones de los moralistas franceses

- Fontenelle, Bernard le Bouyer de (1998). *Entretiens sur la pluralité des mondes* [1686], éd. Christophe Martin. Paris: Flammarion.
- Fontenelle, Bernard le Bouyer de (2015). *Sur le bonheur, la patience, la liberté* [1724], prés. Maxime Rovere. Paris: Payot & Rivages.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1716). *Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets*. Cologne: Jean de la Pierre.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1791). *La vie de Mme Guyon J.M.B de la Motte Guyon écrite par elle-même*. Paris: Les Libraires Associés.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1992). *Récits de captivité* [1709], éd. Marie-Louise Gondal. Grenoble: Jérôme Millon.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1992). *Les Torrents et Commentaire au Cantique des cantiques de Salomon* [1688], éd. Claude Morali. Grenoble: Jérôme Million.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (2014). *La vie par elle-même et autres écrits biographiques*, éd. Dominique Tronc. Paris: Honoré Champion.
- La Mettrie, Julien-Offray de (1747). *L'Homme-machine*. Leyde: E. de Luzac.
- La Mettrie, Julien-Offray de (1987). *Oeuvres philosophiques (1737-1752)*, éd. Francine Markovits. Paris: Fayard.
- La Mettrie, Julien-Offray de (1996). *De la volupté: Anti-Sénèque ou le souverain bien; L'École de la volupté; Système d'Épicure*, éd. Ann Thomson. Paris: Desjonquères.
- Le Maître de Claville, Charles-François-Nicolas (1740). *Traité du vrai mérite de l'homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions: avec des principes d'éducation, propres à former les jeunes gens à la vertu*. Paris: Chez Saugrin.
- Lévesque de Pouilly, Louis-Jean (1747). *Théorie des sentiments agréables*. Genève: Barillot et fils.
- Lévesque de Pouilly, Louis-Jean (2021). *Théorie des sentiments agréables*, éd. Françoise Gevrey. Reims: Presses universitaires.
- Malebranche, Nicolas de (1995). *Traité de morale* [1707], éd. Jean-Pierre Osier. Paris: Flammarion.
- Malebranche, Nicolas de (1967-1978). *De la recherche de la vérité* [1674-1675], éd. Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin.
- Malebranche, Nicolas de (2006). *De la recherche de la vérité, Livres I-III*, éd. Jean-Christophe Bardout. Paris: Vrin.
- Malebranche, Nicolas de (2006). *De la recherche de la vérité, livre II, parties II et III*, éd. Cyril Morana. Paris: Bréal.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1751). *Essai de philosophie morale* [1749], [Paris]: [Laurent Durand].
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1756). *Oeuvres*. Lyon: Jean-Marie Bruyset.
- Nicole, Pierre (1687-1688). *Continuation des essais de morale contenant des réflexions morales sur les épîtres et évangiles [...] (Vol. 1-4)*. Paris: Guillaume Desprez et Elie Josset.
- Nicole, Pierre (1667). *Les visionnaires*. Liège: Adolphe Beyers.
- Nicole, Pierre (2016). *Essais de morale* [1671], éd. Laurent Thirouin. Paris: Les Belles Lettres.
- Nicole, Pierre (1733). Sur la manière d'enseigner la philosophie aux jeunes religieux (Lettre LXXXII). En *Essais de morale* (200-201). Paris: Guillaume Desprez.
- Nicole, Pierre (1743). *Lettres de feu M. Nicole, pour servir aux deux volumes de ses lettres*. S. 1.

- Nicole, Pierre (2014). *Traité de la comédie* [1671], éd. Chiara Mainardi. Paris: Université Paris-Sorbonne. Disponible en http://obvil.sorbonne-universite.site/corpus/haine-theatre/nicole_traite-de-la-comedie_1675.
- Nicole, Pierre (1998). *Traité de la comédie comédie* [1671], éd. Laurent Thirouin. Paris: Honoré Champion.
- Sablé, Madeleine de Souvré, Marquise de (2009). *Maximes et De l'amitié* [1678], éd. Victor Flori. Paris: Le livre unique.
- Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis, Seigneur de (1705). *Oeuvres mêlées* (Vol. 1-2), éd. Desmaizeux et Silvestre. Londres: Jacob Tonson.
- Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis, Seigneur de (1967-1968). *Lettres* (Vol. 1-2), éd. René Ternois. Paris: Marcel Didier.
- Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis, Seigneur de (1962-1969). *Oeuvres en prose* (Vol. 1-4), éd. René Ternois. Paris: Marcel Didier.
- Saint-Pierre, Charles Irénée Castel de (1718). *Discours sur la Polysynodie*. Amsterdam: Du Villard et Changuion.
- Saint-Pierre, Charles Irénée Castel de (1738). *Nouveau plan de gouvernement des États souverains*. Rotterdam: J. D. Beman.
- Saint-Pierre, Charles Irénée Castel de (1986). *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* [1713], éd. Simone Goyard-Fabre. Paris: Fayard.
- Saint-Pierre, Charles Irénée Castel de (2018-2022). *Les écrits de l'abbé Castel de Saint-Pierre*, dir. Carole Dornier. Caen: Presses universitaires. Disponible en <https://www.unicaen.fr/puc/sources/castel/theme>.

