

# Siglo Dieciocho



*Machine Aérostatique de 70 Pieds de hauteur sur 46 de Diamètre, qui s'est élevée à Paris, avec deux hommes à la hauteur de 324 Pieds le 19. Oct. 1783.*

**AAES 18**

*Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII*

# SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

**Director:** Fernando Bahr (Universidad Nacional del Litoral/CIF/CONICET)

**Secretaria de redacción:** Natalia Zorrilla (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

## **Comité Editorial:**

Ricardo Cattaneo (Univ. Nac. del Litoral, Univ. Nac. de Entre Ríos)

Ismael del Olmo (CONICET, Instituto Multidisc. de Historia y Ciencias Humanas)

Leandro Guerrero (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

Miguel Herszenbaun (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

Luciana Martínez (CONICET, Univ. Nac. de Rosario)

Nicolás Olszevicki (Inst. del Desarrollo Humano-UNGral. Sarmiento/CONICET)

Esteban Ponce (IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral-CONICET)

Adrián Ratto (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

Manuel Tizziani (IHUCSO/CONICET, Univ. Nac. del Litoral)

Asesor Técnico OJS: Rafael Barrera Oro

## **Comité Asesor:**

Jean-Christophe Abramovici (Sorbonne Université)

Marc-André Bernier (Université du Québec à Trois-Rivières)

Karin de Boer (University of Leuven)

Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Robert Darnton (Harvard University)

Heiner Klemme (Martin Luther University Halle-Wittenberg)

Myrtille Méricam-Bourdet (IHRIM, ENS-Lyon)

Angelica Nuzzo (City University of New York)

Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Université Montpellier III)

Gianni Paganini (Universita del Piemonte Orientale)

Caroline Warman (Oxford University)



AAES 18



*Siglo Dieciocho* es una revista de periodicidad anual, constituida a fin de oficiarse como el órgano de publicación de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. De naturaleza pluridisciplinar, *Siglo Dieciocho* busca publicar trabajos originales e inéditos que examinen algún aspecto del siglo XVIII europeo, latinoamericano y de cualquier otra latitud que haya sido alcanzada por el pensamiento iluminista. Se reciben contribuciones en las áreas de la filosofía, la literatura y las letras, la historia, la música, el derecho, la economía y otras disciplinas provenientes de las artes, humanidades y ciencias sociales. Se valorarán especialmente aquellos estudios de enfoque interdisciplinario. *Siglo Dieciocho* se dirige a la comunidad académica conformada por profesionales abogados y abocadas al estudio del siglo XVIII, aunque puede resultar de interés a un público más amplio toda vez que sus contenidos, en los que se examina el reciente pasado de la humanidad, coadyuvan a la comprensión de nuestro presente, ampliando nuestras perspectivas sobre este.

**Propietario-Editor:** AAES18 (Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII)

**Personería Jurídica** N° 782/2013

**Correspondencia:** Asociación [aaes18@gmail.com](mailto:aaes18@gmail.com)

**Revista** [siglo.dieciocho@gmail.com](mailto:siglo.dieciocho@gmail.com)

**Dirección postal:** Mocoví 5942 (Santa Fe, Argentina, C.P. 3001)

**Imagen de Tapa:** [commons.wikimedia.org](https://commons.wikimedia.org)

# ÍNDICE

## Artículos:

BERNINI, EMILIO, El Primer Discurso y la Querella de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon .....	5
CALVENTE, SOFÍA, El testimonio y la dimensión social de la experiencia en la filosofía de Hume .....	27
CÁMPORA, MAGDALENA, Pablo y Virginia, americanos en la primera edad de oro de la edición argentina .....	51
CARAM, CINTIA, El pensamiento de Rousseau: una tricotomía .....	79
CASTRO, CLARA, Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot .....	99
PIMENTA, PEDRO, Hume et l'art de créer des mondes.....	119
PRIMO, MARCELO, Sociedades sem deuses? Pierre Bayle leitor dos récits de voyages .....	141
PULLEY, ROMINA, Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume .....	155

## Reseñas:

THISTED, MARCOS, Entin, Gabriel (ed.) (2018). <i>Rousseau en Iberoamérica: lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución</i> . Buenos Aires: SB editorial .....	179
REDÓN, JUAN CARLOS, Genand, Stéphanie (2018). <i>Sade</i> . París: Gallimard. Colección Folio Biographies n° 149 .....	184
OROÑO, MATÍAS, Órdenes, Paula y Pickhan, Anna (Hrgb.) (2019). <i>Teleologische Reflexion in Kants Philosophie</i> . Verlag: Springer VS .....	189
LOVICONI, LAETTIA, Wolfe, Charles (2019). <i>La Philosophie de la biologie avant la biologie – Une histoire du vitalisme</i> . París: Garnier .....	193



**Héctor Arrese Igor**  
***In Memoriam***  
**(1971-2020)**

A veces, empezar implica comunicar noticias tristes. A comienzos de este mes en el que por fin podemos dar a conocer nuestra revista, el 2 de junio más precisamente, falleció en La Plata Héctor Oscar Arrese Igor, miembro de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y con quien charlamos largamente acerca de este proyecto que iniciamos.

Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Héctor también realizó allí su doctorado con la tesis *Autoconciencia, Alteridad y Estado en las teorías de Hermann Cohen y Johann G. Fichte* (2008). Fue becario doctoral por el DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) en la Universidad de Halle y becario postdoctoral por el Programa de Re-invitación en la Universidad de Heidelberg.

Desarrolló una amplia labor como docente, dando clases de “Introducción a la Filosofía” en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social y en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata; de “Epistemología y Metodología de la Investigación Psicológica” en la Facultad de Psicología (UNLP); de “Filosofía de los Siglos XIX y XX” en la Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires; y de “Filosofía Social” en la Facultad de Trabajo Social (UNLP).

Pero fue la investigación, sin duda, lo que más lo atrajo, y su producción como Investigador del CONICET es realmente notable, sobre todo en el campo del idealismo alemán y el neokantismo de Marburg. Bajo este aspecto lo conocí y tuve la dicha de asistir a conferencias suyas en el Centro de Investigaciones Filosóficas de la Ciudad de Buenos Aires, institución de la que era actualmente secretario. Utilizo el término “dicha” porque su capacidad para desmenuzar textos complejos y hacerlos comprensibles para el neófito era inusual. Se disfrutaba escuchándolo: aquellos textos que exponía parecían tan cercanos...

Quien pudo conocerlo, estoy seguro, lo recuerda con cariño. Héctor, o “Toto”, era la mano tendida y la sonrisa cálida.

Lo imaginamos en paz.

Fernando Bahr

# EL PRIMER DISCURSO Y LA QUERELLA DE LOS ANTIGUOS Y LOS MODERNOS. ROUSSEAU LECTOR DE FÉNELON<sup>1\*</sup>

## THE FIRST DISCOURSE AND THE QUARREL OF THE ANCIENTS AND THE MODERNS. ROUSSEAU AS READER OF FENELON

Emilio Bernini

Universidad de Buenos Aires

emilberni@gmail.com

### Resumen

Este trabajo tiene el objetivo de indagar, por un lado, las relaciones textuales, temáticas e ideológicas entre el Primer Discurso (1750), de Jean-Jacques Rousseau y la Querella de los Antiguos y los Modernos, puesto que los temas del *Discours sur les sciences et les arts* (las ciencias, las artes, las civilizaciones antiguas y las modernas, y los modos de dominación política) están ya formulados en esa discusión clásica. Por otro lado, en ese marco de discusión, este trabajo estudia los vínculos entre algunas proposiciones del Primer Discurso y la elaboración ficcional de la filosofía política en *Les Aventures de Télémaque* (1699), la novela de François de Fénelon, un partidario de los Antiguos en la Querella. Nuestra proposición es, en primer lugar, que en el *Discours sur les sciences et les arts* Rousseau elabora una posición discursiva singular en el interior de la Querella. En segundo lugar, que en la novela de aventuras de Fénelon ya están elaboradas de modo ficcional no solo algunas de las tesis más importantes y más escandalosas del Primer Discurso, sino, incluso, imaginarios del *homme de lettres* que contribuyen a configurar la propia posición de discurso rousseauiana como individuo aislado de la sociedad, contraria a la de los *philosophes*.

**Palabras clave:** Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Querella de los Antiguos y los Modernos, Fénelon, *Las aventuras de Telémaco*.

### Abstract

This paper aims to research, on the one hand, the textual, thematic and ideological relationships between the Jean-Jacques Rousseau's First Discourse (1750) and the Quarrel of the Ancients and the Moderns, since *Discourse on the sciences and arts'* topics (the sciences, the arts, ancients and moderns civilizations and the ways of political domination) are already stated in that classical discussion. On the other hand, this paper also studies the connections stated between some thesis in the First Discourse and the fictionalization of political philosophy in *The Adventures of Telemachus* (1699), François de Fénelon's novel, supporter of the Ancients in the quarrel. Our first statement is that, in his First Discourse, Rousseau elaborates a unique discursive position within the Quarrel. Our second statement is that, not only some of the most important and scandalous thesis of the First Discourse are already elaborated in Fénelon's novel, but also ideas of the *hommes de lettres* which help to shape the rousseauian position as an isolated individual from society, opposed to that of the *philosophes*.

**Keywords:** Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, The Quarrell between the Ancients and the Moderns, Fénelon, *The Adventures of Telemachus*.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 20/06/2019. Aprobado el 15/10/2019. Publicado el 01/07/2020.

Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querella de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.

En la célebre tesis de las ciencias y las artes —expuesta en la Primera Parte del Primer Discurso— como *guirlandes de fleurs* que sirven para embellecer la opresión política, para hacer desear la servidumbre<sup>2</sup>, se aloja una de las operaciones de discurso rousseauianas, una de las más notables y tal vez menos estudiada. El Discurso es una respuesta a una cuestión (de la Academia de Dijon) que no proviene sino de esa misma tradición, en la medida en que la formulación del tema del concurso, en 1749, concibe necesariamente vinculadas las artes *con* las ciencias y *con* la moral (las costumbres)<sup>3</sup>. Esa asociación de artes, ciencias y moral está configurada en la *Querelle des Anciens et des Modernes*: las artes, las ciencias y la moral como conjunto, así como la relación de las artes con el saber científico y filosófico y, en particular, la idea de que ellas deben concebirse según el progreso científico y que ese progreso tiene consecuencias benéficas en las costumbres, procede de los escritos de los Modernos. Los Modernos eran partidarios de una literatura y de un arte que no desconocieran el estado de las ciencias contemporáneas, que respondieran en cierta medida a ellas, y ya no a la gran tradición antigua grecorromana, como postulaban, en cambio, los partidarios de los Antiguos.

Si bien el *Discours sur les sciences et les arts* no se ocupa de las artes y las ciencias en sí mismas, porque su objetivo no es la discusión únicamente estética sino los efectos morales y políticos del desarrollo de ambas, con las tesis que plantea produce un desplazamiento de los aspectos que intervienen en esa discusión clásica. Para desplegar esta propuesta, vamos a ocuparnos en principio de la configuración clásica ciencias-artes-moral, tal como se pueden leer en el poema panegírico de Charles Perrault.

## **I. Los Modernos y la teoría del progreso conjunto de las ciencias y las artes: Charles Perrault, “Le Siècle de Louis le Grand”**

De la *Querelle* clásica, Rousseau recibe dos tópicos: por un lado, el conjunto inescindible de artes, ciencias y moral que proviene del pensamiento estético de los Modernos, y que está formulado en la cuestión de la Academia de Dijon; por otro, la idea de una Antigüedad definida

---

<sup>2</sup> “[...] les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes des fleurs sur les chaînes de fer dont ils [les peuples] sont chargés”. (Rousseau, 1959a: 6-7). Volveremos, más adelante, sobre esta tesis. [“... las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas tal vez, extienden guirlandas de flores sobre las cadenas de hierro con que [los pueblos] están sujetos”].

<sup>3</sup> La cuestión de la Academia era: “Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?”. [“¿El restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres?”].

en un contraste ético inasimilable con la civilización moderna, que procede del pensamiento de los partidarios de los Antiguos. Rousseau toma ambos tópicos de los partidarios enfrentados. En este mismo sentido, hereda también la noción que defienden los Modernos de la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, de una igualdad natural del hombre en todas las épocas, así como incluso el argumento contrario, planteado por los partidarios de los Antiguos, de las diferencias culturales relativas a las diferencias de las épocas, los climas y los gobiernos. Rousseau no se reconoce plenamente en ninguno de ellos, pero opera con ambos una transformación que ninguno de los oponentes habría concebido, justamente porque los cruza, en una enunciación que en ello mismo lo sitúa a la vez adentro y afuera de la discusión<sup>4</sup>.

Los Modernos formulan una teoría del progreso conjunto de las ciencias y las artes fundamentada, en principio, en los saberes científicos, más precisamente en una idea de acumulación y crecimiento de saberes entre las épocas históricas, por lo que el siglo XVII (el siglo de Luis XIV, en cuya segunda mitad tiene lugar la *Querelle* clásica) se habría visto beneficiado como ninguna otra época de la humanidad. Charles Perrault destinó la primera parte de su poema didáctico dedicado al monarca, “Le siècle de Louis Le Grand” (1687), a exponer, en versos dodecasílabos, ciertamente ese argumento: la importancia del progreso científico puede leerse, en efecto, en la propia organización del poema en la medida misma en que destina sus primeras cinco estrofas a ello. En efecto, todo el poema de Perrault se articula como una comparación entre el siglo XVII (el siglo del rey Sol) y la Antigüedad:

Et l'on peut *comparer* sans crainte d'être injuste  
Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste<sup>5</sup>.

En las primeras cinco estrofas se ocupa particularmente de la diferencia, en términos de un crecimiento científico, entre las épocas:

On peut n'adorer pas toute l'Antiquité  
Et qu'en fin dans nos jours, sans trop de confiance  
On lui peut disputer le prix de la science<sup>6</sup>

Para Perrault, en el progreso científico debe contarse la invención del telescopio (*ce verre admirable*)<sup>7</sup>, que aumenta la *connaissance humaine*<sup>8</sup>, así como la del microscopio (*verres encore non*

<sup>4</sup> Para otras lecturas sobre las relaciones entre la filosofía de Rousseau y la *Querelle*, véase Fumaroli (2001: 214); Guénard (2004: 177 y 168); Norman (2011: 224-225) y Decormeille (1997-1998: 70-84).

<sup>5</sup> Perrault (2001: vv. 5-6). Nuestro énfasis. [“Y se puede *comparer* sin temor de ser injusto/ el siglo de Luis al bello siglo de Augusto”].

<sup>6</sup> *Ibid.*, vv. 16-18 [“No se puede adorar toda la Antigüedad/ Y finalmente, en nuestros días, sin mucha confianza/ Se le puede disputar el premio de la ciencia”].

<sup>7</sup> *Ibid.*, vv. 41-44 [“ese lente admirable”].



Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querrela de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.

*moins ingénieux*<sup>9</sup>, que permite ver los *ressorts* de la *sage Nature*<sup>10</sup>, una Naturaleza que en la Antigüedad estaba sumida en una *nuît obscure*<sup>11</sup>; y, finalmente, también el descubrimiento de la circulación de la sangre (*Méandre vivant qui coule dans ses veines*)<sup>12</sup>.

Concluye la comparación, en los últimos versos de la quinta estrofa, con la superioridad de la época moderna:

La docte Antiquité, dans toute sa durée,  
À l'égal de nos jours ne fut point éclairée<sup>13</sup>.

Luego, en las estrofas centrales, Perrault discute el valor asignado a la elocuencia antigua contra la moderna (estrofas 6-7), a Homero y la literatura antigua frente a la escritura coetánea (estrofas 8-11), a las bellas artes (estrofa 12), la pintura (estrofa 13), la escultura (estrofa 14), la arquitectura y los jardines (estrofas 15-17), y la música (estrofas 18-25), también antiguas y modernas, desde criterios cartesianos vinculados a la medida, la corrección, la perfección y la razón, para terminar en las últimas cinco estrofas (29-33) con un elogio (militar y político) del rey.

Es preciso leer en el orden del poema una expresión formal del pensamiento de los Modernos en torno a las artes. En el poema, el siglo de Luis XIV posee su distinción por esos dos motivos: tanto por el desarrollo de los saberes científicos como por el gobierno del rey *Louis, des grands rois le plus parfait modèle*<sup>14</sup>. Ese doble beneficio, científico –que es a la vez racional e histórico, puesto que es un progreso de la razón entre las épocas–, y político, enmarca, en el orden textual (con cinco estrofas sobre la ciencia en el comienzo, y cinco sobre el gobierno en el final), las artes. En consecuencia, para Perrault, *las artes modernas encuentran su fundamento en el estado de los saberes y en el orden político*, y no ya, entonces, en el modelo autorizado del arte de la Antigüedad, que, precisamente, es discutido en las estrofas centrales del poema para refutar ese carácter modélico que le asignaban sus defensores, como Nicolas Boileau-Despréaux en su poema satírico *Art poétique* (1674). Para los Modernos, pues, el saber científico, que se perfecciona y crece a lo largo del tiempo, y el orden político, que es la *cause et la marque* del

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, v. 46 [“el conocimiento humano”].

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, vv. 51-55 [“lentes incluso no menos ingeniosas”].

<sup>10</sup> *Ibid.*, v. 56 [“los resortes”; “la sabia Naturaleza”].

<sup>11</sup> *Ibid.*, vv. 30-31 [“una noche oscura”].

<sup>12</sup> *Ibid.*, vv. 60-64. [“Meandro vivo que corre por sus venas [las del hombre]”].

<sup>13</sup> *Ibid.*, vv. 69-70. [“La docta Antigüedad, en toda su duración, / no ha sido iluminada como en nuestros días”].

<sup>14</sup> v. 466. [“Luis, de los grandes reyes, el modelo más perfecto”].

siglo<sup>15</sup>, constituyen el fundamento epistemológico y político de las artes modernas. Con la felicidad que provee el orden político –en la medida en que el verso “el *reino feliz* de un excelente Monarca” puede leerse como una hipálage de la felicidad de los súbditos– Perrault presupuso, en la discusión sobre las ciencias y las artes, también las costumbres.

En “Le Siècle de Louis Le Grand”, está configurado entonces el conjunto ciencias, artes y costumbres –aún vigente en la cuestión de la Academia de Dijon para el concurso de 1749– y las artes están situadas en el centro de una relación inescindible con el progreso de la razón (las ciencias) y con la política, desde la noción de “siglo” (“el siglo de Augusto” y “el siglo de Luis”)<sup>16</sup>. Sin embargo, no debe entenderse que por la superioridad de que el siglo XVII es consciente en términos científicos y políticos<sup>17</sup>, y que el poema se ocupa de establecer en sus estrofas iniciales y finales, Perrault, y con él los Modernos, tuvieran una concepción del *progreso* de la razón, y de las artes, en el sentido de un avance indefinido y de perfeccionamiento del género humano propiamente ilustrada.

Si el poema expone esa superioridad del siglo de Luis XIV y afirma que el doble progreso, el de las artes (*Mais, c'est peu, dira-t-on que par un long progrès/ Le Temps de tous les arts découvre les secrets*)<sup>18</sup>, y el de la política (*Peut-être qu'éblouis par tant d'heureux progrès [políticos],/ Nous n'en jugeons pas bien pour en être trop près*)<sup>19</sup>, ha tenido efectivamente lugar en su época, no obstante ello, no deja de concebir en todas las épocas (*en tous temps*), más bien indistintamente, un ser inmutable de la Naturaleza, que forma tanto los cuerpos como los espíritus, cuya fuerza no se agota en el tiempo y produce *semblables génies*:

À former les esprits comme à former les corps,  
La Nature en tous temps fait les mêmes efforts,  
Son être est immuable, et cette force aisée  
Dont elle produit tout ne s'est point épuisée [...]  
De cette même main les forces infinies  
Produisent en tous temps de semblables génies<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> “[...] si *le règne heureux* d’un excellent Monarque/Fut toujours de leur prix et la cause et la marque”. *Ibid.*, vv. 461-462. Nuestro énfasis. [“Si el *reino feliz* de un excelente monarca/ Fue siempre la causa y la marca de su premio [el de los siglos]”].

<sup>16</sup> Sobre la noción de siglo en la época clásica, véase DeJoan (1997: 3 y ss.).

<sup>17</sup> Cf. Armogathe (2001: 814).

<sup>18</sup> Perrault (2001: vv. 435-436). [“Pero es poco, se dirá, que por un largo progreso/ El Tiempo de todas las artes descubre los secretos”].

<sup>19</sup> *Ibid.*, vv. 499-500. [“Deslumbrados tal vez por tantos felices progresos [políticos],/ No los juzgamos bien por estar demasiado cerca”].

<sup>20</sup> *Ibid.*, vv. 443-446 y 457-458. Nuestros énfasis. [“Para formar los espíritus como para formar los cuerpos/ La Naturaleza hace en todas las épocas los mismos esfuerzos/ Su ser es inmutable, y esa fuerza fácil/ Con la que produce todo no se ha agotado [...] Con esa misma mano las fuerzas infinitas/ Producen en todas las épocas genios semejantes”].

Si la fuerza infinita de la Naturaleza es la misma en todas las épocas, no se agota y produce *semblables génies* en ellas, ello no se debe sólo a una concepción del tiempo vinculada a lo astronómico y lo cíclico, como observó Fumaroli (2001: 21-22). También se debe a que esa noción astronómica del tiempo responde a la necesidad de un contra-argumento en el marco de la *Querelle*: en efecto, con ella Perrault puede explicar que –aun cuando reconoce que la Naturaleza, en la propia época, está *affaiblie* y no puede ya dar a luz *ces merveilleux hommes* como los de la Antigüedad– haya no obstante genios también en el siglo XVII<sup>21</sup>. Los versos dedicados a exponer la inmutabilidad del ser de la naturaleza están destinados pues a demostrar que también hay genios en el propio siglo, aun cuando previamente se ha afirmado su debilitamiento y su agotamiento. Pues bien, ¿cómo conciliar entonces una Naturaleza debilitada –es decir, sujeta al cambio–, cuyas fuerzas no están *épuisées* y son infinitas –es decir, inmutable–, con la producción de “genios semejantes” en todas las épocas?

La posibilidad de conciliar esos aspectos procede de la política. En el punto mismo en que el poema plantea la dificultad de otorgar valor a las artes modernas como a la de los Antiguos, cuando reconoce que el propio siglo no ha producido hombres maravillosos como en el siglo de Augusto, por el debilitamiento de la Naturaleza, allí mismo, por intermedio de la afirmación de la invariabilidad de las fuerzas infinitas de la Naturaleza, se vuelve hacia la política. Así, el argumento de una Naturaleza inmutable, vinculado al movimiento cíclico de los astros, lo habilita para introducir el argumento político: si en el siglo XVII la Naturaleza pasa por un ciclo de decadencia en la producción de genios, no obstante, *ese debilitamiento coincide con la perfección de la forma política*, que, entendida en los mismos términos astronómicos, pasa en el propio siglo XVII por un ciclo de culminación, con el gobierno de Luis el Grande. Allí donde la Naturaleza falla por debilitamiento, la política –con el reino de Luis–, puede sustituir los efectos benéficos de la primera. La Naturaleza (el “cielo”) obró, si no en los genios de las artes, en el genio de la política, en la persona misma del monarca, y lo hizo incluso superior a César:

Le Ciel en le formant épuisa ses trésors  
Et le combla des dons de l'esprit et du corps; [...]  
Ciel à qui nous devons cette splendeur immense,

---

<sup>21</sup> “La Nature affaiblie en ce siècle où nous sommes / Ne peut plus enfanter de ces merveilleux hommes / Dont avec abondance, en mille endroits divers, / Elle ornait les beaux jours du naissant univers”. *Ibid.*, vv. 437-440. [“La Naturaleza debilitada en este siglo en el que estamos/ No puede ya dar a luz a esos hombres maravillosos/ Con quienes, abundantemente y en miles lugares diversos/ Adornaba los bellos días del universo naciente”].

Dont on voit éclairer notre siècle et la France [...] <sup>22</sup>.

Con esos versos de las estrofas finales, el poema retoma aquellos del inicio que planteaban la comparación (*sans craindre d'être injuste*) entre el siglo de Augusto y el de Luis XIV, pero para afirmar ahora, luego de la argumentación sobre la perfección de la política, su paridad. Bien leído, “Le Siècle de Louis le Grand”, no deja de admitir el carácter modélico de las obras de la Antigüedad, incluso cuando realiza el esfuerzo didáctico de explicar, por medio de la comparación, la superioridad de la propia época histórica. Pero ese procedimiento comparatista también es un paralelo –como Perrault tituló luego, un año después, la ampliación de los mismos argumentos: *Parallèle des Anciens et de Modernes* (1688-1697)– y ese paralelo supuso, no ya solo la superioridad sino incluso la equivalencia del siglo de Luis XIV con la “docta” Antigüedad, por medio, precisamente del progreso de las ciencias y del *culmen* de la política.

## II. La tesis política del Primer Discurso. La paradoja de la servidumbre voluntaria

Ese paralelo entre ciencias, artes y política (aun cuando las artes dependan, en el poema, estrechamente de las primeras –las ciencias– y de la última –la política–), propio de la posición moderna, es el que Rousseau retoma en su tesis expuesta en el Primer Discurso, en respuesta a la cuestión de la Academia. Hace con ello dos operaciones, que han dependido en gran parte de su lectura de Fénelon, como veremos más adelante: por un lado, toma ese conjunto de artes, ciencias y moral para *escindir* el vínculo (planteando la disyunción: *épurer ou corrompre*) <sup>23</sup> y para invertir sus términos (cuando sostiene que el progreso de las artes y las ciencias es inversamente proporcional a la decadencia de la moral). Por otro lado, Rousseau enfatiza ese paralelo entre ciencias y artes y el modo de dominación político, que está planteado en el poema de Perrault. En efecto, ese reconocimiento del fundamento político de las artes y las ciencias, que el poema de Perrault expone de modo paradigmático, es uno de los puntos con que el Primer Discurso transforma la discusión planteada en la *Querelle*, allí donde vuelve ese fundamento político de las artes y las ciencias contra ellas mismas. Si para los Modernos las artes y las ciencias encuentran su legitimación en la perfección de la forma política (el *règne heureux* de Luis XIV, en el poema) ellas no constituyen, para Rousseau, sino una forma de la dominación política misma.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, vv. 466-468 y vv. 517-518. [“El cielo, al formarlo [a Luis XIV], agotó sus tesoros/ Y lo colmó de los dones del espíritu y del cuerpo; [...] Cielo al que debemos este esplendor inmenso, / con que vemos deslumbrar nuestro siglo y la Francia”].

<sup>23</sup> Rousseau agrega, en efecto, a la cuestión del concurso, la posibilidad no contemplada por la Academia de la corrupción *por* las ciencias y las artes. (Véase Rousseau, 1959a: 4).



En este sentido debe leerse, entonces, la poderosa metáfora de las ciencias y las artes como guirnaldas de flores que adornan la opresión, con que comienza el Primer Discurso. En la metáfora, las ciencias, las letras y las artes son consideradas en efecto como habían sido concebidas, y ejercidas, por los letrados del absolutismo, esto es, como instrumentos de la Razón de Estado. Precisamente, Rousseau las entiende como un tipo de dominio político que resulta más poderoso que la dominación política estatal misma apoyada en las leyes. Pero aun así ese dominio parece menos despótico, puesto que sirve para hacer amar la misma dominación que ejerce y asegura (sirve para *affermir les trônes*). Rousseau lo formula en los términos de una paradoja:

Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les sciences, les lettres et les arts, *moins despotiques et plus puissants peut-être*, étendent des guirlandes des fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés. *Le besoin éleva les trônes; les sciences et les arts les ont affermis* (Rousseau, 1959a: 6-7)<sup>24</sup>.

En la comparación es posible notar un modo retórico propio de la posición discursiva rousseauiana, la afirmación paradójica: una misma aserción sobre el *bienestar* que proveen los gobiernos se vuelve, sin transición argumentativa, una aserción sobre su *condición despótica*. ¿Cómo pueden los gobiernos proveer la seguridad y el bienestar, y, *a la vez*, por la comparación que establece Rousseau, ser despóticos? ¿Cómo puede acordarse el despotismo con el bienestar? En efecto, por medio de las letras, las ciencias y las artes, Rousseau piensa la paradoja de una dominación política *deseada* por aquellos mismos que son oprimidos (*esclavage, chaînes de fer*) por ella. Así, la civilización (*peuples policés*) se vuelve una forma *voluntaria* de esclavitud, y ese afecto, ese deseo de servidumbre, no podría perpetuarse, como la dominación misma, sin las ciencias y las artes que la hacen deseable. Ciencias y artes no solo son, pues, una distracción del sometimiento (*étendent des guirlandes des fleurs*), sino incluso la causa del olvido de un “sentimiento” original —es decir, anterior a la sociedad, como lo expondrá el Segundo Discurso— de libertad. En la tesis de Rousseau, previa al planteo de la proporcionalidad inversa

---

<sup>24</sup> Nuestros énfasis [“Mientras el gobierno y las leyes proveen la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, las ciencias, las letras y las artes, *menos despoticas pero tal vez más poderosas*, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro con que están sujetos [*chargés*], ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar la esclavitud y forman lo que se denomina pueblos civilizados [*policés*]. *La necesidad elevó los tronos; las ciencias y las artes los aseguraron*”].

entre el crecimiento de las ciencias y las artes, y el empeoramiento o la corrupción de la moral, el efecto nocivo de las artes y las ciencias reside en ese olvido de la libertad y, en consecuencia, en esa voluntad de servidumbre que producen<sup>25</sup>. Por eso mismo, concluye la paradoja del bienestar del despotismo y de la civilización como deseo de esclavitud con la figura paradójica del pueblo como *esclavo feliz*:

Puissances de la terre, aimez les talents, et protégez ceux qui le cultivent. Peuples policés, cultivez-les: *heureux esclaves*, vous leur devez ce goût délicat et fin dont vous vous piquez; cette douceur de caractère et cette urbanité de mœurs qui rendent parmi vous le commerce si liant et si facile; en un mot, les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune (Rousseau, 1959a: 7)<sup>26</sup>.

En consecuencia, la tesis política del comienzo del Primer Discurso vuelve el “reino feliz” (*règne heureux*) del absolutismo —que Perrault había elogiado— un reino de “esclavos felices” en el que artes y ciencias forman parte de la dominación política de los príncipes. La paradoja de los *heureux esclaves* es también la paradoja del súbdito que presume de su *goût délicat et fin*, de la *douceur* de carácter y de la “urbanidad de las costumbres”, sin saber que con ello se oculta a sí mismo su condición en la *apariencia* de la virtud de los pueblos civilizados<sup>27</sup>.

### III. Los partidarios de los Antiguos. La posición de François de Fénelon

La controversia propiamente literaria relativa a los textos de la Antigüedad como modelo de la literatura de la época clásica, en la que los partidarios de los Antiguos que defendían la imitación contemporánea de esos textos se enfrentaban con los defensores de una literatura propia del “siglo” (de Luis XIV), es decir, “moderna” que los transformara —como lo expone Charles Perrault en su poema—, estaba fundamentada en las distintas relaciones que los letrados de uno y otro grupo mantenían con el Estado absolutista. La defensa de una literatura que no respetara el modelo de los antiguos, por parte de algunos modernos (Sieur de Rampalle, Charles Perrault, Desmarets de Saint-Sorlin), es inescindible de su apología de la Razón de Estado. Marc Fumaroli señaló que los partidarios de los Antiguos contaban, en cambio, con una autonomía relativa en sus prácticas y en sus ideas sobre la literatura, posibilitada precisamente por una posición que no asumía ninguna defensa reivindicativa de las políticas

---

<sup>25</sup> Para una lectura de la tesis de Étienne de La Boétie sobre la servidumbre voluntaria y la filosofía política de Rousseau, véase Munnich y Abensour (2012).

<sup>26</sup> [“Poderes de la tierra, amad los talentos y proteged aquellos que los cultivan. Pueblos civilizados, cultivadlos; *esclavos felices*, a ellos debéis ese gusto delicado y fino con que os jactáis; esa suavidad de carácter y esa urbanidad de costumbres que hacen entre vosotros el comercio tan unido y tan fácil; en una palabra, las apariencias de todas las virtudes sin tener ninguna”].

<sup>27</sup> Sobre la cuestión de la apariencia, véase Starobinski (1971: 13-21).

Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querella de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.

estatales. Se trata, en particular, de las posiciones de Nicolas-Boileau-Despréaux y de Jean Racine, quienes buscaron disociarse de la Razón de Estado.

Tanto Boileau como Racine desvinculaban las *belles lettres* de las políticas estatales desde el modelo del poeta en su relación con el Rey en la Antigüedad. En la *Querelle*, la estrategia de los partidarios de los Antiguos consistió en esa separación de dos ámbitos pertenecientes a dos herencias de las que están excluidos los Modernos. Por un lado, el ámbito de las letras, en el que los propios textos se autorizan en una relación erudita con los textos clásicos: una lectura en las lenguas de origen, un saber que legitima los cambios que, no obstante, era preciso realizar en las propias transposiciones y que, con ello, deslegitima las transposiciones modernas por la ignorancia del latín y del griego, y por el conocimiento de los clásicos antiguos en traducciones al francés. En esa idea de las letras que defendían los partidarios de los Antiguos no intervenía, en absoluto, ni el progreso de las ciencias ni el *culmen* de la forma política estatal. Por otro lado, la otra herencia que reivindicaban estaba constituida por el ámbito monárquico mismo, diferenciado así de las letras, en el que los poetas reconocen la investidura del Rey –al mismo tiempo que sin dudas se reconocen ante él como súbditos– en el interior de la tradición monárquica antigua como la de Alejandro, César y Augusto; pero no asimilaban, ese linaje real con el Estado absoluto. Por esto, Boileau no comparte la Razón de Estado absolutista ni la elogia como los Modernos (véase Fumaroli, 2001: 131-135).

