

MALEBRANCHE Y LA METAMORFOSIS DE LA MORAL A COMIENZOS DEL SIGLO XVIII

ELENA MUCENI
Université de Genève

RESUMEN: Las transformaciones políticas, sociales y económicas que tuvieron lugar en el periodo considerado por Paul Hazard como el escenario histórico de la «Crisis de la conciencia europea» (1680-1715) fueron acompañadas de una radical renovación cultural que se manifestó a través de la revisión de las ideas filosóficas. Este artículo pretende localizar algunos síntomas de este cambio, a saber, la metamorfosis de los paradigmas éticos, a través del análisis de algunos conceptos morales en la obra del filósofo francés Nicolas Malebranche. Centrándose en cuestiones como la autonomía moral y la legitimidad del amor propio, el artículo muestra que se puede rastrear una transformación de los criterios de moralidad dentro de la producción propia del autor, cuyos escritos se publicaron entre 1674 y 1715.

PALABRAS CLAVE: Crisis de la conciencia europea; siglo XVIII; transformación de los paradigmas éticos; Malebranche; amor propio; concepto de voluntad.

Malebranche and the metamorphosis of moral criteria in the early 18th century

ABSTRACT: The political, social, and economic transformations which took place in the period considered by Paul Hazard as the historical backdrop of «The Crisis of the European Mind» (1680-1715) have been accompanied by a radical renewal that also affected philosophical ideas. This article aims to highlight certain symptoms of this changeover, namely the metamorphosis of ethical paradigms, through the analysis of Nicolas Malebranche's interpretations of some moral concepts. Focusing on issues such as moral autonomy and legitimacy of self-love, the article shows that a transformation of moral criteria occurred within the very work of this philosopher, whose writings were published between 1674 and 1715.

KEY WORDS: The Crisis of the European Mind; Eighteenth Century; Transformation of Moral Criteria; Malebranche; Self-Love; Concept of Will.

1. LA LLEGADA DE LA MODERNIDAD Y LA LECHUZA DE MINERVA

Como es sabido, el siglo XVIII fue en Europa occidental el escenario de cambios radicales en el plano social, político y científico, que hunden sus raíces ya en el siglo anterior. En el gran cuadro histórico-sociológico que trazó para identificar los rasgos más destacados de esta fase del desarrollo de las sociedades occidentales en el siglo XVII, Jean Rohou habló acertadamente de una verdadera «revolución» de la condición humana¹. Esta revolución se distinguiría de otros momentos cruciales en la historia «social» de occidente no sólo por su radicalidad, sino también, por decirlo así, por su carácter irreversible: dicho conjunto de transformaciones habría

¹ ROHOU, J., *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Le Seuil, Paris, 2002.

clausurado para siempre la Edad Media y marcado el comienzo de una modernidad que, en un avance casi lineal, se prolonga hasta nuestros días.

Pues bien, esta revolución, que los historiadores pueden estudiar desde un enfoque material y cuantitativo, también se pone claramente de manifiesto en los análisis más teóricos de los historiadores de las ideas. Las transformaciones profundas que afectaron a los diferentes planos de la existencia humana durante esa etapa bisagra se vieron en efecto acompañados por una remodelación radical en la cultura, que conllevó asimismo la modificación de ciertos paradigmas característicos de la filosofía. El esquema interpretativo de Paul Hazard, convertido en lo sucesivo en arquetipo, que define el final del siglo XVII como la fase de la *crisis de la conciencia europea*², sirve muy bien para captar e ilustrar este fenómeno. El crítico había identificado como periodo en el que se lleva a cabo esta transformación el comprendido entre 1680 y 1715; esta periodización ha suscitado numerosas objeciones, al igual que su intento de reunir en una visión de síntesis un universo filosófico cuyos detalles parece difícil armonizar en un cuadro general³. Los caminos sinuosos a través de los cuales se desarrolló esta crisis en el dominio de la filosofía, caminos donde tradición y novedad se solapaban sin cesar, donde los frentes se montaban y se desmontaban, tienden en efecto a rehuir cualquier intento de interpretación sintética. Pero se adopte o no esta periodización, y se le reconozca o no un carácter lineal, resulta sin embargo innegable que durante esa fase histórica se estaba llevando a cabo un proceso de transformación profunda en la filosofía occidental: tal cambio habría traído consigo, además de una nueva visión del mundo, también una nueva concepción del sujeto, como han mostrado Dror Wahrman y Félix González Romero⁴. Y aunque sea difícil establecer un punto de partida exacto para esta transición, cuyos preliminares se pueden observar ya en el humanismo del siglo XVI, su final, sin embargo, está marcado con cierta claridad por el advenimiento de lo que Margaret Jacob y Jonathan Israel definieron con la expresión, tan afortunada y bien conocida, de *Radical Enlightenment*⁵.