Traducciones al castellano de sus escritos

- Du Châtelet-Lomont, Gabrielle Emilie (2002). *Discurso sobre la felicidad* [1779], trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de la Motte (2001). *Cómo experimentar las profundidades de Jesucristo* [1685], trad. Esteban A. Marosi. Chicago: El Faro.
- La Mettrie, Julien-Offray de (2015a). *Anti-Séneca* [1748]. En *El arte de gozar* [1751] (53-107), trad. Elena del Amo. Pamplona: Laetoli.
- La Mettrie, Julien-Offray de (2015b). *La voluptuosidad* [1747]. En *El arte de gozar* (7-52), trad. Elena del Amo. Pamplona: Laetoli.
- La Mettrie, Julien-Offray de (2015c). *Sistema de Epicuro* [1750]. En *El arte de gozar* (109-142), trad. Elena del Amo. Pamplona: Laetoli.

Textos antiguos y medievales

- Agustín de Hipona (1956). *De la verdadera religión*, trad. Victorino Capánaga. En *Obras completas* (Vol. 4). Madrid: BAC. Disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index.htm.
- Agustín de Hipona (2010). *La ciudad de Dios*, trad. Miguel Fuentes Lanero. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles (1988). *Política*, trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- Benito de Nursia (2006). *La regla de San Benito*, trad. Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme.
- Boccaccio, Giovanni (1971). *El Decamerón*, trad. Caridad Oriol. Barcelona: Bruguera.
- Epicteto (1995). *Manual*, trad. Paloma Ortiz García Madrid: Gredos.
- Epicuro (2018). *Obras completas*, trad. José Vara. Madrid: Cátedra.

- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Lucrecio (1994). *De la naturaleza de las cosas*, trad. Agustín García Calvo. Madrid: Cátedra.
- Marco Aurelio (1998). *Meditaciones*, trad. José Ignacio Díez Fernández y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Platon (1966). *La République*, trad. Georges Leroux. Paris: Flammarion.
- Platón (1992). *Timeo*, trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Filebo*, trad. M^a Ángeles Durán. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Fedro*, trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos.
- Platón (2019). *Fedón*, trad. Carlos García Gual. Barcelona: Gredos.
- Platón (2019). *Banquete*, trad. Marcos Martínez Hernández. Barcelona: Gredos.
- Petronio (1976). *El Satiricón*, trad. Francisco de P. Samaranch. Barcelona: Bruguera.
- Séneca (1994). *El libro de oro*, trad. anónima. Barcelona: Fontana.
- Séneca (2019). *Sobre la felicidad*, trad. Antonio Barnés Vázquez. Madrid: Guillermo Escolar.
- Sexto Empírico (1996). *Hipotiposis pirrónicas*, trad. Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Akal.

Textos modernos

- Abbadie, Jacques (1740). *L'art de se connaître soi-même ou La recherche des sources de la morale* [1692]. La Haye: Jean Neaulme.
- Alembert, Jean Le Rond d' (1751). Discours préliminaire (Vol. 1, XXVIII). Paris: Briasson et alii. Disponible en <http://encore.academie-sciences.fr/encyclopedie/section/S01-85e1e524ff91/?p=v1-p46&>.
- Alembert, Jean Le Rond d' (1755). Ecclésiastique. En *L'Encyclopédie* (Vol. 5, 223). Paris: Briasson et alii. Disponible en <http://encore.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5-463-1/>.
- Bossuet, Jacques Bénigne (1862-1866). *Ordonnance et instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Meaux sur les états d'oraison* [1695]. En *Oeuvres complètes* (Vol. 18), éd. François Lacchat. Paris: L. Vivès.
- Bret, Antoine (1751). *Mémoires sur la vie de Mademoiselle de Lenclos*, Amsterdam: F. Joly.
- Burigny, Jean Lévesque de (1780). *Lettre de M. de Burigny à M. l'abbé Mercier sur les démêlés de M. de Voltaire avec M. de Saint-Hyacinthe*. Londres: Valade.
- Descartes, René (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia (1643-1649)*. Barcelona: Alba Editorial.
- Descartes, René (1996). *Les passions de l'âme* [1649], éd. Pascale d'Arcy. Paris: Flammarion.
- Descartes, René (1967). *Oeuvres*, éd. Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.
- Descartes, René (2010). *Discurso del método* [1637]. Madrid: Espasa-Calpe.
- Diderot, Denis (1983). *Jacques le fataliste* [1786], éd. Anne-Marie et Jacques Chouillet. Paris: Livre de Poche.
- Duclos, Charles Pinot (2005). *Considérations sur les mœurs de ce siècle* [1751], éd. Carole Dornier. Paris: Honoré Champion.
- Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1995). *Les Aventures de Télémaque* [1699], éd. Jacques Le Brun. Paris: Gallimard.
- Ferrari Jean et Goyard-Fabre Simone (éds), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle: de Leibniz aux héritiers de Kant* (1998). Paris: Vrin.
- Fleury, Claude (1712). *Les mœurs des chrétiens*. Paris: Jean Mariette.
- Fontaine, Nicolas (2001). *Mémoires ou histoire des solitaires de Port-Royal* [1756]. Paris: Honoré Champion.
- Furetière, Antoine (1690). *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. La Haye/Rotterdam: Arnout et Reiner Leers.