La formación de Rousseau en la cultura de los textos de la tradición antigua, incluso cuando no dependió del rigor universitario ni de la intermediación de un preceptor privado, sino del afecto de los vínculos familiares<sup>28</sup>, no podría separarse de la relectura de esos textos en la edad clásica en Francia<sup>29</sup>. En la medida en que en la *Querelle* se debatieron cuestiones que vincularon los saberes y las artes con las costumbres y la política, y con la historia natural, la época clásica configuró un modo de relacionar esos ámbitos, considerándolos ya como expresiones de la culminación de la forma política (desde la perspectiva moderna), ya como estados de las diferencias culturales de las épocas (desde la perspectiva de los partidarios de los Antiguos) o ya separándolos en tradiciones heterogéneas (como lo hacen Boileau y Racine). En ello mismo, la época clásica definió tanto un modo de leer los textos de la Antigüedad, de interpretarlos para transponerlos, como incluso –particularmente en la impugnación de los partidarios de los Antiguos a los letrados apologistas de la realeza–, figuras de hombres de

---

<sup>28</sup> La formación autodidacta de Rousseau que dependió del vínculo paterno y del vínculo filial con su protectora Madame de Warens, siguió no obstante el modelo de la formación clásica. Véase, Trousson (2011: 26-27; 44-45; 65-66).

<sup>29</sup> Sobre Rousseau y la Antigüedad, véase Toucheffe (1999).

letras que asumen distintos vínculos con el Estado y con el Rey. Rousseau se forma en la cultura antigua reformulada por la tradición clásica, no sólo porque en sus textos las artes son concebidas como parte del conjunto configurado por los Modernos, sino incluso porque esa misma tradición clásica pone en cuestión el lugar del letrado en sus vínculos con la monarquía. Rousseau define su posición crítica del absolutismo en la tradición de esa reflexión clásica sobre el lugar del letrado, sobre la relación de las artes con la política y las costumbres.

Ahora bien, si en Boileau y en Racine la crítica de la Razón de Estado se fundamenta en la separación de los ámbitos de la política y las artes, en la medida en que se trata de impugnar una concepción de éstas desde la defensa (moderna) de una forma (culminante) de gobierno, en otro de los partidarios de los Antiguos, el arzobispo de Cambrai, François Salignac de La Mothe-Fénelon, la cultura antigua constituye no únicamente un modelo de “imitación” literaria contemporánea de los clásicos, sino sobre todo un modelo moral y político con el que ofrecer un contraste crítico del reino de Luis XIV<sup>30</sup>.

Como letrado educador del príncipe, Fénelon comparte la posición de los partidarios de los Antiguos que, como Boileau, buscaban formar al Rey. Pero en ambos partidarios de los Antiguos, Boileau y Fénelon, los propósitos en la formación del soberano no son los mismos: el primero, Boileau, quiere educar al príncipe en la poesía que su gran figura merece por tradición, enseñarle los criterios morales y estéticos de los elogios al monarca, pero ello no supone un cuestionamiento de su política. Aun cuando se ha observado la “intransigencia” de la crítica de Boileau a la Razón de Estado absolutista, es preciso señalar que ella no se debe a una objeción de las políticas estatales sino a una discusión con el modo de concebir la literatura del reino como defensa y propaganda de esa Razón (véase Fumaroli, 2001: 132)<sup>31</sup>.

En cambio, en Fénelon la educación del príncipe no está orientada por la controversia con los letrados adversarios, para deslegitimar su práctica literaria por las transformaciones que sus textos operan sobre la literatura antigua, y por la mala relación, “vanidosa”, que los poetas modernos establecen con la investidura del Rey. Sino por un interés propiamente político, que toma de los textos antiguos tanto los materiales de su novela, *Les aventures de Télémaque, fils d’Ulysse ou suite du quatrième livre de l’Odyssée d’Homère* (1699), como los modelos de gobierno y de sociedad: tanto la sociedad política, en la figura del legislador virtuoso y del consejero sabio, como la sociedad prepolítica, de costumbres simples e inocentes. Ambos modelos de sociedad

---

<sup>30</sup> El texto con el que Fénelon interviene en la Querelle es la *Lettre sur les occupations de l’Académie Française*, de 1714 (Fénelon, 1897).

<sup>31</sup> Fumaroli no observa esta diferencia entre los letrados partidarios de los Antiguos. En su *Discours au Roi* (1664), Boileau se excusa ante el príncipe porque no se ha unido a los panegiristas (como Charles Perrault) de su figura: todo el texto es una crítica a la hipocresía y el servilismo de los letrados modernos, pero no una crítica a las políticas de la Razón de Estado (véase Fumaroli, 2001: 143-145). Sobre el *Art poétique* como educación del gusto del Rey (véase Fumaroli, 2011: 155).



Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querella de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.

están narrados paradigmáticamente en la novela: el primero, en el Libro X, la sociedad virtuosa de Salente; y el segundo, en el Libro VII, la sociedad pastoral de Bétique. Boileau, en cambio, no consideró adecuada esa orientación política de la controversia estética, precisamente por el modo en que se exponen en *Télémaque* los “preceptos morales” (Boileau, s/f: XIII-XIV).

En esa crítica explícita del absolutismo que Fénelon impone a la discusión clásica es preciso considerar entonces la posición discursiva de Rousseau<sup>32</sup>. Vamos a estudiar en los últimos apartados de este artículo, por un lado, los modos en que las tesis políticas de Fénelon inciden en el Primer Discurso, en términos metodológicos y de estrategias de enunciación, y, por otro, los modos en que también pautan la configuración de un sujeto enunciator.

#### IV. Las tesis fénelonianas en el Primer Discurso

En el *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau continúa las ideas fénelonianas de las artes y las ciencias en el punto mismo en que el arzobispo de Cambrai las consideró en *Télémaque*, en una relación orgánica con las formas de gobierno<sup>33</sup>. Esa relación orgánica, como señalamos, está ya configurada en la posición moderna. Pero en el “antiguo” Fénelon, Rousseau encuentra formulada la tesis de la acción moralmente perjudicial del desarrollo de las artes en las costumbres (tesis que ocupa la Primera Parte del Primer Discurso), así como la idea que vincula las artes con el lujo y que entiende a ambas como producción de un estado social corrupto, consecuencia del sentimiento del amor propio (expuesta en la Segunda Parte del Discurso). Más aún, Rousseau encuentra en Fénelon un modelo metodológico de contraste entre sociedades antiguas virtuosas, que no desarrollan las artes y las ciencias, y sociedades corruptas, que las han desplegado, las cuales fundamentan los *exempla* histórico naturales de la Primera Parte.

En la novela de Fénelon, el problema de los efectos perjudiciales de las artes en las costumbres está desplegado en las narraciones sobre la sociedad pastoral de Bétique, como en las de sociedad política de Salente, pero también, negativamente, en la sociedad de bárbaros, los

---

<sup>32</sup> Sobre las relaciones entre la filosofía de Rousseau y los textos de Fénelon, véase Shklar (1969: 4-5) y Mendham (2014: 49-51).

<sup>33</sup> Los estudios sobre el Primer Discurso han señalado pertinentemente las paráfrasis, las citas y las transformaciones —incluidas las atribuciones erróneas— de los textos y las tesis de Plutarco, Tácito, Platón, Séneca y Montaigne. Esto es, se ha trabajado con los autores que Rousseau mismo declara y reconoce. Véase especialmente, Delarruelle (1912: 245-271), Keller (1939: 212-222) y Campbell (1975: 7-31). No obstante, ninguno de ellos, salvo los estudios de la segunda mitad del siglo XX en adelante, que hemos citado, se ocupa de Fénelon.

Mandurianos. En el primer caso, en la sociedad de Bétique, las artes están limitadas estrictamente a las necesidades, puesto que se las concibe como padecimientos (*ils ne veulent souffrir que les arts qui servent aux véritables nécessités*)<sup>34</sup> y como productos del orgullo, y por ello mismo se las desprecia (*ils les détestent comme des inventions de la vanité et de la mollesse*)<sup>35</sup>. Aunque sobre todo se las considera como causa de la desgracia de los pueblos:

Quand on leur parle [a los habitantes de Bétique] des peuples qui ont l'art de faire des bâtimens superbes, des meubles d'or et d'argent [...], ils répondent en ces termes: “*Ces peuples sont bien malheureux d'avoir employé tant de travail et d'industrie à se corrompre eux-mêmes!* Ce superflu amollit, enivre, tourmente ceux qui le possèdent; il tente ceux qui en sont privés de vouloir l'acquérir par l'injustice et par la violence. Peut-on nommer bien un superflu qui ne sert qu'à rendre les hommes mauvais? Les hommes de ces pays sont-ils plus sains, plus robustes que nous? Vivent-ils longtemps? Sont-ils plus unis entre eux? Mènent-ils une vie plus libre, plus tranquille, plus gaie? Au contraire, ils doivent être jaloux les uns des autres, rongés par une lâche et noire envie, toujours agités par l'ambition, par la crainte, par l'avarice, incapables des plaisirs purs et simples, *puisque'il sont esclaves de tant de fausses nécessités* dont ils font dépendre tout leur bonheur” (Fénelon, 2013: 155)<sup>36</sup>.

Fénelon ya formula allí la idea de que las artes producen necesidades superfluas y, por éstas, la molicie y la corrupción, pero sobre todo entiende esa creación de necesidades no naturales como un modo de la esclavitud de los pueblos. Es esa noción del refinamiento civilizado (edificios soberbios, muebles de oro y plata, telas bordadas, piedras preciosas) como esclavitud de los hombres la que autoriza la metáfora con que Rousseau comienza el Primer Discurso: las artes y las ciencias como *guirlandes des fleurs sur les chaînes de fer* que sujetan a los hombres. La metáfora rousseauiana es así una condensación del argumento desplegado en la narración novelesca, pero fundamentalmente un énfasis en su connotación política. Para Rousseau, ese mismo “trabajo e industria” que los hombres emplean para producir el lujo que los corrompe (*ces peuples sont bien malheureux d'avoir employé tant de travail et d'industrie à se corrompre*

<sup>34</sup> Fénelon (2013: 154) [“No quieren *souffrir* más que las artes que sirven a las verdaderas necesidades”]. Nuestro énfasis.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 155. [“las detestan como invenciones de la vanidad y la molicie”].

<sup>36</sup> *Ibid.* Nuestro énfasis. [“Cuando se les habla de los pueblos que dominan el arte de hacer edificios soberbios, muebles de oro y plata, telas adornadas con bordados y piedras preciosas [...], responden en estos términos: ‘*Estos pueblos son muy desgraciados por haber empleado tanto trabajo y tantos desvelos en corromperse a sí mismos.* Lo superfluo ablanda, atormenta a los que lo poseen y tienta a aquellos que están privados de ello a querer adquirirlo por medio de la injusticia o de la violencia. ¿Se puede considerar un bien a lo superfluo que no sirve más que para ayudar a los hombres a ser malos? ¿Los hombres de este país están más sanos y robustos que nosotros? ¿Viven más tiempo? ¿Están más unidos entre ellos? ¿Llevan una vida más libre, más tranquila y más alegre? Al contrario, deben estar celosos unos de otros, roídos por una cobarde y negra envidia y agitados siempre por la ambición, por el temor, por la avaricia, incapaces de los placeres puros y sencillos, *ya que son esclavos de tantas falsas necesidades* de las que hacen depender toda su felicidad”].

Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querrela de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.

*eux-mêmes*, escribe Fénelon) es, en la concentración metafórica de las guirnaldas, la paradoja de la servidumbre voluntaria, puesto que son las artes las que les *font aimer leur esclavage*. Y ese amor de su propia esclavitud, producido por las necesidades que generan las artes y las ciencias, en Rousseau es directamente, sin transición argumentativa, el fundamento del despotismo: *le besoin élève les trônes; les sciences et les arts les ont affermis*.

Fénelon, en cambio, tiende a aplazar el juicio político directo a los libros de la segunda mitad de la novela. Como si, para la enunciación política explícita, Fénelon hubiera debido pasar por la narración previa de las aventuras propiamente míticas (homéricas) de los primeros libros (del I al IV) —en los que no obstante siempre hay observaciones sobre los príncipes déspotas y la miseria a que someten al pueblo— para prepararla por medio de ellas. La crítica política directa tiene lugar en los libros IX, X y XI: la crítica de la guerra por ambición (IX), la reforma moral y económica del reino de Salente (X) que a la vez son, ambas, una crítica de la vanidad y el orgullo del príncipe Idomeneo, halagado por ministros corruptos que vuelven su gobierno un despotismo (XI). El aplazamiento del discurso político crítico debe leerse como preparación del lector para las “verdades” que enuncia Mentor sobre los príncipes y el despotismo. Uno de los discursos de Mentor advierte, con tono “vehemente” y “sublime”, las consecuencias funestas de la “dominación absoluta” de los soberanos, el poder “monstruoso” que hace de los súbditos esclavos y hace también que éstos anhelan la “menor revolución”, un anhelo que concentra el desprecio, el odio y el resentimiento (véase Fénelon, 2013: 227-228).

En los capítulos centrales en los que se enuncia este discurso, la cuestión de las artes ya no está considerada desde la exterioridad de la sociedad que las rechaza, las evita y las limita porque las desprecia, como Bétique, y conserva así *les délices de l'âge d'or* (Fénelon, 2013: 153)<sup>37</sup>, sino en cambio, desde la perspectiva de la sociedad “civilizada” que las desarrolla en su propio desmedro. En el caso de la sociedad de Salente, es decir, en los libros políticos de la novela, las artes y el lujo se vuelven, así, una cuestión de Estado, un problema que es preciso enfrentar con políticas estatales concretas. En el libro X, después de la crítica disuasoria de la guerra de ambición y de conquista en el libro anterior, los preceptos morales de Mentor se vuelven acciones políticas de prohibición de ciertas mercancías y de la música, de regulación de la arquitectura, la pintura y la escultura, que él mismo lleva adelante en el reino de Salente para reformarlo (véase Fénelon, 2013: 217-221).

La prohibición de las artes por parte de Mentor no supone, no obstante, su eliminación, sino en tanto que las artes sean producciones del lujo y no de las necesidades naturales. De

---

<sup>37</sup> [“Las delicias de la edad de oro”].

modo semejante, la condena rousseauiana de las artes y las ciencias no dejaba de admitir las academias, por el “freno” que su prestigio pondría a los letrados para que éstos “velen” sobre ellos mismos. La idea de Rousseau de que las academias pueden premiar el amor de la virtud en las obras de los letrados y producir así sociedades sabias, no se debe entonces únicamente a una *captatio benevolentiae* dirigida a la Academia de Dijon, o a una posición de discurso del enunciador, que no se sitúa con su crítica por fuera de la idea ilustrada de la corrección moral por medio del saber. Se debe también a una concepción de la sociedad que, aun en la civilización misma –en aquello que ha sido señalado como el mal irreversible en el cuadro taxonómico de la historia–, puede reformarse moralmente, en el sentido féneloniano, como en efecto lo narran las acciones de política estatal de Mentor en el reino de Idomeneo. En Fénelon y en Rousseau, entonces, la crítica radical de un estado de las artes y las ciencias es paralela con la idea reformista de la corrección y la autorización de las mismas, para que contribuyan a la felicidad de los pueblos.

## V. El discurso objetivo de la barbarie

De la presencia de las ideas fénelonianas en el Primer Discurso queda aún por señalar tanto la representación del pueblo de los bárbaros Mandurianos (en el libro IX), como la del consejero del reino de Idomeneo, Filocles, que es un *homme de lettres* exiliado político (en el libro XI). Con ambas, *Télémaque* no sólo ha realizado una representación ficcional de la tesis sobre la nocividad de las artes y las ciencias en los pueblos y en los regímenes políticos –algo sin dudas inhallable en sus modelos homérico y virgiliano–. Ha contribuido además a la elaboración de un imaginario de la barbarie y del letrado crítico solitario, e incluso del letrado como bárbaro, que está configurado en el primer epígrafe del *Discours sur les sciences et les arts*, en el verso de Ovidio que lo encabeza: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis* (Rousseau, 1959a: 3)<sup>38</sup>. Un imaginario así –el letrado como bárbaro– solo podía proceder de la posición de los partidarios de los Antiguos, puesto que los letrados de la posición moderna no podrían haberse concebido a sí mismos por fuera de la estructura institucional del Estado absolutista. Ese imaginario incide en la definición de un lugar de enunciación, propiamente rousseauiano, pero también –es preciso agregar– en la configuración de una subjetividad de letrado que en términos biográficos elige la renuncia (a las pensiones reales o académicas) y el aislamiento.

El imaginario de la sociedad de bárbaros, virtuosos y pacíficos, elaborado en el libro IX de *Télémaque* constituye, pues, uno de los fundamentos de la idea de barbarie en Rousseau. Para él, la noción ilustrada de progreso y perfeccionamiento indefinidos de la humanidad oculta una historicidad contingente y accidental, sin *telos*, como expone en el *Essai sur l'origine des langues* y

---

<sup>38</sup> [“Aquí yo soy el bárbaro porque ellos no me comprenden”].



en el Segundo Discurso<sup>39</sup>. *Télémaque* ofrece con su imaginario de los bárbaros virtuosos Mandurianos, opuestos al modelo de dominación política y de extenuación moral de la sociedad civilizada de Salente, un modelo que contribuye a definir en gran medida la estructura oposicional con que Rousseau piensa la historia y los regímenes políticos en el Primer Discurso.

En el discurso de uno de los jefes mandurianos, la crítica de la guerra por la ambición de una *fausse gloire* es también una crítica de las ciencias y las costumbres civilizadas y un elogio de la ignorancia:

Nous avons horreur de cette brutalité qui, sous de beaux noms d'ambition et de guerre, va follement ravager les provinces, et répand le sang des hommes, qui sont tous frères. Si cette fausse gloire te touche, nous n'avons garde de te l'envier; nous te plaignons et nous prions les Dieux de nous préserver d'une fureur semblable. Si les sciences que les Grecs apprennent avec tant de soin, et si la politesse dont ils se piquent, ne leur inspirent que cette détestable injustice, nous nous croyons trop heureux de n'avoir point ces avantages. *Nous nous ferons gloire d'être toujours barbares, mais justes, humains, fidèles, désintéressés, accoutumés à nous contenter de peu, et à mépriser la vaine délicatesse qui fait qu'on a besoin d'avoir beaucoup.* Ce que nous estimons, c'est la santé, la frugalité, la liberté, la vigueur de corps et d'esprit; c'est l'amour de la vertu, la crainte de Dieux, le bon naturel pour ses proches, l'attachement à ses amis, la fidélité pour tout le monde, la modération dans la prospérité, la fermeté dans les malheurs, le courage pour dire toujours hardiment la vérité, l'horreur de la flatterie (Fénelon, 2013: 180)<sup>40</sup>.

El discurso del jefe manduriano une así dos aspectos heterogéneos: por un lado, la guerra de conquista, que responde a la ambición y la expansión del poder, y por otro, las ciencias y la civilización, la *vaine délicatesse*. Así, para el bárbaro, la guerra es una consecuencia del aprendizaje de las ciencias y de las buenas maneras (la *politesse*) de los hombres civilizados:

---

<sup>39</sup> Véase Rousseau (1995) y (1959b). Sobre el *Essai* y la cuestión de la "contingencia providencial", véase, Bernini (2015: XXXII-XLIII).

<sup>40</sup> Nuestro destacado. ["Nos horroriza esa brutalidad que con los bellos nombres de ambición y de gloria va locamente a devastar las provincias y derrama la sangre de los hombres que son todos hermanos. Y esa falsa gloria que halaga, nos guardaremos bien de envidiártela; te compadecemos y rogamos a los dioses de preservarnos de un furor semejante. Si las ciencias que los griegos aprenden con tanto cuidado, y si la cortesía de la que se vanaglorian no les inspira más que esta detestable injusticia, nos creemos demasiado felices de no tener sus ventajas. *Nos enorgullecemos de ser siempre ignorantes y bárbaros, pero justos, humanos, fieles, desinteresados, acostumbrados a contentarnos con poco y a despreciar la vana delicadeza que hace que se tenga necesidad de mucho.* Lo que nosotros estimamos es la salud, la frugalidad, la libertad, el vigor del cuerpo y el espíritu, y también el amor a la virtud, el temor de los dioses, el buen natural hacia nuestro prójimo, el afecto hacia nuestros amigos, la fidelidad para todo el mundo, la moderación en la prosperidad, la firmeza en las desgracias, el valor para decir siempre la verdad, y el horror de los halagos"].

ambas son, dice, la “inspiración” de la *detestable injustice* de la guerra. Por eso mismo, su pueblo se siente feliz de no poseer las “ventajas” de las ciencias y el refinamiento de la civilización y considera un modo de la *gloire* ser *toujours barbares*.

Ahora bien, en el punto mismo en que ese discurso establece que la causa de la guerra de conquista son las ciencias y la civilización, el discurso del bárbaro establece una fundamentación política para la reprobación moral de éstas. En Bétique, las artes y el lujo se temen como una amenaza que pone en riesgo la libertad, ya que produce una esclavitud propia de las necesidades superfluas; en Salente, las acciones de gobierno que prohíben el fasto y que limitan las artes buscan asegurar el buen gobierno por medio de la reforma moral del príncipe. Pero, con el discurso de los bárbaros, el fundamento político de la crítica de las ciencias y las artes se articula como una cuestión objetiva, que no involucra la virtud o la corrupción del príncipe singular (Idomeneo, en Salente), o el saber de un pueblo virtuoso (el pueblo de Bétique) que rechaza volverse esclavo de sus propias necesidades. El discurso bárbaro, en cambio, vincula causal y objetivamente las ciencias y la civilización con el poder político, tal como Rousseau lo presenta en sus *exempla* histórico naturales.

En el Primer Discurso, en efecto, ninguno de los *exempla* hace depender la crítica de la corrupción del individuo particular, de las pasiones de un héroe histórico. Por el contrario, cada uno es un ejemplo de orden objetivo de países y pueblos que se corrompen a medida que avanzan las ciencias y se cultivan las artes, o simétricamente, conservan su virtud cuando permanecen en la ignorancia, según las dos series de *exempla*. También se presenta como una causalidad objetiva, en el Primer Discurso, aquello mismo que enuncia en parte el discurso del bárbaro manduriano: el hecho de que esa corrupción por las ciencias, las artes y el lujo *tiene consecuencias políticas*. Ya sea porque, como en la serie de *exempla* de pueblos corrompidos (Egipto, Grecia, Roma, Constantinopla y la China contemporánea), lleva a la formación de los imperios y a la ambición de la conquista, al mismo tiempo que los debilita frente a las invasiones; mientras que, simétricamente, la serie de los pueblos virtuosos y patriotas, que conservan una feliz ignorancia (los primeros persas, los escitas, los germanos, Roma antes del imperio y Esparta) pueden resistir la conquista o pueden incluso derrocar imperios (véase Rousseau, 1959a: 10-16).

En los *exempla* históricos, Rousseau tiene una concepción de la historia taxonómica, que no es la de Fénelon. En éste, las diferencias de épocas no se conciben en términos históricos sino en términos culturales: las diferencias diacrónicas entre épocas o períodos (la civilización, la barbarie y la sociedad salvaje) son entendidas como diferencias sincrónicas entre pueblos, costumbres y sociedades.

## VI. Imaginarios del *homme de lettres*

Además de la representación de los tipos de sociedades sincrónicas en la Antigüedad, los modos de dominación política y los modos de producción económica de los pueblos, en *Télémaque* hay una representación de dos figuras de exiliados: Filoctetes, el guerrero griego que, por haberse herido con las flechas de Hércules, enferma y es apartado de la guerra de Troya por Ulises (en el Libro XII); y Filocles, el consejero del rey cuya enunciación de verdades políticas lo expulsan del reino de Idomeneo (en el Libro XI). En ambos, pueden volver a notarse las estrategias que la novela emplea para la crítica política: Filoctetes forma parte de los personajes y las aventuras épicas narrados en los primeros y los últimos libros de *Télémaque*, mientras que Filocles es una figura decisiva en los libros centrales de la novela destinados a la crítica del absolutismo.

Con la figura de Filocles, Fénelon continúa la crítica del príncipe por su vanidad, pero esta vez como una crítica a los *hommes de lettres* de la corte. En términos diegéticos, la expulsión de Filocles del reino de Salente y su exilio en la isla de Samos dependió de los “artificios” de otro consejero del Rey (Protésilas), que buscaba apartarlo del monarca para gobernar despóticamente en su lugar. Pero en términos de la *Querelle*, Filocles es el letrado que reconoce en el rey un individuo que debe su grandeza a la limitación de su amor propio, y es el que exige al príncipe, a su vez, que no ceda a su *lassitude* ni a los halagos de los cortesanos por su investidura. En el imaginario féneloniano, propio de los partidarios de los Antiguos, el letrado fiel al Rey es aquel que “ama solo la verdad” tanto como ama al monarca y es aquel que debe “decir la verdad” incluso a pesar del príncipe, si éste no observa las leyes fundacionales de Minos en Creta. De modo que las reconvenciones del letrado al monarca tienen siempre el objetivo de la conservación de las leyes y de la restauración de la moral pública (véase Fénelon, 2013: 232). De allí que en Fénelon la crítica al absolutismo, a diferencia de Rousseau, no sea una crítica del sistema monárquico mismo de dominación política sino de su corrupción por el amor propio del príncipe. En cambio, con sus *exempla* morales y políticos, Rousseau acusa la dominación política misma, no obstante haber procedido con el mismo modelo féneloniano de letrado virtuoso. En el Primer Discurso, en efecto, la palabra del que enuncia no es ajena en absoluto a esa idea del letrado virtuoso, educador del príncipe. En el mismo sentido, tampoco lo es respecto del imaginario del letrado exiliado, expulsado, por la enunciación de sus verdades.

La figura de Filocles representa, desde el paradigma del poeta filósofo exiliado (como Ovidio), una pobreza virtuosa, una soledad electiva, rodeada no obstante por el amor de los

habitantes de la isla de Samos en la que se aloja. Así, se lo narra cuando el enviado del Rey, Hégésippe, llega a la isla:

Cependant Hégésippe demanda en quel lieu de l'île demeurait Philoclès. On lui dit qu'il demeurait assez loin de la ville, sur une montagne où une grotte lui servait de maison. Tout le monde lui parla avec admiration de cet étranger. "Depuis qu'il est dans cette île, lui disait-on, il n'a offensé personne: chacun est touché de sa patience, de son travail, de sa tranquillité; n'ayant rien, il paraît toujours content." [...] Hégésippe s'avance vers cette grotte, il la trouve vide et ouverte; car la pauvreté et la simplicité des mœurs de Philoclès faisaient qu'il n'avait, en sortant, aucun besoin de fermer sa porte. Une natte de jonc grossier lui servait de lit. Rarement il allumait du feu, parce qu'il ne mangeait rien de cuit: il se nourrissait, pendant l'été, de fruits nouvellement cueillis, et, en hiver, de dattes et de figes sèches. Une claire fontaine, qui faisait une nappe d'eau en tombant d'un rocher, le désalterait (Fénelon, 2013: 247-248)<sup>41</sup>.

La representación de Filocles constituye el imaginario de un letrado que se aísla, porque se opone a las "opiniones" de su tiempo —como escribe Rousseau en el prefacio del Primer Discurso—, y elige la renuncia y la distancia ya no de la política sino de los hombres mismos, de la sociedad en su conjunto, tal como fundamenta Rousseau su "reforma" personal. En Filocles la decepción política se vuelve una acusación contra la sociedad. Tales son los argumentos del letrado virtuoso al enviado del Rey, Hégésipo, que busca incorporarlo nuevamente como consejero:

Voyez-vous, lui répondait Philoclès, cette grotte, plus propre à cacher des bêtes sauvages qu'à être habitée par des hommes? J'y ai goûté depuis tant d'années plus de douceur et de repos que dans les palais dorés de l'île de Crète. *Les hommes ne me trompent plus, car je ne vois plus les hommes*; je n'entends plus leurs discours flatteurs et empoisonnés; je n'ai plus besoin d'eux: mes mains, endurcies au travail, me donnent facilement la nourriture simple qui m'est nécessaire; il ne me faut, comme vous voyez, qu'une légère étoffe pour me couvrir. *N'ayant plus de besoins, jouissant d'un calme profond et d'une douce liberté*, dont la sagesse de mes livres m'apprend à faire un bon usage, qu'irais-je

---

<sup>41</sup> ["Mientras tanto Hégésipo preguntó en qué lugar de la isla vivía Filocles y le dijeron que bastante lejos de la ciudad en una montaña en donde una cueva le servía de vivienda. Todo el mundo le habló con admiración de este extranjero. 'Desde que estaba en aquella isla, le decían, no había ofendido a nadie, todos estaban conmovidos con su paciencia, su trabajo y su tranquilidad, y no poseyendo nada parecía siempre contento'. [...] Hégésipo se adelantó hasta su gruta y encontrándola vacía y abierta, ya que la pobreza y la sencillez de las costumbres de Filocles motivaban que no tuviera, al salir, ninguna necesidad de cerrar la puerta. Una estera grosera de junco le servía de lecho. Raramente encendía fuego, puesto que no comía nada caliente, alimentándose durante el verano con frutos recién cogidos, y en invierno con dátiles e higos secos. Una fuente clara, que producía una capa de agua al caer de una roca, apagaba su sed"].

encore chercher parmi les hommes, jaloux, trompeurs et inconstants? Non, non, mon cher Hégésippe, ne m'enviez point mon bonheur. Protésilas s'est trahi lui-même, voulant trahir le Roi et me perdre. Mais il ne m'a fait aucun mal; au contraire, il m'a fait le plus grand des biens, il m'a délivré du tumulte et de la servitude des affaires; je lui dois ma chère solitude et tous les plaisirs innocents que j'y goûte (Fénelon, 2013: 49)<sup>42</sup>.

Las palabras de Filocles configuran una posición radical del letrado que renuncia al trato con los hombres en sociedad, luego de haber rechazado el pedido real de reincorporación a la corte. Según su discurso, las mismas razones que lo llevaron a ello (el fracaso de su política virtuosa ante el Rey) vuelve su situación de exilio un estado de felicidad (*ne m'enviez pas mon bonheur*), por estar fuera de la comunidad de los hombres: en soledad no hay necesidades (*besoins*) que esclavizan, sino la “calma profunda” fuera del “tumulto” y la “servidumbre” de los asuntos sociales. Esa exterioridad elegida ha sido consecuencia del fracaso político, una imposición que se vuelve electiva por los efectos inesperados sobre el individuo: una libertad *douce* (una libertad apacible) que solo es posible hallar allí, en la isla de Samos. Rousseau no dejará de elaborar ese imaginario del letrado expulsado del *ordre des choses* en sus propios escritos y sobre sí mismo (véase Rousseau, 1956: 36)<sup>43</sup>. Y ello desde el Primer Discurso, como posición discursiva, hasta el texto póstumo *—Les rêveries du promeneur solitaire—* en que esa posición ya se ha vuelto narración del yo.

Por último, importa señalar que, con esa elaboración de la figura de un letrado exiliado, feliz fuera de la comunidad de los hombres, Fénelon plantea una separación radical del individuo y la sociedad política que, no obstante, con la continuación de la historia de Filocles, negará en el modo de una conciliación. En Fénelon esa conflictividad entre el individuo y la sociedad contiene no obstante la posibilidad de su reparación armoniosa. En el episodio de

---

<sup>42</sup> Nuestros destacados. [“¿Ves esta gruta, más propia para ocultar bestias feroces que para ser habitada por los hombres?, le respondió Filocles. He gozado, después de tantos años, de más dulzura y reposo en ella que en los palacios de la isla de Creta. *Los hombres ya no me engañan, pues no los veo más*, no escucho sus discursos halagadores y envenenados, no tengo necesidad de ellos, y mis manos endurecidas por el trabajo me proporcionan fácilmente el alimento sencillo que necesito, no precisando, como ves, más que una ligera tela para cubrirme. *No teniendo necesidades, gozando de una profunda calma y de una apacible libertad*, de la que la prudencia de mis libros me enseña a hacer buen uso, ¿qué íría a buscar entre los hombres, celosos, engañosos e inconstantés? No, no, mi querido Hegésipo, no envidies mi felicidad. Protésilas se ha traicionado a sí mismo, queriendo traicionar al rey y perderme. Pero no me ha causado ningún daño; al contrario, me ha proporcionado el mayor de los bienes librándome del tumulto y la servidumbre de los deberes. Le debo mi querida soledad y todos los placeres inocentes de que disfruto”].

<sup>43</sup> [“Excluido, sin saber cómo, del orden de las cosas”].

Filocles, la reconvencción del enviado del Rey, Hegésipo, por la *philosophie sauvage* del consejero, que prefiere la soledad de su felicidad a *tout le reste du genre humain*, concluye con la consulta de éste por su decisión a los dioses, con el consecuente regreso a sus funciones de letrado virtuoso del monarca ahora reformado, pero sin dejar de mantener su alejamiento físico de la ciudad (veáse Fénelon, 2013: 251-253).

