

EL NEOEPICUREÍSMO Y LA CONCEPCIÓN DEL PLACER EN CHARLES DE SAINT-ÉVREMOND

ALEJANDRO PLA ALFONSO

Universitat de Valencia

RESUMEN: Analizaremos en este artículo cómo Charles de Saint-Évremond (1613-1703), sin renunciar a la religiosidad, propone una ética que no reniega del mundo terrenal, como preconizaba la Iglesia en la Francia de finales del siglo XVII. El filósofo no sólo rehabilita los placeres mundanos, sino que restablece como rasgo antropológico del hombre el carácter de *zoon politikón* que ya subrayó Aristóteles e influenciaría a Epicuro. Del Estagirita toma también su fórmula del término medio en una ética cotidiana: no caer en el ascetismo, pero tampoco entregarse en exceso a los placeres mundanos, 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 motor económico y social, nos sitúa en el mundo y nos reencuentra con Dios. Entendemos que es un filósofo fundamental, como otros «menores» de finales del siglo XVII para explicar el despegue del Siglo de las Luces.

PALABRAS CLAVE: placer; reposo; movimiento; político; social.

Neopictureism and Charles Saint-Evermond's conception of pleasure

ABSTRACT: We will analyze in this article how Charles de Saint-Évremond (1613-1703), without renouncing religiosity, proposes an ethic that does not deny the earthly world, as the Church advocated in France at the end of the 17th century. The philosopher not only rehabilitates worldly pleasures, but also restores as an anthropological trait of man the character of *zoon politikón* that Aristotle already underlined and would influence Epicurus. He also takes of the Estagirita his formula from the middle ground in a daily ethic: not to fall into asceticism, but neither to surrender excessively to worldly pleasures, not to move too much but not to remain still. The human being may be selfish, but the contest with others, in a reasoned and well-calculated way, in addition to economic and social engine, places us in the world and reunites us with God. We understand that he is a fundamental philosopher, like other «minors» at the end of the 17th century to explain the take off of the Age of Enlightenment.

KEY WORDS: Pleasure; repose; Movement; Politician; Social.

Ce temps profane est tout fait pour mes mœurs.
J'aime le luxe, et même la mollesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements:
Tout honnête homme a de tels sentiments.

Voltaire, *Le mondain* (1736)

1. EL NEOEPICURISMO EN LOS SALONES FRANCESES

Poco antes de la eclosión del Siglo de las Luces se libraba en las letras francesas un intento por rehabilitar una concepción del placer que había sido condenada durante largo tiempo por la Iglesia. Ésta, con puño de hierro, quería sofocar cualquier intento de propagar una ética del comportamiento mundano. La moral debía ser marcada por la autoridad religiosa y los principios éticos

de todo buen cristiano en Francia bebían de las fuentes de San Agustín: el mundo terrenal envilece y se aleja del camino a Dios. Así pues, todo buen francés debe renunciar al mundo material, dado que éste supone un estorbo en el encuentro con Dios. Dicha moral tomaba sus derivas legislativas, educativas y comunicativas mediante el mandato de un rey elegido por mandato divino. Roma y la curia papal extendían su influencia hasta el hexágono y se aseguraban la misma colocando sobre el tablero de la corte francesa distintos cardenales, así como una red que la Compañía de Jesús extendía por todo el dominio galo. No habría libro publicado, periódico impreso ni clase impartida en el aula cuyo contenido no estuviera supeditado al neoplatonismo de los dos mundos.

La Contrarreforma endureció, si cabe, dicha vigilancia y no dudó en pasar a la acción. Así, se expulsó del país a millares de protestantes. Se cerraron imprentas y librerías. Se destituyó a maestros y profesores que no enseñaran de manera adecuada el pensamiento escolástico. Santo Tomás y Aristóteles se habían convertido en brújula docente desde la Edad Media. El tránsito al Renacimiento se había endurecido con una severa interpretación de San Agustín (neoplatonismo) que había desembocado en multiplicidad de órdenes religiosas cuyo objetivo promovía el alejamiento del mundo del mundo terrenal: «No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad. Y si encontraras mutable a tu propia naturaleza, trasciéndete a ti mismo» (Agustín 2010, pp. 733-734).