- Galiani, Ferdinando (1997). *Correspondance (1765-1783)*, éd. Lucette Perol. Paris: Desjonquères.
- Gouget, Claude Pierre (1732). *Vie de Nicole*. En *Pierre Nicole, continuation des Essais de morale* (Vol. 14). Luxembourg: André Chevalier.
- Gracián, Baltasar (1997). *El Discreto* [1646], ed. Aurora Egido. Madrid: Cátedra.
- Gracián, Baltasar (2007). *Oráculo manual y arte de prudencia* [1647], ed. Emilio Blanco. Madrid: Cátedra.
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviathan* [1651], éd. Philippe Crignon. Paris: Gallimard.
- Jaucourt, Louis de (1765). Plaisir. En *L'Encyclopédie* (Vol. 12, 689-691). Paris: Briasson et alii. Disponible en <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v12-1754-1/>
- La Placette, Jean (1716). *Essais de morale* (Vol. 4). Amsterdam: Emanuel du Villard.
- La Rochefoucauld, François de (1984). *Máximas y reflexiones diversas* [1664]. Madrid: Akal.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1734). Carta a Grimarest del 4 de junio de 1712. En Chrétien Kortholt, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, les mathématiques, l'histoire, &c. ... selon les principes de Mr de Leibniz* (43). Hamburgo: Vandenhoeck.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2013). *Ensayos de teodicea* [1710]. Salamanca: Sígueme.
- Lenclos, Ninon de (1813). *Lettres de Ninon de Lenclos au marquis de Sévigné* (Vol. 1). Paris: Libraires Associés.
- Marmontel, Jean François (1756). Finesse. En *L'Encyclopédie* (Vol. 6, 816). Paris: Briasson et alii. Disponible en <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v6-921-1/>
- Mercure Galant (octubre de 1703). *Mort de Mr de Saint-Évremond* (Vol. 10, 28-41).
- Molière, Jean-Baptiste Poquelin (2015). *Les Précieuses ridicules* [1660]. Paris: Gwénola, Ernest et Fièvre.
- Montaigne, Michel de (2002). *Essais* [1580], éd. Claude Pinganaud. Paris: Arléa.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (2014). *Mes pensées* [1731-1755], éd. Catherine Volpillac-Auger. Paris: Gallimard.
- Newton, Isaac (1759). *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (Vol. 2). Paris: Desaint et Saillant.
- Pope, Alexander (1793). *Oeuvres complètes*. Paris: Maradan.
- Pascal, Blaise (2000). *Pensées* [1670], éd. Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier. Paris: LGF.
- Pascal, Blaise (1963). *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma. Paris: Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques (1761). *Mémoires pour la vie de Mr. l'abbé de Saint-Pierre*, éd. Denis de Casabianca. En *Œuvres complètes* (Vol. VIII-B, 269-273). Paris: Garnier 2018.
- Sévigné, Marie de Rabutin Chantal, Marquise de (1972-1978). Lettre à Mmd de Grignan, 30 septembre 1671. En *Correspondance* (Vol. 3, 356-357). Paris: Gallimard.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (2008). *Characteristics* [1711]. London: L. E. Klein.
- Spinoza, Baruch (1999). *Ética* [1677]. Madrid: Alianza.
- Toussaint, François-Vincent (1749). *Les Mœurs* [1748]. Amsterdam: Aux dépens de la Compagnie.
- Vauvenargues, Luc de Clapiers, marqués de (2008). *Reflexiones y máximas* [1746], trad. Salustiano Masó. En *Moralistas franceses*, ed. José Antonio Millán Alba. Córdoba: Almuzara.
- Vauvenargues, Luc de Clapiers, marqués de (2015). *Réflexions y maximes* [1746]. Paris: Vagabonde.
- Voltaire, François-Marie Arouet (1746). *Discours en vers sur l'homme*. En *Œuvres diverses de Monsieur de Voltaire* (Vol. 5, 59). Londres: Jean Nourse.
- Voltaire, François-Marie Arouet (1885). *Le Siècle de Louis XIV* [1751], éd. Jean Michel Moreau. Paris: Garnier.
- Voltaire, François-Marie Arouet (1984). *Candide* [1759]. Paris: Bordas.
- Voltaire, François-Marie Arouet (1987). *Correspondance (1711-1767)* (Vol. 19, 1), éd. Roland Desné. Paris: Persée.
- Voltaire, François-Marie Arouet (2013). *Le Rescrit de l'Empereur de la Chine à l'occasion du projet de paix perpétuelle* [1761], éd. Fabrice Brandli. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 51b, 247-274). Oxford: The Voltaire Foundation.