Aquí nos proponemos localizar los síntomas de este momento filosófico clave en el plano del pensamiento moral. Diremos desde el comienzo que, en la ética, esta transición entre lo que llamaríamos una visión premoderna y una visión moderna se revela como un distanciamiento por etapas de la moral de la teología: en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, los criterios de la moralidad se alejan efectivamente cada vez más del modelo ofrecido por la religión, para encaminarse

² HAZARD, P., *La Crise de la conscience européenne*, Boivin & Cie, Paris, 1935.

³ MESNARD, J. «La Crise de la conscience européenne: un demi-siècle après Paul Hazard», en: GODARD DE DONVILLE, L. y DUCHÊNE, R. (eds.), *De la mort de Colbert à la révocation de l'édit de Nantes: un siècle nouveau?*, CMR, Marseille, 1985, pp. 185-198; VERNIÈRE, P., «Peut-on parler d'une crise de la conscience européenne?», en AJELLO, R., FIRPO, M., RICUPERATI, G., GUERCI, L. (eds.), *Età dei lumi. Études en l'honneur de Franco Venturi*, Jovene, Napoli, 1985, pp. 57-78; BORGHERO, C., «I ritmi del moderno. Discussioni storiografiche su continuità e discontinuità nella storia del pensiero europeo tra Cinquecento e Settecento», *Archivio Storico Italiano*, 162 (2004), pp. 313-345.

⁴ WAHRMAN, D., *The Making of the Modern Self*, Yale University Press, New Haven, 2004; GONZÁLEZ ROMERO, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012.

⁵ JACOB, M. C., *The Radical Enlightenment*, Allen y Unwin, London, 1981; ISRAEL, J., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

a la asunción de principios autónomos adecuados a la naturaleza del ser humano, y no ya a su fin sobrenatural. Por lo demás, esta transición anticipa, según se va cumpliendo, el paso de una concepción de la naturaleza humana regida por categorías religiosas a una concepción en la cual el individuo se percibe como sujeto autónomo, que se construye no tanto en la verticalidad de una relación con la trascendencia como en la horizontalidad de los vínculos sociales.

2. UNA REESTRUCTURACIÓN DEL SISTEMA DE VALORES: EL CASO DE MALEBRANCHE

Después de estas consideraciones muy generales, con las que me proponía ilustrar cómo se puede entender concretamente esta transformación de la ética, vamos a pasar al análisis de ciertos conceptos morales más relacionados con la antropología y la psicología propias de la moral de Malebranche. Vamos a mostrar así cómo se manifiesta dicha transformación de los paradigmas éticos entre el final del siglo XVII y el comienzo del XVIII en este autor, cuya obra se extiende a lo largo del periodo comprendido entre 1674 y 1715 por tanto, en plena «crisis de la conciencia europea», según la periodización de Paul Hazard.

Antes de adentrarnos en el análisis de aspectos de su contenido, el primer elemento interesante en la moral de Malebranche⁶, por lo que respecta a nuestro objetivo —y que hace de su filosofía moral al mismo tiempo un laboratorio ejemplar y un producto sintomático de la transformación de los paradigmas de la ética—, es la perspectiva adoptada por el autor en lo que concierne, por decirlo así, a su epistemología. Al contrario que las éticas puramente descriptivas, las morales de carácter normativo, como la de Malebranche, le reconocen en general al individuo, como condición teórica previa, la posibilidad de ejercer una forma de control sobre su propio comportamiento. Dado que este control se concibe como una adecuación de la acción a un cierto conocimiento del bien y del mal, este tipo de teorías éticas requiere explicaciones epistemológicas. Complementarias de la parte más propiamente práctica y normativa de la moral, estas precisiones epistemológicas establecen de dónde vienen los principios morales que se adoptan y cómo los conoce el individuo. Pues bien, la solución por la que opta Malebranche con respecto a este problema encarna perfectamente un momento de transición de esa evolución del pensamiento moral que Jerome B. Schneewind ha descrito con la feliz expresión de «invención de la autonomía»⁷. Como hemos indicado al principio, la transformación de los paradigmas esenciales de la ética en el siglo XVII se manifiesta entre otras cosas en una separación progresiva de la moral con respecto de la teología, de modo que la moral se hace propiamente «filosófica». La moral premoderna, dependiente de la teología y al servicio de ésta, se puede así caracterizar como una doctrina «heterónoma», puesto que no extraía de ella misma sus propias normas. Schneewind ve en Immanuel Kant el punto de llegada ideal

⁶ Hemos publicado una monografía sobre la filosofía moral de Malebranche, su génesis y desarrollo: MUCENI, E., *Malebranche et les équilibres de la morale*, Garnier, Paris, 2020.