En Fénelon, entonces, el individuo puede conservar su autonomía aislado de los hombres, pero aun así participar de la cosa pública para el bien político de la comunidad. Para el arzobispo de Cambrai hay un fundamento trascendente de lo político que incluye al individuo más solitario, que no lo expulsa precisamente porque siempre prevalece el interés público. En Rousseau, en cambio, hay una conflictividad irreductible entre el individuo y el ciudadano, y en él parece prevalecer, sobre todo en su última filosofía, el individuo aislado, que se excluye y parece “preferirse” al “resto del género humano”.

## Bibliografía

- Armogathe, J. R. (2001). Une ancienne querelle. En AAVV, *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII-XVIII siècles*. París: Folio/Gallimard. Ed. Anne-Marie Lecoq.
- Bernini, E. (2015). Introducción. En J.-J. Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Boileau-Despréaux, N. (s/f). Lettre à Brosette. En F. Fénelon, *Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse, suivies des Aventures d'Aristonoüs*. París: Garnier. Ed. M. A. Legouez.
- Campbell, B. (1975). Montaigne and Rousseau's First Discourse. *The Western Political Quarterly*, 28 (1), 7-31.
- Decormeille, P. (1987-1988). Rousseau et la Querelle des Anciens et des Modernes. *L'Enseignement philosophique*, 38 (1), 70-84.
- DeJoan, J. (1997). *Anciens against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*. Chicago: University of Chicago.
- Delarruelle, L. (1912). Les sources principales de J.-J. Rousseau dans le Premier Discours à l'Académie de Dijon. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, XIX, 245-271.
- Fénelon, F. (1897). *Lettre sur les occupations de la Académie Française, suivi de Lettres de La Motte et de Fénelon sur Homère et sur les Anciens*. París: C. Delagrave. Ed. M. E. Despois.
- Fénelon, F. (2013). *Les Aventures de Télémaque*. París: Gallimard/Folio. Ed. Jacques Le Brun.
- Fumaroli, M. (2001). Les abeilles et les araignées. En AAVV, *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII-XVIII siècles*. París: Gallimard/Folio. Ed. Anne-Marie Lecoq.
- Guénard, F. (2004). *Rousseau et le travail de la convenance*. París: Honoré Champion.
- Keller, A. C. (1939). Plutarch and Rousseau's First Discours. *PMLA*, 54 (1), 212-222.

- Bernini, E. (2020). El Primer Discurso y la Querella de los Antiguos y los Modernos. Rousseau lector de Fénelon. *Siglo Dieciocho*, I, 5-26.
- Mendham, M. D. (2014). Rousseau's Partial Reception of Fénelon: From the Corruptions of Luxury to the Contradictions of Society. En Scmitt-Maaß, C., Stockhorst, S. y Ahn, D. (eds.), *Fénelon in the Enlightenment. Traditions, Adaptations, and Variations* (47-76). Amsterdam - New York: Rodopi.
- Munnich D. y Abensour M. (2012). *L'Art de l'amitié: Rousseau et la servitude volontaire*. París: Sens et Tonka.
- Norman, L. F. (2011). *The Shock of the Ancient. Literature and History in Early Modern France*. Chicago – Londres: The University of Chicago Press.
- Perrault, C. (2001). Le Siècle de Louis Le Grand. En AAVV, *La Querelle des Anciens et des Modernes XVII-XVIII siècles*. París: Gallimard/Folio. Ed. Anne-Marie Lecoq.
- Rousseau, J.-J. (1959a). *Discours sur les sciences et les arts*, *Œuvres Complètes* III. París: Gallimard/Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1959b). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres Complètes* III. París: Gallimard/Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Essai sur l'origine des langues*, *Œuvres Complètes* V. París: Gallimard/Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1956). *Les rêveries du promeneur solitaire*, *Œuvres Complètes* I. París: Gallimard/Pléiade.
- Shklar, J. N. (1969). *Men and citizens. A study of Rousseau's social theory*. New York: Cambridge University Press.
- Starobinski, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. París: Gallimard.
- Touchefeu, Y. (1999). *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Trousseau, R. (2011). *Rousseau*. París: Gallimard/Folio.

## CV del autor

Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto de la asignatura Literatura del Siglo XIX de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Codirige el Proyecto Ubacyt "Dinero y literatura en el siglo XIX. Conceptos, representaciones, prácticas" (2018-2020). Publicó una edición crítica de *Lo Rojo y lo Negro*, de Stendhal (2009); una edición anotada y traducción del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, de Jean-Jacques Rousseau (2015), coeditó *El siglo de la Revolución. Teatralidad, Secularización, Lenguaje nuevo* (2019). Prepara una edición anotada de *Ilusiones perdidas*, de Honoré de Balzac.

# EL TESTIMONIO Y LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA DE HUME<sup>1\*</sup>

## *TESTIMONY AND THE SOCIAL DIMENSION OF EXPERIENCE IN HUME'S PHILOSOPHY*

Sofía Calvente

*Centro de investigaciones en Filosofía (CieFi) – Instituto de Investigación en Humanidades y  
Ciencias Sociales (IdIHCS) – Universidad Nacional de La Plata  
vicentesofia@yahoo.com.ar*

### **Resumen**

Es frecuente encontrar entre las interpretaciones de la filosofía de Hume una concepción de la experiencia que la vincula estrictamente con las impresiones de sensación, acarreado así el problema del individualismo y el mentalismo. Sin embargo, el estudio que el rol del testimonio desempeña en su filosofía permite encontrar evidencia de que la experiencia, para Hume, no es patrimonio exclusivo e intransferible del individuo. Nos proponemos indagar acerca de las características y funciones del testimonio para proponer una definición alternativa de la experiencia humeana, que no la entiende como elementos mentales discretos, efímeros y privados, sino como un acervo que se construye en la interacción social y puede compartirse públicamente. Con ese fin, criticaremos la interpretación reduccionista del testimonio que propone J. C. A. Coady, que condiciona su aceptación a la confrontación con observaciones de primera mano. Luego, analizaremos cómo se integran el contacto directo con los objetos y los reportes de otras personas en el acervo de cada individuo, a partir de la noción de experiencia “ampliada” o “extendida.” Finalmente, indagaremos si la experiencia humeana se restringe al ámbito individual, o si existe también un proceso inherentemente social mediante el cual se construye y transmite colectivamente.

**Palabras clave:** Experiencia, Testimonio, Interpretación reduccionista, Interacción social.

### **Abstract**

Among the interpretations of Hume's philosophy, it is frequent to find a notion of experience that relates it strictly to impressions of sensation. This leads to the problem of individualism and mentalism. Nevertheless, the role that testimony plays within Hume's philosophy allows for gathering evidence that shows that experience is not the exclusive property of the individual. My aim is to look into the main aspects and functions of testimony in order to set out an alternative definition of Humean experience that conceives it not as discrete, fleeting, and private mental contents, but as a stock or collection that is built within social interaction and can be shared publicly. In the first place, I will evaluate J. C. A. Coady's reductionist interpretation of testimony, which restricts its acceptance to its facing to first-hand observations. Secondly, I will analyze the way in which direct contact with objects and other people's reports are settled in a single person's stock, by means of the notion of “enlarged” experience. Lastly, I will investigate if Humean experience is restricted to the individual realm or if there is an inherently social process through which it is built and transmitted collectively.

**Keywords:** Experience, Testimony, Reductionist interpretation, Social interaction.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 06/06/2019. Aprobado el 01/11/2019. Publicado el 01/07/2020.



## I. Introducción

Es innegable que la noción de experiencia resulta clave para comprender la filosofía de Hume. Sin embargo, al momento de precisar qué es lo que el filósofo entiende por esa noción clave, no encontramos trabajos que aborden la cuestión directamente ni en profundidad, sino que suele vinculársela con un tipo particular de percepciones, las impresiones de sensación<sup>2</sup>. Esta interpretación de la experiencia, que podemos denominar “restringida” acarrea una serie de dificultades, de entre las que se destaca el hecho de que se le atribuya un carácter inherentemente privado<sup>3</sup>. Esto se debe a que, en tanto las percepciones son contenidos de naturaleza mental, resultan accesibles únicamente al dueño de esa conciencia, lo que pone en tela de juicio la posibilidad de comunicarlas y someterlas a verificación<sup>4</sup>.

La interpretación restringida no resulta satisfactoria para dar cuenta de muchos aspectos de la filosofía de Hume, de entre los que se destaca la relevancia que le confiere al testimonio como fuente de incorporación y justificación de muchas de nuestras creencias (EHU 10.5)<sup>5</sup>. Más aún, Hume afirma que es posible “ampliar” o “extender” la experiencia propia por medio de la incorporación del testimonio ajeno (EHU 9.5 n20), lo que implica que pone en pie de igualdad la percepción directa de los objetos de conocimiento y el acceso a ellos a través de los reportes de otros seres humanos. El estudio de las características y funciones que adquiere el testimonio en la filosofía de Hume nos permitirá proponer una definición alternativa de la experiencia que no la entiende ya como elementos mentales discretos, efímeros y privados, sino como un acervo que se construye en la interacción social y puede compartirse públicamente.

Para cumplir este propósito, en primer lugar revisaremos y formularemos críticas a la concepción reduccionista del testimonio, propuesta inicialmente por J. C. A. Coady.

---

<sup>2</sup> Véase Kemp Smith (2005: 150-109), Stroud (1977: 8), Flew (1985), Everson (1988), Rodríguez Valls (1991: 50), Garrett (1997: 33-34), Dicker (1998: 5), Mounce (1999: 24, 45), Carlin (2009: 159), y Owen (1999: 67, 71-72).

<sup>3</sup> Entre ellos podemos mencionar a Flew (1985) y Everson, (1988). Para una crítica al carácter privado de las percepciones, véase Morris (2009).

<sup>4</sup> Quien plantea este problema es Noxon (1973: 81). Otro problema que engendra esta concepción restringida de la experiencia es la vinculación entre la interioridad y la exterioridad de la mente, debido a que varios autores indican explícita o tácitamente que existe una experiencia externa, compuesta de “hechos brutos” que ocurren con cierta regularidad y causan una experiencia interna o mental, aunque no de manera directa o unilineal. Véase Stroud (1977: 246), Noxon (1973: 81), Dicker (1998: 6) y Garrett (1997: 14).

<sup>5</sup> Las obras de Hume serán citadas usando las abreviaturas habituales y siguiendo la paginación de las ediciones más frecuentemente utilizadas por los especialistas. El modo de citación de cada obra se indicará en el apartado correspondiente a las referencias bibliográficas. La paginación que aparece entre corchetes corresponde a las traducciones al español.

Mostraremos que es posible revertir esta perspectiva, que condiciona la aceptación del testimonio a su confrontación con observaciones de primera mano, lo que conduce a una concepción restringida de la experiencia. Esto nos conducirá, en segundo lugar, a analizar cómo se integran el contacto directo con los objetos y los reportes de otras personas en el acervo de cada individuo, a partir de la noción de experiencia “ampliada” o “extendida.” Finalmente, indagaremos si la experiencia humana se restringe al ámbito individual, aunque implique la incorporación de aportes de terceros, o si existe también un proceso inherentemente social mediante el cual se construye y transmite colectivamente.

## II. La visión reduccionista del testimonio

A pesar de la centralidad que Hume le confiere al testimonio, una de las interpretaciones más influyentes respecto de su postura acerca de la cuestión es la que se conoce como “reduccionismo.” Según esta postura, Hume exige que para confiar en el testimonio ajeno debemos contar con evidencia empírica de primera mano, es decir, libre de testimonio, para constatar que aquello que otros nos relatan es efectivamente así. Por lo tanto, una creencia basada en el testimonio sólo puede justificarse si puede derivarse de y ser reducible a fuentes más “básicas,” tales como la percepción sensible, la memoria o la inferencia causal. Desde esta perspectiva, la credibilidad del testimonio ajeno dependería de la experiencia individual directa y se reduciría en última instancia a ella. Por lo tanto, supone una interpretación restringida del testimonio, pero por extensión, también de la experiencia que supuestamente debe validar ese testimonio, a la que se entiende únicamente en términos de impresiones sensibles o recuerdos “vivaces” vinculados con la observación directa de los hechos en cuestión. Frente a esta postura reduccionista ha ido reaccionando una cantidad cada vez mayor de autores<sup>6</sup>, los que ofrecen lecturas más adecuadas no sólo del testimonio, sino también de la experiencia, a la que caracterizan como inherentemente conformada tanto por observaciones de primera mano como por testimonios ajenos. Veamos a grandes rasgos en qué consiste el reduccionismo y cómo es posible objetarlo con argumentos del propio Hume.

Quien postula inicialmente la interpretación reduccionista es J. C. A. Coady<sup>7</sup>. Coady formula tres críticas a la postura que le atribuye a Hume, y concluye en función de ellas que su pretendido reduccionismo es inviable. Para la interpretación de lo que Hume entiende por

---

<sup>6</sup> Entre otros, podemos mencionar a Traiger (1993), Hribek (1996), Faulkner (1998), Welbourne (2002), Pitson (2003), Gelfert (2010), Wilson (2010), y Shieber (2015: 65-67).

<sup>7</sup> Coady plantea su postura en (1973) y luego en (1992). Cabe destacar, sin embargo, que Norton (1965) hace una crítica similar a la noción humeana de testimonio, aunque sin denominarla “reduccionista.” Wertz (1982), a su vez, hace una aguda crítica a esta perspectiva, a la que volveremos luego.

testimonio, Coady se basa en el ensayo “De los milagros,” incluido como sección 10 de la primera Investigación. Puntualmente, comienza su argumentación a partir del siguiente pasaje:

Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre [una] palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes [reports] de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio [a favor] del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión (EHU 10.6 [135-136]).

Coady considera que, en esta cita, Hume está reduciendo el testimonio a una forma de inferencia inductiva y, a su vez, reduce ésta a una especie de observación o experiencia. Es decir que la justificación de las creencias que provienen de testimonios dependen de un tipo de evidencia más fundamental como la que ofrece la observación y experiencia de primera mano. La aceptación del testimonio como válido depende en última instancia de nuestra experiencia de la conjunción constante entre la clase de reporte que se ofrece y la clase de hecho que éste relata.

Por otra parte, Coady (1992: 80) afirma que Hume usa de manera ambigua la expresión “nuestra experiencia”, dado que puede entenderse como “observación individual”, o bien como “experiencia común”. Sin embargo, sostiene que ambas opciones resultan problemáticas a la hora de pensar en la justificación del testimonio. Si proponemos que Hume alude a la experiencia colectiva caemos en un argumento circular, porque justamente la aceptación de las observaciones y experiencias de otros requiere que aceptemos su testimonio, y eso es lo que se está tratando de establecer. Por lo tanto, no parece haber otra opción más que interpretar la expresión en términos de experiencia individual. Sin embargo, esto también ocasiona serias dificultades. En primer lugar, porque sería totalmente inviable pensar que cada uno de nosotros deba haber observado directamente aquello que aceptamos a partir del testimonio. A modo de ejemplo, Coady (1992: 82-3) señala que creemos que la sangre circula, que hay un océano entre los continentes americano, europeo y africano, o que las luces que vemos por la noche son cuerpos celestes inmensamente distantes de nosotros, sin haberlo corroborado personalmente. Es obvio que nadie pudo haber observado directamente todos estos hechos y que los

aceptamos porque otros lo observaron por nosotros. En segundo lugar, Hume sostiene que la credibilidad de un testimonio se basa en “la conjunción entre cualquier clase de [reporte] [report] y cualquier clase de objeto” (EHU 10.6 [136]). Coady considera que por “clase de reporte”, Hume puede aludir ya sea a la clase de hablante que da el reporte o a la clase de contenido que transmite. Ambas opciones resultan igualmente problemáticas. Si nos inclinamos por la clase de hablante, debemos guiarnos por su autoridad o su carácter de experto. Pero para establecer el carácter de experto de una persona, debemos basarnos en el testimonio que otros dan al respecto<sup>8</sup>, lo que nos conduce nuevamente a la circularidad, o bien, en la observación directa de los hechos que describe, lo que vuelve prescindible su testimonio. Si nos inclinamos por la clase de contenido que se relata, deberíamos establecer algún criterio que nos permita distinguir tipos de reportes válidos e inválidos, cosa que Hume no hace.

Finalmente, a partir de que “la razón por la que damos algún crédito a testigos e historiadores no se deriva de una *conexión* que percibimos *a priori* entre testimonio y realidad, sino porque solemos encontrar conformidad entre ellos” (EHU 10.8 [137], las cursivas son del autor), Coady (1992: 85-90) considera que Hume presupone implícitamente la posibilidad de que no exista correlación alguna entre testimonio y realidad. Por lo tanto, para aceptar un discurso como testimonio debemos partir de la condición de que debe corresponderse con los hechos. Esto no es algo que aprendamos mediante la experiencia, sino que, contrariamente a lo que Hume afirma, se establece *a priori*. Lo contrario requeriría que comparáramos cada reporte con observaciones de primera mano acerca de los hechos que relata, lo que es imposible.

Mediante estas tres objeciones, Coady pretende reducir al absurdo la postura reduccionista que le atribuye a Hume para mostrar que resulta inviable. Sin embargo, mostraremos que las críticas se originan en una interpretación descontextualizada y sesgada de lo que Hume sostiene no sólo en “De los milagros,” sino en otros pasajes de su obra. En líneas generales, tal como sostienen Michael Welbourne (2002: 417) y Axel Gelfert (2010: 67), la lectura de Coady surge de extender las críticas que Hume formula a los testimonios acerca de milagros a lo que sostiene del testimonio en general, es decir que solapa aquello que Hume afirma de ciertos casos particulares problemáticos con su concepción general del testimonio.

---

<sup>8</sup> Suponemos que Coady no incluye que nosotros mismos podamos acreditar el carácter de experto de quien brinda el testimonio, lo que sería perfectamente plausible, porque eso nos remitiría una vez más a que, para dar cuenta de su pericia, necesariamente debemos contar con experiencia de primera mano.

### III. La visión no reduccionista del testimonio

Veamos entonces de qué manera es posible rebatir la lectura reduccionista a partir de lo que el propio Hume tiene para decir. En primer lugar, dada la centralidad que le confiere al testimonio, sería extraño que luego redujera su valor epistémico haciéndolo subsidiario de la inferencia inductiva, la que a su vez dependería únicamente de la experiencia y de la observación individuales. Para Hume la centralidad del testimonio es tal, que el primer ejemplo que ofrece en el Tratado acerca del origen de nuestras creencias es justamente el de una creencia basada en un testimonio histórico, como es la de que César fue asesinado en el Senado durante los idus de marzo. Hume afirma que creemos en este hecho a partir de que ha sido establecido “por el testimonio unánime de los historiadores, que convienen en asignar ese determinado tiempo y lugar a dicho suceso” (T 1.3.4, SB 83 [188]). Hasta aquí, parecería ser que nuestra creencia –contra la lectura reduccionista– se originaría a partir de la convergencia de los reportes de los historiadores. No obstante, Hume continúa:

En este caso, están presentes a nuestra memoria, o a nuestros sentidos, ciertos caracteres y letras, y recordamos también que estos caracteres han sido empleados como signos de ciertas ideas. Estas ideas estaban o en las mentes de quienes se hallaban inmediatamente presentes en esa acción y recibieron directamente las ideas de su existencia, o han sido derivadas del testimonio de otras personas (...) Es obvio que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos, está basada en principio sobre caracteres o letras vistos y recordados, y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos todo nuestro razonamiento sería quimérico e infundado, pues en este caso cada eslabón de la cadena pendería de otro, pero no habría cosa alguna fijada al extremo, capaz de sostener el todo; y entonces no existiría creencia ni evidencia (T 1.3.4, SB 83 [188-189]; vd. EHU 5.7).

A primera vista, podría pensarse que esta cita está avalando la interpretación reduccionista del testimonio. Sin embargo, no es así por varias razones. En primer lugar, aquí Hume está hablando acerca de la causa de una creencia testimonial, mientras que el reduccionismo se refiere a aquello que la justifica<sup>9</sup>. Si tenemos en cuenta esta diferencia, Hume apunta a señalar en este pasaje que la creencia testimonial se origina de la misma manera que cualquier otra creencia causal y tiene, al igual que ésta, la estructura de una inferencia inductiva, pero no necesariamente afirma lo mismo respecto de su justificación. En segundo lugar, el

---

<sup>9</sup> Esta diferencia ha sido sagazmente indicada por Traiger (1993: 139-140) y (2010: 45) y se opone a la interpretación de Anscombe (1973), quien sostiene que este pasaje alude a la justificación de las creencias testimoniales.

argumento se refiere al rol que desempeñan las impresiones y la memoria vivaz en el marco de las inferencias causales, vinculado con aquello que nos permite distinguir un razonamiento acerca de una cuestión de hecho y existencia de un argumento hipotético o incluso de una ficción de la imaginación. Es decir que no pone en cuestión ni la veracidad de los testigos, cuyo testimonio es “unánime,” ni la ocurrencia del hecho relatado en determinado tiempo y lugar, lo que está avalado por el consenso existente entre los historiadores, sino que alude a nuestra creencia en ese hecho. Si bien el razonamiento causal es el único que nos permite ir más allá de lo que está presente a la percepción sensible o a la memoria vivaz, necesariamente debe anclarse en ellas como punto de partida de la creencia resultante, ya que, de lo contrario, podríamos albergar dudas respecto de si la creencia es en realidad una suposición o una fantasía. Lo mismo vale para una creencia testimonial —necesariamente basada en una inferencia inductiva— que para una creencia originada en una inferencia inductiva no testimonial: en ambos casos debe iniciarse a partir de una impresión o un recuerdo vivaz. Por ese motivo, aquí no está en duda la validez del testimonio como tal, es decir, del contenido de la creencia, que, como Hume mismo afirma desde un principio, ha sido bien establecido, sino nuestro contacto con el hecho en cuestión, que forma la base de la inferencia causal, y la consecuente creencia que se origina a partir de él. Debe haber una vía de acceso a ese hecho alejado de nuestro tiempo y lugar, y esa vía es la lectura de los libros de historia donde éste se relata. La creencia se origina en la cadena causal que une los caracteres impresos en los libros con las ideas en las mentes de quienes presenciaron el hecho o lo escucharon de quienes lo presenciaron. Esta conexión entre los caracteres y los testimonios que nos remiten al hecho nos permiten diferenciar un libro de historia de un libro de ficción, tal como Hume lo afirma más adelante en el Tratado:

Cuando vemos ciertos caracteres y figuras descritos sobre el papel deducimos que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos: la muerte de César, el triunfo de Augusto o la crueldad de Nerón: y recordando muchos otros testimonios coincidentes, sacamos en conclusión que aquellos hechos existieron realmente, y que tan gran número de hombres, a los que no guiaba interés alguno en ello, no podrían conspirar para engañarnos, especialmente porque si lo hubieran intentado habrían tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos (T 2.3.1, SB 404-405 [604]). Las cursivas son del autor.

Aquí notamos que Hume, justamente, busca destacar que uno de los rasgos principales que distingue un testimonio de otros actos de habla o fragmentos de discurso es su pretensión de transmitir información, es decir que su objetivo es reportar cuestiones de hecho y existencia, antes que relatar ficciones (Welbourne, 2002: 415; Pitson, 2003 y Gelfert, 2010: 72). Por otra parte, en la misma cita, Hume añade otros elementos que le confieren credibilidad a un

testimonio puntual y constituyen evidencia que nos lleva a creer en él: respecto del contenido, la concurrencia con otros testimonios, que lo ocurrido fue de público conocimiento y cercano en el tiempo; y respecto de los testigos, el escarnio social que hubiera significado forjar un falso testimonio. Por lo tanto, podemos notar que los factores que hacen creíble un testimonio no pasan por la observación directa de lo sucedido, sino que se construyen a partir de la intersubjetividad. Tenemos entonces un primer argumento para mostrar que Hume no pretende reducir la creencia testimonial a una inferencia causal y ésta a percepciones sensibles y recuerdos vivaces, sino que se limita a señalar que el origen de toda creencia causal –ya sea testimonial o no- se basa en una inferencia inductiva que requiere de impresiones y recuerdos como punto de partida. Esto obedece más bien a la necesidad de distinguir hechos de ficciones que a la pretendida reducción del testimonio a la observación directa individual.

Como acabamos de señalar, el testimonio, en cuanto acto discursivo, consiste en la práctica de asociar palabras con hechos, es un uso del lenguaje particular que pasa por la comunicación de información, y que se diferencia de otros tales como ordenar, sugerir, dar a entender, narrar una ficción, etc. Aprendemos a distinguir este uso del lenguaje de los restantes a partir de la práctica, lo que genera el hábito de creer que, en el marco del discurso testimonial, se usan palabras para reportar cuestiones de hecho y para decir cómo son éstas. Por ese motivo, una vez que hemos aprendido a reconocer el testimonio de entre otros actos de habla, nuestra actitud por defecto es dar por sentada la veracidad de quienes lo ofrecen (Welbourne, 2002: 415-416). La respuesta esperable frente a él es que el oyente acepte y crea lo que se le dice. Hume así lo señala en el pasaje que acabamos de citar, cuando indica que la persona que produjo el testimonio acerca de la muerte de César, el triunfo de Augusto o la crueldad de Nerón “debía querer afirmar tales hechos” (T 2.3.1, SB 405 [604]).

Ahora bien, sostener que la aceptación es la respuesta que se espera por defecto frente a un testimonio no es lo mismo que decir que en todos los casos debemos aceptarlo. En algunas ocasiones particulares surgen razones que nos llevan a suspender esa actitud habitual, que opera en nosotros pre reflexivamente. Justamente, el caso del que se ocupa Coady, que tiene que ver en la credibilidad de los testimonios acerca de los milagros<sup>10</sup>, es una de esas ocasiones donde debemos hacerlo, porque se trata de relatos cuyo contenido contradice la infinidad de

---

<sup>10</sup> Recordamos que Hume define a un milagro como “*la violación de [una] ley [natural] [a law of nature] por una volición particular de la deidad o por la interposición de un agente invisible*” (EHU 10.12n [140]) Las cursivas son del autor.

testimonios concordantes que dan sustento a las leyes naturales (EHU 10.8)<sup>11</sup>. Un milagro constituye algo único o extraordinario, en tanto lo inusual de un hecho se define a partir de su falta de conformidad con la experiencia pasada<sup>12</sup>. Esto hace que en términos de conocimiento empírico, un testimonio acerca de un milagro cuente con un alto grado de improbabilidad, ya que tiene frente a sí una experiencia “firme e inalterable” que alcanza el estatus de prueba<sup>13</sup>, en base a la cual afirmamos la regularidad del curso natural (EHU 10.12 [139]). Por lo tanto, antes que una oposición entre testimonios y experiencia de primera mano, lo que está en juego es una confrontación entre testimonios opuestos: el de los supuestos testigos de hechos milagrosos contra el de los que contribuyen a establecer nuestra creencia en las leyes naturales.

En definitiva, sólo en aquellos casos donde se presenta un conflicto en la evidencia, surge la necesidad de adoptar una actitud reflexiva que nos lleva a evaluar el testimonio a la luz de la experiencia, revisando cada caso para determinar su grado de uniformidad y semejanza, y adherir a aquel lado que cuente con más casos a su favor. Pero esa experiencia no necesariamente es individual, sino que abarca la experiencia colectiva de cientos de miles de personas de distintos tiempos y lugares. A lo sumo, la decisión puede ser individual ya que cada uno puede evaluar por sí mismo, a la luz de la evidencia disponible, qué sería lo más probable. Pero eso no implica que la decisión se tome a partir de observaciones individuales, sino de una experiencia personal que incorpora las experiencias de otros, justamente, mediante la aceptación de su testimonio (Pitson, 2006: 9). Lo mismo puede decirse de las restantes creencias relativas a cuestiones de hecho: aunque no involucren directamente el asunto de la credibilidad de un testimonio puntual, en tanto implican la aceptación de la regularidad de la naturaleza, suponen indirectamente la aceptación de cientos de testimonios que ayudaron a establecer esas leyes.

En “De los milagros”, a Hume le interesa dejar en claro que la credibilidad de un testimonio se basa en los mismos principios que la credibilidad en las demás cuestiones de hecho. No existe una conexión a priori entre testimonios y hechos, sino que ésta es un vínculo tan poco necesario como cualquier otro, porque se trata de una regularidad empírica más. ¿Por qué Hume busca dejar en claro la naturaleza de esta conexión? Porque solemos precipitarnos “al efectuar nuestras inferencias a partir de[] testimonio” a raíz de que sobreestimamos la conexión que existe entre las palabras que escuchamos de los demás y las ideas de su mente, como así también la conexión entre esas ideas y los hechos que supuestamente representan (T

---

<sup>11</sup> Garrett (1997: 151) señala que lo que ha permitido establecer y creer en las leyes naturales no es la experiencia de una sola persona, sino de muchas y a lo largo de un considerable período de tiempo.

<sup>12</sup> Hume sostiene: “Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado” (T 3.1.2, SB 474 [696]).

<sup>13</sup> Nos referimos aquí a “prueba” en el sentido que Hume le confiere como evidencia “infalible” que carece de contraejemplos y por lo tanto no da lugar a dudas (EHU 10.4 [135]; véase también T 1.3.11, SB 124; EHU 6 n10).



1.3.9, SB 113 [227]). En esto consiste el fenómeno de la “credulidad”, que nos lleva a adoptar creencias que no en todos los casos cuentan con un adecuado fundamento en la experiencia, sino que se originan en fuentes tales como la elocuencia de los charlatanes, la inculcación o la superstición. Lo que Hume quiere resaltar es que el testimonio es un efecto causal como cualquier otro; el sólo hecho de que sea producto de lo que alguien piensa no le da un estatus especial que lo lleve a estar necesariamente ligado con un hecho, sino que se trata de una conexión empírica más, la que, por lo tanto, admite distintos grados de probabilidad (Traiger, 1994: 250-252). En este sentido, Hume se pregunta: “¿Es justo sacar la conclusión de que, sólo porque algún testimonio humano tiene la máxima fuerza de autoridad en algunos casos (...) por eso, toda clase de testimonio ha de tener igual fuerza y autoridad?” (EHU 10.28 [152]). Cuando tenemos una actitud crédula, tomamos acríticamente las palabras de los demás como si fueran la verdad. Por eso, frente a un testimonio que resulta dudoso, debemos suspender nuestra credulidad para adoptar una actitud reflexiva. Ésta no consiste en reducir el testimonio a observaciones directas, sino en determinar su veracidad mediante ciertos criterios y procedimientos. Esos criterios se refieren tanto a las características de los testigos y el modo en que ofrecen su reporte –honestidad, desinterés, sinceridad, nivel de educación y pericia, entre otros (véase EHU 10.7-29)-, como al contenido del testimonio, para determinar si lo que se relata se condice o no con el funcionamiento regular de la naturaleza, o se trata de un evento extraordinario o maravilloso (Coleman, 2001: 207-208).

Por otra parte, si los testimonios son equivalentes a aquello que se ha constatado a partir de la observación directa, es posible tratarlos de la misma manera, en tanto lo que se confronta cuando aparecen contraejemplos son casos a favor y en contra: en ningún momento Hume señala que la observación directa tenga un carácter más originario ni más fundamental en este procedimiento evaluativo, ni que por lo tanto sea necesario “reducir” el testimonio a ella. Así lo explica:

Cuando el hecho que se atestigua rara vez ha sido observado por nosotros, entonces se entabla una lucha entre dos experiencias [experiences] opuestas, una de las cuales anula a la otra en toda su fuerza y sólo puede operar en la mente con la fuerza sobrante. El mismo principio de la experiencia, que nos da cierta seguridad en el testimonio de los testigos, en este caso también nos da otro grado de seguridad en contra del hecho que ellos intentan establecer (EHU 10.8 [137]; véase EHU 10.6).

Vemos entonces que un testimonio cuenta como un caso que “entabla una lucha” con un conjunto de casos que establecen la ocurrencia regular de un hecho. Ese conjunto de casos

no está conformado por lo que un individuo aislado ha observado, sino por lo que muchas personas a lo largo del tiempo han observado y transmitido a otros. De la misma manera, el testimonio que constituye un contraejemplo es el reporte de un hecho que supuestamente ocurrió, pero lo que nos lleva a dudar respecto de él es su carácter infrecuente, o bien el modo en que ese testimonio fue transmitido, o el carácter de quien lo reporta. Podemos notar que Hume alude con la noción de “experiencia” tanto a aquello que ha sido observado directamente como a lo que se atestigua, y los pone en pie de igualdad. Por lo tanto, el contacto directo con los objetos o acciones no es únicamente lo que conforma la experiencia, sino que ésta también puede incorporar aquellos eventos o fenómenos que nos llegan por medio del testimonio de otros<sup>14</sup>. En este sentido podemos comprender la siguiente afirmación de Hume, que ratifica el tratamiento equivalente de testimonios y hechos establecidos mediante leyes naturales:

Sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza. Cuando, por tanto, estas dos clases de experiencia son contrarias, no tenemos otra cosa que hacer que sustraer la una de la otra y adoptar una opinión de un lado o de otro con la seguridad que ofrece el resto (EHU 10.35 [154]).

Para sintetizar, es posible responder a las objeciones de Coady si partimos de una concepción de la experiencia como inherentemente no restringida y también si distinguimos la actitud que Hume mantiene hacia el testimonio en general, de aquello que tiene para decir de ciertos casos particulares que resultan problemáticos. En primer lugar, como hemos visto, resulta indispensable deslindar aquellos contextos en los que Hume habla del origen de las creencias causales -dentro de las cuales pueden ubicarse las testimoniales-, donde juega un rol importante la inferencia inductiva a partir de una impresión de sensación o recuerdo vivaz, de los momentos en los que trata acerca de la justificación de las creencias, donde propone una evaluación que implica revisar y comparar los casos a favor y en contra de un determinado hecho en cuestión. Coady tiende a fusionar ambos y por eso sostiene que la inferencia desde o hacia una impresión de sensación resulta fundamental para validar una creencia testimonial.