Estudios

- Adkins, Gregory (2000). The moral philosophy of Fontenelle. *Journal of the History of Ideas*, 61, 433-452.
- Al-Faradzh, Elizaveta (2012). *L'esthétique de Pierre Nicole*. Moscou: Collège Universitaire Français de Moscou.
- Alemán, Luis Héctor (2017). *El problema del cristianismo. Tres enemigos en Nietzsche: Pablo de Tarso, Pascal y Madame Guyon*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Aramayo, Roberto R. (1998). Kant y la ilustración. *Res Publica*, 2, 25-34.
- Aramayo, Roberto R. (2001). Kant y la ilustración. *Isegoría*, 25, 293-309.
- Aramayo, Roberto R. (2010). Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre Filosofía y Política (1914). *Arbor*, 742, 295-310.
- Aramayo, Roberto R. (2012). Del significado de la tolerancia y sus inherentes paradojas. *Revista de Estudios Políticos*, 155, 267-305.
- Aramayo, Roberto (2015). *Voltaire. La ironía contra el fanatismo*. Barcelona: Batiscafo.
- Argaud Élodie (2019), *Épicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle, une affinité paradoxale*. Paris: Champion.
- Aubuquin, Michel (2017). *Madame de Staël ou l'intelligence politique*. Paris: Omnibus.
- Bardout, Jean Christophe (2005). Malebranche et la situation métaphysique de la morale. *Dix-septième siècle*, 226, 95-109.
- Barnwell, Harry (1956). Saint-Évremond and Pascal: a note on the question of 'le divertissement'. *Studies in Philology*, 53, 35-50.
- Beaude, Joseph (1997). *Madame Guyon*. Grenoble: Jérôme Million.
- Bello, Eduardo (2010). La construcción de la paz: el proyecto del abbé de Saint-Pierre. *Res Publica*, 24, 121-135.
- Bénichou, Paul (1948). *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard.
- Bernier, Marc André (2001). *Libertinage et figures du savoir: Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Besoigne, Jérôme (1752). *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (Vol. 5). Cologne: Aux dépens de la Compagnie.
- Biason, Maria Teresa (1987). À propos des Maximes de Mme de Sablé. *Cahiers de la littérature du XVIIe siècle*, 9, 249-273.
- Bilbeny, Norbert (2021). *Moral barroca. Pasado y presente de una gran soledad*. Barcelona: Anagrama.
- Blée, Fabrice (2020). Transcendance et transformation de soi dans la doctrine du pur amour selon madame Guyon. *Sciences Religieuses*, 49, 546-563.
- Bokobza, Michèle (2015). Madame de Châtelet, Examens de la Bible. *Studi Francesi*, 175, 1-3.
- Bouchilloux, Hélène (1996). La pensée politique de Pierre Nicole. *Chroniques de Port-Royal*, 45, 197-209.
- Brancourt, Isabelle (2000). La bienfaisance en France au siècle des Lumières. Histoire d'un mot. En Gilles Deregnaucourt (ed.), *Société et religion en France et aux Pays-Bas (XVe-XIXe siècle). Mélanges en l'honneur d'Alain Lottin (525-537)*. Arras: Artois Presses Université.
- Bremond, Henri (2006). *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Vol. 2). Paris: Millon.
- Bury, Emmanuel (1994). Le monde de l'honnête homme: aspects de la notion de «monde» dans l'esthétique du savoir-vivre. *Littératures classiques*, 22, 191-202.
- Bury, Emmanuel (1995). La paideia du Télémaque: miroir d'un prince chrétien et lettres profanes. *Littératures classiques*, 23, 69-81.
- Bury, Emmanuel (1996). Comédie et science des mœurs: le modèle de Térence aux XVIe et XVIIe siècles. *Littératures classiques*, 27, 125-135.

- Bury, Emmanuel (1998). Frontières du classicisme. *Littératures classiques*, 34, 217-236.
- Caillé, A., C. Lazzeri y M. Senellart (éd.) (2001). *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Le bonheur et l'utile*. Paris: La Découverte, 2001.
- Cantarino, Elena (1997). Política e historia: soluciones casuistas para tiempos de moral equivoca (siglos XVI y XVII). En: *XIIIè Congrès Valencià de Filosofia (285-299)*. Valencia: Universitat de València.
- Cantarino, Elena (1998). Educación de un Príncipe Cristiano. *Paideia*, 41, 44-50.
- Cantarino, Elena (2002). Séneca, Lipsio y Gracián (sobre el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII). En: *XIVè Congrès Valencià de Filosofia (225-237)*. Valencia: Universitat de València.
- Canto-Sperber, Monique (2014). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF.
- Caramaschi, Enzo (1964). Essai sur Saint-Évremond critique. *Aevum*, 38, 301-323.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2000). Libertinage et dévotion chez Saint-Évremond. En Suzanne Guellouz (ed.), *Entre Baroque et Lumières: Saint-Évremond (1614-1703) (193-211)*. Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2013). *Libertinage et dévotion. Saint-Évremond*. Paris: Classiques Garnier.
- Cerpa, Raúl (2012). El nacimiento de la lógica moderna: El arte de pensar, de Arnauld y Nicole. *Desde el Sur. Revista de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Científica del Sur*, 4, 108-129.
- Chaponnière, Paul (1922). Les premières années d'exil de Saint-Évremond. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 29, 385-408.
- Chédozeau, Bernard (1995). Antoine Arnauld et Pierre Nicole: le conflit de la grâce générale. *Chroniques de Port-Royal*, 44, 113-143.
- Chédozeau, Bernard (1997). Les jésuites et l'histoire au XVIIè siècle. *Littératures classiques*, 30, 9-19.
- Chédozeau, Bernard (2009). L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites (XVIIè siècle). *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93, 697-728.
- Cohen, Gustave (1926). Le séjour de Saint-Évremond en Hollande (1665-1679). *Revue de Littérature comparée*, 1, 28-34.
- Collas, Gustave (1912). *Un poète protecteur des lettres au XVIIè siècle: Jean Chapelain (1595-1674)*. Paris: Perrin.
- Comte-Sponville, André (1990). La Mettrie: un «Spinoza Moderne»? En Olivier Bloch (ed.), *Spinoza au XVIIIè siècle (217-234)*. Paris: Olivier Bloch.
- Comte-Sponville, André (1992). La Mettrie et le système d'Épicure. *Dix-huitième siècle*, 24, 105-115.
- Comte-Sponville, André (2000). «Ni hasard, ni Dieu». La nature selon La Mettrie. En Olivier Bloch (ed.), *Philosophies de la nature (37-47)*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Côté, Olivier (2008). Les plaisirs de l'amoralisme. Pour une compréhension de l'hédonisme lamettrien. *Ithaque*, 3, 1-26.
- Cousin, Victor (1852). Lettres inédites de Mademoiselle de Vertus à Madame la Marquise de Sablé. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 13, 305-355.
- Cousin, Victor (1882). *Madame de Sablé*. Paris: Didier.
- Crucé, Émeric (2018). *Le Nouveau Cynée ou Discours d'Etat*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- D'Hautefeuille, François (1969). Malebranche ou la prière cartésienne. *Revue de métaphysique et de morale*, 74, 472.
- Dagen, Jean (2003). Fontenelle et l'épicurisme. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 103, 397-414.
- Darmond, Jean-Charles (1998). *Philosophie épicurienne et littérature au 17ème*. Paris: PUF.
- Delaunay, Bernard (2017). Un réseau newtonien: l'académie royale des sciences, la ville de Reims et une école de «mathématiques pratiques» au XVIIIè siècle. En Arnaud Hurel (dir.), *La France savante (180-189)*. Paris: CTHS.