⁷ SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy, a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

de este proceso, que se caracteriza igualmente como una afirmación progresiva de autonomía del individuo con relación a las fuentes de sus principios morales; con el imperativo categórico, será efectivamente el propio individuo el que «modele» sus principios y juzgue la moralidad de los mismos a partir de su compatibilidad con la norma suprema que él adopta.

3. EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA DE LA ÉTICA

Pues bien, en lo que concierne a la epistemología sobre la que está fundada, la ética de Malebranche establece un equilibrio singular entre elementos de heteronomía y de autonomía, como intentaremos mostrar mediante las consideraciones que siguen. Aunque lo ha puesto en duda un crítico de renombre de la obra de Malebranche como Jean-Christophe Bardout⁸, quien ha argumentado en un estudio el carácter estrictamente filosófico de la moral malebranchista, es innegable en nuestra opinión que ésta conserva un vínculo indisoluble con la teología⁹. Para darse cuenta de ello basta con considerar la naturaleza de los axiomas de los que el oratoriano extrae todos los principios de su ensayo de ciencia de la moral: el amor que Dios tiene por sí mismo¹⁰, su justicia¹¹, y la desnaturalización del ser humano por el pecado original¹². De ello resulta evidente que en el caso de Malebranche, autor católico y miembro de la congregación del Oratorio, estamos todavía muy lejos de una moral que prescindiera de la religión. Además, es en el «Espíritu de Dios», según Malebranche, donde captamos las verdades morales, cuya finalidad es procurarnos una virtud que nos justifique, es decir, capaz de hacernos merecedores de la salvación eterna.

Sin embargo, no sería correcto considerar la moral de Malebranche como auténticamente heterónoma desde el punto de vista de su epistemología. Si bien es cierto que para el autor la regla de la vida moral procede de una autoridad exterior al individuo, es igualmente el individuo, y sólo él, quien debe buscar y aprender esta norma. Para Malebranche, las verdades morales tienen el mismo estatus que todas las otras verdades científicas: como estas últimas, pueden ser vistas «en Dios»¹³, es decir, en su racionalidad, mediante la aplicación de la razón. Esta perspectiva abre un margen de autonomía de una visión ética que se quiere rigurosamente heterónoma en cuanto a sus fines; una autonomía enfatizada por el hecho de que uno de los principios fundamentales de la epistemología malebranchista en sentido amplio es la independencia y, por así decir, la «intimidad» del ejercicio de

⁸ BARDOUT, J.-Ch., *La vertu de la philosophie, essai sur la morale de Malebranche*, Olms, Hildesheim, 2000.

⁹ GOUHIER, H., *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1926; id., *La Vocation de Malebranche*, Vrin, Paris, 1926.

¹⁰ Véase MALEBRANCHE, N., *Traité de morale* (detalles *infra*, nota 17) en: ROBINET, A., *et al.* (eds.), *Œuvres Complètes de Malebranche*, Vrin-CNRS, Paris, 1965-1975, 20 vols (a partir de aquí OC), p. 160-161.

¹¹ *Ibid.*, p. 22, 23, 48, 104.

¹² *Ibid.*, p. 112, 113, 120, 131.

¹³ GUEROULT, M., *Malebranche*, T. 1: *La vision en Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1953.

la razón en la búsqueda de la verdad. Siguiendo a Descartes, Malebranche exhorta a su lector a desconfiar de toda autoridad y a no escuchar nada más que al que define como maestro interior; es decir, la razón individual, que es iluminada, según él, por la Razón divina universal¹⁴. Ahora bien, esta autonomía del pensamiento filosófico, basada en el principio de que «los hombres no pueden enseñarse los unos a los otros»,¹⁵ se lleva hasta la crítica, muy poco católica, de la práctica de la dirección de conciencia. Así pues, es el individuo, en la soledad de una meditación racional, y no en una actitud de sumisión a una autoridad, el que capta lo justo y lo injusto y el que juzgará sus acciones según su conformidad con esta regla, con la ayuda también de un sentimiento de placer o de pena que las acompaña. Por lo demás, esta última concepción, desarrollada en una de las obras más tardías del autor, de un sentimiento que se añade a la conciencia racional para juzgar la moralidad del comportamiento, parece que anuncia las elaboraciones de los autores escoceses e ingleses que fundan la ética en el sentimiento moral. Doctrinas éstas que «individualizarán» ulteriormente las fuentes del conocimiento moral, el cual, no anclado ya en la intelección racional como en Malebranche, se dejará a la interpretación personal de un sentimiento.