En segundo lugar, en la aceptación de un testimonio debemos distinguir la actitud crédula de la reflexiva. La credulidad es la actitud que por defecto asumimos, pero hay ocasiones en las que esa actitud debe suspenderse. En este caso, el factor decisivo no consiste, como pretende Coady, en constatar la constancia de la conjunción de cierto tipo testimonio

---

<sup>14</sup> Destacamos la perspectiva de Traiger (1994: 252), quien afirma que “en la perspectiva de Hume, el testimonio es sólo un tipo de experiencia, de la misma clase que la evidencia de nuestros sentidos.” La traducción es nuestra.

con cierto tipo de hecho mediante la experiencia individual. Por un lado, como hemos dejado lo suficientemente claro ya, la experiencia que avala dicha conjunción no debe entenderse en términos de observación directa o de primera mano, sino como el conjunto de casos similares observados por distintas personas en distintos momentos y lugares, que han sido transmitidos a otras a lo largo del tiempo. Por otro lado, en la aceptación del testimonio están involucrados también factores vinculados con las características de los testigos, que se apoyan en un conocimiento de la naturaleza humana, conocimiento que también surge de la experiencia colectiva. Esto es lo que nos permite determinar cuáles testimonios son confiables o están autorizados, sin que cada uno de nosotros sea necesariamente un experto en el tema.

En tercer lugar, hemos destacado que Hume trata al testimonio como una regularidad empírica más, por lo tanto, es esperable que considere la posibilidad de que no haya correlación entre un testimonio y un hecho. Lo que funda dicha correlación es, al igual que en el caso de cualquier cuestión de hecho, la experiencia. Si Coady considera que esto es una suerte de amenaza que atenta contra el carácter del testimonio, lo mismo debería decir respecto de la inferencia causal a la que supuestamente se reduce. Sin embargo, como hemos indicado más arriba, lo que Hume sostiene es que nuestra actitud por defecto es la credulidad, es decir, la aceptación de todo aquello que se nos dice en carácter de testimonio, independientemente de si eso se condice con los hechos o no. Los casos problemáticos nos llevan a desarrollar una actitud reflexiva que nos permite revisar nuestra actitud crédula.

Resta ocuparnos del cargo de circularidad, que es tal vez el mayor escollo a superar en la interpretación que estamos proponiendo. Por un lado, a la luz del carácter eminentemente social que Hume le atribuye a la naturaleza humana (véase T 2.2.5, SB 363-365; 3.2.2, SB 493; EPM 4.18), la sociabilidad parece ser una condición necesaria para que se desarrolle la práctica de aceptar el testimonio como verdadero. La sociedad es el ámbito “natural” del hombre, y el intercambio de opiniones, sentimientos y experiencia es parte constitutiva de ese ámbito (véase T 2.2.4, SB 352-353; 2.2.9, SB 389; ESY – NC, 202). El intercambio no podría existir si desconfiáramos sistemáticamente de lo que los demás nos comunican. Por otro lado, si tenemos en cuenta la diferencia entre lo que Hume sostiene del testimonio en general y ciertos casos dudosos, no resulta circular evaluar el testimonio particular de una persona por medio de conocimientos que adquirimos gracias al testimonio bien establecido de otras personas. Del mismo modo en que uno puede usar evidencia sensible bien establecida para corroborar una observación directa particular que resulta problemática, puede emplear el testimonio bien establecido para evaluar un enunciado testimonial puntual (Traiger, 1993: 145). Finalmente, si decimos que los testimonios deben tratarse al igual que las restantes cuestiones de hecho, del

mismo modo que un conjunto de casos lleva a establecer y justificar un principio general en ese ámbito, un nuevo caso particular puede establecerse y apoyarse a partir de ese principio: no hay circularidad alguna en tal procedimiento. Las regularidades acerca del testimonio pueden contarse entre los casos que permiten establecer y justificar dichos principios, por lo tanto, es posible emplear esos mismos principios para determinar a su vez la validez de un nuevo caso de creencia testimonial que presente dudas, sin que eso implique caer en la circularidad<sup>15</sup>.

#### **IV. La experiencia ampliada o extendida**

Hasta el momento hemos visto que los testimonios pueden incorporarse como parte de la propia experiencia con el mismo valor epistémico que aquellos casos originados en la observación directa, pero aún resta explicar la génesis de ese proceso. ¿De qué manera se produce la integración entre lo directamente observado y lo que se acepta por vía del testimonio en el sistema de creencias de un sujeto? Hume ofrece un ejemplo cuando sostiene que éste último está conformado por dos niveles de “realidades”: el de las impresiones y los recuerdos vivaces, por un lado, y por otro, el de ideas de objetos que no necesariamente han sido observados de manera directa, como por ejemplo la idea de Roma, “ciudad que ni veo ni recuerdo, pero que está unida a impresiones que recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de viajeros e historiadores” (T 1.3.9, SB 108 [222]). Es decir que podemos acceder a la idea de un lugar que no hayamos observado directamente por vía del testimonio de quienes estuvieron allí –los viajeros- o investigaron al respecto –los historiadores-. A su vez, esta idea, al igual que “cualquier otra”, obtiene el estatus de creencia “por su fuerza y [orden establecido] [settled order], debidos a la costumbre y la relación de causa y efecto” (T 1.3.9, SB 108 [222]). En definitiva, lo que le confiere el carácter de creencia a una idea no es necesariamente la observación directa sino su vivacidad, pero también su coherencia con el sistema de creencias que ya poseemos. Esto último es lo que le da validez tanto a una observación directa como a un testimonio, y lo que las distingue de las ficciones que son mero producto de la imaginación. Por supuesto que ese sistema establecido y coherente de creencias está previamente conformado tanto por observaciones de primera mano como por creencias testimoniales, con las cuales la nueva creencia debe ser consistente.

---

<sup>15</sup> Wilson (2010: 73) considera que el error de Coady es interpretar la concepción humeana del conocimiento como empirista, subjetivista e individualista. En la perspectiva de Wilson, sólo sería posible aceptar el primer epíteto y en sentido amplio, como la negación de la existencia de un reino de las esencias que trasciende el mundo, pero no sería posible bajo ningún punto de vista aceptar los otros dos.

Así, Hume afirma que “después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación [amplían] [enlarge] mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que los de otro” (EHU 9.5 n20 [132]), y que “la experiencia de los otros se vuelve propia sólo por medio del crédito que le damos a su testimonio” (L 1.188, 349). De esta manera, reconoce que el testimonio es un medio por el cual podemos expandir los límites de la experiencia originada en la observación de primera mano. Esa ampliación se lleva a cabo al menos de dos maneras: en primer lugar, a partir de que podemos disponer de un cúmulo mayor de casos similares que los que hayamos podido observar directamente, como sucede en el caso de las leyes naturales. Es muy probable que contemos con algunos ejemplos de observación directa de lo que en éstas se afirma, pero el testimonio de otros nos permite acceder a una cantidad enormemente superior de casos que los que en nuestra vida podamos llegar a percibir por nuestros propios medios. En segundo lugar, a partir de que nos permite acceder a lugares y tiempos distantes y remotos, como ocurre con los relatos de viajeros e historiadores. Bajo esta modalidad, la expansión de la experiencia no pasa por la incorporación de una cantidad de casos que corroboran la regularidad de un hecho, sino de un contenido novedoso, en tanto nos permite tomar contacto con lugares en los que no hemos estado y tiempos en los que no hemos vivido.

Hume tiene en alta estima a la historia porque considera que es, justamente, uno de los medios a través de los cuales se hace posible la ampliación de la experiencia bajo la segunda modalidad que hemos distinguido. Así lo expresa cuando afirma que

en rigor, si consideramos la brevedad de la vida humana, y nuestro limitado conocimiento incluso de lo que acontece en nuestro propio tiempo, hemos de ser concientes de que seríamos siempre niños en comprensión si no fuera por este invento que [extiende] [extends] nuestra experiencia a todas las pasadas épocas y a los más distantes países, haciendo que contribuyan tanto a la mejora de nuestra sabiduría como si hubieran [caído realmente bajo nuestra observación] [actually lain under our observation]. De una persona que conoce la historia puede decirse en cierto modo que ha vivido desde los comienzos del mundo y que ha ido aumentando con cada siglo el acervo de sus conocimientos (ESY - SH, 566-567 [484]).

Como podemos notar en la cita, Hume señala que el testimonio histórico nos permite experimentar algo que no hayamos observado directamente. Podemos acceder a las épocas pasadas y los países remotos “como si” los hubiéramos observado de primera mano y “como si” hubiésemos vivido desde los comienzos del mundo, porque la historia funciona epistémicamente de manera equivalente a la observación directa (Perinetti, 2002: capítulo 2).

Pero además, nos da la ventaja de adquirir una perspectiva “[genuina]” [true point of view] (ESY – SH, 568 [485]) que incluso supera a la de los propios protagonistas porque pone en evidencia aspectos que no se ven en el momento en que ocurren los hechos. Nos permite, de alguna manera, superar nuestra condición finita y alcanzar una visión de conjunto.

La historia es un modo de expandir nuestra experiencia mediante el testimonio que está plasmado en los “libros”, pero hemos visto más arriba que Hume considera que es posible hacerlo también mediante la “conversación” (véase EHU 9.5 n20). Ambos, libros y conversación, son equivalentes e igualmente valiosos, porque son “una transcripción de la mente” (T 3.3.4, SB 611 [865]), es decir que son un modo de compartir los contenidos y estados mentales con los demás.

En el contexto de la Modernidad, la conversación no sólo aludía al intercambio verbal cara a cara, sino que incluía toda forma de relación propia de la vida en sociedad (Shapin, 1991: 298 n46). Esta connotación se deja ver en el ensayo “De [la escritura de] ensayos” [Of Essay-Writing], donde Hume la asocia a una disposición hacia la sociabilidad y las actividades de la vida cotidiana, por contraposición al aislamiento que caracteriza a los intelectuales [learned]. El ensayo caracteriza a los intelectuales como aquellos que se ocupan de las operaciones más elevadas y difíciles de la mente, lo que requiere de ocio, soledad, una preparación prolongada y un trabajo arduo. Hume distingue a este grupo de otro, el de los conversadores [conversible], que se ocupan de los deberes de la vida común, poseen una disposición sociable, una inclinación a los ejercicios más fáciles del entendimiento, y buscan la compañía y conversación de sus pares (ESY – EW, 533-534). Si tenemos en cuenta la distinción entre eruditos y conversadores, y la vinculamos con la expresión “libros y conversación,” podemos notar que con esta última Hume está señalando que la experiencia puede ampliarse si se nutre tanto del mundo activo como del contemplativo<sup>16</sup>. La separación que persistía en su época entre los dos ámbitos era a sus ojos un gran defecto, ya que terminaba resultando perjudicial para ambos. Si el ámbito de la conversación no se alimentaba de fuentes tan valiosas como la historia, la poesía, la política o los principios más obvios de la filosofía, se terminaría convirtiendo en meras habladurías y rumores. Si la filosofía se recluía en los claustros y celdas, desligándose completamente de la vida en sociedad, se volvería quimérica en sus conclusiones e ininteligible en su estilo y modo de expresión.

Por otra parte, el ensayo nos muestra que un aspecto importante de la propuesta humeana se vincula con el carácter social de la experiencia, en tanto el trabajo en soledad del filósofo es aquello que debe ser contrarrestado para buscar en la interacción social las fuentes

---

<sup>16</sup> Corroboramos nuestra interpretación el hecho de que Hume se refiera en el marco del ensayo al mundo intelectual como “libros” y al de la conversación como “compañía” (ESY – EW, 534 [459]).

de donde nutrirse: “¿Qué cabría esperar en verdad de hombres que nunca consultaban la experiencia en ninguno de sus razonamientos, o que nunca buscaban esa experiencia que únicamente puede hallarse en la vida y la conversación comunes?” (ESY – EW, 535 [460]). Aquí Hume pone de manifiesto que es perfectamente posible que exista razonamiento sin experiencia, como ocurre en las relaciones de ideas, o en el peor de los casos, como en la mera especulación, que es lo que encuentra verdaderamente condenable, ya que convierte a la filosofía en pensamientos quiméricos. La tendencia de la filosofía a elevarse por encima de las cuestiones cotidianas se ve acentuada cuando se practica mediante un “solitario método de estudio” (ESY – EW, 534 [460]). Por otra parte, podemos notar que Hume reviste a la experiencia de un carácter eminentemente social, dado que afirma que al menos un tipo de experiencia se encuentra en la vida en comunidad antes que en el interior de la mente del filósofo. Esto nos muestra que el esfuerzo de Hume por orientar la filosofía hacia la “vida diaria” (EHU 12.25 [189]) implica, además de ajustarla a temas asequibles a la capacidad humana, enfocarla decididamente al ámbito social, cuyas características predominantes son la interacción y la comunicación. Estas características son las que atraviesan la experiencia que debe ser objeto de estudio del filósofo. Por lo tanto, fundar la filosofía en la experiencia supone no sólo adoptar el método experimental –como reza el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana*–, sino volcarla hacia la interacción social, lo que está en las antípodas de su reducción a meras impresiones de sensación de carácter privado.

## V. La experiencia colectiva

Ahora bien, la noción de experiencia ampliada o extendida puede llevar a la pregunta por los alcances de la dimensión social de la experiencia. Más allá de la comunicabilidad y la interacción, un sesgo individualista pareciera persistir en el fondo de la experiencia, aún de aquella que Hume denomina ampliada o extendida. ¿Es posible considerarla como un fenómeno eminentemente social en Hume o siempre debemos remitirnos en última instancia a una colección o acervo personal integrado por observaciones directas y testimonios? A modo de cierre de nuestro trabajo, intentaremos resolver esta cuestión. En primer lugar, nos ocuparemos de un problema relativo al origen de la experiencia ampliada para pasar luego a determinar si puede encontrarse en la obra de Hume un nivel de experiencia que sea patrimonio colectivo, es decir que exista más allá de los individuos.

En el apartado anterior vimos que Hume señala que la experiencia puede ampliarse “después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano”. Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar ese “adquirir confianza”? ¿Implica que sólo podemos ampliar la experiencia si adoptamos una actitud reflexiva? En ese caso, la confianza sería consecuencia de la evaluación de distintos tipos de testimonio, como así también de testigos y fuentes, para determinar cuál resulta confiable. ¿O bien alude al proceso de socialización que comienza en la primera infancia y nos lleva a adquirir por defecto una actitud de aceptación de todo testimonio, de manera pre reflexiva? Hume sostiene que “los niños adoptan ciegamente todas las opiniones, principios, sentimientos y pasiones de sus mayores, como así también dan crédito a su testimonio” (L 1.188, 349). Entonces ¿no se instaura esa confianza en los reportes ajenos como un aspecto de su socialización? Lo que nos puede llevar a dudar de esta última posibilidad es que, acto seguido, agrega que se trata de una propensión de la juventud a creer, que “es corregida por experiencia” (L 1.188, 349). Al parecer, se estaría refiriendo a que la propensión a creer no requiere como condición previa la experiencia y además puede conducirnos a la credulidad. En este último caso, dicha propensión necesita ser rectificada, como Hume lo indica, mediante la experiencia. Ahora bien, ¿se está refiriendo Hume por experiencia a la observación individual directa? ¿Estamos nuevamente bajo el riesgo de caer en el reduccionismo? La indicación que da al respecto es que el crédito que una persona deposita en el testimonio de los demás “procede de su propia experiencia de la naturaleza humana” (L 1.188, 349). Una de las interpretaciones más célebres de este pasaje, la de David Fate Norton (1965: xlv), es que, efectivamente, Hume está remitiendo la evaluación y eventual aceptación del testimonio a la observación individual, fundamentalmente, a partir de que acto seguido afirma que “ningún hombre puede tener más experiencia que la propia” (L 1.188, 349).

Spencer Wertz (1982) ofrece una interpretación alternativa a la de Norton que está en consonancia con la perspectiva que sostenemos<sup>17</sup>. En primer lugar, indica que esta afirmación, que a primera vista parece taxativa, es de carácter analítico: lo que Hume está queriendo decir es que, como resulta obvio, la experiencia personal depende lógicamente de la persona que la posee y no de los demás, aunque eso no impide que pueda estar causalmente relacionada con la experiencia ajena. En segundo lugar, pone énfasis en lo que Hume añade a continuación: “la experiencia de los otros se vuelve propia sólo por medio del crédito que le damos a su testimonio” (L 1.188, 349). Al parecer, entonces, en este pasaje Hume nos está hablando de la experiencia ampliada, es decir, de la experiencia personal que puede incorporar, mediante el testimonio, la de los demás. Sin embargo, nuevamente, como condición de posibilidad para ampliar la experiencia aparece “el crédito” que le damos al testimonio, lo que nos devuelve al

---

<sup>17</sup> Para una crítica más reciente a la interpretación de Norton, véase Perinetti (2002: 217-221).



dilema que nos ocupa. Hume agrega, por último, que ese crédito se obtiene de la experiencia que cada uno tenga de la naturaleza humana. Wertz (1982: 81) sostiene que esa experiencia de la naturaleza humana no es de carácter individual, es decir que no remite a lo que cada uno haya podido observar acerca de los principios que rigen nuestro pensamiento y acción, sino que está conformada a partir de lo que uno “ha leído, oído y vivenciado al aprender acerca de los individuos y la sociedad”<sup>18</sup>. ¿Podríamos concluir entonces que ese crédito o confianza implica el desarrollo paulatino de una actitud reflexiva?

La génesis de la experiencia ampliada podría pensarse como un proceso que comienza, tal como señala Hume, con una propensión a adoptar las opiniones, emociones y sentimientos de los mayores que forman parte de nuestro entorno cercano. En este sentido, destaca el rol de la educación como factor socializante, que nos ayuda a aprender a respetar las reglas y convenciones establecidas en la comunidad a la que pertenecemos (véase T 3.2.1, SB 479, 483; 3.2.6, SB 533-534). Por lo tanto, esta propensión tiene una función importante que cumplir si consideramos que el hombre es un ser inherentemente social. Pero, como hemos visto, en ocasiones también puede llevarnos a aceptar cualquier opinión, por más contraria que sea a “nuestra experiencia y observación cotidianas” (T 1.3.9, SB 113 [227]). Entre ellas, Hume menciona los principios que se nos inculcan mediante cierto tipo de educación y que son condenables por su carácter arbitrario, ya que no sólo son contrarios a la razón y a la experiencia, sino contradictorios entre sí, según cada lugar y época (T 1.3.9, SB 117). Por ese motivo, el proceso de socialización, que en buena medida se desarrolla mediante la aceptación de lo que los mayores nos transmiten, debe estar acompañado por el desarrollo de una actitud reflexiva que nos lleve a revisar todas las opiniones que naturalmente aceptamos, para determinar cuáles son confiables y cuáles no. Este proceso se lleva a cabo paulatinamente, mediante el incremento de nuestra experiencia y el desarrollo de nuestra razón (véase DNR 1.134).

Ahora bien, ese aumento de la experiencia no debe entenderse como el incremento de nuestras observaciones directas contra las cuales comparamos cada opinión adquirida. De por sí, aceptamos todo lo que nos transmiten nuestros adultos, a menos que tengamos motivos para dudar sobre ello. Al mismo tiempo que aprendemos a desarrollar una actitud cautelosa respecto de ciertas opiniones, aprendemos que existen otras en las que generalmente podemos confiar. Entonces, esas opiniones confiables pasan a formar parte de los criterios que guían nuestra aceptación o rechazo de los testimonios de los demás, sin necesidad de que debamos llevar a

---

<sup>18</sup> La traducción es nuestra.

cabo una observación de primera mano de lo que esas opiniones nos transmiten. Por lo tanto, la extensión o ampliación de la experiencia no debe entenderse necesariamente como un proceso en el que comenzamos adquiriendo una experiencia directa a la que luego vamos incorporando la experiencia ajena mediante la aceptación del testimonio, sino más bien a la inversa: en principio aceptamos todo lo que proviene de los demás, y luego vamos adquiriendo –mediante la experiencia no necesariamente directa y el desarrollo de la razón- criterios para ratificar, rectificar o rechazar esas opiniones. Esto es lo que finalmente produce la “confianza” o “crédito” en ciertos tipos de testimonio por contraposición a otros<sup>19</sup>.

Por otra parte, y si se quiere, como contracara del proceso de ampliación de la experiencia, Hume contempla la existencia de instancias de validación intersubjetiva de la experiencia personal, sobre todo a partir de su desconfianza respecto de las operaciones de los sentidos (T 1.4.2; EHU 12.6-9) e incluso de la razón (T 1.4.1; EHU 12.17-20). Así como la experiencia personal se amplía incorporando los testimonios ajenos, esa misma experiencia puede convalidarse al ponerse a consideración de los demás. La intersubjetividad es un factor que aumenta la convicción propia acerca de un argumento o procedimiento determinados (véase T 1.4.1, SB 180; 1.4.7, SB 262-263), que se concreta a través de la aprobación de los pares y el reconocimiento de la comunidad a la que uno pertenece. La concordancia de la experiencia propia con la de nuestros pares no sólo le confiere credibilidad, sino que es lo que hace que los otros puedan incorporarla a su vez. Además, si esto se lleva a cabo en el seno de una comunidad determinada de expertos, la aceptación de la experiencia está sujeta a ciertos criterios establecidos y aceptados colectivamente (Root: 2001). En este sentido, Claudia Schmidt (2003: 418, 420) propone que podemos pensar que las reglas que guían el razonamiento científico tanto en el ámbito natural como en el moral se aplican a información que es acumulada a través de una serie de experiencias que pertenecen no sólo a un científico particular sino a una comunidad de investigadores, cuyo testimonio se compara, prueba y transmite a los investigadores que les suceden. Esta perspectiva se deja traslucir también en el ámbito de la estética, ya que Hume sostiene en el ensayo “De la norma del gusto” que las reglas de evaluación de las composiciones artísticas no se fijan a priori ni son conclusiones abstractas a partir de la comparación entre ideas eternas e inmutables, sino que son “observaciones generales sobre lo que universalmente se ha hallado que complace en todos los países y en

---

<sup>19</sup> Pitson (2006: 8-9) propone una explicación acerca de cómo extendemos la experiencia que tiene algunos puntos de contacto con la que ofrecemos aquí. Uno de los principales aspectos en los que discrepamos con este autor es que le atribuye la capacidad de extender la experiencia sólo a los sabios [*wise men*], porque alega que son los únicos que pueden formular criterios evaluativos del testimonio ajeno, mientras que Hume dice que es algo inherente al desarrollo de las capacidades cognitivas de todo ser humano (DNR 1.134), por más que luego los filósofos o eruditos se dediquen específicamente a este tipo de actividades mentales.

todas las épocas” (ESY – ST, 231 [223]). A aquello que se ha encontrado que agrada en todo tiempo y lugar, lo denomina “experiencia universal” (ESY - ST, 231 [223]; véase 232), es decir que es un acervo conformado a partir de lo observado y aportado por muchas personas de distintos lugares y tiempos, que ha sido conservado y transmitido a través de las generaciones. Esas reglas se conforman de manera análoga a las leyes naturales, mediante la experiencia compartida y el establecimiento de generalizaciones y consensos sobre ese acervo común, que luego pasan a regir la práctica futura, o bien que se emplean para explicar eventos futuros semejantes.

La alusión a una “experiencia universal” en “De la norma del gusto” nos lleva a pensar que el interrogante que planteamos al comienzo de este apartado debe responderse afirmativamente, ya que indica que para Hume puede existir una experiencia inherentemente colectiva, conformada a partir de los aportes de individuos concretos que han vivido en distintos momentos y lugares, pero que a su vez, trasciende a dichos individuos y tiene una existencia trans subjetiva, en tanto pasa a formar un acervo que se transmite en conjunto, independientemente del aporte que cada uno hizo a su conformación. La alusión que hace a este tipo de experiencia en “De la norma del gusto” no es la única, sino que en varias ocasiones menciona que hay eventos que se ha encontrado que ocurren del mismo modo “en todo momento y lugar” (EHU 8.7 [107]; véase 10.3; 10.12), lo que es “universalmente admitido” y es posible de ser ratificado a partir del estudio de la historia (EHU 8.7 [107]). Uno de los ejemplos más evidentes, y que hemos mencionado varias veces, es el de las leyes naturales, que se establecen a partir del “curso de la naturaleza según se experimenta comúnmente” (ESY – IS, 598 [509]; véase EHU 11.20), pero lo mismo puede decirse de las regularidades que se constatan en el ámbito moral. En otras oportunidades, habla de “la experiencia (...) humana” (DNR 8.183 [130]), la “experiencia pasada de la humanidad” (EHU 11.20 [167], véase ESY – LP, vt 604), la “experiencia general” (NHR 15.150 [151]) y también de la experiencia de una época (AHE, ms 4, col 1, p. 58; ESY – CL, 87). Todas estas menciones indican que Hume considera que existe un cuerpo común de experiencia que es transmitido y aceptado, no caso por caso, sino en conjunto, por la comunidad de científicos o expertos, si es relativo a una disciplina o actividad específica; o bien por el común de la gente, si se relaciona con la vida cotidiana, sin la necesidad de que sea escrutado o evaluado. Así, la “experiencia universal” puede entenderse como observaciones y modos de llevar a cabo acciones de muchos hombres en distintos tiempos y lugares que constituyen un cuerpo de conocimiento común y público, a partir del cual se han ido estableciendo principios o máximas de alcance general.

## VI. Conclusión

Los problemas que acarrea una interpretación restringida de la experiencia se pueden resolver en buena medida haciendo lugar a una perspectiva que toma en cuenta ciertos rasgos presentes en la obra de Hume mediante los cuales se pueden superar los límites del mentalismo y el individualismo que suelen atribuírsele. Hemos mostrado cómo el testimonio es un aspecto fundamental de su filosofía que nos permite afirmar que la experiencia está socialmente construida y es públicamente compartida, ya que Hume considera que puede incorporarse a nuestro sistema de creencias y ocupar un lugar equivalente al de la experiencia de primera mano. El hecho de que los testimonios formen parte de las creencias que vamos adquiriendo desde la infancia y estén en pie de igualdad con las observaciones directas, nos permite afirmar no sólo que la experiencia es pública, es decir, accesible a los demás, sino que está conformada socialmente a partir de aquellas creencias y opiniones que provienen de la comunidad a la que pertenecemos. Por otro lado, hemos visto que la experiencia tiene un carácter social a otro nivel, que consiste en la existencia de acervos conformados de forma trans subjetiva, que perduran más allá de los individuos que contribuyen a su construcción. Estos acervos operan como evidencia que permite justificar principios tales como la existencia de leyes naturales o regularidades en el ámbito de los fenómenos sociales, principios que sería imposible establecer a partir de la experiencia individual directa.

Así, mostramos que la noción de experiencia en Hume reviste un carácter social y público por muchas razones que se ponen de manifiesto tanto al momento de su conformación como de su aceptación.

## Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. (1973). Hume and Julius Cesar. *Analysis*, 34 (1), 1-7.
- Carlin, L. (2009). *The Empiricists: A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum.
- Coady, J. C. A. (1973). Testimony and Observation. *American Philosophical Quarterly*, 10, 149-155.
- Coady, J. C. A. (1992). *Testimony, A Philosophical Study*. Nueva York: Clarendon Press.
- Coleman, D. (2001). Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony. *Hume Studies*, XXVII (2), 195-226.
- Dicker, G. (1998). *Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction*. Londres: Routledge.
- Everson, S. (1998). The Difference between Feeling and Thinking. *Mind*, new series, 97 (387), 401-413.
- Faulkner, P. (1998). David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony. *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (4), 302-313.

- Calvente, S. (2020). El testimonio y la dimensión social de la experiencia en la filosofía de Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 27-50.
- Flew, A. (1985). Impressions and Experiences: Public or Private? *Hume Studies*, 11 (2), 183-191.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gelfert, A. (2010). Hume on Testimony Revisited. *Logical Analysis and History of Philosophy*, 13, 60-75.
- Hribek, T. (1996). Against Coady on Hume on Testimony. *Acta Analytica*, 11, 189-200.
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*. 2 vols. (L), J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press.  
Citado por volumen, número de carta y número de página. Al no contar con ediciones en español, las traducciones son nuestras.
- Hume, D. (1947). An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour. (AHE). En E. C. Mossner, David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour.' *Modern Philology*, 45 (1), 54-60. Citado por número de página del manuscrito, columna y paginación del artículo de Mossner.
- Hume, D. (1947). *Dialogues concerning Natural Religion*. (DNR). N. K. Smith (ed.). Indianápolis: Bobbs-Merrill. Citado por número de parte y paginación de la edición de Kemp Smith.
- Hume, D. (1981). *Diálogos sobre religión natural*. C. Mellizo (trans.). Buenos Aires: Aguilar.
- Hume, D. (1987). *Essays Moral, Political, Literary*. (ESY). E. F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.  
Citado por iniciales del título del ensayo, seguidas de paginación de la edición de Miller. Los ensayos utilizados son: "Of the Liberty of the Press" (LP), "Of Civil Liberty" (CL), "Of the National Characters" (NC), "Of the Standard of Taste" (ST), "Of the Study of History" (SH), "Of Essay Writing" (EW), "Of the Immortality of the Soul" (IS). La abreviatura "vt" corresponde a "variantes de texto" que se encuentran al final del volumen.
- Hume, D. (2011). *Ensayos Morales, Políticos y Literarios*. C. Martín Ramírez (trans.). Madrid: Trotta/Liberty Fund.
- Hume, D. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. (EPM). Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press. Citado por número de sección y número de párrafo.
- Hume, D. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (EHU). T. L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press. Citado por número de sección y número de párrafo.
- Hume, D. (1990). *Ensayo sobre el conocimiento humano*, J. Salas Ortueta (trans.). Madrid: Alianza. Citado por número de sección y número de párrafo.
- Hume, D. (2003). *The Natural History of Religion/Historia natural de la religion* (NHR). C Cogolludo (trans.). Madrid: Trotta. Edición bilingüe. Introducción de S. Rábade. Citado por número de sección y paginación de la edición bilingüe.

- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. (T). D. F. Norton y M. J. Norton (eds.). Oxford: Oxford University Press. Citado por número de libro, parte, sección y paginación de la edición canónica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. F. Duque (trans.). Buenos Aires: Orbis.
- Kemp Smith, N. (2005). *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Morris, W. E. (2009). Meaning(fullness) Without Metaphysics: Another Look at Hume's 'Meaning Empiricism'. *Philosophia*, 37, 441-454.
- Mounce, H. O. (1999). *Hume's Naturalism*. Nueva York: Routledge.
- Norton, D. F. (1965). History and Philosophy in Hume's Thought. En D. F. Norton y R. Popkin (eds.), *David Hume: Philosophical Historian* (xxxii-1). Indianápolis: Bobbs-Merrill.
- Noxon, J. (1973). *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres: Oxford University Press.
- Owen D. (1999). *Hume's Reason*. Nueva York: Oxford University Press.
- Perinetti, D. (2002). *Hume, History and the Science of Human Nature*. Tesis de doctorado. Montreal: McGill University.
- Pitson, A. (2006). George Campbell's Critique of Hume on Testimony. *The Journal of Scottish Philosophy*, 4, 1-15.
- Pitson, A. (2003). Hume and Testimony. *32nd International Hume Conference*, Toronto. Recuperado de <https://dingo.sbs.arizona.edu/~downen/Desktop/.../pitson.doc>. Fecha de acceso: 4 de junio de 2019.
- Rodríguez Valls, F. (1991). Experiencia y conocimiento en David Hume. *Thémata. Revista de Filosofía*, 8, 45-67.
- Root, M. (2001). Hume on the Virtues of Testimony. *American Philosophical Quarterly*, 38 (1), 19-35.
- Schmidt, C. (2003). *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Shapin, S. (1991). 'A Scholar and a Gentleman:' The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England. *History of Science*, 29, 279-327.
- Shieber, J. (2015). *Testimony. A Philosophical Introduction*. Nueva York: Routledge.
- Stroud, B. (1997). *Hume*. Londres: Routledge & Keagan Paul.
- Traiger, S. (1993). Humean Testimony. *Pacific Philosophical Quarterly*, 74, 135-149.
- Traiger, S. (1994). Beyond Our Senses: Recasting Book I, Part 3 of Hume's *Treatise*. *Hume Studies*, XX (2), 241-259.
- Traiger, S. (2010). Experience and Testimony in Hume's Philosophy. *Episteme*, 7 (1), 42-57.

Calvente, S. (2020). El testimonio y la dimensión social de la experiencia en la filosofía de Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 27-50.

Welbourne, M. (2002). Is Hume Really a Reductivist? *Studies in History and Philosophy of Science*, 33, 407-423.

Wertz, S. (1982). Is Hume's Use of Evidence as Bad as Norton Says it Is? *Philosophical Topics*, 13 (supplement), 79-86.

Wilson, F. (2010). Hume and the Role of Testimony in Knowledge. *Episteme*, 7 (1), 58-78.

### **CV de la autora**

Sofía Calvente es Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Cuenta con una beca de retención de doctores otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica en la misma universidad, con el proyecto “Materialismo y experimentalismo en la filosofía moderna británica. Un estudio sobre los casos de Margaret Cavendish y Joseph Priestley”. Se doctoró en 2017 con la tesis “La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume. Niveles personales y sociales, sentidos y funciones,” bajo la dirección de la Dra. Silvia Manzo. Participa de un equipo de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía desde hace más de diez años. Ha publicado artículos sobre David Hume y sobre el experimentalismo británico moderno en nuestro país, España, Brasil y México.