- Debever, Robert (1987). La Marquise du Châtelet traduit et commente les Principia de Newton. *Bulletin de la Classe des sciences*, 73, 509-527.
- Delon, Michel (2008). *Sciences de la nature et connaissance de soi au siècle des Lumières*. Québec: Tangence.
- Demoy, Patrick (2017). L'Académie Nationale de Reims, une institution de mémoire. En Arnaud Hurel (ed.), *La France savante* (43-49). Paris: CTHS.
- Des Reaux, Tallemant (1960). *Historiettes*. Paris: Antoine Adam.
- Dornier, Carole (2006). Souci de soi et spectacle de la nature chez deux moralistes chrétiens. En Julie Boch, Françoise Gevrey, Jean-Louis Haquette (ed.), *Écrire la nature au 18^e siècle. Autour de l'abbé Pluche (79-88)*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Dornier, Carole (2009). Souci de soi et morale du compromis: le *Traité du vrai mérite de l'homme* de Le Maître de Claville (1734). *Dix-huitième siècle*, 41, 585-601.
- Dornier, Carole (2018). Un utilitarisme normatif. Introduction à *Écrits sur l'économie, les finances et la fiscalité*. En *Les écrits de l'abbé Castel de Saint-Pierre*, éd. Carole Dornier. Caen: Presses universitaires de Caen.
- Dornier, Carole (2020). *La Monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre. Une science politique des modernes*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Dornier, Carole (2021). Désir de distinction et dynamique sociale chez l'abbé de Saint-Pierre. *Lumen*, 40, 55-74.
- Dumouchel, Daniel (2010). Matérialisme et unité de l'être humain: le défi du dualisme cartésien chez La Mettrie et d'Holbach. *Dialogue*, 49, 561-572.
- Escola, Marc (2000). *La Bruyère* (Vol. 1-2). Paris: Champion.
- Elizalde, Ignacio (1986). La influencia de Bayle y Fontenelle en Feijoo. *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (497-509). Providence: Istmo.
- Esquerro, Ramón (1936). Juicios de Saint-Évremond sobre España y la Literatura Española. *Bulletin Hispanique*, 38, 353-363.
- Faccarello, Gilbert (1992). *Nouvelle histoire de la pensée économique*. Paris: La Découverte.
- Faccarello, Gilbert y Steiner, Philippe (2002). La diffusion de l'œuvre d'Adam Smith en langue française: quelques lignes de force. En Keith Tribe (ed.), *A Critical Bibliography of Adam Smit* (61-119). Londres: Pickering & Chatto.
- Faguet, Émile (1912). *Fontenelle*. Paris: Librairie Plon.
- Fumaroli, Marc (2002). *La Diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*. Paris: Gallimard.
- Gallardo, Susana (2010). Galileo y Fontenelle, precursores en la divulgación de la ciencia. *ConCiencia*, 20, 20-21.
- García Calderón, Ángeles (2006). Mme du Châtelet y su traducción al francés de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton. *Alfinge. Revista de Filología*, 18, 43-73.
- García Hurtado, Manuel Reyes (2003). Cuando los libros fueron el arma de los extranjeros. Influencia de Francia en la vida cotidiana española del siglo XVIII. En María Begoña Villar García y Pilar Pezzi Cristóbal (ed.), *Los extranjeros en la España Moderna* (Vol. 2, 259-273). Málaga: Digarza.
- Garmendia de Camusso, Guillermina (2004). *Experiencia y filosofía: de la finitud a la eternidad*. Buenos Aires: Colihue.
- Geny, Vincent (2015). Le plaisir et la grâce chez Malebranche. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 140, 491-504.
- Gevrey, Françoise (2020). Lévêque de Pouilly, un «vrai philosophe qui a le cœur tendre». *La Lettre clandestine*, 28, 81-93.
- Gevrey, Françoise (2021). *Louis-Jean Lévêque de Pouilly, Théorie des sentiments agréables*. Reims: Épure.
- Girardet, Philippe (1959). *Le destin passionné de Ninon de l'Enclos*. Paris: Fayard.
- Gondal, Marie-Louise (1989). *Madame Guyon 1648-1717: Un nouveau visage*. Paris: Beauchesne.
- Graber, Bernard (2009). La Mettrie (1709-1751). *Raison présente*, 172, 107-117.