4. LA DEFINICIÓN DE LA VOLUNTAD

Pasamos ahora de considerar las modalidades de acceso al conocimiento de los principios morales a analizar el contenido de la ética malebranchista, y en este punto querríamos llamar la atención sobre dos aspectos principales de esa doctrina. Dichos aspectos nos parecen particularmente interesantes porque se prestan bien a ilustrar ese fenómeno de transformación de los paradigmas de la ética, pues ellos mismos conocen una especie de metamorfosis en el curso del desarrollo de la filosofía de Malebranche; se trata de dos concepciones centrales para todo discurso moral en esta época: la definición de voluntad y la concepción de amor propio. Estos dos temas, que constituyen el objeto de una primera elaboración en la primera versión de su libro *Acerca de la investigación de la verdad (De la Recherche de la vérité)*¹⁶, vuelven a tratarse varias veces en las obras siguientes, sobre todo en los

¹⁴ «[...] je rentre en moi-même, [...] je me rapproche de Dieu, et [...] dans le silence de mes sens et de mes passions, [...] j'entendrai une réponse claire & distincte de ce que je dois faire: réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit & qui se dira toujours: réponse qu'il n'est point nécessaire que j'explique, parce que tout le monde la sçait, ceux qui lisent ceci, & ceux qui ne le lisent pas; qui n'est ni Grecque, ni Latine, ni Française, ni Allemande, & que toutes les nations conçoivent [...]. J'entendrai cette réponse & j'en demeurerai convaincu» (MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, OC, I, p. 490.)

¹⁵ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, OC, I, p. 23.

¹⁶ [MALEBRANCHE, N.], *De la Recherche de la Vérité*, Pralard, Paris, 1674-1675 (primera edición). A pesar de la popularidad del autor en Francia, Holanda e Inglaterra, ninguna de las obras de Malebranche ha sido traducida al español en la época contemporánea; *De la Recherche de la vérité*, por ejemplo, se ha traducido al holandés (Barent van Santbergen, Rotterdam y Jan Bouman, Amsterdam, 1680-1681), al latín (Jean-Louis Dufour, Genève, 1685), al inglés (Bennet, Oxford, 1694 y Dunton, London, 1694) y al italiano (Savioni, Venezia, 1712). La razón de esta «refractoriedad» a la obra de Malebranche se debe quizás a la afiliación del autor a la Congregación del Oratorio de

textos consagrados a la moral o a los temas anexos a esta disciplina, como el *Tratado de moral (Traité de morale)*¹⁷ de 1684 y el *Tratado del amor de Dios (Traité de l'amour de Dieu)* de 1697¹⁸. Por medio de estas obras se puede constatar una cierta variación de estas dos concepciones, que los textos ilustran bien¹⁹: en cuanto a la concepción de la voluntad, se observa en particular una transformación de su definición entre la primera obra de Malebranche y el *Tratado del amor de Dios*; en cuanto al amor propio, Malebranche renuncia en sus reflexiones más maduras a las expresiones de condena clara del amor propio, para sustituirlas por una visión explícitamente positiva de esta pasión. Esta transformación es por lo demás tanto más interesante porque llega a su culminación en la misma obra donde la concepción de amor propio se había presentado por primera vez, es decir, precisamente en la *Investigación de la verdad*: verdadero laboratorio del pensamiento malebranchista, cuyas seis ediciones registran las variaciones, correcciones y adiciones que el autor introdujo progresivamente, la obra muestra claramente la metamorfosis de este concepto a partir de su quinta edición, en la que se ha eliminado un largo pasaje sobre el tema.

Así pues, vamos a analizar más en detalle estos dos aspectos de la moral malebranchista, y a examinar mejor en qué consisten estas transformaciones, empezando por la concepción de la voluntad. La modificación de la definición de la voluntad dentro de la obra de Malebranche es un fenómeno evidente, como hemos dicho, y que ha llevado a un crítico de renombre como André Robinet —director de la edición crítica de sus obras completas— a hablar de una revisión patente de la concepción de la voluntad en este autor²⁰. Aunque no suscribimos esta interpretación, que advierte la presencia de una verdadera ruptura en la evolución de la concepción de la voluntad, y aunque optamos más bien por la idea de una continuidad en el desarrollo de este concepto, es innegable que Malebranche, a lo largo de sus obras, presenta el problema de la voluntad de manera diferente. En la *Investigación de la verdad*, en efecto, Malebranche define la voluntad como «amor o deseo del bien en general»²¹, mientras que en el *Tratado del amor de Dios* la voluntad del hombre se describe como «deseo de ser feliz»²².

Jesús. Señalamos en esta nota y en las siguientes las ediciones críticas en español de las obras de Malebranche actualmente disponibles. Edición en español de *De la Recherche de la vérité: Acerca de la investigación de la verdad: donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, Sígueme, Salamanca, 2009.