# PABLO Y VIRGINIA, AMERICANOS EN LA PRIMERA EDAD DE ORO DE LA EDICIÓN ARGENTINA<sup>1\*</sup>

## PABLO Y VIRGINIA, CRIOLLOS IN THE FIRST GOLDEN AGE OF ARGENTINE EDITION

Magdalena Cámpora  
*Universidad Católica Argentina - CONICET*  
magdalacampora@gmail.com

### Resumen

La notable fortuna editorial de *Paul et Virginie* en la Argentina de mediados del siglo XX es un efecto de las escenografías melodramáticas y de los dispositivos exotistas surgidos en el siglo XIX, cuando el idilio pastoral de Bernardin de Saint-Pierre se convierte en un fenómeno global. A pesar del sutil borramiento de las referencias ideológicas a la Francia de las Luces provocado por esa circulación, algunas ediciones populares argentinas de la primera edad de oro de la edición nacional (1936-1955) reactivan programas de lectura contenidos en la estructura formal del texto de 1788 para dar cuenta del presente. Dos géneros históricos nos interesan particularmente: la narración utópica y el idilio pastoral, ahora leídos desde el Sur.

**Palabras clave:** Forma literaria; Historia cultural; Ilustración; Exotismo; Edición popular argentina.

### Abstract

*Paul et Virginie's* remarkable success in XXth century Argentina is largely due to the melodramatic scenographies and exotic schemes elaborated in the XIXth century, when Bernardin de Saint-Pierre's idyllic novel became a global phenomenon. A subtle and progressive decontextualizing process blurred ideological references to the Lumières. In this article, I contend that some popular editions of *Pablo y Virginia* of the first golden age of Argentine publishing (1936-1955) reactivate reading programs contained in the formal structure of the 1788 text in order to understand the present. Two historical genres seem particularly relevant: utopian narration and pastoral idyll, now considered from the South.

**Keywords:** Literary Form; Cultural History; Enlightenment; Exotism; Mass publishing in Argentina

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 10/02/2020. Aprobado el 01/06/2020. Publicado el 01/07/2020.



Un búfalo, un rinoceronte, una cebra quagga, un faisán coronado de la India, un león de Senegal: en 1792 pocos son los regalos al rey venidos “de las potencias del Asia y del África” que aún subsisten en la desolada ménagerie de Versailles al decir del nuevo Intendente del Jardin des Plantes, autor de los *Études de la Nature* y de *Paul et Virginie*. Cuando el ciudadano Saint-Pierre se dirige a las autoridades revolucionarias para pedir, en beneficio del pueblo, la fundación de un jardín zoológico a partir de esos dóciles vestigios, dice querer mostrar a la nación los “animales raros y curiosos” que antes sólo deleitaban los ojos de los cortesanos; también alega como argumento la posibilidad de colmar los jardines de París con colibríes traídos de América (Bernardin de Saint Pierre, 1792: 95). Conocer la naturaleza y el mundo por medio de sus seres más exóticos y extraños, democratizar el saber: el gesto, que acompaña la propia tarea emprendida por Bernardin al publicar en 1788 *Paul et Virginie* como apéndice de los *Études de la nature*, encuentra un notable eco en las ediciones de la novela que aparecen en la Argentina de la modernización, en las primeras décadas del siglo XX. A falta de colibríes y pájaros mosca en los cielos boreales, América del sur se cubre de Pablos y Virginias en el siglo XIX y hasta mediados del XX, como lo muestran las bibliotecas y catálogos de la época que rebozan de versiones de la célebre pastoral, o como lo ficcionaliza Mujica Láinez en uno de los cuentos de *Misteriosa Buenos Aires*, donde un ejemplar de *Pablo y Virginia* es zarandeado entre huesos de gliptodonte y polvo, en el fondo del equipaje de Aimé Bonpland. Su amigo Humboldt amaba la novela y la llevaba (lo relata en *Kosmos*) como vademécum en sus expediciones: el gesto enlaza el paisaje del Índico con el de América y con ello genera un espacio simbólico de múltiples derivaciones, que incluye citas cruzadas de Borges y cuadros de pintores americanistas de la escuela humboldtiana, que hacia 1830 sitúan a Pablo y Virginia en la selva colombiana<sup>2</sup>.

Para entender esta notable presencia americana, más precisamente argentina, es necesario detenerse primero en el fabuloso proceso de mercantilización al que es sometido *Paul et Virginie* desde fines del siglo XVIII en Francia, cuando el éxito de la novela –cincuenta y seis ediciones y veinte traducciones entre 1789 y 1799, long-seller del siglo XIX– convierte a los bellos salvajes de l’île de France en estáticas figuras impresas sobre abanicos, platos y estampados. Estos esquemas estereotipados, adaptados a la producción industrial de artes decorativas en el siglo XIX, segmentaron la obra en escenas idílicas, paisajes tropicales y “tableaux vivants” que a su vez provocaron un triple corte de contexto: con el referente

---

<sup>2</sup> Sobre la “escuela humboldtiana” de pintores, ver Duviols y Minguet (1994). Humboldt cita la novela en *Kosmos* (ref). Sobre Humboldt lector de Bernardin, ver Torsten König 2011.

geopolítico de la novela,<sup>3</sup> con el marco ideológico de origen y con la propia obra de Bernardin de Saint-Pierre. La crítica poscolonial y los estudios sobre *Paul et Virginie* desarrollados desde el campo cultural del archipiélago de las Mascareignes han señalado hasta qué punto el exotismo generado por quienes Victor Segalen supo llamar, en su *Essay sobre el exotismo*, los “Proxenetas de la Sensación de lo Diverso” (1908: 54), perturbó el valor de estas primeras descripciones de un paisaje autóctono, con un lenguaje propio y situado, unido al *créole*, que daba cuenta de la realidad de la isla del Océano Índico.<sup>4</sup> La mercantilización exotista su vez desconectó la ficción de Bernardin de su contexto de origen –la última década del siglo XVIII en la Francia de la Ilustración– y de las polémicas implícitas que llevaba insertas en su trama, en un momento en que la fascinación por los sueños, las apariciones y la locura (temas centrales en el desenlace de la novela) hacían patente la crisis intelectual de las Lumières. Señalemos además que el temprano éxito llevó a la edición autónoma y al corte de la relación intratextual entre *Paul et Virginie* y el tomo cuarto de los *Études de la nature*, del que la “humilde pastoral” era inicialmente una fábula explicativa, un ejemplo ficcional.<sup>5</sup>

Las ediciones que circulan en la Argentina a principios del siglo XX y se multiplican entre 1938 y 1955, en la llamada primera edad de oro de la edición nacional,<sup>6</sup> radicalizan estos cortes al asumir abiertamente la mediación del dispositivo exotista a la hora de vender el libro. Los primeros *Pablo y Virginia* que desde Buenos Aires se proyectan hacia el interior de la República y los países limítrofes proponen textos sin lazo aparente con el marco de origen. En esos libros, primero importados desde Europa y luego editados en Buenos Aires, el paisaje es un espacio impreciso, sin nación definida; Pablo y Virginia los héroes de un melodrama y su creador un aventurero a lo Salgari que poco tiene de ilustrado. Lo que de él permanece en esos ejemplares es una “marca”, en el sentido comercial del término, caracterizada por escenografías

---

<sup>3</sup> La ficción sucede en la actual isla Maurice, en ese entonces colonia francesa llamada île de France. La isla pasa a manos de los británicos en 1810, hasta su independencia en 1968. Junto a la isla de La Réunion (en la actualidad un “département d’outre-mer” de Francia) y la isla Rodrigues, la isla Maurice es parte del archipiélago de las Mascareignes que bordea la isla de Madagascar.

<sup>4</sup> En particular desde instituciones culturales de la isla Maurice, desde la Universidad de la Réunion y desde la Iconothèque Historique de l’Océan Indien [en línea: <http://www.ihoi.org>] que recopila la memoria iconográfica de la región. Ver Racault (1986a), así como *Souvenirs de Paul et Virginie. Un paysage aux valeurs morales* (1995) promovida desde museos de Saint-Denis de la Réunion y de Saint-Louis, en Maurice.

<sup>5</sup> Ver al respecto Duflo y Racault 2019 (9-15) y Charara (2009) que leen en la novela la elaboración ficcional de un pensamiento especulativo desarrollado en los *Études de la nature*, matriz intelectual de la novela. Bernardin marcó esa continuidad en el « Preámbulo » de 1806 (2019: 323): « Il n’est au fond qu’un délasement de mes *Études de la Nature*, et l’application que j’ai faite de ses lois au bonheur de deux familles malheureuses. »

<sup>6</sup> Ver Rivera 1981; Sorá 2011; de Diego 2015. Apunta Sorá (2011: 32): “La década de 1930 cobijó tres dimensiones indispensables que completan la condición de un campo editorial: la multiplicación de sucursales de editoriales extranjeras, especialmente españolas; la separación progresiva de las prácticas editoriales de las de impresión y de librería y la agremiación de los editores en una sociedad. Al final de ese período se suma otro factor externo de gran significación: el exilio de intelectuales y editores españoles republicanos en Argentina y México.”

exóticas, trasladables a cualquier latitud, cuyos mecanismos quisiéramos estudiar en la primera parte de este trabajo. Un segundo momento de la reflexión se propone analizar cómo, a pesar del borramiento de referencias ideológicas y contextuales a la Francia de las Lumières, algunas ediciones argentinas de *Pablo y Virginia* reactivan programas de lectura contenidos en la estructura formal del texto de 1788. Dos géneros históricos nos interesan particularmente: la narración utópica y el idilio pastoral, llevados al Sur. En este artículo analizaremos la propuesta de utopía americana en *Paul et Virginie*, texto de la Ilustración; la nostalgia por el mito primitivista, unido al gaucho, será motivo de un trabajo futuro.

## I. La marca Bernardin de Saint-Pierre

Más allá de los números,<sup>7</sup> un criterio posible para medir el éxito de best seller de la modernidad de *Paul et Virginie* es su progresiva conversión en lugar común. Como suele pasar en los casos de estancamiento de la representación, quien mejor ilustra el fenómeno es Flaubert. Paul y Virginie son los nombres de los hijos de Madame Aubain en *Un cœur simple*; en *Madame Bovary* la joven Emma Rouault sueña con “la casilla de bambú, con el negro Domingo y con el perro Fidèle”<sup>8</sup>; en los borradores de la novela, para simular el baño de Virginie bajo los cocoteros y el claro de luna, Flaubert la muestra metiéndose en el gélido bebedero de las vacas de la granja paterna, en Normandía.<sup>9</sup> La reducción de *Paul y Virginie* a una moda onomástica, así como la fijación de un conjunto de escenas multiplicados en grabados, abanicos y cerámicas<sup>10</sup> poco después de la primera edición autónoma, en 1789, no podía sino fascinar al autor del *Dictionnaire des idées reçues*, siempre atento a los efectos de la moda sobre la literatura y a sus virtuales conversiones en mercancía. Paul y Virginie protegiéndose de la lluvia con la falda de la

---

<sup>7</sup> *Paul et Virginie* se publica por primera vez en 1788, en el cuarto volumen de la 3<sup>ra</sup> edición de los *Études de la Nature*. La primera edición autónoma es de 1789. En 1806, Didot publica, en vida de Bernardin de Saint-Pierre, una edición ilustrada de lujo con un largo preámbulo del autor. En 1838, la edición Curmer ofrece 10.000 ejemplares de la novela. Para mayores datos, ver Racault (1999: 41). El éxito de la novela sólo es comparable al que unos años antes había tenido *La Nouvelle Héloïse*.

<sup>8</sup> “Elle avait lu Paul et Virginie et elle avait rêvé la maisonnette de bambous, le nègre Domingo, le chien Fidèle, mais surtout l’amitié douce de quelque bon petit frère qui va chercher pour vous des fruits rouges dans des grands arbres plus hauts que des clochers, ou qui court pieds nus sur le sable, vous apportant un nid d’oiseau.” (I, 6 : 73).

<sup>9</sup> Ver al respecto la transcripción realizada en las secuencias 70 y 71 para la edición genética de *Madame Bovary* (Yvan Leclerc y Danièle Girard, Sitio Flaubert, Université de Rouen: <http://www.bovary.fr/>). Describe también Flaubert en los borradores cómo Emma obliga a su rollizo vecino Isidore a buscarle, como lo hacía Paul, flores y frutos salvajes, pero Isidore, que le tiene envidia, la empuja para quitarle la merienda.

<sup>10</sup> Ya en su preámbulo de 1806 señalaba Bernardin que también se hicieron cinturones, brazaletes y otros “ajustements de femmes” tomados del idilio.

niña; Paul llevando en andas a Virginie a través de un río; los adioses de Paul y Virginie; la muerte estática, ascensional, de Virginie en la proa del barco: Flaubert vio y usufructuó el fuerte potencial de cliché de estas escenas idílicas, vagamente eróticas o funestas. Las numerosas ediciones ilustradas que vieron tempranamente el día, algunas bajo el impulso del propio Bernardin (ver Cook, 2007; 2008; 2019), permitieron fijar esta serie de cuadros cuyos rasgos conformaban “estereotipos figurales” (Gaillard, 2014): es el “efecto Bernardin de Saint-Pierre” que tanto hechiza a Emma y se proyecta en ilustraciones y estampas, industrializadas e internacionalizadas en el curso del siglo XIX. La base de datos de la Iconoteca Histórica del Océano Índico, de donde tomamos los siguientes archivos, refleja la cristalización de las imágenes que también circularán en la Argentina a principios del siglo XX: la escena del “jupon bouffant”, la escena del cruce del arroyo, la escena de los adioses reaparecen como marca exotizante en las tapas de los libros sudamericanos y serán retrabajados por Norah Borges en la edición de Poseidón de 1946.<sup>11</sup>



Fig. 1  
« Paul et Virginie se protégeant de la pluie », Moreau le Jeune (ilustr.), Giraud (grab.), 1792.  
Fuente: Gallica, BNF.

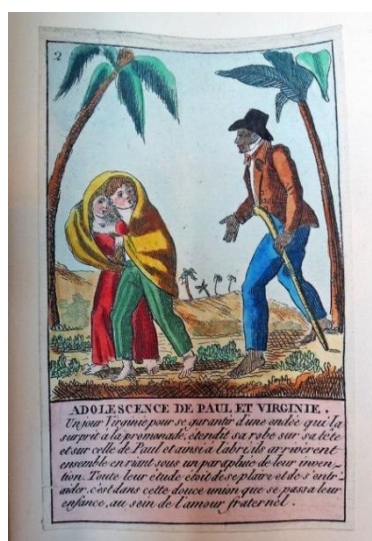


Fig. 2  
« Grand jeu de l'histoire de Paul et Virginie », S/D ilustr., 1863.  
Fuente: Iconothèque Historique de l'Océan Indien.

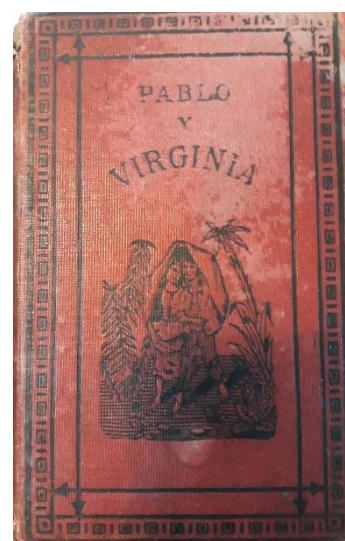


Fig. 3  
*Pablo y Virginia*, S/D ilustr., París, Garnier, 1884. Impreso en Francia para exportación americana. Fuente: Colección particular.

<sup>11</sup> Analizaremos este punto en el trabajo que dedicaremos al criollismo y *Paul et Virginie*.



Fig. 4  
« Paul et Virginie passent le torrent », S/D ilustr., Turgis ed., 1839. Fuente: Iconothèque Historique de l'Océan Indien.

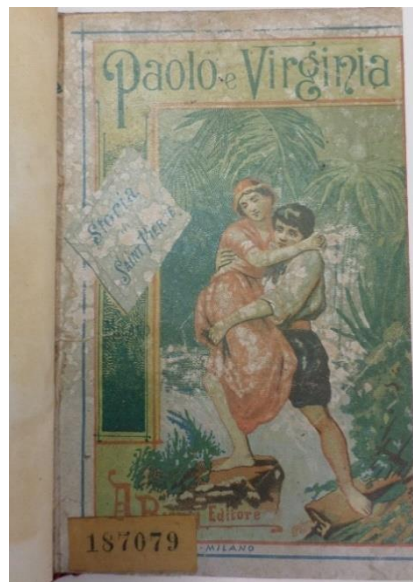


Fig. 5  
*Paolo e Virginia. Storia di Saint-Pierre*, S/D ilustr. (copia de fig. 4), Buenos Aires / Milano, Angelo Bietti ed., 1897 Fuente: Biblioteca Nacional Argentina.

El rápido ingreso iconográfico de *Paul et Virginie* al sistema de la mercancía va unido a la fabricación de un paisaje nuevo, fácilmente reproducible. Y esa novedad proviene de la lengua: aquellas palabras –*palmistes*, *tatamaques*, *papayers*– que en el siglo XXI el crítico Jean Sgard (2000: 165) celebra porque llevan a la lengua clásica una renovación léxica son las mismas que, a fines del siglo XIX, el crítico Gustave Lanson juzga en cambio “inauditas, extrañas”, “építetos pintorescos”<sup>12</sup> (1894: 819-20) que muestran aquello que no ha sido *visto* por los lectores en Francia. La discusión que la crítica poscolonial propone en torno al carácter supuestamente ajeno de esas palabras es reveladora. Tal como observa Françoise Lionnet (2010: 136), las cursivas que Gustave Lanson, profesor de la Sorbonne, impone a los términos *créoles* en su *Histoire de la littérature française* (1894) explicitan su lugar de garante de la pureza lingüística, que aísla el factor exógeno; esas cursivas no se encontraban en el texto de Bernardin, cuya práctica lingüística se acerca en este sentido al bilingüismo internalizado o

<sup>12</sup> « Des mots propres, inouïs, bizarres, *palmistes*, *tatamaques*, *papayers*, dressent devant les imaginations françaises, toute une nature insoupçonnée et saisissante. »

“sobreconciencia lingüística” que caracterizará a los escritores francófonos. En más de un aspecto la fuerte mercantilización de la obra en el siglo XIX aprovechó esas palabras nuevas, “inauditas, extrañas”, para armar un decorado, en un momento de modificación del gusto donde curiosidad y escapismo se volvían categorías de validación estética y motores del dispositivo exotista. Retroalimentado por los relatos de exploradores, aventureros y periodistas-viajeros que acompañan la expansión colonial, *Paul et Virginie* se constituye entonces como un paisaje cuya inmensidad nueva y exótica contiene, nimios, a los personajes: así, paradójicamente, el novedoso trabajo de hibridación con el *créole* que Bernardin practicó sobre el francés de las Belles-Lettres sirve luego para anegar la singularidad de ese espacio en el escenario exótico que promovió la circulación internacional.

César Aira, en uno de sus cortos textos críticos llenos de intuiciones, definió lo exótico como “aquello que se constituye en el instante mismo de la mirada” (1993: 77). En el exotismo, escribe, “lo trivial está en el mismo plano que lo importante, las estructuras del parentesco valen tanto como un arreglo floral, un terremoto es intercambiable por un matiz de color en el cielo del crepúsculo. La elección de datos es esteticista, irresponsable, desjerarquizada” (1993: 76). En el mismo sentido y para la misma época, Mary-Louise Pratt señala en *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992) tres procedimientos propios de la mirada colonial que también presuponen una falta de ordenamiento jerárquico: la redundancia, la discontinuidad, la irrealidad. El dispositivo exotizante elige uno o dos detalles, avanza una lente que los magnifica, repite ese detalle. De ahí que las infinitas reproducciones del idilio de Bernardin en telas de Jouy y porcelanas funcionen saturando indicios parciales (palmera, arroyo, casilla, perro) que carecen de marcas geográficas precisas, salvo las de un *ailleurs* inédito construido en base a ciertos colores: el azul del mar, el verde de la jungla, el índigo de las vestimentas que acompañan en el siglo XVIII la expansión colonial y sus nuevos matices cromáticos, tal como lo analizó Michel Pastoureau (2000; 2013) en su historia social de los colores. Esos detalles, potenciados por el repertorio melodramático de *Paul et Virginie*, cristalizan en el siglo XIX las escenas figurales que remiten a un tiempo y espacio imprecisos, de futuro o pasado por determinar.

## II. Lágrimas

Las ediciones que circulan en la Argentina a fines del XIX y principios del XX repiten esta dinámica y van un paso más allá. *Paul et Virginie* entra al mercado editorial argentino como un idilio sin patria alguna, “drama inmemorial” que sucede en un espacio inexplorado, flotante. Al mismo tiempo la novela acarrea los sedimentos de su modo de circulación en Europa, al

reproducir la marca Bernardin en los *poncifs* iconográficos que facilitan la venta. Así, una de las primeras ediciones que circulan en Buenos Aires, de 1897 (fig. 5), en italiano y editada por Angelo Bietti entre Buenos Aires y Milán<sup>13</sup>, copia un grabado francés de 1839 (fig. 4), en una época en que los recursos técnicos para la producción de libros en la Argentina son pocos y en que las colectividades que se desprenden del aluvión migratorio (en 1895 un 12% de la población argentina es italiana) intentan conservar sus marcas de pertenencia y resisten al proyecto de homogeneización cultural y lingüística del estado<sup>14</sup>. La escena en la tapa es la del cruce del río: el episodio de sutil erotismo convoca a la lectora urbana que, en las primeras décadas del siglo XX, consume las narraciones semanales que Beatriz Sarlo estudió en *El imperio de los sentimientos* (1985).

Porque esencialmente, lo que en la Argentina se recupera en plenitud es la cristalización decimonónica del texto como idilio sentimental, devenido luego en folletín romántico. Cuando en 1905 la popular colección “Biblioteca de *La Nación*” edita la novela, *Pablo y Virginia* ya ha sufrido su conversión melodramática: la obra opone un mundo idílico y un final funesto, incomprensibles en su fatalidad si se los despoja –como hace el melodrama– de sus claves históricas. La gran popularidad criolla de la novela, construida a lo largo del siglo XIX junto a otras obras extranjeras en traducción<sup>15</sup>, le vale en este sentido una parodia de Eduardo Wilde en *Prometeo & Cía* (1899): “Acabo de leer este romance; es bueno; voy a contároslo por si no lo conocéis”. Sigue una paráfrasis burlona del esqueleto narrativo de la novela que omite su entramado filosófico e histórico para subrayar, con humor, las incongruencias de la trama (necesariamente surgidas de esa omisión): “La mocita [...] era redondita, blanca, graciosa, bonita y tenía un famoso desenvolvimiento de caderas en que Pablo no había fijado su atención. Verdad es que Virginia era hermana de Pablo y es sabido que las hermanas nunca tienen caderas” (1899: 228)<sup>16</sup>. La sorna del liberal ilustrado que es Wilde evidencia el éxito popular de la obra a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Un éxito que confirman las sucesivas reediciones del título, primero importado, luego impreso en Buenos Aires: Garnier (Paris 1884); Bietti (Milano 1897); Biblioteca de *La Nación* (Buenos Aires 1905 y 1909); Louis Bernard (Buenos Aires 1922); Austral (Buenos Aires 1937); Sopena (Buenos Aires

---

<sup>13</sup> De 1897, *Paolo e Virginia. Storia di Saint-Pierre*, es editada por Angelo Bietti entre Buenos Aires y Milán. El pie de imprenta en la página de guarda especifica: “Milano 36 corso P. Romana // Buenos Aires 239 calle Tacuarí”. Para un análisis de la edición de libros por fuera de las fronteras nacionales y luego importados a América del Sur y la Argentina, en castellano u otras lenguas, a fines del XIX y en las dos primeras décadas del XX, ver Fernández 1998; Botrel 2001; Martínez Rús 2002.

<sup>14</sup> Ver al respecto el artículo de Sergio Pastormerlo en de Diego (2014: 1-31).

<sup>15</sup> Para un análisis del rol central de la literatura (novela) traducida en la sociabilidad literaria y el público lector de la primera mitad del siglo XIX en la Argentina, ver el trabajo de Ana Eugenia Vázquez (2018, en prensa).

<sup>16</sup> Para un análisis formalista del proceso de parodia al que recurre Wilde, ver Olga Caro (2008).



1942); Tor (Buenos Aires 1943); Juventud Argentina (Buenos Aires 1944); Poseidón (Buenos Aires 1946). A la inicial traducción del abate Altea (de 1798), se añade a partir de 1938 la versión que Luis Cernuda había preparado para Espasa-Calpe Madrid en 1933 y que ahora se edita en la colección Austral<sup>17</sup>. “Telas de hilo de Godelur, muselinas de Dacca, lisas, rayadas y transparentes como el día; sedas de Surta, de un hermoso color blanco [...] tafetanes rosas, rasos o pesados, pequines esponjosos como el paño, mahones blancos y amarillos y hasta taparrabos de Madagascar”, traduce bellamente Cernuda: el juego de los nombres propios colabora con la experiencia exotista.

“El método de vida de estas gentes era muy sencillo”, había escrito Wilde; lo cierto es que a partir de los años veinte, en las versiones argentinas del best seller de Bernardin el dispositivo exotista, compuesto por unos pocos rasgos idiosincráticos y ajenos, se expande a la vida del autor, despojado de su contexto:

Bernardino de Saint-Pierre [...] guarda en su oído los bosques azotados por el viento; en su visión los arboles coloreados de los trópicos. Los huracanes de una realidad maravillosa; el silbido del viento; la espuma del oleaje; las formaciones de las nubes, sus matices, todo, en fin, en él claramente se destaca, avalúa y determina. Es un artista frente a la naturaleza. (1922: 7)

En esta presentación de 1922, publicada en Buenos Aires en la colección las “Joyas literarias” de los Talleres Gráficos L. Bernard<sup>18</sup>, Bernardin entra en el régimen de percepción de sus personajes: viento, huracanes, espuma del oleaje<sup>19</sup>. El diseño de tapa hace del libro un cofre, la novela se presenta como una ficción lejana, cuyo propósito es divertir: “Joyas literarias ofrece al público argentino, por un precio ínfimo, ediciones semanales, novelas de los más celebrados autores, tanto nacionales como extranjeros, sin otra preocupación que la de proporcionar deleite e instrucción literaria, dentro de la más estricta cultura y sin ningún espíritu tendencioso.” (Lo tendencioso corría entonces por el lado de los emprendimientos editoriales de izquierda).

---

<sup>17</sup> Sobre la colección Austral, ver de Diego (2006 : 91-92). Para un análisis formal de la traducción de Cernuda, ver Méndez Robles (2004).

<sup>18</sup> Publicadas por los Talleres gráficos Luis Bernard desde 1922, la colección “Joyas literarias” es un emprendimiento conjunto entre el propio Bernard y el sindicalista Leopoldo Durán. Sacaban una novela por semana, de 120 páginas, a 20 centavos; la mayoría eran traducciones. Hacia 1928, llevaban publicados 400 volúmenes. Ver al respecto Esposito y Delgado en de Diego (2006: 70-71).

<sup>19</sup> Comparar con la descripción del paisaje en torno a las cabañas de las dos familias en *Paul et Virginie* : « À l'entrée de ce bassin, d'où l'on découvre tant d'objets, les échos de la montagne répètent sans cesse le bruit des vents qui agitent les forêts voisines, et le fracas des vagues qui brisent au loin sur les récifs » (1788 [2019] 131).



Cámpora, M. (2020). Pablo y Virginia, americanos en la primera edad de oro de la edición argentina. *Siglo Dieciocho*, I, 51-78.

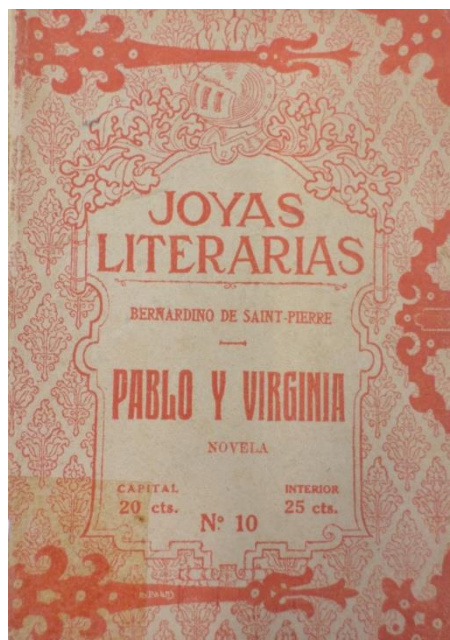


Fig. 6

*Pablo y Virginia*, Buenos Aires, Talleres Gráficos L. Bernard, sin mención de traductor, 1922. (Fuente: Biblioteca Nacional Argentina).

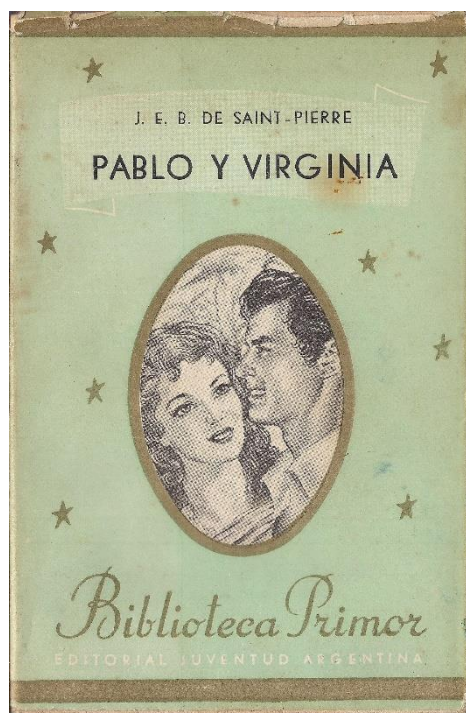
Las posteriores notas bio-bibliográficas perfeccionan la fórmula de la evasión. La edición Sopena de 1942 reduce la ciudad natal a un puerto sin nombre y la biografía del autor sigue la pautas de la novela de aventuras, con Robinson como guía y argumento de venta:

Alma inquieta y aventurera, el espectáculo que en su primera infancia contempla en su ciudad natal, con su activo puerto, continuamente visitado por navíos que surcaban todos los mares, había de sorprender vivamente su imaginación ávida de lo ignoto. Sus lecturas –fue un entusiasta lector de la novela de Robinson Crusó– y los relatos llenos de colorido, de exóticas tierras, que con frecuencia escuchaba de los labios de atezados marinos, le llevaron a una vida de viajes [...] (1942: 7)

Plenamente integrada, exotismo mediante, al circuito comercial de la evasión y del ocio, la novela se potencia con el esquema del melodrama y esa fusión le asegura el ingreso pleno en el mercado masivo de bienes culturales. En la edición del 44 de la Biblioteca Primor (Editorial

Juventud Argentina, fig. 7), la ilustración de tapa simula un afiche de película, los peinados son contemporáneos, Pablo se parece a Stewart Granger (clásico actor de films de mosqueteros y corsarios) y Virginia a Deborah Kerr o Ann Baxter, sus usuales compañeras de aventuras; las palmeras delinean el esperable fondo decorativo: el corte con el marco ideológico de origen es pleno. La solapa interna anuncia “páginas inmortales”, la memoria de la “literatura universal”:

Fig. 7: *Pablo y Virginia*, Buenos Aires, “Biblioteca Primor”, Editorial Juventud Argentina, 1944. S/trad. S/ilustr.



Uno de los amores más grandes y puros que recuerda la literatura universal es el consagrado en las páginas inmortales de PABLO Y VIRGINIA. [...] ¡Cuántas abuelitas vimos llorar en silencio leyendo este libro! ¡Cuántos corazones de mujer han latido con las angustias de Virginia de Latour, la hermosa náufraga del San Gerán! ¿Y qué dicen los bambúes que allá en Puerto Luis están velando rumorosos el eterno sueño de la novia inmaculada? ¡Cantan las dulzuras de un amor infinito y purísimo! (1944, solapa interna)

La descontextualización no impide, sin embargo, las homologías procedimentales. Como comparte con el melodrama la matriz sentimental y el “estudio del corazón humano”, la novela del siglo XVIII se adapta con plasticidad a la transformación folletinesca y rosa: en el preámbulo de 1806 se jactaba el autor de que su obra era traducida, leída, amada por las mujeres (2019: 324). Aunque también por los hombres: en el prefacio de la edición de 1788 narra Bernardin que una tarde reunió a una dama “del mundo” y a “hombres graves que vivían lejos de él” para ver el efecto que su pastoral podía provocar en lectores de carácter tan dispar: “tuve la satisfacción de ver cómo todos derramaban lágrimas”<sup>20</sup>. Sabemos que la escena de lectura marcada por el llanto es una viñeta propia de la sensibilidad del siglo XVIII; Robert Darnton (1984: 242-243) famosamente analizó en las cartas de lectores a Rousseau el modo en que la lectura de *La Nouvelle Héloïse* despertaba suspiros y sollozos tanto en hombres como en mujeres. Pero en la

<sup>20</sup> « Lorsque j’eus formé, il y a quelques années, une esquisse fort imparfaite de cette espèce de pastorale, je priai une belle dame qui fréquentait le grand monde, et des hommes graves qui en vivaient loin, d’en entendre la lecture, afin de pressentir l’effet qu’elle produirait sur des lecteurs de caractères si différents : j’eus la satisfaction de leur voir verser à tous des larmes. » ([1788] 2019: 110).