- Gras Balaguer, Montserrat (1983). Introduction a Julián Offray. En Menene Gras Balaguer, *Obra filosófica*. Madrid: Editora Nacional.
- Guellouz, Suzanne (ed.) (2000). *Entre baroque et lumières: Saint-Évremond (1614-1703)*. Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Gueroult, Martial (1954). Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche. *Revue de métaphysique et de morale*, 59, 113-134.
- Gueroult, Martial (1959). *Malebranche*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Guilbaud, Juliette (2019). Gazette "janséniste" ou livre religieux? Les Nouvelles ecclésiastiques (1713/1728-1803). halshs-02337365.
- Guion, Béatrice (2002). *Pierre Nicole moraliste*. Paris: Honoré Champion.
- Guion, Béatrice (2002a). Songes et mensonges: la dénonciation de l'illusion dans l'augustinisme du Grand Siècle. *Littératures classiques*, 44, 313-344.
- Guion, Béatrice (2002b). De la vérité avant toute chose: fable, fiction et histoire à Port-Royal. En Fanny Népote-Desmarres (ed.), *Mythe et histoire dans le théâtre classique (297-322)*. Paris: Littératures classiques.
- Guion, Béatrice (2002c). De l'abandon à la méditation représentations de l'espace intérieur à Port-Royal. *Études littéraires*, 34, 39-53.
- Guion, Béatrice (2006). 'Une dispute honnête': la polémique selon les modernes. *Littératures classiques*, 59, 157-172.
- Guion, Béatrice (2010). Le savoir et le goût: être philologue dans la France classique. *Littératures classiques*, 72, 63-84.
- Guion, Béatrice (2012). Langue et nation: l'invention du 'siècle de Louis le Grand'. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 36, 347-363.
- Gursdorf, George (1972). *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- Hamel, Frank (1910). *An Eighteenth-Century Marquise. A Study of Émilie du Châtelet and her Times*. London: General Books.
- Hermann de Franceschi, Sylvio (2010). Les thèses thomistes à l'épreuve du conflit de la grâce générale. Le philothomisme de Pierre Nicole: une théologie de la grâce par provision. *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXe siècles*, 17, 9-43.
- Hirschman, Albert (2018). *Les passions et les intérêts* [1980]. Paris: PUF.
- Houdard, Sophie (2010). Ninon de Lenclos, esprit fort dans la compagnie des hommes ou de la difficulté de concevoir la maîtresse de philosophie, *Les Dossiers du Grihl (on line)*.
- Israel, Jonathan (2012). *La Ilustración radical*. Madrid: FCE.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Ivanoff, Nicolas (1927). *La marquise de Sablé et son salon*. Paris: Les Presses Modernes.
- Jaffro, Laurent (2003). La paideia selon Berkeley et Shaftesbury. Un conflit dans la conception thérapeutique de la philosophie. En Geneviève Brykman (ed.), *La philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique (147-173)*. Paris: Vrin.
- Jaffro, Laurent (2006). Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques. En Jean-Pierre Sylvestre y Pierre Guenancia (ed.), *Le sens commun* (19-45). Dijon: Éditions universitaires de Dijon.
- Jaffro, Laurent (2009). Ambiguïtés et difficultés du sens moral. En Claude Chappe-Gautier y Sandra Laugier (ed.), *Normativités du sens commun* (303-318). Paris: Presses universitaires de France.
- Jaffro, Laurent (2011). Francis Hutcheson et l'héritage shaftesburien: quelle analogie entre le beau et le bien? En Pierre Destrée y Carole Talon-Hugon (eds.), *Le beau et le bien* (117-133). Paris: Ovidia.
- Jaffro, Laurent (2013). La mesure du bien. Que calcule le calcul moral de Hutcheson? *Philosophiques*, 40, 197-215.
- Jolley, Nicholas (2002). Occasionalism and Efficacious Laws in Malebranche. *Midwest Studies in Philosophy*, 26, 245-257.
- Joly, Henri (1901). *Malebranche*. Paris: Félix Alcan.