¹⁷ [MALEBRANCHE, N., referido como «Auteur de la Recherche de la vérité», anónimo hasta la edición de 1700] *Traité de morale*, Reinier Leers, Rotterdam, 1684. No hay traducción de esta obra en español.

¹⁸ *Traité de l'amour de Dieu*, Plaignard, Lyon, 1697; edición en español: *Tratado del amor de Dios / Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2015.

¹⁹ Sobre la definición de voluntad en Malebranche véase: DREYFUS, G., *La Volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris, 1958.

²⁰ ROBINET, A., *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, Paris, p. 449.

²¹ «La volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général» (MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, OC, II, p. 12).

²² «Tout motif est naturellement, & nécessairement fondé sur l'amour propre, ou sur le désir invincible d'être heureux, j'entends solidement heureux, sur le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bonheur et la perfection de nôtre être, en un mot sur la volonté propre, car nous ne pouvons aimer que par notre volonté» (MALEBRANCHE, N., *Traité de morale*, OC, XI, p. 102).

¿Cómo interpretar la diferencia entre estas dos definiciones? En su sistema, Malebranche explica la voluntad humana como un dinamismo que tiene su origen en Dios y que «atraviesa», por así decir, al individuo. El sistema ocasionalista atribuye únicamente a Dios la capacidad de actuar como causa eficiente, y por tanto la posibilidad de producir efectivamente los movimientos que se realizan tanto en la materia como en los espíritus. El oratoriano ve por tanto la voluntad del hombre como un movimiento de unión o de amor que atraviesa al hombre y lo dirige hacia los distintos objetos que el intelecto le muestra como «bienes». Es sobre estos objetos donde la voluntad puede «posarse», según las palabras de Malebranche, durante algún tiempo (pues, con la excepción de Dios, todos estos bienes no son sino relativos y no pueden satisfacernos más que de manera temporal e incompleta). Así pues, considerándola en abstracto, más allá de todo movimiento particular engendrado por los objetos individuales, Malebranche puede definir la voluntad como amor del bien en general, dado que la voluntad se muestra irresistiblemente atraída por aquello que se le presenta como un bien, ya se trate de un bien real (como los bienes espirituales) o de un objeto que el intelecto ha percibido incorrectamente como tal.

La definición de la voluntad como «deseo de ser feliz» se evoca por primera vez en el *Tratado de moral* de 1684²³, pero se impone definitivamente en el *Tratado del amor de Dios* de 1697²⁴, una obra redactada en el contexto de una controversia en torno al quietismo²⁵. Ahora bien, esta segunda definición de la voluntad está filosóficamente menos alejada de la primera de lo que induciría a creer una consideración superficial. La búsqueda de la felicidad y del bien están en efecto ligadas en la moral de Malebranche, pues bien, y felicidad forman en su sistema una relación casi de causa-efecto. En efecto, es el bien como objeto, desde el punto de vista ontológico, el que produce la felicidad como estado espiritual, pero también, como el autor lo subrayará a partir del *Tratado del amor de Dios*, el placer como estado psicológico. Con la atención puesta en la cuestión del placer, el oratoriano explicitará en este texto otro elemento del cuadro que ha creado para definir el funcionamiento de la vida moral, que viene a añadirse a la identificación del bien y la felicidad evidente desde sus primeras obras. El placer es presentado por el autor como la marca del bien; y aunque haya que distinguir, según el oratoriano, entre la búsqueda de placeres justos (espirituales y conformes al orden moral) e injustos (corporales e inferiores), el *Tratado del amor de Dios* establece que no se puede ignorar que la búsqueda del placer representa un móvil esencial e irreprimible en la naturaleza del hombre. Dado que el placer se concibe como una de las condiciones de la felicidad, pues para Malebranche es innegable que el placer hace feliz y el dolor infeliz, la búsqueda del placer se halla integrada por el autor en el universo de la vida moral. Lejos de considerarse ilegítima en el plano ético, la búsqueda del placer no es para Malebranche, como para otros moralistas agustinianos, una consecuencia de

²³ Véase *infra*, nota 45.

²⁴ Donde se pueden encontrar declaraciones como las siguientes : «Il est donc certain que tous les hommes justes et injustes aiment le plaisir pris en général, ou veulent être heureux; & que c'est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font» (MALEBRANCHE, N., *Traité de l'amour de Dieu*, OC, XIV, p. 10).