Una de dichas instituciones, Port Royal, situó en las afueras de París un modo de enseñanza y contemplación que condenaba el contacto con la sociedad francesa del momento y la comunicación con la misma. El jansenismo se esculpía en cada una de sus paredes. La condena del mundo terrenal y la exaltación de la vida espiritual se estaban tornando en la oficialidad religiosa. «El punto central del agustinismo en el siglo XVII reside en la insistencia en el Pecado Original, es decir, en la existencia en el hombre de un *fimentum malum*, de una forma maligna que le condiciona no sólo sus actos, sino la consciencia que se tiene de ellos, la voluntad misma y los sentimientos en general» (Canto-Sperber 2014, p. 959).

Nos encontramos en la segunda mitad del siglo XVII. En dicho periodo el racionalismo comenzó a cobrar fuerza. En el continente, véase en el país que nos ocupa, Francia, no obstante, no se osaba cuestionar la existencia divina. Razón sí, pero siempre que conduzca a Dios. El deísmo, la doctrina teológica que afirma la existencia de un dios personal, creador del universo y primera causa del mundo, pero niega la providencia divina y la religión revelada, y el teísmo, la doctrina que afirma la existencia de un Dios creador del universo y que interviene en su evolución con independencia de toda religión, conviven. A ellos se sumará el fideísmo del cual hablaremos más adelante. El cartesianismo *est le bienvenu* por la Iglesia, que ve con buenos ojos los argumentos racionales esgrimidos por Descartes para justificar la existencia de Dios. Ya lo fue con Aristóteles. El logos de la Filosofía puede ser útil al creyente. Santo Tomás tomó sus argumentos para la Iglesia. Como San Agustín tomó el dualismo platónico, cristianizando la ontología y epistemología del discípulo de Sócrates. El teísmo

da un paso al frente. O el solo sentimiento o la sola fe (con el fideísmo de un Pascal que condena la razón como vereda epistemológica válida en el encuentro de Dios); pero hasta ahora no el mundo físico.

A finales del siglo XVII, algunos pensadores se atreven a retirar el veto a lo sensible. ¿El mundo físico? ¿Por qué no ha de ser productivo? ¿El placer terrenal está justificado? Por supuesto que sí. La propia Biblia nos lo indica. Lo vemos a lo largo de ese poema sensual que es el *Cantar de los Cantares*. O en muchos otros pasajes del Antiguo Testamento: «Sea bendita tu fuente y regocíjate con la esposa de tu juventud» (Prov 5, 19). A menudo se presenta a Jesucristo en banquetes y festines: «Luego ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen que es glotón y bebedor, amigo de gente de mala fama y de los que cobran impuestos para Roma. Pero la sabiduría de Dios se demuestra por sus resultados» (Mt 11, 19). No se trata, pues, de eliminar los placeres mundanos; al contrario, éstos retoman vida una vez que los consideramos como signos de la voluntad de Dios creador, como también lo apunta nuevamente la Santa Biblia al señalar: «Por tanto, yo alabé el placer, porque no hay nada bueno para el hombre bajo el sol sino comer, beber y divertirse, y esto le acompañará en sus afanes en los días de su vida que Dios le haya dado bajo el sol» (Ecl 8, 15).

La corriente de pensamiento materialista que sólo se había levantado en el Reino Unido y que competía con el predominio racionalista del continente, comienza a encontrar sus seguidores por los salones, cafés y lugares de retiro espiritual galo. Además de ello, aquellos pensadores franceses forzados al exilio en Holanda o Inglaterra como consecuencia de la revocación del Edicto de Nantes, se empapan del materialismo en boga. Pensadores exiliados que conocen en primera persona sistemas políticos alternativos copiarán sus escritos y los traducirán. En Francia lo reciben y diseminan de manera clandestina. «La nación francesa es de entre todas las naciones la que ha producido el mayor número de obras. Su lengua se ha convertido en la lengua de Europa: toda ha contribuido; los grandes autores del siglo de Luis XIV, lo que les siguieron; los pastores calvinistas refugiados, que llevaron la elocuencia, el método, a los países extranjeros; un Bayle sobre todo, que, escribiendo en Holanda, se ha hecho leer en todas las naciones; un Rapin de Thoiras, que ha dado a Francia la única buena historia de Inglaterra; un Saint-Évremond, cuya corte de Londres no ha sido sino buscarle [...] el espíritu social es el intercambio natural de los franceses: es un mérito y un placer que necesitan los demás pueblos. El francés es entre todas las lenguas la que expresa con mayor facilidad, limpieza y delicadeza todos los contenidos de la conversación entre los *honnêtes gens*» (Voltaire, 1878, pp. 554-555).¹