- Lafond, Jean (1982). 'Cogito' et goût chez Saint-Évremond. *Annales de Normandie*, 14, 169-174.
- Lafond, Jean (ed.) (1992). *Moralistes du XVIIe siècle*. Paris: Robert Laffont.
- Lafond, Jean (1996a). De la morale à l'économie politique, ou De La Rochefoucauld et des moralistes jansénistes à Adam Smith par Malebranche et Mandeville. En David Morgan, Vincent Desroches, Pierre Force (ed.), *De la morale à l'économie politique. Dialogue franco-américain sur les moralistes français. Actes du colloque de Columbia University* (187-196). Pau: Publications de l'Université de Pau.
- Lafond, Jean (1996b). Madame de Sablé et son salon. En *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*. Paris: Honoré Champion.
- Le Guern, Michel (1996). Le rôle de Pierre Nicole dans 'La Logique'. *Chroniques de Port-Royal*, 45, 155-164.
- Le Brun, Jean (2004). *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Le Meur, Cyril (2002). *Les moralistes français et la politique à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Champion.
- Le Meur, Cyril (2005). *Trésor des moralistes du XVIIIe siècle*, Paris: Le Temps des Cerises.
- Lemée, Pierre (1954). *Julien Offray de La Mettrie. Médecin, philosophe, polémiste. Sa vie, son œuvre*. Paris: Mortain.
- Lesaulnier, Jean (1998). Port Royal insolite, d'après le Recueil de choses diverses, *Revue des sciences religieuses*, 72, 51-76.
- Lo Presti, Roberto (2010). La machine plus que machine ou l'automate transfiguré. L'anthropologie de Julien Offray de La Mettrie et la réinvention du mécanisme médical. *Gesnerus*, 67, 163-187.
- Locqueneux, Robert (1995). Les Institutions de physique de Madame Du Châtelet ou d'un traité de paix entre Descartes, Leibniz et Newton. *Revue du Nord*, 312, 859-892.
- Long, Anthony (1994). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Universidad.
- Lovejoy, Arthur (1923). Representative Ideas in Malebranche and Arnauld. *Mind*, 128, 449-461.
- Macarrón, Ángeles (2009). Madame du Châtelet, leibniziana 'malgré' Voltaire. *Thémata*, 42, 51-75.
- Maigron, Louis (1970). *Fontenelle. L'homme, l'oeuvre, l'influence*. Genève: Slatkine Reprints.
- Malinowski-Charles, Sylianne (2012). Les passions chez Malebranche et Lamy ou ce que la théorie des passions de Malebranche doit à son occasionalisme. En Lucie Desjardins y Daniel Dumouchel (ed.), *Penser les passions à l'âge classique* (67-86). Paris: Hermann.
- Mallet-Joris, Françoise (1978). *Jeanne Guyon*. Paris: Flammarion.
- Margolin, Arianne Nicole (2008). *Le laboratoire épistolaire dans les oeuvres scientifiques de la marquise du Châtelet*. Montana: The University of Montana.
- Markovits, Francine (2003). La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse. *Dix-huitième siècle*, 35, 171-172.
- Markovits, Francine (2006). La Mettrie, mécanisme et matérialisme. En Sophie Audidière et al., *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (1-6). Paris: Presses Universitaires de France.
- Mataix, Carmen (1993). Madame du Châtelet, un fuego encendido. *Arbor*, 565, 79-90.
- Mauzi, Robert (1994). *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.
- McKenna, Anthony (2016). Un projet ambitieux: le Dictionnaire de Port-Royal au XVIIe siècle. *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, 15, 1-31.
- Mensching, Günther (2006). L'esprit dans l'oeuvre de La Mettrie. En Sophie Audidière et al., *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (7-20). Paris: Presses Universitaires de France.
- Miquel, Frédéric (2007). La sécularisation des larmes mystiques au début du XVIIIe siècle. *Littératures classiques*, 62, 51-63.
- Millán, José Antonio (2008). *Moralistas franceses*. Córdoba: Almuzara.

- Morel-Fatio, Alfred (1910). Cours du Collège de France, 1909-1910, sur les moralistes espagnols du XVII^e siècle et en particulier sur Balthasar Gracian. *Bulletin Hispanique*, 12, 330-334.
- Naville, Pierre (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard.
- Niderst, Alain (1972). *Fontenelle, à la recherche de lui-même*. Paris: A.-G. Nizet.
- Niderst, Alain (1982). L'examen critique des apologistes de la religion chrétienne, les frères Lévésque et leur groupe. En Olivier Bloch (ed.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine* (45-61). Paris: Vrin.
- Parmentier, Bérangère (2000). *Le siècle des moralistes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Paschoud, Adrien (2012). Matérialisme, ordre naturel et imaginaire cosmologique dans L'Homme-plante (1748) de La Mettrie. En Adrien Paschoud y Nathalie Vuillemin (ed.), *Penser l'ordre naturel (1680-1810)* (51-67). Oxford: Voltaire Foundation.
- Passeron, Irène (2001). Muse ou élève? Sur les lettres de Clairaut à Madame du Châtelet. Cirey dans la vie intellectuelle: la réception de Newton en France. En *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (187-197). Oxford: Voltaire Foundation.
- Pécharman, Martine (2015). Pour un Port-Royal contrasté. *Archives de Philosophie*, 78, 5-8.
- Pénisson, Pierre (2006). La Mettrie à Berlin. En Sophie Audidière et al., *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (91-97). Paris: Presses Universitaires de France.
- Plongeron, Bernard (1967). Une image de l'Église d'après les 'Nouvelles ecclésiastiques' (1728-1790). *Revue d'histoire de l'Église de France*, 53, 241-268.
- Piguet, Louise (2016). Madame Guyon, une légitimation paradoxale. *Littératures classiques*, 90, 61-75.
- Priarolo, Mariangela (2015). Un plaisir divin: Malebranche, Lamy (et les autres). En Elena Muceni y Maria-Cristina Pitassi (ed.), *Le malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis* (149-168). Paris: Honoré Champion.
- Puleo, Alicia H. (1992). El siglo de las luces: dialéctica de la razón y pasión. *Castilla: Estudios de literatura*, 17, 103-114.
- Puleo, Alicia H. (ed.) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Puleo, Alicia H. (1997). Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea. *Daimon*, 14, 162-172.
- Ragghianti, Renzo (2020). Plaisir et douleur au XIX^e siècle. L'apport de Francisque Bouillier. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 145, 461-476.
- Ratto, Adrián (2018). Los límites del hedonismo en el 'Discours sur le bonheur' de La Mettrie. *Thémata*, 58, 31-46.
- Richard, Jacques (2006). Médecine, physique et métaphysique dans les oeuvres philosophiques de La Mettrie. En Sophie Audidière et al., *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (21-43). Paris: Presses Universitaires de France.
- Roldán, Concha (2002). Estudios leibnizianos sobre ética: un bien tan prometedor como escaso. *Thémata*, 29, 171-183.
- Roldán, Concha (2009). La difusión de los conocimientos en la República de las letras. *Thémata*, 42, 183-193.
- Roldán, Concha (2012). Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz. *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*, 51, 383-391.
- Roldán, Concha (2014). Contingencia, espontaneidad y libertad en Leibniz. *Dois Pontos*, 11, 245-283.
- Roldán, Concha (2015). Paz perpetua y federación europea: la crítica de Leibniz a Saint-Pierre. *Aracauria*, 32, 111-134.
- Rooryck, Guy; Jookan, Lieve (2014). La Mettrie en anglais, una traducción travestie. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 114, 284-303.
- Saint-Beuve, Charles-Augustin (1954). *Port-Royal*. Paris: La Pléiade.
- Sarrailh, Jean (1937). Note sur Gracián en France. *Bulletin Hispanique*, 39, 246-252.