²⁵ Véase DE MONTCHEUIL, Y., *Malebranche et le quietisme*, Aubier, Paris, 1946.

la caída, sino que pertenece a la naturaleza íntegra del hombre: es pues conforme al proyecto de Dios sobre el hombre que ésta constituya el móvil esencial de nuestra voluntad. Dado que sólo el creador es la fuente del bien verdadero para el individuo, por tanto de la felicidad verdadera y en consecuencia del verdadero placer, Dios habría colocado en el hombre esa sed inagotable de placer, ese deseo irresistible de ser feliz, con el objeto de traer a la criatura junto a sí.

Pues bien, dadas las equivalencias que se revelan progresivamente en la obra de Malebranche entre bien, felicidad y placer, puede concluirse que las dos definiciones de la voluntad en cuestión no se distinguen sustancialmente en el plano filosófico. El «amor del bien» y el «deseo de ser feliz» acaban, en efecto, coincidiendo, en la medida en que es el bien el que nos hace feliz.

Pero, aunque no haya un cambio radical entre estas dos concepciones de la voluntad, no puede negarse que hay en todo caso una evolución entre una y otra. Si bien el contenido filosófico de las dos formulaciones no cambia, aun así faltan por explicar las razones de esta variación de la definición.

Nos parece que dicho cambio se debe al cambio del punto de vista desde el que se analiza el mismo objeto. Mientras que la definición de la voluntad como «deseo del bien en general» es una definición que podría llamarse «ontológica» y que describe esta facultad en un plano objetivo, la definición de la voluntad como «deseo de ser feliz», que culmina una investigación llevada a cabo en el plano subjetivo, es una definición por así decir psicológica²⁶. Si se mira desde el punto de vista del objeto y de los móviles, la voluntad es amor por el bien; si nos situamos en el plano del individuo, de la subjetividad y de los fines que ésta se propone, la voluntad es el deseo de ser feliz. Esta segunda definición, que estaba por así decir contenida en el *Tratado de moral*, de 1684, se afirma más en lo sucesivo, como hemos dicho, como la principal definición malebranchista de la voluntad²⁷, una preferencia que muestra la profundización progresiva de la atención que Malebranche presta a la subjetividad, y que hace hincapié en temas como los del placer y la felicidad, que son típicos del siglo XVIII²⁸ y que habían quedado implícitos o al margen en sus primeras formulaciones en materia de moral.

5. LA INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE AMOR PROPIO

Pasemos ahora al otro aspecto de la moral de Malebranche cuya evolución nos hemos propuesto considerar: la idea de amor propio. El análisis de la concepción malebranchista de amor propio requiere algunos preliminares de contexto sobre la centralidad de este tema y su trayectoria en la filosofía moral entre los siglos XVI y XVIII. Como han mostrado numerosos estudios, entre los cuales destaca el trabajo reciente de Charles-Olivier Stiker-Métral²⁹, el concepto de amor propio representa

²⁶ DREYFUS, G. *La Volonté selon Malebranche*, cit.

²⁷ *Ibid.*, p. 299.

²⁸ MAUZI, R., *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Colin, Paris, 1960; DE LUISE, F., y FARINETTI, G., *Storia della felicità: gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino, 2001.

²⁹ STIKER-METRAL, C.-O., *Narcisse contrarié, l'amour-propre dans le discours moral en France, 1650-1715*, Champion, Paris, 2007.

una verdadera pieza clave para las teorías morales elaboradas por el pensamiento francés en la llamada época clásica.

Aunque el siglo XVII fue testigo de un conflicto virulento en materia de moral, el debate se desarrolló a partir de un acuerdo casi unánime sobre ciertas premisas, especialmente:

- que el amor propio es el móvil principal de las acciones humanas (o el único, según ciertos autores)³⁰
- que el interés es la dirección hacia la que el amor propio dirige sus acciones³¹.

Las doctrinas morales del Gran Siglo comparten de forma general estos puntos de partida. En consecuencia, el juicio al que los moralistas franceses sometieron el comportamiento humano tomó a menudo la forma de un juicio al ser humano, y muy en especial al amor propio, en tanto que móvil y guía de la acción.