Argentina de mediados del siglo XX, si nos fijamos de los paratextos de la Biblioteca Primor, esas conmociones sólo hacen llorar a las mujeres y colaboran por lo tanto con formas disciplinadoras del ocio: “en silencio” se dan el llanto y los latidos de la angustia que provoca la lectura. Veinticinco años más tarde, en *La traición de Rita Hayworth*, Puig reproduce con ironía esa dinámica de los años cuarenta –esa tonalidad afectiva, esa *Stimmung* de época– cuando le hace decir a Mita, insomne en su cama:

[...] veo apenas el techo de yeso con la mancha de humedad negra, la forma de picos de montañas o de campamentos de beduinos no se ve en la oscuridad, o de barcos hundiéndose entre las olas en punta como triángulos, el naufragio de Pablo y Virginia quiénes eran me preguntó el Toto, la tengo un poco olvidada ¿cómo era? de lo más triste, de la biblioteca de la Facultad, ¿y si la leyerá y llorase? Berto se despertaría, no se despertaría con lágrimas solas, corren sin hacer ruido las lágrimas, las lágrimas en el cine, las lágrimas al leer *María* de Jorge Isaacs [...] (1968: 93)

“Mita, invierno de 1943” es el título del capítulo donde la madre de Toto expresa su malestar existencial con giros –*de lo más triste, ¿y si leyerá y llorase?*– donde resuenan los “corazones de mujer [que] han latido con las angustias de Virginia” y las mujeres que lloran “en silencio leyendo este libro” (que será de hecho publicado un año más tarde, en la Argentina de 1944); tampoco Mita puede despertar al hombre que duerme a su lado con el silencioso llanto de su congoja. Un tercer vórtice del triángulo de lágrimas se da con la mención de *María* de Jorge Isaacs, cuyo prólogo también invitaba al lector a interrumpir la novela con sesiones de llanto: “y si suspendéis la lectura para llorar, ese llanto me probará que la dulce y triste misión ha cumplido fielmente”<sup>21</sup>. Esta ecolalia de palabras ajenas presentes en el monólogo interior de Mita arma el tejido de la oralidad y la tradición en Puig y propone una historia posible de la sensibilidad, los afectos y la lectura, que une a *María* de Isaacs con *Pablo y Virginia* y las ediciones populares de los años cuarenta. Se trata indirectamente, además, de un registro del pacto melodramático que se establece entre *Pablo y Virginia* y sus lectoras argentinas en el momento, quizá, de su mayor inserción –o imposición– en la sensibilidad de época, como parte del proceso de construcción social del género: un pacto que atribuye a las mujeres determinadas emociones y que Puig percibe y vuelca, veinte años más tarde, con precisión e ironía, en *La traición de Rita Hayworth*.

Ahora, ese pacto es indiferente a los códigos estéticos y a los sistemas de representación ideológica que se encuentran ligados al marco de producción del texto, que es la crisis de la Ilustración. Sin esos códigos, *Paul et Virginie* puede sin dudas, venturosamente, convertirse en la

---

<sup>21</sup> Para una hipótesis sobre los lazos estructurales entre *María* y *Paul et Virginie*, ver McGrady 1965.

obra que parodiaba Eduardo Wilde: un texto donde la motivación de los actos rivaliza con aquellos “suicidas por felicidad” que criticaba Borges en el prólogo a *La invención de Morel*. En la vereda opuesta, la bibliografía crítica de las últimas décadas apunta a la necesidad de recuperar esos códigos históricos para seguir la coherencia causal de la novela. Sabemos, como lo desarrolló brillantemente Genette (1968), que la verosimilitud de los sistemas de causación es histórica y que la motivación de los actos responde en parte a un conjunto de máximas explicativas que permanecen implícitas y dependen de contextos específicos de interpretación. Es por eso que sin los protocolos de lectura y el conocimiento de las polémicas del siglo dieciocho que tensionan el texto, difícilmente pueda desplegarse y entenderse la motivación histórica de las secuencias narrativas en *Paul et Virginie*. Algunos puntos, relevados por la crítica: la discusión sobre el carácter artificial o natural del pudor que explica el incomprensible rechazo de Virginie de desvestirse para nadar y no morir (Duflo y Racault 2019: 35-40); el ideal de *bienfaisance* laica y de solidaridad cívica (Sgard 2000: 159) que motiva el desconcertante episodio de la esclava negra; el tema de la paisana pervertida que pierde su inocencia al entrar en contacto con la urbe, ejemplar en Restif de la Bretonne; la estética de lo sublime de Burke que inscribe la descripción del naufragio en la ambigüedad del placer y del miedo (Delon 1989); el motivo de “la petite société” que propone un ideal utópico y explica la peculiar comunidad que se repliega en la isla (Racault 1986b).

Lo que se pierde, lo que se gana: aislado de sus claves de origen, ajeno a toda hermenéutica historizada, el texto se sostiene en el potente desarrollo de su fábula y en la reorientación melodramática, que le otorga un nuevo marco de lectura. Lo llamativo es que a pesar de la fuerte descontextualización, los géneros históricos que moldean la trama —el idilio pastoral y la utopía— producen lecturas argentinas que también actualizan la nostalgia primitivista (unida al idilio) y la expectativa política (que nace de la utopía): como si esos temas se desgajaran insensiblemente de las instancias genéricas insertas en la ficción de Bernardin con nuevas implicancias ideológicas, en otros tiempos y lugares, debido a un poder surgido de las formas.

### **III. Utopía: una lectura americana**

En los inicios del siglo XVIII, América —antes que Oriente— cumple el rol de *ailleurs* utópico de Europa. Jean Sgard (1977) llamó “esperanza americana” de la primera ficción de las Luces a la representación del continente americano como sueño augural y regreso a los comienzos; Jean-Michel Racault (1995) insiste sobre el carácter documental de relatos cuyo estatuto lógico es ambivalente, entre facticidad y ficción. En la Francia de la edad clásica, el mito americano de

la edad de oro debía así intervenir, hacia 1730, en los destinos novelescos de un Cleveland o de un Des Grieux. Esto a su vez suponía observar, en plena Ilustración, desde el prisma de la utopía, las colectividades coloniales –en particular las del imperio jesuítico del Paraguay– a través de los textos que misioneros y cronistas ofrecían para moldear la potente figura del “sauvage de bon sens”: un dispositivo ficcional que habilitó, tal como observa Marc André Bernier (2016: 29), experiencias de pensamiento en Francia que trascendían por completo el esquema geopolítico del nuevo continente.

También Bernardin de Saint-Pierre soñó su gran proyecto americano. *L'Amazone*, novela inconclusa redactada entre 1800 y 1803, narra las aventuras de un emigrado francés que huye del Terror en busca de algún refugio para él y su familia; en el nacimiento del río Amazonas descubre una perfecta colonia cosmopolita cuyo gobierno se inspira en Platón. Fundada por el hugonote Antoine Bénézet, esa colonia quiere “restablecer en los pueblos los sentimientos más simples de la naturaleza”<sup>22</sup>. Sin embargo, la novela queda incompleta, como si el breve idilio de Pablo y Virginia escrito quince años antes y situado en el Pacífico hubiese agotado la vena utópica en Bernardin. Lo cierto es que *Paul et Virginie* aparece en un momento en que la imaginación utópica se desplaza desde América hacia las islas del Pacífico: entre 1771 y 1779 se publican el *Voyage autour du monde* de Bougainville y el *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, donde Tahití se erige como la Nueva Citera<sup>23</sup>. El desplazamiento de una geografía exótica por otra marca cierto agotamiento del modelo utópico americano: “se mettre à l'école des sauvages américains” –como escribía eurocéntricamente Jean Chinard en 1913 (220)– no parece ya ser un destino deseable a fines del XVIII, lo que tal vez da cuenta del abandono por parte de Bernardin, a comienzos del XIX, de la novela que debía suceder en la Amazonía.

Habrá que esperar las primeras décadas del siglo XX, en Buenos Aires, para que el sueño inconcluso de *L'Amazone* se realice finalmente en Anaconda, la editorial del menor de los hermanos Glusberg. En 1937, en una edición publicada en la serie “Biblioteca de Gran amor”, Lázaro Liacho, escritor cercano a Boedo, propone una lectura americana de *Pablo y Virginia* que reactualiza potentemente la inicial geografía utópica de las Luces. Liacho percibe finamente en

---

<sup>22</sup> « ramener les peuples aux sentiments les plus simples de la nature » ([c. 1800] 1980 : 33).

<sup>23</sup> Sobre los “salvajes” americanos de Tierra del Fuego había escrito, en cambio, Bougainville, que eran “pequeños, feos, flacos, de un hedor insoportable” (1771: 155), dando cuenta de la sutil devaluación de América y de sus habitantes otrora soñados. El contacto con el americano, en ese relato, dista de ser utópico: un niño de doce años, creyendo que eran un amuleto, se traga las astillas de un espejo que los europeos le habían regalado. El niño muere en medio de horribles sufrimientos y de inútiles magos malabaristas (“jongleurs”) que llevaban “el pelo empolvado y en la cabeza dos alas blancas similares al casco de Mercurio” (1771: 159). Cierra Bougainville el episodio: “Y se fueron con la idea de que éramos seres malvados; pero, ¿cómo no perdonar su resentimiento dadas las circunstancias?” (1771: 161).

el texto de Bernardin las marcas formales y estructurales de la utopía y a partir de ellas teje, en un denso prefacio, su propia ensoñación utópica: en América, con inmigrantes urbanos del siglo XIX que zarpan hacia un espacio idealizado donde sus hijos –Pablo y Virginia– serán “criollos” ajenos a los males de la civilización. La representación de ese mundo se nutre de la simplificación de las teorías de Rousseau y del tópico de la bondad natural, opuestos a la dura metrópolis de origen:

[...] Pablo y Virginia son criollos e ignoran la vida en medio de la civilización, cuyo centro sus padres se vieron obligados a huir debido a las persecuciones que sufrían a causa de los prejuicios de la época. Las multitudes europeas de principios del siglo pasado también sufrieron el mal de la vida sobrellevada en mezquindad y sobresaltos, dentro de las metrópolis. Un estado de sangrante egoísmo dominó a la gente. La profunda crisis que siguió a las guerras napoleónicas determinó el fracaso de lo individual, y el hombre sintió que el medio ambiente le estrechaba hasta paralizarse. La imaginación de Saint-Pierre escapó por sobre los muros de la urbe y se aferró a la teoría de Juan Jacobo, no sólo porque le brindaba la posibilidad de rehacer su existencia, garantizando el libre juego de su espíritu, sino también a causa de que le alejaba del centro que era su perdición [...] Más allá de los mares [...] existía un país de maravillas donde el individuo realizaría todas sus esperanzas. Para conquistar esa dicha, claro está, era indispensable salir de Europa. [...]

La juventud, asentada en las grandes ciudades, sintió el despertar, y es entonces que se inician las grandes corrientes migratorias. Había que salvarse de los males de la vida sedentaria [...] dejar de mirar desde la ventana el ir y venir de los vecinos por las calles, encerrados en las barreras de la ciudad. El espíritu de Robinson alborotó el alma de los muchachos esclavizados a la urbe. Ellos sintieron de pronto que eran alguien y que podían emprender un nuevo camino, sin fiar más que en ellos mismos. Atala les estaba indicando la meta, y el mundo desconocido era fácil terreno para la prueba. Y el amor [...] puro con la mujer única y eterna, en medio de la naturaleza, bajo el canto de la selva y de los pájaros, al calor de la vida sana y de la conciencia pura, también estaba en el nuevo mundo, más allá del mar, lejos de Europa (Liacho, 1937: 9-10).

Liacho inscribe la utopía iluminista en el devenir histórico nacional mediante un deslizamiento imaginario que va de los exiliados metropolitanos en las colonias francesas ultramarinas, en el XVIII, a los jóvenes inmigrantes europeos que en el XIX se dirigen a América: a ellos “Atala les estaba indicando la meta”. Ahora bien, para armar ese pequeño escenario el prologuista recupera, desde la poética (entendida como conjunto de procedimientos y recursos), las secuencias narrativas que articulan la novela de Bernardin y que, ya de manera general, configuran estructuralmente las microutopías de la segunda mitad del siglo XVIII: la crítica al lugar de origen, el relato de viaje, la idealización del destino, la utopía que puede fracasar e implica dolor. Estas marcas aparecen en el prefacio de Liacho, imbricadas

en el esquema de la migración americana. Sabemos que en *Paul et Virginie* la pequeña sociedad se construye en contra de un núcleo de origen (Francia) habitado por el mal moral: la novela se inicia cuando las madres huyen de Europa, de la desdicha de Europa<sup>24</sup>. Lo que Liacho retiene insistentemente de este primer núcleo es el gesto de huida, la obligada migración desde un continente inhabitable hacia un espacio de esperanza. Ese giro responde a la propia historia, que el prologuista ofrece, camuflada, al lector argentino que en 1937 descubre la historia de *Pablo y Virginia* en una edición popular de Anaconda.

En “Judío del nuevo mundo”, texto de 1943 que aparece en la revista *Judaica*, evoca Lázaro Liacho –pseudónimo de Lázaro Liachovitzky– la historia familiar, propia y colectiva, de emigración desde Lituania, a fines del siglo XIX, hacia la provincia de Entre Ríos y luego la ciudad de Buenos Aires:

Mi bisabuelo Kive fue el verdadero jefe de la familia numerosa que con él llegó a la Colonia San Antonio, de Entre Ríos, después de cruzar toda Europa y el mar Atlántico, huyendo de los pogroms de Rusia. Habían partido rumbo a Palestina; el destino quiso que sólo se detuvieran en suelo americano. El gobierno turco no les dejó desembarcar en la tierra de sus antepasados, cuyas playas alcanzaron a contemplar, frente a Jaffa, desde a bordo. Tuvieron que deambular con angustia y desesperanza por Estambul, la de los diez mil perros, hasta que el Barón Hirsch les acogió en el pasaje de inmigrantes judíos que destinaba al Nuevo Mundo. (1990 [1943]: 71)

El barco como unidad geográfica –“porción flotante de espacio, lugar sin lugar que vive por sí mismo, clausurado y al mismo tiempo abierto a lo infinito del mar”<sup>25</sup>, como lo describió agudamente Foucault (1967: 49)– transfiere formas de vida de un espacio a otro y es signo de expectativa y de angustia. Tanto en “Judío del Nuevo Mundo” como en la presentación americanizada de *Pablo y Virginia*, textos que funcionan en díptico, el barco lleva consigo un conjunto de anhelos que de algún modo quedan suspendidos en la propia temporalidad expectante del viaje. El entramado imaginario que propone Liacho mezcla las instancias ficcionales y factuales, de autonarración y de crítica literaria, de genealogía familiar y de proyecto colectivo intelectual, en base a la percepción de formas narrativas del discurso utópico: navío, viaje, analogía entre el espacio de partida y la tierra de destino. Tanto Mme. de La Tour y Marguerite como sus propios antepasados lituanos son el signo caduco de mundos

---

<sup>24</sup> « Elles se consolait en pensant qu'un jour, leurs enfants, plus heureux, jouiraient à la fois, loin des cruels préjugés de l'Europe, des plaisirs de l'amour, et du bonheur de l'égalité » ([2019] 1788: 145). Nótese que en el prólogo de Liacho ya no son las madres quienes emigran, sino los “padres”: en la elección del término se trasluce la voluntad de generalización.

<sup>25</sup> « morceau flottant d'espace, un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer ».

que la utopía debería conciliar en nuevos frutos: Pablo y Virginia (“criollos”) o los jóvenes argentinos –entre los cuales se cuenta el propio Lázaro– descendientes de esa migración. Más aún, en consonancia con las pautas genéricas que estructuran *Paul et Virginie*, el espacio americano (fantasmático en la presentación de *Pablo y Virginia*, real en “Judío del nuevo mundo”) a su vez presenta connotaciones proféticas, no exentas de dolor. Por de pronto la posibilidad del sufrimiento y del mal en la utopía, que en efecto aparece en los relatos de la segunda mitad del siglo XVIII: señala Jean-Michel Racault (1986: 427) que hacia 1760, como signo de repliegue respecto de textos anteriores más vastos, surge el motivo de las “pequeñas sociedades” que se organizan en espacios restringidos. Estas microutopías autárquicas, “genéticamente dependientes de la sociedad que critican”, forman islotes en medio del mal general; incluso a veces lo contienen<sup>26</sup>. Tanto en el texto de 1943 sobre la migración familiar a la Argentina como en el prefacio de *Anaconda* de 1937, Liacho retoma este esquema utópico en su versión parcial, escéptica, golpeado por fuerzas que pueden vencerlo: la sociedad y la naturaleza en la novela del Índico; la naturaleza salvaje –el mitema de la barbarie atraviesa el texto– en el relato de la migración americana. La migración a “la tierra genésica” americana está en efecto signada por la temprana muerte de un hermano amado, poeta, cuyos textos el viento esparce por la llanura:

[...] las hojas se confundían con las aves marinas que buscaban gusanos en los surcos abiertos por primera vez en esa tierra genésica. Algunas hojas de fino papel se adherían a la tierra húmeda y luego eran destruidas por el arado, la rastra o la lluvia, perdiéndose para siempre al sumirse en la tierra [...] El campo se fue sembrando con aquellas hojas manuscritas [...] Una mañana tía Ester Jaie, cubierta la cabeza por un gran pañuelo para evitar que el sol le quemara el fino rostro blanco [...] tomó una de esas hojas manuscritas [...] y comenzó a leerla con acento musical [...] “Bellos versos [...] Ahora nadie se preocupa por la poesía en esta pampa” [...] las hojas siguieron volando [...] las repetidas aradas las fueron enterrando en el suelo de Entre Ríos. Allí están, en la tierra, semilla profética de Israel en los campos verdes del Nuevo Mundo. (1943: 74-75)

Pablo y Virginia no pudieron escapar a las fuerzas desencadenadas por el hombre para imponer su dominio sobre la tierra. En este caso, la naturaleza misma se une a las fuerzas de lo humano, para castigar a las criaturas que quisieron liberarse de la tutela organizada de la sociedad contra el hombre. Virginia [...] muere al regresar a la isla [...] Un temporal hunde el navío [...] No es posible mayor dolor y Pablo sucumbe después de haber soportado la desgracia mayor, dentro de su pequeño mundo (1937: 11)

---

<sup>26</sup> También: la “petite société” al borde de la Propóntida en *Candide* (1759) contempla la imperfección y la falta; Candide abandona la sociedad ideal de Eldorado porque allí falta la mujer amada; en el domaine de Clarens en *La Nouvelle Héloïse* (1761), con el ahogo de Julie ingresa la muerte. Una dinámica similar aparece en *Paul et Virginie*: la irrupción del deseo de Virginie quiebra el orden de la isla y motiva el viaje a Francia que destruirá el idilio. Ver al respecto Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie* (1978) y Racault 1986b y 1995.



Sin embargo, a diferencia del “pequeño mundo” de Pablo que desaparece, el “Nuevo Mundo” de la aventura familiar se nutre de la adversidad para progresar con los poemas del hermano muerto que anuncian la “semilla profética de Israel”. Ambos textos dialogan desde la forma: en “Judío del Nuevo Mundo”, la experiencia migratoria se narra desde la estructura utópica; en el prefacio de *Pablo y Virginia*, la secuencia utópica evoca la experiencia migratoria y ésta se cuela subrepticamente en el análisis de la novela. Así, por ejemplo, en línea con los relatos y las viñetas judeoporteñas que publica en *Mundo israelita* y *Judaica* en las décadas del treinta y del cuarenta y en *Dinámica porteña* (ensayo que aparece en 1936, un año antes de esta presentación de *Pablo y Virginia*), Lázaro construye una topología y una épica del inmigrante que trasuntan extrañamente en el retrato que hace de Bernardin:

En él se daban las formas de vida de su época, y Bernardino quería gozarlas. Grandes ansias de triunfar le acosaban, y no podía detenerse en búsquedas desesperadas e infructuosas. Persiguiendo el afán de llegar a ser alguien, se convirtió en un aventurero lleno de imaginación —en un hombre al encuentro de milagros que le permitieran surgir, en un atormentado que en más de una ocasión fue considerado loco. Los altibajos de su fortuna le permitieron conocer todas las formas de las esferas sociales, y en ellas hubo de representar algún papel que luego le valió para matizar su vasta obra literaria. Más que cultura tuvo experiencia y supo lo que convenía a los hombres. [...] Sacudido por la vida de las grandes ciudades, sintiendo el turbión de las multitudes, perdido en la búsqueda de un destino [...]

Si en 1934, en *Palabra de hombre*, Liacho le dedicaba largas páginas de vituperio a *El amor brujo*, en 1937 la rocambolesca vida (en fase con los paratextos de las ediciones de época de *P y V*) que atribuye a Bernardin de Saint-Pierre presenta extrañas resonancias arltianas. En *Dinámica porteña*, a la manera de los ensayos de la década del treinta<sup>27</sup>, Liacho preguntaba “¿qué cosas agitan el espíritu del hombre de la gran ciudad?” (1936: 19). La respuesta, cuando uno recorre sus escritos de esos años, es ambivalente: por un lado, la épica individualista de quien quiere triunfar, hacer la América; por el otro, la prédica política colectiva del socialismo utópico e ilustrado, permeado por el romanticismo: una prédica unida en su caso al fortalecimiento de los lazos de la comunidad judía en la Argentina.

Hijo de Jacobo Liachovitzky, “el más exuberante fundador de publicaciones periódicas en idish y pionero de la prensa judía en la Argentina” (Tarcus, 2007: 368), hermano de Carlos

---

<sup>27</sup> La página de legales contiene esta definición muy en tono con la época: “*Dinámica porteña* es un ensayo sobre nuestra realidad, concebido en la gran metrópoli del Plata mientras se festejaba en sus calles el cuarto centenario de su fundación” (Liacho 1937).

Liacho –militante trotskista, periodista, traductor de *La sagrada familia* y de *La lucha de clases en Francia* (Tarcus, 2007: 368-9)– Lázaro Liacho (1904-1969) pertenece a un linaje de intelectuales letrados que buscan intervenir en la formación de las nuevas camadas de lectores surgidos al calor de la ley 1420 (Cattaruzza, 1993: 271) le sigue la traza en un estudio sobre *Hechos e Ideas*: desde los años veinte, participa en las publicaciones de la izquierda porteña *Los pensadores* y *Claridad*; en la década del treinta escribe comentarios bibliográficos para *Claridad* y *Hechos*; durante el primer peronismo colabora en el suplemento cultural de *La Prensa* que dirige César Tiempo<sup>28</sup>. Como su hermano o su padre, y en línea con aquellos intelectuales de izquierda que buscan la “formación intelectual de los militantes a través de la producción y difusión de publicaciones que permitan analizar la nueva realidad política y económica del país y del mundo capitalista” (Graciano 2012: 6-8), Lázaro se interroga por los procesos de hibridación entre la tradición judía y la cultura latinoamericana y por los modos de construcción de una comunidad posible en el puerto de Buenos Aires, “en este trozo de nuevo mundo que tiene su eje en la dinámica porteña, americana hasta la médula por su pulso rioplatense y su fiebre cosmopolita” (1936: 22). Estas líneas de pensamiento –tradición judía, cosmopolitismo porteño, socialismo utópico– convergen en la vívida defensa del libro como instrumento de progreso: “traidor es todo aquel que no defiende sus derechos a la cultura”, escribirá en “El libro y la cultura” (1936: 11)<sup>29</sup>. También allí evoca, con acento profético, la tradicional definición de los judíos como “pueblo del libro” (Dujovne, 2014): “Ezequiel, en su vibrante parábola, come el libro que Jehová le alcanza, y desde entonces fue su boca dulce como la miel” (1936: 12).

Clásico polígrafo, Liacho colabora con el proyecto de Santiago Glusberg en *Anaconda*. *Mimi Pinson* (1937), las *Poesías* de Heine (1940), las *Obras Completas* de Rabelais (1944) son algunos de los textos que presenta (sin traducirlos), en sintonía con una práctica por lo demás frecuente en los intelectuales de la época, que con gran astucia militaban en los márgenes de estas ediciones de clásicos. “El libro es una parte de acción, y vive existencia propia. Está en perpetua acción. Es como una herramienta de trabajo que siempre está prendida por la mano del hombre, que el hombre no deja caer de sus manos” (Liacho, 1936: 13). Bajo la sombra de una colección llamada “Biblioteca Novelas de Gran Amor”<sup>30</sup>, Liacho busca ejercer solapadamente algún tipo de interpelación o de prédica, en un gesto que reduplica el propio esfuerzo de Bernardín y de Rousseau, que partían del concepto de ficción moral, de fábula, de apología (Charara, 2016) como modos de revelación progresiva de la verdad al lector:

<sup>28</sup> Una breve bio-bibliografía puede consultarse en *Cien años de narrativa judeoargentina, 1889-1989* (1990: 70).

<sup>29</sup> “Sabemos lo difícil que es conocer y abarcar las costumbres, los tipos y el ambiente de una sociedad en formación, cuyos individuos traen viejas y arraigadas modalidades que se funden en el cosmopolitismo” (1936: 19).

<sup>30</sup> *Pablo y Virginia* aparecen en la “Biblioteca de Novelas de Gran Amor” junto a *Graciela* de Lamartine, *Mimi Pinson* de Musset, *El diario de una mujer* de Octave Feuillet.

Cámpora, M. (2020). Pablo y Virginia, americanos en la primera edad de oro de la edición argentina. *Siglo Dieciocho*, I, 51-78.

[Bernardin] había gustado de las teorías de Juan Jacobo Rousseau y con la retórica propia del romanticismo supo difundirlas mediante una historia de amor y sacrificio cuyo desarrollo acontece en la Isla de Francia, durante la colonización francesa, en la época en que la isla se encontraba en estado totalmente virgen. (1937: 9)

Difundir ideas mediante una historia de amor; formar un lector americano; vender esos libros: la perspectiva se adapta a las aspiraciones ideológicas y comerciales de Anaconda, el segundo emprendimiento editorial de Santiago Glusberg. Hermano menor de Samuel, en 1923 Santiago funda la editorial Minerva, seguida por las ediciones Librerías Anaconda, devenidas luego en Ediciones Anaconda (Mosqueda 2017: 278). Su sello editorial (fig. 8 y 9) —una portentosa serpiente asentada sobre libros— condensa un proyecto cultural y comercial de edición popular pensado desde América del Sur.

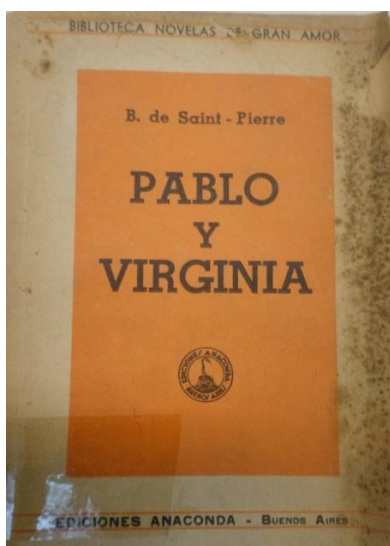


Fig. 8

*Pablo y Virginia*, Buenos Aires, Ediciones Anaconda, sin mención de traductor (trad. de Luis Cernuda), 1937, con un estudio preliminar de Lázaro Liacho, Col. “Biblioteca Novelas de Gran Amor” (Fuente: Biblioteca Nacional Argentina).



Fig. 9

Sello editorial de Ediciones Anaconda.

Santiago Glusberg era un actor importante en la plaza porteña de los años treinta, en particular debido a las polémicas en torno a la disputa con los españoles por el mercado interno, el pago de derechos de propiedad intelectual y de traducción, la piratería editorial (una práctica por lo demás común entre los propios editores españoles). Sin duda Glusberg entraba

en las categorías que Gonzalo Losada, en ese entonces representante de Espasa-Calpe en la Argentina, o Guillermo de Torre, enérgico defensor de los intereses del libro español en la antigua colonia, definían con los mote de “expoliadores”, “piratas del libro”, “filibusteros que navegan con toda impunidad, a velas desplegadas, por el mar sin escollo de la Avenida de Mayo porteña” (de Torre 1933, en García 2006)<sup>31</sup>. Glusberg participa activamente de las operaciones a favor del libro argentino que culminarán, en 1933, en la promulgación de la ley de propiedad intelectual 11.723. Para los editores de literatura extranjera, lo que se jugaba en esa ley era la disputa por el monopolio de los derechos de traducción, hasta entonces en manos de los españoles que exportaban libros a América, y por el monto que habría que pagar por esos derechos una vez promulgada la ley en la Argentina: un escollo que libreros y editores patrios efectivamente sorteaban mediante ediciones clandestinas y copias fraudulentas<sup>32</sup>. Sin ir más lejos la edición de *Pablo y Virginia* presentada por Liacho absorbe, sin mención alguna del traductor, la versión que en 1933 Luis Cernuda había hecho para Espasa-Calpe Madrid.

Glusberg avanzaba como argumento la necesidad de un libro barato, cuyos costos dependían en parte del pago (o no) de los derechos. Ese deseo a su vez respondía, simultánea y sinceramente, a una vocación intelectual y política de formación del público lector: colecciones como “Los conductores de la humanidad”, donde Glusberg edita a Nietzsche (*Así hablaba Zaratustra*), a Renan (*Vida de Jesús*), a Maquiavelo (*El príncipe*) reflejan ese proyecto. El nombre de las librerías y de la editorial Anaconda celebra el libro de Quiroga, que Glusberg publica en 1942 con un estudio preliminar de Lázaro Liacho, en otra colección con fines formativos, la “Biblioteca de escritores de la democracia americana”<sup>33</sup>. Sin dudas Santiago recibió los destellos

---

<sup>31</sup> Ver al respecto los ricos documentos que Carlos García exhuma en la Biblioteca Nacional de España y publica en “Notas sobre la cuestión de la propiedad intelectual entre España y Argentina. Ediciones pirata, Ferias del Libro y Agregados Culturales (1930-1938) [Inédito]” (2016), en particular las cartas de Gonzalo Losada (20 de diciembre de 1932) y del funcionario diplomático español José María Orozco (3 de junio de 1933), así como el incendiario artículo que Guillermo de Torre publica en el periódico madrileño *Luź*, “La piratería editorial sudamericana” (6 de mayo de 1933). Para una discusión sobre la disputa comercial entre España y la Argentina como telón de fondo de la polémica del meridiano intelectual de Hispanomérica, ver los trabajos de Esposito 2010 y Falcón 2010.

<sup>32</sup> Una carta de Gonzalo Losada a Guillermo de Torre hallada por García (2016) recupera el fragor de la polémica: “El negocio que ahora se encuentra en pleno auge es el conocidísimo y aristocrático de las ediciones clandestinas. En *La Nación* vendrá usted viendo las planas o páginas que publica el tal [Santiago] Glusberg que Dios confunda por el daño que a autores y editores viene haciendo. Sabrá usted que se han presentado varios proyectos de reforma de la ley de propiedad intelectual y que al amparo de la xenofobia a que antes me refería unos cuantos señores al dictado, cuando no a sueldo, de los piratas del libro pretenden nada menos que la protección de la ley para piratear impune y “legalmente” a todo bicho viviente, haciendo que en la nueva ley se inserte una cláusula que les autorice a traducir con sólo el pago de un 10% de derechos todos los libros que les dé la gana.” (Losada 1932, en García 2016). Otro corresponsal descubierto por García (2016) cuenta cómo “exclusivamente con libros de ediciones clandestinas, todas a 0,95 pesos, Glusberg ha puesto unas librerías imponentes: una en Esmeralda esquina Lavalle, otra en Florida y Avenida de Mayo, en el local que en la esquina ocupaba [el joyero] Escasany, más las dos que tenía en Florida y Plaza Congreso, y los editores españoles tan tranquilos.”

<sup>33</sup> Esta colección, que no ha sido aún investigada, parece inscribirse en un posicionamiento antifascista de tintes americanistas frecuente en la época. El nombre completo de la colección es “Palacio de la

de la singular amistad que unía, bajo la sombra tutelar de Leopoldo Lugones, a su hermano mayor Samuel con Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada y Luis Franco<sup>34</sup>. Con ellos coincide en el “anticapitalismo romántico, el espíritu libertario, la sensibilidad antiburguesa” (Tarcus, 2009: 13); esas líneas ideológicas también se vislumbran en la presentación de *Pablo y Virginia*. El estudio de Liacho en efecto presenta, bajo sus formas más elementales y sedimentadas, las marcas de un socialismo utópico, estetizante. Tal vez como efecto de esta aspiración conceptual, en la reedición de 1943 el libro sale de la colección “Biblioteca de Gran Amor” para pasar a una colección generalista. Anticapitalismo, primitivismo, romanticismo antiurbano, rousseauismo son algunas de las señas que dan a la presentación la densidad de un ideario:

El individualismo romántico vio un enemigo del hombre en la civilización dominante. Lo que en Rousseau era una convicción filosófica, una necesidad natural, una fuerza poética, una fuente espontánea de su vida, resultó un acto revolucionario en el sentimiento general, una meta de disconformismo, una tabla de salvación. (Liacho 1937: 10).

¿Por qué resultan tan dolorosos y trágicos los detalles de ese idilio protegido por el mar, la selva y las fuerzan primitivas que lo alientan y fortalecen? Es que los hombres, por mucho que se aíslen de la civilización, no pueden dejar de sufrir su contacto. (Liacho 1937: 10).