El cambio está en marcha. Los mimbres comienzan a tejerse a finales del siglo XVII para que en la primera mitad del siglo XVIII esos ilustrados, que Jonathan Israel llama «radicales», sienten las bases de la Revolución francesa (Israel, 2012), en definitiva, del cambio. ¿Qué nombres propios contribuyeron

¹ Si no se indica lo contrario, las traducciones de los textos son propias.

en esa Francia de finales del siglo XVII en la preparación del escenario adecuado donde los primeros moralistas llevaron a cabo el placer del mundo material? Uno de ellos fue, sin duda, Saint-Évremond. En el periodo que nos ocupa Luis XIV ostentaba el trono. Su ascensión se produjo en 1643 siendo rey de Francia hasta 1715. Los aspectos terrenales, sinónimos de vileza, vicios y dispersión del camino a Dios, no tienen cabida. La sede de la Iglesia católica no quería voces discrepantes. Aquellos que se desviarán del dogma católico debían abandonar el país, tal y como se produjo en 1685 una vez que el monarca revocó el Edicto de Nantes. Un cuarto de millón de protestantes franceses se vio forzado a hacer las maletas y partir al exilio: Países Bajos, Alemania, Inglaterra...

En este clima de censura y persecución, unas voces cristianas discordantes con el pensamiento religioso imperante comienzan a hacerse oír. No se trataba, quede claro, ni de ateos ni de libertinos arreligiosos. Dichos pensamientos emergían de pensadores cristianos. El libertinaje ateo vendría años más tarde en un periodo que no nos ocupa. Ya en su *Telémaco*, François Fénelon, amigo y discípulo de Jacques-Bénigne Bossuet, pone en cuestión la política del monarca francés que éste último justificaba por su origen divino. Así lo percibía Voltaire: «el Telémaco de Fénelon es una crítica indirecta al gobierno de Luis XIV [...] los extranjeros y los propios franceses, hastiados de tantas guerras, vieron con una consolación maligna una sátira en este libro escrito para enseñar la virtud. Las ediciones fueron numerosas. He visto catorce en lengua inglesa» (Voltaire, 1878, pp. 545-546).

Algunos de los pensadores que sí nos interesan incluso eran inquilinos del austero y hermético Port Royal, núcleo duro de la visión pesimista no sólo del mundo terrenal, sino también de la propia concepción de un ser humano egoísta, vil y no merecedor de la gracia divina. Las publicaciones de Saint-Évremond son vastas y buena parte de ellas se encuentran recogidas en sus *Œuvres mêlées* (1643-1692), que tendrían una versión corregida sólo dos años más tarde de su muerte (1705). En vida sus escritos fueron plagiados, aumentados o disminuidos en ediciones no autorizadas. Incluso hoy en día resulta delicado los textos auténticos de los que no lo son. Por otro parte, las escasas cartas firmadas de su puño y letra demuestran que se abstenía de casi toda puntuación, ignorando, entre otras cosas, del uso de la mayúscula, de ahí multitud de errores de transcripción que le acompañarían. «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. Está constituida su producción de lo que hoy llamaríamos ensayos, crónicas y una abundante correspondencia, sin olvidar los textos en verso» (Guellouz, 2000, pp. 15-16).

Vendría en 1649 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 publicaría *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 seguirían *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*.

2. EL ANTI-PASCAL: SAINT-ÉVREMOND Y LOS PLACERES MUNDANOS

Charles de Marguetel de Saint-Denis nace en los últimos días de 1613 o en los albores de 1614 en el pueblo de Saint-Denis-le-Gat, en Normandía (región del norte de Francia). Moriría ochenta años más tarde en Londres, un 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 tendría 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 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, los lleva a fundar la cofradía «Des coteaux» (Silvestre, 1711, pp. 708-709).