La importancia de esta noción reside no sólo en que hace posible, desde un punto de vista metodológico, la reunificación del universo de las acciones humanas bajo un mismo concepto, sino también en que es el catalizador, punto de partida o fin, de las cuestiones morales más significativas. El juicio moral asociado a este concepto se transforma radicalmente entre los siglos XVII y XVIII. Proveniente del terreno de la teología mística italiana de orientación agustiniana del siglo XVI³², el amor propio se concebía al principio en la literatura moral francesa, que se apropia de este italianismo a comienzos del siglo siguiente, como el polo opuesto del amor de Dios. Dado que estuvo primero integrado en el pensamiento moral en el seno de esta perspectiva teológica, el amor propio se definía en la literatura antihumanista del siglo XVII como esencialmente incompatible con la virtud. Enemigo solapado que, actuando como móvil oculto de todos nuestros comportamientos, reduce todos nuestros impulsos a la lógica del interés, el amor propio se concebía entonces como un obstáculo para la perfección cristiana, y por tanto para la salvación. Esta condena del amor propio, considerado incompatible con la vida moral y como fuente de todos nuestros pecados, es particularmente evidente en los autores de orientación agustiniana y sobre todo en los jansenistas, que llegan a negar, como en el caso de Jacques Esprit³³, la posibilidad misma de la virtud para el hombre: en efecto, si todas las acciones se ven motivadas por este móvil ilegítimo que es el amor a sí mismo, la virtud auténtica, que debe basarse en la caridad cristiana, antítesis del comportamiento interesado, no es más que una quimera irrealizable.

³⁰ LAFOND, J., *L'Homme et son image: morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Champion, Paris, 1996.

³¹ FORCE, P., *Self-interest before Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; ROHOU, J., *Pour un ordre social fondé sur l'intérêt: Pascal, Silhon, Nicole et Domat à l'aube de l'ère libérale*, en: FERREYROLLES, G. (ed.), *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1996.

³² STIKER-METRAL, C.-O., *Narcisse contrarié*, cit.; BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bloud et Gay, Paris, 1921; HOUDARD, S., *Les invasions mystiques*, Les belles lettres, Paris, 2009.

³³ READ BAKER, S., « La Rochefoucauld et Jacques Esprit », en : *Revue d'histoire littéraire de la France*, 78 (1978), pp. 179-189.

Como hemos puesto de manifiesto en nuestro estudio, donde estudiamos la obra de cuatro autores sucesivos (La Rochefoucauld, Nicole, Bayle, Mandeville)³⁴ esta visión radicalmente negativa del amor propio se transforma de forma progresiva a lo largo del final del siglo XVII; se asiste en efecto en la literatura filosófica (Pierre Nicole³⁵, Pierre-Sylvain Régis³⁶, Jacques Abbadie³⁷) a la multiplicación de las teorizaciones que intentan distinguir entre un amor propio «bueno» y uno «malo»³⁸, y preparan de este modo la rehabilitación completa del concepto que tendrá lugar en el siglo XVIII³⁹.

Pues bien, este cambio de signo que puede observarse en la secuencia de las obras de los sucesivos autores es excepcionalmente visible en el interior mismo de la obra de Malebranche, sobre todo entre sus primeras y sus últimas elaboraciones⁴⁰. Esta modificación de perspectiva sobre el amor propio se encontró por lo demás en el origen mismo de la controversia sobre el amor de Dios que enfrentó a Malebranche con François Lamy⁴¹, cuyas etapas vamos a recapitular para ilustrar nuestro propósito. Simpatizante del movimiento espiritual quietista, François Lamy había citado en su libro *Sobre el conocimiento de sí mismo (De la connaissance de soi-même)*⁴² la autoridad de Malebranche para sostener una condena del amor propio contra Jacques Abbadie; Malebranche redactó entonces el *Tratado del amor de Dios* para desmentir esa interpretación y establecer una concepción en la que el amor propio y el amor de Dios se mostrasen perfectamente compatibles y en la que el segundo se viera como una consecuencia del primero.

¿Cómo habría podido equivocarse tan torpemente François Lamy en su interpretación del pensamiento del oratoriano? La razón es que los enunciados relativos al amor propio presentes sobre todo en las primeras ediciones de la *Investigación de la verdad* tenían efectivamente un carácter radicalmente negativo: el amor propio se describía allí como injusto, desordenado e incompatible

³⁴ MUCENI, E., *Apologia della virtù sociale. L'ascesa dell'amor proprio nella Crisi della coscienza europea*, Mimesis, Milano, 2018.

³⁵ RAYMOND, M., «Du jansénisme à la morale de l'intérêt», *Mercur de France*, 330 (1957), pp. 238-255; GUION, B., *Pierre Nicole moraliste*, Champion, Paris, 2002; KNEE, Ph., «Pascal, Nicole et la morale des lumières», *French Studies*, 52 (1998), pp. 17-27; WEBER, D., «Le "commerce d'amour-propre" selon Pierre Nicole», *Astérian*, 5 (2007), disponible en Internet : <https://asterion.revues.org/848>.

³⁶ DEL PRETE, A., «Du bon usage de l'amour-propre: la morale de Régis», en : Régis, P. S., *La morale* (1682), Matton, S., (ed.), Séha: Paris-Arché: Milan, 2015.

³⁷ NAKHIMOVSKY, I., «The Enlightened Epicureanism of Jacques Abbadie: L'art de se connoître soi-même and the Morality of Self Interest», *History of European Ideas*, 29 (2003) pp. 1-14.