La imposible Arcadia con que sueña Liacho evoca el mito de Robinson y el rechazo de la vida en la ciudad, que llama a construir un bienestar individualista: “El espíritu de Robinson alborotó el alma de los muchachos esclavizados a la urbe. Ellos sintieron de pronto que eran alguien y que podían emprender un nuevo camino, sin fiar más que en ellos mismos.” Pero también Liacho le asigna a *Pablo y Virginia* un efecto político que empieza en la lectura transida de Napoleón Bonaparte, “entonces oscuro oficial de artillería”<sup>35</sup>, y culmina en revolución: “Y es que Saint-Pierre supo revolucionar a su generación y a los pueblos donde pudo llegar algún ejemplar de *Pablo y Virginia*” (1937: 9). Poco se condice, en realidad, esa revolución surgida del espíritu de Robinson con los principios doctrinarios al día en el año 1937; por lo demás es conocido el desprecio de Marx por la *Robinsonade* como forma de evasión de la conciencia infeliz y celebración de un hacendoso individualismo. Lo cierto es que a Liacho se le

---

cultura americana. Biblioteca de la democracia americana ayer y hoy”. La sigla es un Partenón, con una veleta de los vientos que señala hacia el sur, según el tópico de América como conservatorio de la cultura universal durante la Segunda Guerra Mundial.

<sup>34</sup> El propio Liacho le dedicará a Luis Franco un ensayo en 1941: *Poesía y verdad de Luis Franco*.

<sup>35</sup> “Napoleón Bonaparte, entonces oscuro oficial de artillería, dejó correr su llanto leyendo el idilio desgarrante, y todas las mujeres de Francia amaron a la infeliz pareja”. (Liacho, 1937 : 9).

superponen series ideológicas divergentes, con la propia experiencia migratoria trabajando como substrato.

Unos años más tarde, en 1950, Albert Camus escribirá en *L'homme révolté* que *Paul et Virginie* es “un relato verdaderamente afligente, que no ofrece el menor de los consuelos”<sup>36</sup>. Erosionado en Francia por la tradición escolar<sup>37</sup>, simplificado por las estampas de Épinal y la iconografía saint-sulpicianas, *Paul et Virginie*, en la Francia de mediados del siglo XX, parece haber perdido parte de su potencia icónica, de su promesa de renovación de la sensibilidad. Para Liacho, en cambio, esa historia que tiene la fuerza de los comienzos interpela a hombres y mujeres por igual con la esperanza de un nuevo génesis, en un proceso de ensoñación lectora o *réverie* que induce a la reinsertión, en fábulas ajenas, de la propia experiencia histórica. La operación es posible por medio de la forma: la estructura narrativa de la microutopía del siglo XVIII le permite dibujar, en filigrana, la propia historia en el bastidor de la ficción. Esa inmersión, que superpone tiempos y espacios, actualiza los efectos del pasado y a la vez construye su propia carnadura a partir del esqueleto narrativo de *Pablo y Virginia*. Muchos de los que compraban los libros de Anaconda también eran hijos de la inmigración, clases medias deseosas de las “páginas inmortales” de *Pablo y Virginia* que ahora, al recibir este prefacio, obtienen una guía de lectura posible para la propia experiencia histórica: una trama para la aventura migratoria americana y argentina de fines del siglo XIX, entretejida en el hilo de esa otra historia que sucede en el Índico, a principios del XVIII.

\*

¿En qué medida es siquiera imaginable para nosotros, lectores argentinos del siglo XXI, la posibilidad de recurrir a la estructura formal de una novela francesa de la Ilustración para contener y relatar el presente histórico? No se trata simplemente de unas pocas páginas fantasiosas escritas por un polígrafo algo olvidado: las cavilaciones de Lázaro Liacho buscan responder interrogantes profundos que en la Argentina de los años treinta, en pleno auge del ensayismo nacional, ocupan el espacio público. Quienes se identificaban con una sensibilidad de izquierda, quienes venían de una historia de migración o consumían los libros de Anaconda en busca de una “gran novela de amor”, podían reconocer en esta presentación de *Pablo y*

---

<sup>36</sup> « Le roman d'édification, pourtant, reste assez loin de la grande littérature ; et le meilleur des romans roses, *Paul et Virginie*, ouvrage proprement affligeant, n'offre rien à la consolation. »

<sup>37</sup> Significativamente, las apropiaciones y embates (reducción, reformulación, censura) que el texto sufrió en Francia en el proceso de adaptación escolar durante el siglo XIX no se dio en la Argentina, donde la novela, hasta donde hemos podido investigar, no fue incluido en la currícula de la escuela media. Para un análisis del giro pedagógico y moralizador asignado a *Paul et Virginie* en Francia, ver el trabajo de Bernard Bray (1989).

*Virginia* una sensibilidad, problemas comunes: el desarraigo, la esperanza de una tierra nueva, las utopías comunitarias, las tensiones entre proyectos colectivos e individualismo.

Más hondamente, en esta Argentina de la primera edad de oro de la edición nacional, la pregunta es por la legitimidad de los textos que permiten analizar, encarnar, representar el pasado cercano. ¿Cómo referir la propia experiencia histórica, en base a qué materiales? Abunda en los años treinta el tópico de la nación joven, balbuceante en su habla, que recién acaba de celebrar su centenario. “Los pueblos nuevos tienen necesidad de historias capaces de remover ideas y dar vuelo a la imaginación creadora” (1944: 8), escribirá en este sentido Liacho en su prólogo a las *Obras Completas* de Rabelais. ¿Por qué no recurrir entonces al repertorio formal de una ficción francesa del pasado para dar cuenta del presente? Esta posibilidad de aprovechar la ficción y sus géneros históricos para iluminar la historia personal y colectiva está naturalizada en quien escribe, en quien edita, en quienes leen. La poderosa serpiente anaconda deglute libros, anida en ellos.

“Fantasía y realidad” es otro tópico conceptual que aparece con frecuencia en los paratextos de obras clásicas de literatura extranjera en traducción en los años treinta y cuarenta, y que tendrá una posterior fortuna en textos escritos por los actores centrales de esos años, por ejemplo, *Realidad y fantasía en Balzac* de Ezequiel Martínez Estrada (1964). Son nociones que comunican facticidad y ficción y operativizan los procesos de inmersión ficcional como claves de lectura del presente. Más aun, al extraer de la médula formal de los textos aquellos componentes que permiten narrar ese presente, estas experiencias de lectura desestabilizan los sentidos instituidos y desarman la idea de alta literatura, así como el acaparamiento simbólico de la literatura francesa por parte de las élites en la Argentina. Sin duda nos parece algo ajeno este modo de percibir y de explotar la fuerza ideológica de la forma, de leer la estructura formal como quien lee desde un pentagrama para actualizar, a partir del relato utópico del siglo XVIII la expectativa política de principios del XX y a partir del idilio pastoral (como veremos en otro trabajo), la nostalgia primitivista del gaucho. Queda fuera de campo el modo en que los destinatarios leyeron la propuesta; la huella de ese proceso permanece sin embargo en el umbral de la novela y sugiere un código común y lectores implícitos. Podría hablarse de patrones de cultura, en el sentido en que lo entiende la historia cultural pensada por Clifford Geertz o por Robert Darnton: esquemas que suponen convenciones retóricas y presupuestos culturales que en su momento buscaban construir un mundo simbólico legible y común.

En verdad hoy resulta difícil imaginar experiencias de lectura donde la aprehensión de una forma literaria es tan vívida que permite abrirla, elegirla para contener la propia historia, y ofrecer esa historia a otros lectores, en el entendimiento de un desborde casi natural de la lógica

de la obra hacia el contexto externo a su lectura. La irreverencia sin supersticiones que menciona famosamente Borges en “El escritor argentino y la tradición” adquiere en esta tesitura una tonalidad más grave, porque remite a un esfuerzo colectivo de comprensión que se materializa en un proyecto pedagógico, comercial y popular de democratización de la cultura. En esa reapropiación se juega algo dramático y extremo, que presupone una fe absoluta en la letra, así como la afirmación de un lugar de enunciación preciso que se carga de resonancias nuevas ahora que para Lázaro Liachovitzky (1936: 19), algo ilusoriamente, “Buenos Aires es el trampolín que permite saltar al centro del mundo”.

## Bibliografía

- Aira, C. (1993). Exotismo. *Boletín del grupo de estudios literarios*, 3, 73-79.
- Bernardin de Saint-Pierre, J.-H. ([1788] 1999). *Paul et Virginie*. París : LGF. Ed. de Jean-Michel Racault.
- Bernardin de Saint-Pierre, J.-H. ([1788] 2019). *Paul et Virginie*. París : Garnier. Ed. de Colas Duflo y de Jean-Michel Racault.
- Bernardin de Saint-Pierre, J.-H. ([póst.] 1980). *L’Arcadie et L’Amazonie*. Genève : Slatkine. Ed. de Raymond Trousson.
- Bernardin de Saint-Pierre, J.-H. (1792). *Mémoire sur la nécessité de joindre une ménagerie au Jardin national des plantes de Paris*. Paris: Didot le Jeune. Recuperado de <https://gallica.bnf.fr> Fecha de acceso: 24 de junio de 2019.
- Bernier, M. A. (2016). Amérique. En B. Bacsko, M. Porret, F. Rosset (Dirs.), *Dictionnaire critique de l’utopie au temps des Lumières* (13-35). Genève: Georg Editeur.
- Bacsko, B. (1978). *Lumières de l’utopie*. Paris: Payot.
- Botrel, J.-Fr. (2001). “L’exportation des livres et modèles éditoriaux français en Espagne et en Amérique Latine (1814-1914)”. En J. Michon y J.-Y. Mollier (Dirs.), *Les mutations du livre et de l’édition dans le monde du XVIII<sup>e</sup> siècle à l’an 2000* (219- 240). Laval: Presses de l’Université Laval.
- Bougainville, L.-A. de ([1771]). *Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L’Étoile*. Recuperado de [www.wikisource.fr](http://www.wikisource.fr). Fecha de acceso: mayo 2019.
- Bray, B. (1989). *Paul et Virginie*, un texte variable à usages didactiques divers. *Revue d’Histoire littéraire de la France*, 89, 5, 856-878.
- Caro, O. (2008). Paul et Virginie selon Eduardo Wilde. Ponencia presentada en *SAL, CRIMIC*, Universidad de París 3-Sorbonne, 1-6. Recuperado de <https://crimic-sorbonne.fr/seminaire-amerique-latine-sal/manifestations-sal-avant-2015/reecritures-iii-2008-2009/paul-et-virginie-selon-eduardo-wilde/> Fecha de acceso: 13 de junio de 2020.
- Cattaruzza, A. (1993). Una empresa cultural del primer peronismo. La Revista “Hechos e Ideas” (1947-1955). *Revista Complutense de historia de América*, 19, 269-289.
- Cernuda, L. (Trad.) (1933). *Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, Pablo y Virginia*. Madrid: Espasa-Calpe.



Cámpora, M. (2020). Pablo y Virginia, americanos en la primera edad de oro de la edición argentina. *Siglo Dieciocho*, I, 51-78.

Charara, Y. (2009). Pensée morale et transformations génériques dans *Paul et Virginie*. *Eighteenth-Century Fiction*, 21, 2, 283-308.

Chinard, G. (1913). *L'Amérique et le rêve exotique : dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.

Cook, M. (2007). Bernardin de Saint-Pierre and Girodet: Illustrating the “luxury” edition of *Paul et Virginie*. *Modern Language Review*, 102, 975-989.

Cook, M. (2008). The first separate edition of Bernardin de Saint-Pierre’s *Paul et Virginie*?. *French Studies Bulletin*, 109, 89-91.

Cook, M. (2019). *Paul et Virginie*: Embellishing the Text. *Modern Language Review*, 114, 1, 22-34.

Darnton, R. (1984). *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.

Darnton, R. (1999). Two Paths Through the Social History of Ideas. En H.T. Mason (ed), *The Darnton debate: Books and Revolution in the Eighteenth Century* (251-294). Oxford: Voltaire Foundation.

De Diego, J. L. (Dir.). (2015). *Editores y políticas editoriales en la Argentina, (1880-2000)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Delon, M. (1989). Le bonheur négatif selon Bernardin de Saint-Pierre. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 89, 5, 791-801.

Dujovne, A. (2014). *Una historia del libro judío. La cultura judía argentina a través de sus editores, libreros, traductores, imprentas y bibliotecas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Esposito, F. (2010). Los editores españoles en la Argentina: redes comerciales, políticas y culturales entre España y la Argentina (1892-1938). En Carlos Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (515-536). Buenos Aires: Katz.

Falcón, A. (2010). El idioma de los libros: antecedentes y proyecciones de la polémica “Madrid, meridiano ‘editorial’ de Hispanoamérica. *Iberoamericana*, X, 37, 39-58.

Fernández, P. (1998). El monopolio del mercado internacional de impresos en castellano en el siglo XIX: Francia, España y ‘la ruta’ de Hispanoamérica. *Bulletin Hispanique*, 100, 1, 165-190.

Flaubert, G. (2018). Édition des manuscrits de *Madame Bovary* de Flaubert. A cargo de Yvan Leclerc y Danièle Girard, Université de Rouen. Recuperado de: <http://www.bovary.fr/> Fecha de acceso: abril 2019.

Flaubert, G. ([1857] 2014). *Madame Bovary*. Jorge Fondebrider (trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Foucault, M. (1967). Des espaces autres. Conferencia presentada en el *Cercle d'études architecturales*, 14 de marzo: Recogida en *Architecture, Mouvement, Continuité*, (1984) 5, 46-49.

García, C. (2016) “Notas sobre la cuestión de la propiedad intelectual entre España y Argentina. Ediciones pirata, Ferias del Libro y Agregados Culturales (1930-1938) [Inédito]”.

Gaillard, Fr. (2014). « Elle avait lu *Paul et Virginie* » ou les moments parfaits d'Emma. *Flaubert. Revue critique et génétique*, 12, 1-14.

Genette, G. (1968). « Vraisemblance et motivation ». En *Figures II* (80-92). Paris : Seuil, 2001.

- Graciano, O. (2012). La escritura de la realidad. Un análisis de la tarea editorial y del trabajo intelectual del Anarquismo argentino entre los años 30 y el Peronismo. *Izquierdas*, 12, 72-110. Recuperado de [www.izquierdas.cl](http://www.izquierdas.cl). Fecha de acceso: marzo 2014.
- Lanson, G. (1894). *Histoire de la littérature française*. París: Hachette.
- Liacho, L. (1934). Roberto Arlt, dentro y fuera de *El amor brujo*. En *Palabra de hombre* (68-154). Buenos Aires: Talleres Gráficos Porter.
- Liacho, L. (1936). *Dinámica porteña*, Buenos Aires: Viau & Zona.
- Liacho, L. (1937). Prólogo. En Bernardin de Saint-Pierre, *Pablo y Virginia* (9-11). Traducción (no consignada) de Luis Cernuda. Buenos Aires: Anaconda, col. "Biblioteca Novelas de Gran amor". Reed.: 1941, 1943.
- Liacho, L. (1943). "Judío del nuevo mundo". *Judaica*, 121. Recolectado en *Cien años de narrativa judeoargentina: 1889-1989*. Buenos Aires: Milá, 1990.
- Liacho, L. (1944). Prólogo. En *Rabelais, Obras Completas* (5-8). Trad. E. Barriobero y Herrán. Buenos Aires: Anaconda.
- Lionnet, Fr. (2010). Critical Conventions, Literary Landscapes, and Postcolonial Ecocriticism. En C. McDonald y S. Rubin Suleiman (Dirs.), *French Global. A New Approach to Literary History* (127-144). New York: Columbia University Press.
- Martínez Rus, A. (2002). La industria editorial española ante los mercados americanos del libro 1892-1936. *Hispania. Revista española de Historia*, 62, 212, 1021-1058.
- McGrady, D. (1965). Las fuentes de *María de Isaacs*. *Hispanófila*, 24, 43-54.
- Méndez Robles, Salvador. (2004). *Paul et Virginie* en la versión de Luis Cernuda. *Tonos*. Recuperado de: [www.um.es/tonosdigital/znum7/portada/monotonos/cernuda41.htm](http://www.um.es/tonosdigital/znum7/portada/monotonos/cernuda41.htm) Fecha de consulta: julio de 2019.
- Mosqueda, A. (2017). *Edición y redes epistolares. Samuel Glusberg, hombre de letras-editor en la Argentina de las primeras décadas del siglo XX (1919-1935)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Alcalá de Henares.
- Mylne, V. (1965). *The Eighteenth-Century French Novel: Techniques of Illusion*. Manchester: Manchester University Press.
- Pastoureau, M. (2000). *Bleu. Histoire d'une couleur*. París : Le Seuil.
- Pastoureau, M. (2013). *Rouge. Histoire d'une couleur*. París : Le Seuil.
- Pratt, M.-L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Racault, J.-M. (Comp.). (1986a). *Études sur Paul et Virginie et l'œuvre de Bernardin de Saint-Pierre*. La Réunion : Publications de l'Université de la Réunion.
- Racault, J.-M. (1986b). Paul et Virginie et l'utopie : de la 'petite société' au mythe collectif. *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 242, 419-471.
- Racault, J.-M. (1995). Pour une situation de *Paul et Virginie* dans les ailleurs fictionnels des Lumières. En T.-N. Tchakaloff y F. Cheval (Comps.), *Souvenirs de Paul et Virginie. Un paysage aux valeurs morales* (220-245). Saint-Denis de la Réunion: Adam Biro ed, Maison Française du Meuble Créole y Musée Léon Dierx.
- Rivera, J. (1981). El auge de la *industria cultural* (1930-1955). En *Capítulo. Historia de la literatura argentina* (95, 577-600). Buenos Aires: CEAL.

Cámpora, M. (2020). Pablo y Virginia, americanos en la primera edad de oro de la edición argentina. *Siglo Dieciocho*, I, 51-78.

Sarlo, B. (1985). *El imperio de los sentimientos*. Buenos Aires: Catálogos.

Segalen, V. (1908). *Essai sur l'exotisme*. París : Fata Morgana.

Sgard, J. (1977). Prévost et l'espérance américaine. En AA.VV., *L'Amérique des Lumières* (51-59). Genève : Droz.

Sgard, J. (2000). *Le roman français à l'âge classique. 1600-1800*. París LGF.

Sorá, G. (2011). El libro y la edición en Argentina. Libros para todos y modelo hispanoamericano. *Políticas de la Memoria*, 11, 125-142.

Tarcus, H. (ed.). (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*. Buenos Aires: Emecé.

Tarcus, H. (ed.). (2009). *Cartas de una hermandad. Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco y Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Emecé.

Tchakaloff, Th.-N. y François Ch. (Comps.), *Souvenirs de Paul et Virginie. Un paysage aux valeurs morales*. Saint-Denis de la Réunion: Adam Biro éd., Maison Française du Meuble Créole y Musée Léon Dierx.

Torsten, K. (2011). A. V. Humboldt, lecteur de Bernardin de Saint-Pierre. Sciences de la vie, littérature et nature tropicale. En Racault, Jean-Michel, Meure, Chantale y Gigan, Angélique (Eds.), *Bernardin de Saint-Pierre et l'océan indien* (435-451). París: Classiques Garnier.

Vázquez, A. E. (2017). Puntos de partida para la literatura nacional: libros europeos, folletines franceses y gabinetes de lectura. *Boletín del posgrado en Historia de la Universidad Torcuato Di Tella*. (En prensa).

## CV de la autora

Magdalena Cámpora es Doctora en Literatura Comparada por la Universidad Paris IV, investigadora del CONICET y profesora titular regular de Literatura francesa en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad del Salvador. Actualmente investiga las transformaciones editoriales y los usos ideológicos de la literatura francesa en la Argentina del siglo XX para el libro *El intérprete imprevisto. Ediciones populares de clásicos franceses en la Argentina*. Ha co-editado, junto a Javier González, el volumen *Borges-Francia* (2011, Selectus). Ha editado y traducido la *Correspondencia* entre los poetas René Char y Raúl Gustavo Aguirre (2016, Edhasa) y prepara una edición crítica y traducción de *Rojo y Negro* de Stendhal (col. "Colihue Clásica").

# EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU: UNA TRICOTOMÍA<sup>1\*</sup>

## ROUSSEAU'S THOUGHT: A TRICHOTOMY

Cintia Caram

*Universidad Nacional de Tucumán*

cintiacaram@gmail.com

### Resumen

El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y las interpretaciones que de él se hacen se estructuran en torno a la oposición entre pares de conceptos antagónicos: estado de naturaleza – estado social, amor de sí – amor propio, ser – parecer, hombre natural – hombre del hombre, salvaje – hombre social. Sin embargo, cuando intentamos distribuir en dos columnas cada pareja, vemos que los términos no se corresponden exactamente. La gran variedad de interpretaciones responde, en definitiva, al modo de entender los duetos conceptuales en los que Rousseau presenta su pensamiento. Lo que yo sostengo es que la teoría rousseauiana reemplaza la dicotomía clásica del contractualismo por una tricotomía dialéctica. Este esquema triádico sirve para diferenciar lo legal de lo legítimo en cuanto a la comunidad política; para entender el núcleo de su moral que se presenta en la oposición entre amor de sí y amor propio y, finalmente, a partir de lo anterior, para examinar la aparente oposición entre el hombre natural y el ciudadano.

**Palabras clave:** Amor de sí, Amor propio, Individuo, Ciudadano, República.

### Abstract

Jean-Jacques Rousseau's philosophy, and his interpretations are structured around the opposition between two concepts: state of nature – social state, *amour de soi* – *amour propre*, to be – to appear, natural man – man from man, wild man – social man. However, when we try to distribute into two columns each pairs of opposing concepts, we can note that the terms do not perfectly correspond. There is a great variety of interpretations because of the different ways in understanding of the conceptual duets of Rousseau's thought. I claim that Rousseau's theory replaces the classic contractarian dichotomy for a dialectic trichotomy. This triadic scheme serves to differentiate the legal from the legitimate with respect to political community, to understand the moral core introduced in the opposition between *amour de soi* and *amour propre*, and, finally, to examine the apparent opposition between the natural man and the citizen.

**Keywords:** Amour de soi, Amour propre, Individual, Citizen, Republic.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 30/06/2019. Aprobado el 01/11/2019. Publicado el 01/07/2020.

## I. Preliminares

Rousseau es comúnmente leído a partir de la gran oposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. De ella se derivan otros pares de conceptos opuestos que, a primera vista, parecen corresponderse con los primeros: amor de sí – amor propio; ser – parecer; hombre natural – hombre del hombre; salvaje – hombre social. Sin embargo, esta correspondencia no es exacta y los intentos por entender estos duetos conceptuales dan lugar a las más variadas interpretaciones sobre el pensamiento del ginebrino. Parece entonces que el recurso rousseauiano de la antítesis se complejiza en una suerte de juego poliédrico de oposiciones que le sirve tanto para criticar las sociedades históricas y su desarrollo de la desigualdad como para dejar sentado cuál es su ideal de comunidad política y de hombre. Pero la razón principal por la cual los conceptos opuestos a través de los cuales Rousseau va presentando su pensamiento no se corresponden exactamente tiene que ver con la forma misma de su filosofía, como afirma B. Bernardi: “Su pensamiento no se presenta como una exposición sino como un desarrollo. Este no produce un ordenamiento sino más bien una disposición. Se puede hablar de ‘*work in progress*’”. (Bernardi, 2014: 21). Esta *disposición* de las ideas evita que tengan un sentido fijo, por lo que, a lo largo de su desarrollo, no siempre quieren decir exactamente lo mismo. Esta polisemia puede ser la causa de la enorme disparidad de interpretaciones de la teoría del ginebrino.

Lo que sostengo es que la teoría rousseauiana, a pesar de que estilísticamente apela a la lógica de la antítesis de conceptos, en realidad responde a la estructura dialéctica triádica, que en líneas generales está compuesta por un primer estado hipotético: el estado de naturaleza; un estado histórico al que Rousseau dirige las críticas, que ya tiene relaciones sociales constantes y que tiene una estructura jurídica aunque ilegítima; y un segundo estado hipotético normativo: el estado legítimo o República ideal. El esquema de tres términos sirve, en primer lugar, para analizar el estado de naturaleza teniendo en cuenta que “no hay que tomar las investigaciones que se pueden realizar sobre el tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen” (D.D.: 132-3) y frente a él, el estado social, que es lo otro del estado natural. Permite también diferenciar lo legal de lo legítimo en cuanto a la comunidad política. En segundo lugar, los tres términos ayudan a comprender el núcleo de la moral rousseauiana, resolviendo la oposición entre amor de sí y amor propio. Finalmente, permite, a partir de lo anterior, examinar la aparente oposición entre el hombre natural y el ciudadano.

Es necesario reconocer que el esquema triádico de análisis del pensamiento de Rousseau tiene un antecedente en la propuesta constructivista de Rubio Carracedo, quien afirma:

Todo parece indicar, pues, que Rousseau ha concebido una compleja dialéctica de tres constructos, el estado de naturaleza, el estado social histórico y el estado social normativo o contrato social. El primero marca la constitución originaria del hombre; el segundo marca el anti-contrato social, su descripción en negativo: justamente lo que no debe hacerse, el tercero, aunque aquí [en el Discurso de la desigualdad] queda casi implícito y meramente esbozado, es el modelo normativo positivo. (Rubio Carracedo, 1990: 41)

Según esta tesis, Rousseau se ubica en la confluencia de las tres corrientes principales del pensamiento político que se forman a partir del Renacimiento: realismo, iusnaturalismo y liberalismo. La metodología es la constructiva de un modelo regulativo de estado basado en la razón práctica que anticipa a Kant y su constructivismo trascendental. La idea principal, que pondría a Rousseau no sólo en la línea de Kant sino en la de Rawls, es que se construye un modelo de racionalidad a partir de una instancia fundacional –la naturaleza original del hombre, el contrato social o la posición original– mediante la construcción de su génesis normativa. Los tres términos del constructo normativo son, según Carracedo, el estado de naturaleza, el anticontrato y el contrato social normativo, y “la razón normativa va a establecer los principios de libertad e igualdad [que se obtienen del estado natural] desde ‘otros fundamentos’, esto es, mediante el constructo del contrato social” (Rubio Carracedo, 1990: 40). En general, mi propuesta coincide con esta y la extiende a otros aspectos del pensamiento de Rousseau como un esquema básico de interpretación de su pensamiento. No concuerdo respecto del análisis del término histórico, ya que no creo que este represente sólo *lo que no debe hacerse*. Hay cuestiones mucho más complejas en la descripción del nacimiento de las relaciones sociales como para ser vistas simplemente como un espejo en negativo. Además, el modelo normativo de la República sólo puede ser síntesis dialéctica de los dos términos anteriores si recoge algo de cada uno y los supera. Por otro lado, a pesar de que reconozco la influencia de Rousseau en Kant, establecer una línea hasta el neokantismo de Rawls me parece cuanto menos exagerado.

También merece ser mencionada la tesis de George Armstrong Kelly, para quien “*Emilio*, (...) plantea lo que llamaré el patrón de la ‘triplicidad’ contra el ‘dualismo’ o la ‘bipolaridad’ que frecuentemente se observa en las doctrinas moral y social de Rousseau” (2006: 23). El análisis dual es el contraste de conceptos que se aplica a un momento determinado de la evolución de la naturaleza del hombre, “hombre real de la naturaleza y el ‘hombre natural’ de

los filósofos, entre la ley y el desorden y entre la moral y el aparato del sentido físico” (Armstrong Kelly, 2006: 24). El patrón triple, que también puede encontrarse en el *Discurso de la desigualdad*, aparece en aquellos escritos que hablan del desarrollo histórico de la condición humana y responde a las tres etapas principales de ese desarrollo: instinto, moralidad, ley. A cada una de estas etapas le corresponde, a su vez, tres sistemas de acción del hombre (el físico-sensual; el moral-espiritual; y el político-legal) con sus respectivos ejes alrededor del cual la acción se organiza: los sentidos e instintos naturales; la conciencia moral; la voluntad general. Esto puede verse en el *Emilio* –la obra que A. Kelly considera la *enciclopedia* de Rousseau o piedra angular a través de la cual todos sus trabajos deben ser leídos (2006: 24)– que contiene, primero, una educación de la experiencia sensible, en el cuarto libro se entra en el orden moral y, finalmente, el libro quinto es la iniciación en la vida doméstica y política. Esta lectura de Rousseau me parece muy interesante y estimulante. Sin embargo, aun coincidiendo con ella, el esquema triple se aplica, en este caso, a un modo de entender la naturaleza humana y no es una propuesta de interpretación del corpus rousseauiano.

En las líneas que siguen expondré cómo la tricotomía dialéctica sirve para explicar el pensamiento del ginebrino y solventa lo que no pocos estudiosos consideran incoherencias y contradicciones. En primer lugar, mostraré cómo sirve para interpretar la supuesta oposición entre estado de naturaleza y estado social; en segundo lugar, analizaré la necesidad de un tercer término que sintetice el dualismo de las pasiones que enfrenta el amor de sí al amor propio; por último, consideraré la oposición entre el hombre natural y el ciudadano buscando otra idea que reúna las características de ambos modos de ser del hombre frente a la corrupción de la sociedad, y que supere la división que, por otro lado, es siempre vista como la causa principal de desdichas.

## **II. El estado de naturaleza y el estado social**

Una cuestión que divide aguas entre los estudiosos de Rousseau es la referida al Derecho Natural. R. Derathé abrió una línea de interpretación según la cual el ginebrino, en lo esencial, se mantiene en la tradición iusnaturalista y así lo expresa en la distinción realizada en el *Manuscrito de Ginebra* entre derecho natural propiamente dicho y derecho natural razonado.

Rousseau afirma justamente que el derecho natural puede presentarse bajo dos aspectos bien diferentes según se aplique al estado de naturaleza o a la

sociedad civil. En el estado de naturaleza las reglas del derecho natural tienen su fundamento en los «principios anteriores a la razón», es solamente en el seno de la sociedad civil que ellas se convierten en máximas de la recta razón. (Derathé, 1970: 166)

Por el otro lado, están los que sostienen que Rousseau rompe con toda idea de ley natural para dejar como única fuente del derecho a la voluntad general que surge de la convención. Este enfrentamiento radical entre uno y otro estado supone que las pautas normativas para la formación de una sociedad civil no pueden ser extraídas en ningún caso del orden de la naturaleza. En este sentido, Maurizio Viroli sostiene que “El artificio del cuerpo político representa una alternativa radical a las inclinaciones ‘naturales’ de la humanidad. Cuanto más perfecto sea el cuerpo político, más éxito tendrá en destruir las fuerzas naturales del individuo” (1988: 41). Uno de los peligros de negar que cualquier idea de orden moral anterior sea aplicable a las relaciones sociales y políticas es el absolutismo estatal, que no da garantías a los individuos frente a la omnipotente autoridad de la voluntad general. Para contrarrestar este peligro, la voluntad general deberá extraer su moralidad y su imagen de orden de otro lado que la naturaleza.

Las interpretaciones dualistas dejan muchas aristas de la teoría rousseauiana como meras paradojas o llanas contradicciones. Mi intención no tiene que ver con presentar una versión acabada y sin fisuras del filósofo; no es posible hacerlo con ningún pensador y menos con Rousseau. Mi planteo de la dialéctica triádica intenta evitar ciertos saltos abruptos o lagunas que algunas interpretaciones no pueden resolver. Porque si consideramos, por ejemplo, la continuidad entre un estado y otro a partir de una idea como la ley natural que opera –aunque de distinta manera– en la naturaleza y en la sociedad, pueden subestimarse aquellas características que sólo aparecen con las relaciones constantes. Pero si rompemos con toda continuidad, resaltando la convención como el fundamento de la sociedad, cabe preguntarnos dónde está la diferencia entre distintas convenciones que, aunque fácticamente puedan mostrarse como mejores para la vida de sus miembros, en su fundamentación no es fácil mostrar aquello que la hace mejor o peor si no sale de sí misma. Dicho de otro modo, es necesario apelar a un criterio externo a la convención para poder juzgarla moralmente.

De lo anterior se desprende, además, el problema de cómo encajan en estos esquemas las sociedades que Rousseau efectivamente critica. Si lo que se plantea es una misma ley moral que operaría tanto en la naturaleza como en la sociedad, entonces el estado histórico, y sobre todo el contrato que da lugar a la ordenación política de esas relaciones sociales, tiene un carácter puramente negativo, es un “antimodelo” (Rubio Carracedo, 1990; 2006), lo que debería ser, pero no es. Por el otro lado, la ruptura de cualquier puente entre uno y otro estado



inhabilita la posibilidad de juzgarlo cuando no hace posible la democracia totalitaria, amén del mesianismo del líder que se identifica con la voluntad general (Talmon, 1956).

La dificultad de comprender en un esquema dicotómico la presencia de un estado de naturaleza hipotético y condicional frente a una sociedad civil corrupta y desigual –tal y como aparece en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*–, y la descripción de otro pacto y otra sociedad civil de naturalezas muy distintas a las del *Discurso* –tal como aparecen en obras posteriores–, dio lugar a dos actitudes distintas frente al corpus rousseauiano. Por un lado, se ubican aquellos estudiosos que sostienen que hay grandes diferencias, insalvables hasta cierto punto, entre los *Discursos* y las obras posteriores, sobre todo el *Contrato Social*. Vaughan es el ejemplo clásico –por ser también el más radical– de esta posición para quien en los primeros escritos Rousseau aclama la libertad del individuo mientras que, a partir del *Contrato Social*, exalta los reclamos de la comunidad en contra de los intereses individuales (Vaughan, 1915: 1-5). Entre los más recientes, la diferencia no es tanto ideológica sino más de orden programático y de exposición. Por eso las obras de Rousseau pueden dividirse en tres grandes grupos: primero encontramos, los trabajos más tempranos que son críticos con la idea hegemónica de la época sobre las bondades del progreso de las ciencias. Luego, en orden cronológico de aparición, se encuentran los textos más positivos y propositivos en los que intenta resolver las condiciones de la corrupción, instalando y manteniendo instituciones legítimas. Por último, se encuentra el grupo de obras más personales, donde Rousseau intenta justificarse y donde expone su propia singularidad y autenticidad (Cohen, 2010: 7-9).