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). Fue herido de gravedad en Nordlingen (1645). Sería nombrado mariscal de campo por el joven Luis XIV en 1652. Durante la guerra de la Fronda, 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 que no estaba previsto ser publicada 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 el de 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, cayó en manos de sus enemigos quienes le denunciaron» (Esquerra, 1936), lo que le obliga al exilio en Inglaterra previo paso por Holanda, donde llevará una vida mundana a la vez que aprovecha 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. Pierre Bayle, coetáneo de Saint-Évremond, se alzaré también, aunque en menor medida, como defensor desde Francia de ese monismo difundido por Spinoza que conduce a una filosofía moral secular (al ser monista no hay «otra» filosofía moral espiritual). De hecho será el propio Saint-Évremond quien introducirá en Francia el pensamiento de un filósofo también exiliado en Holanda: «A menudo nos olvidamos que fue el propósito de Saint-Évremond, sin duda, y no por los escritos de Malebranche o Bayle que Baruch d'Espinoza entró 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: «Acostúmbrate 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 añada 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, p. 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 su obra *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 —«un vapor; una gota de agua son bastante para hacerle perecer»— 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 también la comparte en su análisis Barnwell: «Su crítica hacia la vida monacal y su advertencia sobre aquellos creyentes que no han entendido bien la religión. Esta crítica que vierte es sobre esos cristianos y no sobre los monasterios como instituciones. Es contra aquellos que entran en los monasterios para escapar del mundo y sus tentaciones hacia una finalidad sagrada» (Barnwell, 1956, p. 42). El filósofo normando parte de que la verdadera esencia del cristianismo es el amor al prójimo. ¿Cómo ayudar a los demás si tener relación con ellos?

La escolástica de la niñez y adolescencia 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, p. 302). Si estas influencias en Holanda comienzan a modelar la postura ontológica y gnoseológica de Saint-Évremond, el encuentro clave será con Pierre Gassendi y su epicureísmo cristiano. Muchos de estos encuentros tomaron 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, por 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» (Canto-Sperber, 2014, p. 1292).

3. EL EPICUREÍSMO MODERADO DE GASSENDI

Pierre Gassendi estaba enarbolando en esos años un materialismo inédito en el hexágono. Y sin salir del territorio. La lectura que éste había hecho 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 Tetrada de libertinos eruditos: François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi y Élie Diodati. La Tetrada 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. En *La vertu des Payens*, escrita para rehabilitar la sabiduría antigua y defenderla contra el rigor agustiniano, La Mothe «sitúa la moral del sabio bajo le signo de tres autoridades filosóficas conjuntas: Sócrates, Epicuro y Pyrrón 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» (Canto-Sperber, 2014, p. 1097). 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*».

Este encuentro con Gassendi transformó a Saint-Évremond. De él dirá: «Gassendi el más iluminado de los filósofos y el menos presuntuoso de ellos» (Saint-Évremond, 1685, p. 10). 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 un 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 todo 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* propio para hacer más agradables los comportamientos necesarios para nuestra conservación» (Canto-Sperber, 2014, pp. 1099-1100).

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*» —de lo aparentemente cierto— y no vacila en echar mano de la Biblia para su argumentación. Así, cita el *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» (Ecl 1, 17). Saint-Évremond, a su vez, critica amargamente esa excesiva confianza que Descartes otorga a la razón. Y en ello el filósofo normando se alinea con Pascal: «Como Pascal, Saint-Évremond pensaba que los filósofos no disponen de pruebas concluyentes para desvelar la auténtica naturaleza del hombre» (Barnwell, 1956, p. 36). En su carta al marqués de Créqui sobre la paz de los Pirineos (1659) manifiesta: «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, p. 4). Su crítica hacia Descartes, en ocasiones, alcanza la burla y el deseo de ridículo, también y 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, p. 6).

Siguiendo las huellas del pirronismo, se sirve de la ignorancia más sublime que presenta el Antiguo Testamento como crítica a la Escolástica. 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, p. 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 —algo más joven que él— 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, p. 40). 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, de quien Saint-Évremond recibió la visita, en Inglaterra, alrededor de 1685. Pero, ese mismo año, Bernier fallece, por lo que el trabajo fue dedicado a Ninon de Lenclos, quien era amiga de ambos filósofos. El tratado *Sobre la moral de Epicuro* aparecerá, pues, dedicado a «la moderna Leotium», sobrenombre que Saint-Évremond había dado a Ninon de Lenclos. Conviene recordar que Leontium era una griega célebre de la época de Epicuro, que fue alumna y amiga de éste. 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, p. 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, p. 89).