³⁸ Esta distinción entre «amour-propre» (malo) et «amour de soi» (bueno) está establecida definitivamente en Rousseau: véase WAKSMAN, V., «Jean-Jacques Rousseau, el amor de sí y la felicidad publica», *Anacronismo e irrupción*, 3 (2013), pp. 104-127.

³⁹ LAFOND, J., *L'Homme et son image*, cit.; STIKER-METRAL, C.-O., *Narcisse contrarié*, cit.; KOLODNY, N., «The explanation of Amour-Propre», *Philosophical Review*, 119 (2010), pp. 165-200.

⁴⁰ Hélène Bouchilloux, H., «Le statut de l'amour-propre chez Pascal et Malebranche», *Chroniques de Port-Royal*, 50 (2001), pp. 513-524.

⁴¹ WALSH, J. y LENNON, T., «Malebranche, the Quietists and Freedom», *British Journal for the History of Philosophy*, 1 (2012), pp. 69-108; Priarolo, M., «Un plaisir divin: Malebranche, Lamy (et les autres)», en: MUCENI, E. y PITASSI, M.-C., (eds), *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis*, Champion, Paris, 2018, pp. 149-168.

⁴² LAMY, F., *De la connaissance de soi-même*, Pralard, Paris, 1694-1698.

con la virtud. Apoyándose en esas expresiones, Lamy había podido reconocer fácilmente en Malebranche a un aliado para su condena de esta pasión concebida tradicionalmente como antitética del amor de Dios. Por toda respuesta, en paralelo a la elaboración, en el *Tratado del amor de Dios* de una concepción en la que el amor propio se define explícitamente como el móvil del amor de Dios, Malebranche borrará en las dos últimas ediciones de la *Investigación de la verdad* su alegato contra el amor propio⁴³. Ello atestigua que la visión radicalmente negativa del amor propio que había expresado en 1674 se encuentra, desde 1697, superada y sustituida por una visión que, si bien distingue también entre un buen y un mal amor de sí mismo⁴⁴, predica la compatibilidad de esta pasión con la virtud y la vida moral⁴⁵.

CONCLUSIÓN

La metamorfosis de la concepción de amor propio constituye, a nuestros ojos, otro elemento de equilibrio en la moral de Malebranche entre paradigmas típicos de la ética premoderna y los característicos de la ética moderna, que ya se puede ver en la ambigüedad de su concepción de la voluntad y que se manifiesta también en la tensión de su ética con respecto a la teología.

Dividida entre heteronomía y autonomía, vacilante entre la adopción de una perspectiva objetiva y metafísica o una perspectiva subjetiva y psicológica, y desarrollada, en fin, en la transición entre una condena y una aceptación de las prerrogativas del yo⁴⁶, la moral de Malebranche representa así de forma ejemplar la transición de los paradigmas de la ética entre los siglos XVII y XVIII.

Université de Genève
elena.muceni@gmail.com

ELENA MUCENI

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]

⁴³ MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, OC, II, pp. 214-216.

⁴⁴ Malebranche habla de «amour du plaisir» (o también «amour de la grandeur, de la puissance, de l'indépendance» que es «un amour de toutes choses qui nous paroissent propres pour la conservation de nôtre être») y «amour de son être & de la perfection de son être» (o «amour de son bien être ou de la félicité» que es «l'amour de toutes les choses qui nous sont nécessaires pour être bien, c'est-à-dire, pour être heureux & contents» (MALEBRANCHE, N., *Recherche de la vérité*, OC, II, p. 48).

⁴⁵ «L'amour-propre éclairé, le désir d'être solidement heureux est sans doute une grace suffisante pour le porter [l'homme] à quelque examen des veritez de la Religion» (MALEBRANCHE, N., *Traité de morale*, OC, XI, p. 83). «Il y a de la difference entre les motifs & la fin, comme entre les effets & leur causes. On est excité par les motifs à agir pour la fin. Dieu se faisant connoître, se faisant goûter, il se fait aimer. Dieu est la fin, & son action en nous est le motif de nôtre amour. La vñe des perfections divines est le motif de l'amour de bienveillance ou de complaisance; & la gout des bontés divines est le motif de l'amour d'union. Mais ôtez à l'esprit tout amour propre, tout désir d'être heureux & parfait, que rien ne lui plaise, que les perfections divines ne le touchent plus: le voila sans doute incapable de tout amour» (MALEBRANCHE, N., *ibid.*, p. 102).

⁴⁶ GONZÁLEZ ROMERO, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno*, cit. y *id.*, «La rehabilitación del mundo emocional en la modernidad», *Cauriensia*, 7 (2012), pp. 275-302.