- Schandeler, Jean-Pierre (2013). La violence sous le verbe académique: Un débat sur les traditions historiques à l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres au XVIIIe siècle. *Revue d'Histoire des Sciences*, 66, 299-323.
- Schmaltz, Tad (2008). Occasionalism and mechanism: Fontenelle's objections to Malebranche. *British Journal for the History of Philosophy*, 16, 298-313.
- Seguin, Maria-Susana (2017). Madame du Châtelet et l'univers de la littérature philosophique clandestine: La Collection Du Châtelet. En Ulla Kölving y Andrew Brown (ed.), *Madame Du Châtelet* (1-14). Ferney: Centre international d'étude du XVIIIe siècle.
- Seoane Pinilla, Julio (1999). La fábula de las abejas: la virtud pública y el vicio privado. *Pensamiento*, 211, 145-162.
- Seoane Pinilla, Julio (2018). Mandeville: la cultura del sentimiento religioso. *Hispania sacra*, 141, 115-123.
- Seoane Pinilla, Julio (2019). *Canallas ilustrados. Enseñanzas de la Ilustración poco ortodoxa*. Barcelona: Gedisa.
- Solé, Jacques (1972). Éthique chrétienne et anthropologie: du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, 84, 531-537.
- Solère, Jean-Luc (1995). Tout plaisir rend-il heureux? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle. *Chroniques de Port-Royal*, 44, 351-379.
- Solère, Jean-Luc (1996). Le Testament spirituel de Nicole ou le malentendu dévoilé. Grâce, volonté et liberté, trente ans après. *Chroniques de Port-Royal*, 45, 117-134.
- Spink, John (1982). Lévesque de Pouilly et David Dume. *Revue de Littérature comparée*, 56, 157-175.
- Tanguay, Félix (2017). L'abandon chez Charles de Foucauld et Madame Guyon. *Laval théologique et philosophique*, 73, 91-111.
- Thirouin, Laurent (2011). L'originalité philosophique de Pierre Nicole. *Chroniques de Port-Royal*, 61, 129-147.
- Toso-Rodinis, Guiliana (1971). *Madame de Sablé. Les Maximes*. Padova: Liviana Editrice.
- Touzery, Mireielle (2008). Émilie Du Châtelet, un passeur scientifique au XVIIIe siècle. *La revue pour l'histoire du CNRS*, 21, 1-8.
- Trenard, Louis (1963). Pour une histoire sociale de l'idée de 'bonheur' au XVIIIe siècle. *Annales historiques de la Révolution française*, 35, 309-330.
- Valéry, Paul (1977). *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- Van Delft, Louis (1982). *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*. Genève: Droz.
- Van Delft, Louis (2005). *Les Spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Vidal-Beneyto, José (2 de septiembre de 2006). El culto de la cultura. *El País*.
- Villanova, Evangelista (1997). *Histoire des théologies chrétiennes II*. Paris: Cerf.
- Walusinski, Olivier (2012). A Case of Charcotian grande hystérie: Observation by Julien Offray de La Mettrie in 1738. *European Neurology*, 67, 98-106.
- Waterlot, Ghislain (2010). Réflexion sur une doctrine d'une mystique redoutée. *Revue de théologie et de philosophie*, 3-4, 266.
- Weber, Dominique (2007). *Le commerce d'amour-propre selon Pierre Nicole*. Astéris, 5, 169-196.
- Wentzlaff-Eggebert, Harald (1989). *Mme de Sablé, Maximes, Maximen*. Nuremberg: Bamberger Editionen.
- Wolfe, Charles T. (2006). La réduction médicale de la morale chez La Mettrie. En Sophie Audidière et al., *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (45-60). Paris: Presses Universitaires de France.
- Yébenes, Zenia (2014). La ciencia de los santos o el amor puro según Madame Guyon. En Viridiana Platas y Leonel Toledo (coords.), *Filósofos de la Modernidad temprana y la Ilustración* (27-40). Veracruz: Universidad Veracruzana.