Se puede 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 artículo— también le encauzará en el pensamiento panteísta y determinista 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 Fore: «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, p. 30). En sus encuentros con Spinoza, el filósofo francés se empaparía de su teoría sobre la sola libertad que Dios posee dado que sólo Él conoce las causas de sí mismo. Pero esta alusión que aquí hemos querido hacer al pensamiento de Spinoza, en Saint-Évremond no deriva luego en un pensamiento determinista, como veríamos en compatriotas suyos (véase la obra *Jacques le fataliste*, de Diderot) del siglo XVIII, pero sí enfatiza sobre las limitaciones del conocimiento humano: «Queréis saber lo que sois, y aquello que seréis algún día, cuando dejéis de estar aquí... vuestra curiosidad has 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, p. 30).

4. LA MÉTRICA DEL PLACER Y EL GUSTO

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» (Barnwell, 1956, p. 37).

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, p. 95). La intelectualidad resulte 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 admite la superioridad de los placeres del alma sobre los del cuerpo [...] pero mientras que las afecciones corporales

se limitan al presente, el abrazo del alma va del pasado hasta el futuro» (Canto-Sperber, 2014, pp. 651-652).

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: «Dado que no podemos romper con todo cuanto nos rodea, ¿cuáles serán los objetos exteriores a los que daremos derecho para interactuar con nosotros? Aquellos de los que más tenemos que esperar que temer. Se trata, pues, de calcular, y la sabiduría debe siempre asumir ese papel» (Fontenelle, 2015, p. 45).

¿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, p. 90). Aquí se desglosa la ética de la felicidad de El Jardín, que pasa por huir del dolor. En sus *Máximas capitales* también incide en esta huida del dolor: «El límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Y en donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez» (Epicuro, 2018, p. 93). No obstante, Epicuro nos recuerda que el dolor, empero, 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, pp. 90-91).

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» (Caramaschi, 1964). 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, p. 65). Nadie sabe bien cómo definir el gusto, dado que no definible, y cuando en el siglo siguiente Marmontel deba definirlo para la *Enciclopedia*, evitara 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» (Marmontel, 1757, p. 761).

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» (Caramaschi, 1964), 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 (Magendie, 1925), pero su origen «debe ser buscado primero en ese equilibrio soberano de su propia naturaleza que ha hecho la invulnerabilidad del hombre [...] y la palabra más repetida en sus textos, junto a “medida” es la de “sutileza”» (Caramaschi, 1964, p. 321). Incluso en su exilio en Holanda no quiso perder su cultivo de ese buen gusto y por su trato con los libros —cuya gran importancia veremos más adelante en este artículo—, en donde también se debe reflejar ese buen gusto que tanto aprecia: «El correo ordinario o algunos libreros de confianza en Holanda hacían de puente entre París y Ámsterdam, le proporcionaban las últimas novedades de la Galerie du Palais» (Cohen, 1926).

Saint-Évremond advierte que el propio Epicuro tuvo una vida múltiple y contradictoria: «Según la época y las ocasiones, amaba la voluptuosidad en reposo o bien la voluptuosidad en movimiento» (Saint-Évremond, 1685, p. 432). Tras lo anterior, la diferencia que percibe en Epicuro entre placeres sensuales y voluptuosidades espirituales no será más que una diferencia ya secundaria (siendo la antes señalada la primordial).

La moderación en los placeres 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: «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.» (Long, 1994, p. 21). Esto supondría, pues, que los tratados de Aristóteles no fueron leídos por Epicuro al ser desconocidos durante dos siglos.

La felicidad completa de todo hombre pasa irremisiblemente por la felicidad de los demás; por mis relaciones con el otro. Pero para ello hay que refinar el gusto y educarse a fin de armonizar dicha sociabilidad, nos 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 del medievo y Renacimiento, 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.

5. PROPUESTA MUNDANA Y ACTIVA

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, p. 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» (Nicole, 1671, pp. 70-71). Tanto el ex-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. 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 a 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, pp. 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 en ese superventas que fue aquel libro, sobre esos devotos que describiría 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, pues para lograr ese deber de todo hombre de ser feliz éste debe entregarse a placeres moderados y permitidos. Hace falta acción pues toda piedad inactiva es fanatismo, sentencia en dicha obra.

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 rehabilitando del mundo terrenal, esa rehabilitación 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 (1638) y su muerte en 1715 no hay menos de 600 libros de moral publicados» (Canto-Sperber, 2014, p. 1292).

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 desesepero» (Saint-Évremond, 1740, pp. 97-98).

6. LA AMISTAD Y EL 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 sus *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, p. 96). Eran admitidos mujeres y esclavos, y se conservan fragmentos de varias cartas privadas en que Epicuro expresa hondo afecto hacia sus amigos y seguidores: «Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser de la necesidad de ayuda» (Epicuro, 2018, p. 100). Y en los *Fragmentos a las Sentencias vaticanas* añade: «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 aún a costa de ciertos riesgos» (Epicuro, 2018, p. 101). 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 «vive retirado» [λάθε βίος] (Epicuro 2018, 120) 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, p. 127).

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, p. 311). Saint-Évremond, no lo olvidemos, nunca 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 más adelante en Francia con Sade, D'Holbach o La Mettrie. Esta filiación entre moral del placer y placer religioso se descubre en pasajes como el siguiente: «La religión, ella sola, calma lo agitado que hay en nosotros [...] no deja ninguna pasión perjudicial en nosotros» (Saint-Évremond, 1685, p. 192).

Tras la religión y la amistad llega ahora la diversión, el ocio [otium]. «Para ser feliz hay que hacer pocas reflexiones sobre la vida, más bien salir de sí mismo» (Saint-Évremond, 1685, p. 22), nos había recordado ya. Partiendo de la diversión se puede comprender el conjunto de 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.

Saint-Évremond teme aquello que reivindicaba Pascal: el aburrimiento (*ennui*). 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» (Barnwell, 1956, p. 46). No obstante, Barnwell señala la posible contradicción sobre si debe —o no— reflexionarse sobre la vida. «Su fracaso para seguir sus propios consejos en torno a que se debe hacer pocas reflexiones sobre la vida se evidencia por cuanto escribió algunos años más adelante de sus recomendaciones iniciales» (Barnwell, 1956, p. 47). 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, p. 398).

Respecto al ocio también leemos lo que opinaba Aristóteles en su *Política* cuando afirma que son «embrutecedoras todas las artes que disponen a deformar el cuerpo, y también los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la hacen vil» (Aristóteles, 1988, p. 457). El Estagirita, hablando de la educación que deben recibir los jóvenes ciudadanos, considera pertinente detenerse en el ocio: «El ocio 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, pp. 458-459). Más adelante, apunta lo siguiente: «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» (Aristóteles, 1988, p. 459).

7. SEMIRRETIRO

En el éxito de esta tarea se observa una audaz defensa del término medio aristotélico —aunque no alude al Estagirita de manera explícita— que 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 habíamos leído en Epicuro: «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» (Epicuro, 2018, p. 104). 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, escribiría en alusión a esto: «El rey ha nombrado a M. De Saint-Évremond gobernador de los patos del parque» (Saint-Évremond, 1664, p. 288).

Tanto es así que en la necrológica de Saint-Évremond publicada en el *Mercurio Galante* 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, pp. 28-41).

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 consciencia y de la tranquilidad del espíritu» (Saint-Évremond, 1685, p. 21). Esta ataraxia también emerge en la *Carta de Epicuro* a Herodoto: «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» (Epicuro, 2018, p. 71). Más adelante Epicuro añade en la *Carta a Meneceo* el siguiente consejo: «Practica día y noche estas enseñanzas y jamás, ni en la vida ni en los sueños, estarás preocupado, sino que vivirás 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» (Epicuro, 2018, p. 92). Y en sus *Máximas capitales* sentencia: «El justo no está sometido a turbación, en cambio el injusto rebosa de grandísima turbación» (Epicuro, 2018, p. 95).

Esta alusión al ocultamiento vital Ovidio la latinizó 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, p. 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 aquello —el retiro— que fortifica el alma de aquellos que están comprometidos con la sociedad y se retiran para fortalecerse.

Este alejamiento-implicado —si se permite la doble noción— puede que nos 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», destaca, y prosigue

—en esta ocasión en el tomo II de *Oeuvres en prose*— «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, p. 25). En esas mismas páginas, el filósofo normando señala: «Ya 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 éstos, 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 a la República de tal modo que también lo hacían con sus amigos y con ellos mismos».

8. MOVIMIENTO DOBLE

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, diríase. 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, p. 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 de las miserias propias de su vida. Dichas miserias no son, sentencia el filósofo normando, la verdad última y central. En la diversión no nos desconectamos por completo de nuestra condición humana, pero de una parte de ella sí; de aquella sombría que ha de ser reemplazada por una más luminosa. El sustantivo «diversión» [*divertissement*] parecer ocupar en la teoría de Saint-Évremond esa suerte de zona intermedia que se ha querido destacar en este artículo (recordando su poder en el pensamiento aristotélico). Diversión como bisagra entre actividad y pasividad, decisión libre del espíritu o aceptación alegre del movimiento proporcionado por el cuerpo y el mundo.

Esta 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» (Canto-Sperber, 2014, p. 1606). 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 más justo», escribiría 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, p. 55). En otra carta, en esta ocasión a Saint Albans, escribe: «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» (Saint-Évremond, 1664, p. 228). Esta condena a la pasividad, empero, también la había condenado 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» (Canto-Sperber, 2014, p. 959).

9. ISOMORFISMO EN POLÍTICA INTERNACIONAL

Así pues, un movimiento hacia demasiada exterioridad provoca que el ser humano se disipe. Pero un movimiento hacia demasiada interioridad (véase 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 lo amplía en análisis de filosofía política internacional. Merced a su exilio en los Países Bajos e Inglaterra, el filósofo normando se halla en condiciones de juzgar dichos países y arrojar una comparativa 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, p. 32). Junto a la política internacional, su término medio en este comercio mundano atañe también al lenguaje. Saint-Évremond advierte de igual modo que el lenguaje demasiado ausente —de la impresión real— de la mayoría de los poetas desemboca en el vacío y apaga el placer.

10. LIBROS, MUJERES Y HOMBRES

¿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 solitarios (*solitaires*) al que ya hemos hecho mención —Pierre Nicole—, que luego se alejaría de la rigidez de estos postulados. No obstante, Saint-Évremond sí que 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 otorga ideas vagas y poco definidas. Por el contrario, expresarse indirectamente mediante los libros, la conversación con los hombres y las mujeres, todo ello sí permite fijar algunas imágenes precisas, vivas y llenas de contenido.

Más allá de la epistemología, una mejor «imagen-idea» [image-idée], 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 en el análisis negativo que los moralistas franceses —y sus antecesores en este final de siglo XVII— arrojan sobre la esencia del individuo. Ese amor propio que se halla detrás de cada movimiento, de cada acción del hombre tal y como critican La Bruyère, La Rochefoucauld y todo el jansenismo de Port Royal, entre otros. Saint-Évremond, decíamos, no lo niega; él opina que la intensidad de dicho amor propio (*amour propre*) varía en relación a las formas dadas por la imaginación a la idea en sí. Pierre Nicole, figura de Port Royal, diría que el amor propio nos inclina violentamente a los placeres. A este respecto apunta Laurent Thirouin, que el amor propio en Nicole obedece a tres motivos principales: «el miedo, el interés y la búsqueda de amor» (Canto-Sperber, 2014, p. 962). El amor propio que señala Nicole 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 consciencia de hasta qué punto la percepción que tenemos de nosotros mismo debe ser «ilusoria y llena de lagunas» (Canto-Sperber, 2014, p. 964). 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 como un fuerte sentimiento de 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, p. 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 nuestro trabajo. 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 solo una psicología: se interesa menos por el hombre tal y como es que por el hombre tal como desea ser» (Caramaschi, 1964, p. 316). 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» (Caramaschi, 1964, p. 315). En las siguientes palabras del propio filósofo francés se encuentra quizá el germen de los tambores con los que Nietzsche sacudiría el pensamiento del siglo XIX: En el capítulo II 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 poseían todavía ningún espíritu de nobleza y que no era de ninguna manera un espíritu de superioridad que buscara a elevarse de manera ambiciosa por encima de los demás.

CONCLUSIÓN

En conclusión, hemos analizado el modo en que Saint-Évremond se convierte en el segundo tramo del siglo XVII para Francia en uno de los pensadores que servirá de catalizador en la rehabilitación del placer en una época de carácter marcadamente agustiniano. El filósofo normando, junto a un grupo de pensadores menores, 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 tercera vía que reivindica al dualismo neoplatónico, empero, la religiosidad nunca se pierde de vista. No es, pues un placer ateo, individualista y libertino, sino un placer mundano. «Los moralistas, a excepción de los libertinos, no comulgan con el individualismo, juzgado peligroso en una época en la que se aspiraba al orden» (Canto-Sperber, 2014, p. 1292). 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. Hoy en día los franceses están descubriendo su siglo XVII y comienzan a sustituir lentamente esa imagen simplista y solemne que han querido darle. En ese tramo de la historia se sitúa este grupo de filósofos menores, entre ellos Saint-Évremond. Se trata, pues, 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, al desarrollar toda una antropología que requiere precisamente del mismo, pero en su justa medida. Más de la mitad de su vida en el exilio, el pensador normando critica el retiro y la vida monacal, aunque sí lo 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, él sí, reclama una ética de la acción. 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 ocio en una Francia que pronto mutaría sus valores.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Barnwell, H. T. (1956). «Saint-Évremond and Pascal: a note on the question of “le divertissement”». *Studies in Philology* (enero 1; 53), pp. 35-50.
- Canto-Sperber, M. (1964). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. París: PUF.
- Caramaschi, E. (1964). «Essai sur Saint-Évremond critique.» *Aevum* (enero 1; 38), pp. 301-323.
- Chaponnière, P. (1922). *Revue d'histoire littéraire de la France* (RHLF).
- Claville, Le Maître de (1734). *Traité du vrai mérite de l'homme*. París: Saugrin.
- Cohen, G. (1926). «Le séjour de Saint-Évremond en Hollande (1665-1679).» *Revue de Littérature comparée* (volumen I), pp. 28-34.
- Darmond, J. C. (1998). *Philosophie épicurienne et littérature au 17ème*. París: PUF.
- Epicuro (2018). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Esquerra, R. (1936). «Juicios de Saint-Évremond sobre España y la Literatura Española.» *Bulletin Hispanique*, tome 38, n°3, pp. 353-363.
- Fontenelle, B. (2015). *Du bonheur, de la patience et la liberté*. París: Payot & Rivages.
- Guellouz, S. (2000). «Entre baroque et lumières: Saint-Évremond (1614-1703).» *Colloque de Cerisy-la-Salle*. Caen: Presses Universitaires, pp. 15-16.
- Israel, J. (2012). *La Ilustración radical*. Madrid: FCE.
- Long, A. (1994). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Universidad.
- Marmontel, J. F. (1757). *La Enciclopedia* (vol. VII). París: Encre (on line).
- Mercurie Galant*. «Mort de Mr de Saint-Evremond.» octubre (tomo 10) de 1703: 28-41.
- Montaigne, M. (2002). *Essais*. París: Arléa.
- Nicole, P. (2016). *Essais de morale*. París: Les Belles Lettres, collection «Encre Marine», 1671.
- Pascal, B. (2000). *Pensées*. París: LGF.
- Saint-Évremond. *Cartes*. París: Ternois, s.f.

- (1664). *Lettres*. París: STFM.
 - (1740). *Oeuvres (tomo IV)*. París: Maizeaux.
 - (1685). *Oeuvres en prose (tomo IV)*. París: STFM.
 - (1663). *Réflexions sur les divers génis du peuple romain, dans les différents temps de la République*. París: BNF.
- Silvestre, P. (1711). *Oeuvres de M. de Saint-Évremond*. Londres: J. Tonson.
- Testamento, Antiguo. «Eclesiastés.» capítulo 1, versículos 17-18. s.f.
- Voltaire (1878). *Le Siècle de Louis XIV*. París: Édition Garnier.

Universitat de València
Colegio Mas Camarena de Paterna (Valencia)
soyalexpla@gmail.com

ALEJANDRO PLA ALFONSO