Frente a los que no ven una continuidad conceptual entre las obras de Rousseau se encuentran los que sí creen en la unidad de base en el conjunto de las obras, una unidad dada ya sea por el concepto de libertad, ya por el concepto de amor de sí, ya por una unidad en la argumentación; según Rubio Carracedo hay una voluntad de exponer las ideas tal y como van apareciendo en las obras: “Se limitó voluntariamente a exponer en ese libro [el *Discours sur l'inégalité*] el diagnóstico social, dejando para futuros trabajos (el proyecto de sus *Institutions politiques*) la exposición del contrato social normativo, presentado como la solución política al problema social” (2008: 250).

Para Armstrong Kelly, por su parte, la unidad está dada en la cuestión del hombre y el problema del mal por eso la argumentación de Rousseau intenta todo el tiempo explicar lo que pasó entre el bien natural y la sociedad corrupta. Por eso entiende que “La defensa del *Emilio* continuamente marca una reivindicación del *Discurso de la Desigualdad* porque Rousseau veía los

dos trabajos como exploraciones complementarias de una misma cuestión” (Armstrong Kelly, 2006: 19). La idea de Vera Waksman (2016) de que es el amor de sí mismo la idea que no sólo da coherencia a la obra rousseauiana, sino que sirve de hilo conductor para su reconstrucción es muy potente y nos permite pasar a analizar la importancia de la relación entre el amor de sí y el amor propio, de lo que me ocuparé en el próximo apartado.

El esquema tricotómico da consistencia a la unidad de base del corpus rousseauiano atendiendo a la expresión del propio Rousseau cuando afirma: “He escrito sobre diversos temas, pero siempre con los mismos principios: la misma moral, las mismas creencias y, si se quiere, las mismas opiniones” (L.B.: 928). El primer término de la tricotomía es el estado de naturaleza, punto de partida necesario para una reflexión teórica que busca justificar o criticar el orden social existente. La instancia previa a cualquier forma de estado político surge de la necesidad de descomponer el mundo social en sus partes más elementales para encontrar aquellos procesos que dan lugar a las relaciones sociales y las instituciones políticas. Pero el átomo de la sociedad es el individuo, por tanto, el análisis del estado presocial coincide con el estudio de la naturaleza humana. El método para tratar este estado hipotético y condicional es la conjetura, tal y como afirma Rousseau en el prefacio del *Discurso sobre la desigualdad*: “He iniciado algunos razonamientos; he aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la cuestión que con la intención de aclararla y reducirla a su verdadero estado” (D.D.: 123).

De este estudio conjetural de la naturaleza humana se desprende una ruptura entre lo natural y lo social puesto que, si la sociedad civil fuera una continuidad de lo que ya existe en el estado de naturaleza, entonces este último serviría para justificar las desigualdades morales, sociales y políticas:

En estos cambios sucesivos de la constitución humana es donde hay que buscar el origen de las diferencias que distinguen a los hombres, los cuales, según la opinión común, son por naturaleza tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie antes de que diversas causas físicas hubieran introducido en algunos las variedades que observamos. (D.D.: 123)

Las sociedades no están determinadas por la naturaleza humana –por lo menos no por la naturaleza originaria– sino que responden al factor agregado, artificial, de esta. El paso de un estado a otro no puede darse sino a través de un proceso gradual de modificación del entorno y de adquisición por parte de los individuos de facultades propicias para la vida en dicho entorno. Este proceso muestra el carácter de *constituido* de lo humano, porque la vida social es lo que hace de “un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre” (C.S.: 364). Una de las

funciones básicas del estado de naturaleza originario –también llamado de animalidad (D.D. nota XII: 214-8)– es la de mostrar que la pasión humana natural no es el egoísmo, sino el amor de sí, indiferente a los demás y atento sólo al bienestar propio. Como corolario, se afirma que todas las ventajas de la vida humana se alcanzan sólo en sociedad y esto es fundamental para la comprensión del pensamiento de Rousseau. No hay ningún pasaje de la vasta obra del ginebrino que pueda leerse como una verdadera nostalgia del pasado pre-social perdido. Incluso cuando afirma que “el estado de reflexión es un estado contra natura, y el hombre que razona es un animal depravado” (D.D.: 138), no debe entenderse esto como una oposición contra todo lo que hace del ser humano lo que es, sino que muestra lo que en la naturaleza no hay. En el estado de naturaleza, el salvaje sí tiene una armonía inmediata entre la voluntad y el instinto, pero también hay una ausencia de todo lo humano. Una segunda función que cumple el estado de naturaleza es mostrar, por contraste, lo que las relaciones sociales dan a los hombres, ya que la pura animalidad está marcada por la negatividad. Rousseau la describe a partir de una serie de negaciones, ella es todo lo que el hombre puede llegar a ser:

errantes en las selvas, *sin* industria, *sin* habla, *sin* domicilio, *sin* guerra y *sin* vínculos, *sin* ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como *sin* deseo alguno de perjudicarles, quizás incluso *sin* reconocer nunca a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sometido a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, *no tenía más* que las luces propias a tal estado. (D.D.: 159-60. Las cursivas son mías)

Pero este llegar a ser del hombre no está marcado por la necesidad, no es un desarrollo predeterminado por una naturaleza esencial de los hombres. En este sentido, hay que entender a Rousseau en la estela de los pensadores humanistas que ven en los hombres la posibilidad de ser tanto la mejor versión de ellos mismos como también la peor. Para Rousseau, “[en el estado social] sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen su alma entera se eleva a tal punto que, *si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido*, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre” (C.S.: 364 las cursivas son mías). Lo importante es resaltar que ese desarrollo del ser humano, ese elevarse por encima de su condición de animalidad, sólo es posible por las relaciones sociales.

El segundo término de la tricotomía es el estado histórico sobre el que cargan las críticas. Sin embargo, el juicio que se hace de este estado debe dividirse en el aspecto social, por un lado, que no es necesariamente negativo, y en el aspecto político, que es donde apuntan las

críticas. El origen de los males de la sociedad no está en ella misma, “hago ver una cosa muy consoladora y muy útil al mostrar que todos esos vicios no pertenecen tanto al hombre, cuanto al hombre *mal gobernado*” (P.N.: 969, las cursivas son mías). Respecto a las relaciones sociales, la opinión oscila entre el pesimismo y el optimismo; si la vida de los hombres en sociedad está marcada por la pérdida de la unidad espontánea con la naturaleza –mal irremediable–, no es menos cierto que sólo se es humano en, y gracias a las relaciones sociales, que es donde se desarrollan las facultades más sublimes del hombre, la razón y la moral. En el estado natural existe un equilibrio entre lo que se puede y lo que se desea, que corresponde a la definición de felicidad; sin embargo, no hay conciencia de ella. La capacidad de felicidad o miseria aparece con la identidad y esta es un producto social. La identidad personal surge de la comparación y de la percepción de lo que uno mismo no es, las relaciones sociales son “la condición necesaria para la creación de la identidad individual, pero, al mismo tiempo, la vida en sociedad espontáneamente da lugar a diferentes formas de desigualdad moral y es la fuente del deseo de preferencia” (Viroli, 1988: 4). Los hombres establecen la sociedad teniendo en cuenta sus intereses particulares, la protección de sus bienes, su vida y su libertad, pero sobre todo en la conciencia de que las fuerzas de uno sólo no alcanzan para garantizar esos intereses particulares. Es ahí donde surgen las necesidades mutuas y el interés común, pero también la competencia. Debido al enfrentamiento de los intereses particulares y el interés común –“el interés privado tiende siempre a las preferencias, y el interés público a la igualdad” (M.G.: 295)– y de los intereses particulares entre sí, se hace necesaria una estructura jurídico-política que contenga y resuelva estos problemas.

Respecto a la política, que se relaciona con lo social sin por ello confundirse, ésta es entendida como un arte que intenta contener los posibles males que acarrearán las relaciones sociales, producto de la comparación y el deseo de preferencia. Toda estructura política se hace en nombre de los intereses de cada cual, el problema es que, si ésta no cumple con la función para la que fue creada, aunque se revista de un derecho positivo, no puede ser legítima porque no es justa. Lo que Rousseau condena de los estados históricos no es la falta de ley o la falta de gobierno sino la ley y el gobierno que mantiene y reproduce la desigualdad de intereses. Esta distinción aparece en el *Manuscrito de Ginebra* cuando afirma:

Corrijamos, si es posible, mediante nuevas asociaciones, el defecto de la asociación general (...) Mostrémosle en el *arte perfeccionado* la reparación de los males que el *arte incipiente* hizo a la naturaleza (...) obtendremos el más firme apoyo de una sociedad bien ordenada. (M.G.: 288-9, las cursivas son mías)

Rousseau no se queda sólo con el diagnóstico de las sociedades históricas, sino que además trata de dar con el criterio para cambiarlas. El análisis del estado de naturaleza sirve para destacar la independencia y la suprema individualidad de la naturaleza de los hombres frente a la dependencia y la desigualdad de las sociedades históricas; y ese es el punto de partida de su teoría: “Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera en las manos del hombre” (E: 245). Pero, en el plano normativo, ese estado de naturaleza es insuficiente, el animal estúpido y limitado necesita de las relaciones sociales para moralizarse, para humanizarse y alcanzar la dignidad, y por eso apela a un elemento normativo distinto del estado natural, esta vez de carácter racional: la hipótesis del modelo de sociedad política. Y es en este punto donde la diferencia entre el estado legal y el estado legítimo se hace patente. La república como modelo político legítimo es el tercer término de la tricotomía. Comparte con el estado histórico una naturaleza humana modificada por las relaciones constantes, pero la supera en la medida en que no es sólo un estado de derecho por tener un sistema positivo de leyes, es además legítimo porque el ordenamiento de dicho estado utiliza como criterio el orden de la naturaleza, la armonía que ese orden detenta y que se conoció por la descripción del primer término hipotético y condicional. La legitimidad sólo puede alcanzarse si la autonomía de los individuos se traduce racionalmente en una comunidad política igualmente autónoma que es la república democrática.

### **III. Amor de sí - amor propio**

Me he detenido bastante en el apartado anterior puesto que mi propuesta hermenéutica de tricotomía dialéctica tiene su núcleo en los tres términos de estado de naturaleza, estado de derecho y república legítima. De estos pueden derivarse los términos que se corresponden con la cuestión moral de la naturaleza humana. Las interpretaciones clásicas de este aspecto del pensamiento rousseauiano se dirimen en la oposición entre “dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y sus efectos” (D.D.: 219). Todos los estudiosos vuelven sobre esta, ya sea para analizarla desde su perspectiva filosófico existencial (Gauthier, 2006; Audi, 2014), desde su perspectiva psicológica (Viroli, 1988), o tratado en su relación con la desigualdad política (Cohen, 2010). En la mayoría de los casos, esta oposición es usada para confirmar la dualidad antropológica que enfrenta al hombre natural y al hombre del hombre, y para reafirmar las dos posibles e incompatibles soluciones a las sociedades corruptas, el hombre natural y el ciudadano. Sin embargo, es también –y al mismo tiempo– el lugar donde más fácilmente puede

verse la necesidad de apelar a un tercer término que sintetice las características de una y otra pasión. Es por eso que en el análisis de las distintas posiciones respecto de esta dicotomía del pensamiento rousseauiano podemos mostrar la utilidad del esquema de tres términos y extenderlo al tratamiento de otras dicotomías.

Tradicionalmente, Rousseau ha sido estimado uno de los pocos filósofos de la época que consideraban de manera claramente negativa al amor propio, como una pasión que acarrea todos los vicios y males de los hombres, en oposición al liberalismo clásico ejemplificado por Mandeville y sus elogios de los intereses egoístas de los hombres para constituir el bien público. Los estudios más recientes, sin embargo, tienden a matizar estas opiniones destacando algunos elementos positivos del amor propio rousseauiano. Dent (1992) es un claro representante de esta posición porque, para él, del amor propio derivan tanto las pasiones suaves como las crueles, dependiendo del lugar que se ocupa entre los hombres, es decir, de la posición que se tenga en la jerarquía social. Para este autor, el análisis se traslada, entonces, a la cuestión de qué significa y cuál es esa posición que se tiene en relación con los otros. El problema que tiene esta interpretación es que el amor de sí mismo es subestimado, por ser una pasión que no tiene presencia en las relaciones sociales, es decir, es una pasión propia y exclusiva del salvaje solitario. Aun así, se mantiene la dualidad entre las pasiones suaves y las crueles dependiendo de la posición que se tenga en la relación con los otros.

De esto se deriva otra cuestión no menor, se desdibuja el carácter comparativo y competitivo del amor propio. Amor de sí y amor propio son prácticamente lo mismo. “El amor propio como tal consiste en el deseo –que Rousseau cree que es innato en cada uno de nosotros– de asegurar y mantener una posición social, al menos como «miembro de la raza humana», como una persona entre personas” (Dent, 1992: 47). Ambas pasiones consisten esencialmente en preocuparse por el propio bienestar, lo que cambia es la circunstancia. Pero si suponemos la identidad entre estas dos pasiones, es necesario considerar en algún caso un modo de ser pervertido en su naturaleza para explicar aquellas situaciones que saltan a la vista y que Rousseau critica. Es por eso que Dent introduce los objetivos inapropiados y las formas corruptas del amor propio para explicar las manifestaciones competitivas y viciadas de las relaciones sociales.

Si distinguimos el amor de sí del amor propio, por ser esencialmente diferentes, aun así necesitamos separar dos modos de ser de la pasión que opera entre los hombres en la sociedad. “El amor propio aparece en dos formas, correspondientes a dos modos en los que puedo valorarme a mí mismo” (Cohen, 2010: 101): una forma igualitaria y otra que no lo es. La primera forma de amor propio, según Cohen, considera el propio valor como igual al valor de los demás, mientras que la segunda implica que en la consideración que cada uno tiene de sí

mismo se piensa como más valioso que los demás. En esta lectura de la oposición rousseauiana entre el amor de sí y el amor propio, la diferencia entre una y otra pasión vuelve a ser esencial. Mientras que el amor de sí no es competitivo, por eso –“del hecho de que yo me ame no se sigue que me ame más que a los otros; puede ser que no piense en los demás en absoluto” (Cohen, 2010: 101)–, cuando se desarrollan las relaciones sociales y con ellas aparecen las ideas de identidad y de autoestima, el amor de sí se vuelve amor propio, porque necesito del reconocimiento de mi propio valor por parte de los otros. Amor de sí – amor propio no igualitario – amor propio igualitario, son los tres términos que permiten dar cuenta de las pasiones que conducen a los hombres a actuar de acuerdo con el estado en el que se encuentran.

En esta línea se encuentra el trabajo de Waksman, que parte de la idea de que “es necesario ir más allá de la oposición entre un principio *bueno*, llamado amor de sí mismo, y un principio *malo*, el amor propio” (2016: 19), para pensar en la posibilidad de una forma buena de amor propio. Esto da lugar, según la autora, a afirmar: “Habrá que hablar, entonces, del amor propio concentrado o expandido y entender que son estas las formas negativa y positiva respectivamente de aquel amor de sí, el cual no es más que un impulso vital proteico” (Waksman, 2016: 22). Si en el caso de Dent veíamos que el amor de sí aparece, ya sea minimizado en su importancia por no tener presencia en las relaciones sociales, ya sea identificado con el amor propio; en Waksman parece ocurrir lo contrario, todo se transforma en amor de sí mismo, siendo el amor propio –en su forma expandida y concentrada– formas distintas del amor de sí. Coincido plenamente con la autora en la consideración del amor de sí como un sentimiento natural, como impulso básico de todo animal a mantenerse en la existencia y también que la evolución de la naturaleza humana dio lugar a una pasión de signo distinto: el amor propio. Pero sobre todo destaco el modo en que concibe la necesidad de un tercer término, un centro radial desde el cual plantear las relaciones sociales. Ese centro es el estado de hombre. “El estado de hombre no es el estado natural ni el estado social y a ese estado debe llevar la educación de Emilio, para que pueda, luego, formar parte del estado político” (Waksman, 2016: 125).

En mi opinión el tercer término no explícito –pero fácilmente rastreable– es el de una síntesis hipotética normativa entre los elementos propios de las relaciones sociales constantes – comparación y competencia– resumido en el concepto de amor propio, y los principios anteriores a la razón –preocupación por la propia conservación y la piedad– que remiten al amor de sí. En el estado de naturaleza originario, hipotético y normativo existe aquello que

podemos llamar deber primordial de cada individuo, pero como la condición natural no es social, ese deber se vuelve exclusivamente hacia sí mismo.

Nuestros primeros deberes son para con nosotros; nuestros sentimientos primitivos se concentran en nosotros mismos; todos nuestros movimientos naturales se refieren primero a nuestra conservación y a nuestro bienestar. Así, el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos, sino de la que nos es debida. (E: 329)

Además, se da una armonía con el conjunto de seres de la naturaleza, de tal modo que no existe tal cosa como el interés personal proveniente del amor propio, sólo hay el amor de sí, que es moralmente neutro por ser indiferente a los demás. Sin embargo, con la llegada de las relaciones sociales, la naturaleza humana se modifica y la pasión que corresponde al estado de derecho histórico es la de considerarse y compararse con los demás, que es el amor propio. Según vimos antes, el problema no son las relaciones sociales en sí mismas, sino lo que los hombres hacen con la comparación. El amarse a uno mismo es natural y no implica necesariamente comparación ni preferencia, pero al compararnos nos preferimos y, “al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible” (E: 493). Cuando esa desigualdad primera surgida de la comparación y la preferencia es confirmada, mantenida y profundizada por un sistema de derecho ilegítimo, no tenemos solamente un mal gobierno, sino también –y fundamentalmente– seres humanos y relaciones sin medida y sin orden, pues “ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser” (C.: 404).

“El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, *dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud*” (D.D.: 219). Es decir, el tercer término entre el amor de sí y el amor propio no se trata de contextos que facilitan o corrompen la expresión del amor de sí originario y natural. El producto del amor de sí es la bondad natural, que no es moral y no es ella sola suficiente para hacer a los hombres morales. Se trata de que, en las relaciones sociales, que implican la comparación y la autoestima y la puesta en funcionamiento de voluntad libre, entendimiento y conciencia, otro fundamento dé lugar a la virtud. Es la razón la que le da lugar a esa tercera pasión, un amor propio no egoísta o un amor de sí moral, puesto que es ella la que descubre y enseña el orden de la naturaleza de modo que los hombres recuperen la armonía.



#### IV. La dualidad hombre natural – ciudadano

Frente a la dualidad en los estados en los que el hombre vive (estado natural – estado social) y su repercusión en el ámbito psicológico-moral (amor de sí – amor propio), la cuestión antropológica-social también se expresará en términos antagónicos: el hombre natural se enfrenta al ciudadano. Estas dos formas de ser del hombre se presentan como los dos posibles remedios del mal que significa el estado social con sus manifestaciones perversas del amor propio: la competencia, la envidia y todos los vicios que acarrearán. En ese sentido, el hombre natural se presenta como aquel que preserva los principios de la naturaleza humana aislándose del entorno social corrupto, mientras que el ciudadano es sometido a un proceso de socialización completa del yo, cuyo resultado es la identificación del yo individual con el yo común. En el *Emilio* la oposición aparece claramente: “Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, es preciso optar entre formar un hombre o un ciudadano, porque no es posible formar al uno y al otro al mismo tiempo” (E: 248).

Esta oposición fue canonizada por Shklar bajo la forma de dos modelos de utopía sin posibilidad de aunarlos en uno solo: Esparta y el hogar familiar, y sobre esos modelos se debe elegir entre el ciudadano y el hombre. Recuperar la tesis de Shklar es importante en la medida en que aún hoy suscita discusiones en torno a la lectura de Rousseau. Nicholas Dent, por ejemplo, sostiene que esta es una “lectura común” y que, sin ser una lectura errónea, “persiste en ciertas suposiciones muy generales sobre el significado y la intención de Rousseau, suposiciones que dan forma al carácter general de su tratamiento” (1992: 40).

Por lo tanto, es necesario analizar cuál es su propuesta hermenéutica, pues no creo que sea tan simple como a primera vista parece. Según la autora, Rousseau se inscribe en la línea de los pensadores utopistas clásicos, cuyo objetivo principal era “bosquejar la espantosa distancia entre lo posible y lo probable mostrando en detalle como los hombres podrían vivir, aunque siempre se nieguen a hacerlo” (Shklar, 1966: 26). En el caso de Rousseau son dos los modelos utópicos, sin que puedan ser reconciliados: la ciudad de Esparta y un hogar tranquilo. Sin embargo, no es en los dos modelos donde residiría la originalidad de Rousseau sino en el hecho de que es necesario optar entre los modelos igualmente válidos. “Esto contiene el núcleo del diagnóstico de Rousseau sobre los males psicológicos de la humanidad. Todas nuestras miserias autocreadas nacen de nuestra condición mixta, nuestro estado mitad natural mitad social” (Shklar, 1966: 29). Según esta tesis, el foco no está –como comúnmente se entiende– en la existencia de dos modos de deber ser, sino en la cuestión de la *necesidad de elegir*. La fuente de desdichas del hombre se encuentra, entonces, en el deseo de conciliar lo irreconciliable. Frente

a la facticidad de la imposibilidad de optar, la legitimidad de la necesidad de elegir como hipótesis normativa se mantiene incólume. Como si en el hecho mismo de decidir entre uno u otro modelo, entre la vida del hogar tranquilo y la del ciudadano activo, se colmaran las necesidades del hombre. Para la autora, no se trata de la posibilidad real de uno y otro modelo, sino de que “ambos representan los polos psicológicos entre los que, desde Rousseau, las generaciones [de la humanidad] han oscilado” (Shklar, 1966: 50). Si esto es así, la propuesta de Shklar va más allá de las dos opciones y se ubica principalmente en una crítica al hombre de su época, que “nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués: no será nada” (E.: 249-250).

Para comprender mejor lo antes expuesto podemos recordar el análisis propuesto por Todorov (1997) que creo que se encuentra, en términos generales, en esta línea, aunque arriba a conclusiones diferentes. Para este autor, cuando los sujetos eran fragmentos de la ciudad, si se solucionaban los problemas de la segunda, sus miembros encontraban la felicidad; el problema surge con el nacimiento del individuo moderno. “Los caminos del ciudadano y del individuo no coinciden, y por razones evidentes: el objeto de sus trabajos no es el mismo; por un lado, el éxito del grupo, y por el otro, el de la persona” (Todorov, 1997: 26). Además, estos fines son incompatibles, y en esto radicaría la fuente de desdicha irreparable, la pérdida de la unidad y la imposibilidad de seguir ambos al mismo tiempo. En esto coincidiría con Shklar ya que, como decíamos, el problema se cifra en la falta de unidad y por ende en la necesidad de elegir. Para ella, el consuelo está en que “reconocer la elección es, al menos, escapar de la miseria irreflexiva de la actualidad” (Shklar, 1966: 51). Así planteada, esta propuesta parece subestimar la parte propositiva del pensamiento rousseauiano. La *pars destruens* es evidente, pero sobre ella se levanta la *pars construens*. El puente entre la crítica del *Discurso de la desigualdad*, como parte destructiva, y el *Contrato social*, como parte constructiva, aparece en la descripción del último grado de la desigualdad como el “término al que conducen finalmente todos los demás, *hasta que nuevas revoluciones disuelven el gobierno, o lo acercan a la institución legítima*” (D.D.: 187, las cursivas son mías). No puede desconocerse que todos los escritos de Rousseau están orientados por una voluntad de cambiar su situación.

En el caso de Todorov, existiría otro camino en el destino que Rousseau propone para la humanidad y, aunque no esté tematizado explícitamente en las obras del ginebrino, podría resumirse en dos versiones distintas de ideal del individuo, ambas opuestas a la figura del ciudadano: el individuo aislado –que se corresponde con el modelo utópico del hogar familiar, de espaldas a la sociedad– y el individuo moral, habitante del mundo, educado para la humanidad. Este último, considerado un tercer camino “no se opone radicalmente a ninguno

de los otros dos [el ciudadano y el individuo solitario] pero los integra y articula alguno de sus elementos” (Todorov, 1997: 32). Si bien aquí está recogida la propuesta positiva y la voluntad de modificar la realidad social y política, el error está en minimizar la actividad política como aspecto fundamental en el despliegue de la naturaleza humana. No son pocos los pasajes en los que se advierte el rechazo de Rousseau a la idea de la sociedad general del género humano, así como también a cualquier forma de cosmopolitismo.

La oposición entre hombre natural y ciudadano es entendida por Guénard (2014) en términos de dos proyectos tendentes a generar el amor a la igualdad.

Rousseau presenta así, en el *Emilio* y en el *Proyecto de Constitución para Córcega*, dos tentativas para conciliar el amor de sí y el amor a la igualdad, según dos modalidades diferentes: en el primer caso, el amor de sí es singular y la igualdad es preferible a la distinción por motivos éticos (el gusto), en el segundo caso, el amor de sí es colectivo y el amor de la igualdad reposa sobre fundamentos políticos (el patriotismo). Pero en los dos casos, las condiciones de posibilidad del amor a la igualdad son estrictamente determinadas: la conservación de las costumbres corsas, por un lado, la educación natural de Emilio por el otro. (Guénard, 2014: 267)

Estos dos casos coinciden con la formación de un ciudadano cuyo yo individual se diluye en el yo común —el patriotismo como fundamento político— o la educación natural del individuo —la formación ética del gusto— de espaldas a las tendencias corruptoras de las relaciones sociales. Sin embargo, Guénard presenta “Una tercera forma de pasión por la igualdad”, que es el amor de la igualdad como deseo de reciprocidad. Esta opción no desconoce la comparación que los hombres hacen de sí mismos, ni los intereses privados que defienden a la hora de participar de la asamblea soberana ni tampoco la estima que tiene cada individuo de sí mismo, sino que se levanta a partir de todos ellos y lo que exige es la reciprocidad. Es un hombre natural que ejerce activamente su rol de ciudadano de una República, es decir, es un individuo que participa de la soberanía y que, por eso mismo, fortalece su posición de individuo.

## V. Conclusión

Es evidente que si algo define la pluma del ginebrino es que no nos deja indiferentes. Incluso en los estudios académicos no existen posiciones más objetivas, sino que estamos obligados a

elegir direcciones, optar por propuestas interpretativas distintas. En mi opinión Rousseau adopta el republicanismo como modelo de justificación de la obligatoriedad política –aquel que puede leerse en los autores clásicos de esta corriente–, pero sería un error creer que por eso estamos frente a un pensamiento premoderno. Rousseau reelabora los principios de la república sobre una base completamente nueva. La búsqueda de una regla legítima y segura para la administración del orden civil supone, en su caso, una investigación sobre la génesis de ese orden vinculándola con una profunda –y no menor– reflexión antropológica. Y los modos de entender al individuo en su naturaleza originaria, en sus deseos y sus pasiones, indudablemente responden a un individualismo profundamente moderno.

Si tenemos en cuenta la oposición hombre salvaje - hombre civilizado del *Discurso de la desigualdad*, las conclusiones que se extraen son completamente negativas, una antropología que entiende que el abandono del estado salvaje es la puerta a los males de la humanidad no sirve para construir ni pensar una organización alternativa a la de la sociedad de su época. Aquí puede verse claramente la insuficiencia de un tratamiento dicotómico del pensamiento de Rousseau, puesto que, en este caso, las conclusiones son completamente pesimistas y de alguna manera contradictorias con el desarrollo de las ideas en obras posteriores. Si sostenemos que hay una coherencia general en el pensamiento de Rousseau, habría que pensar a Emilio como tercer término: el hombre que, sin ser separado de la sociedad, es natural porque es educado para ser menos dependiente de la voluntad arbitraria de los otros.

Pero la dicotomía no sólo produce confusiones respecto al tratamiento del *corpus* en general. También fracasa a la hora de interpretar los pares de conceptos a través de los cuales el propio Rousseau estructura su pensamiento. En ese caso, si volvemos a la oposición entre el hombre natural y el ciudadano del tratado pedagógico, me atrevo a decir que en el pensamiento de Rousseau ambos términos se presentan como insuficientes; el hombre natural de la edad de oro es pre-político, sólo tiene relaciones domésticas y familiares, y de ellas extrae todo el sentido de su existencia. En Esparta, el sujeto también toma su significado del todo social al que pertenece, aunque aquí ya hay relaciones políticas. En ambos casos estamos hablando de relaciones premodernas. La tricotomía viene en auxilio con un término que sintetiza estos dos conceptos siendo esencialmente moderno, la educación de Emilio tiene aquello que más lo acerca al orden natural, a los principios naturales del hombre –al modo del hombre de la edad de oro–, pero constituye relaciones políticas, ya no al estilo de los antiguos ciudadanos sino de una manera totalmente novedosa.

Así como el significado de hombre natural puede referirse tanto al estado salvaje como al ideal social sin confundirlos, lo mismo sucede con dos modos de entender a la sociedad, ya que es el lugar donde la naturaleza es corrompida, pero es también donde la humanidad es

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

posible en toda su plenitud, dependiendo de los modos de conducirla. Estos dependen del arte de la política, donde otra vez encontramos la expresión del pensamiento rousseauiano en forma de dicotomía. El establecimiento de las condiciones legítimas del Estado, del gobierno, de la ley, en suma, del Derecho Político, acorde a la libertad de los hombres, es el fin que se propone en el *Contrato Social*.

La sociedad política ideal no es el producto de un mero cálculo de la razón instrumental, es un yo común, una persona pública, con una voluntad –la voluntad general– comparable con la voluntad libre de los individuos que la conforman. Pero la formación de ese yo común a través del cual los hombres recuperan el poder de gobernarse a sí mismos supone unos individuos capaces de recibir tal poder. Como afirma el ginebrino: “la libertad es un alimento jugoso, pero de fuerte digestión: son necesarios estómagos muy sanos para soportarlos”. (G.P.: 974). Por otro lado, la autonomía del hombre, la fidelidad a su propia naturaleza, la individualidad crítica y razonadora sólo puede alcanzar su plenitud en una sociedad que, a su vez, exprese la autonomía de sus miembros y sea conforme a los principios naturales y universales de la razón. Es decir, sólo el hombre natural puede ser, en el ámbito público, un ciudadano libre.

## Bibliografía

Las obras de Rousseau son citadas de Rousseau, J.J. (1959-1995). *Œuvres complètes*, 5 vols. París: Gallimard, de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

C.: *Les confessions*. Tomo I.

P.N.: *Préface à Narcisse*. Tomo II.

C.S. : *Du contrat social*. Tomo III.

D.D.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Tomo III.

M.G.: *Manuscrit de Genève*. Tomo III.

G. P.: *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Tomo III

E: *Émile*, Tomo IV.

L.B.: *Lettre à Christophe de Beaumont*. Tomo IV.

Armstrong Kelly, G. (2006). A General Overview. En P. Riley, *The Cambridge Companion to Rousseau* (Cambridge Companions to Philosophy; 8-56). Cambridge: Cambridge University Press.

- Audi, P. (2014). Qu' est-ce que Rousseau entend par liberté naturelle ?. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (51-67). París: Classiques Garnier.
- Bernardi, B. (2014). Philosophie de Rousseau. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (363-78). París: Classiques Garnier.
- Cohen, J. (2010). *Rousseau. A free community of equals*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dent, N. (1992). Absolute and relative existence: man and citizen in Rousseau. *Convivium. Revista de Filosofía*, 3, 39-52.
- Derathé. R. (1970). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París: Librairie J. Vrin.
- Gauthier, D. (2006). *Rousseau. The sentiment of existence*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Guénard, F. (2014). Amour de soi, amour propre, amour de l'égalité. En B. Bachofen & B. Bernardi (dir.), *Philosophie de Rousseau* (261-73). París: Classiques Garnier.
- Locke McLendon, M. (2009). Rousseau, *Amour Propre*, and Intellectual Celebrity. *The Journal of Politics*, 71 (2), 506-19.
- Rubio Carracedo, J. (1990). *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Shklar, J. (1969). *Men and citizens. A study of Rousseau's social theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1966). Rousseau's two models: Sparta and the Age of Gold. *Political Science Quarterly*, 81 (1), 25-51. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2146859> el 30/10/2013.
- Talmon, J. L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Méjico: Aguilar.
- Todorov, T. (1997). *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa.
- Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.
- Vaughan, C. E. (1915). Rousseau as a political philosopher. En *The political writings of Jean-Jacques Rousseau* (1-117). Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, M. (1988). *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waksman, V. (2016). *El laberinto de la libertad. Política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## CV de la autora

Cintia Caram es Licenciada en Filosofía y especialista en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional de Tucumán, y Doctora por la Universidad de Castilla-La Mancha (España). Fue becaria del Programa Alban (Unión Europea) para los estudios doctorales, realizó una estancia de investigación en la École Normale Supérieure de París para acceder a la mención europea.

Caram, C. (2020). El pensamiento de Rousseau: una tricotomía. *Siglo Dieciocho*, I, 79-98.

Fue becaria posdoctoral de CONICET entre 2014 y 2017. Desde 2004 ha formado parte de diversos proyectos de investigación en Argentina y España. Participó en el Seminario Ilustración de la Fundación Ortega y Gasset de Madrid. Actualmente se desempeña como docente de la UNT. Ha publicado numerosos artículos en revistas y libros colectivos y en 2017 publicó *Qué Hombres, para qué Estados. Rousseau y la constitución del orden político legítimo* en Prometeo.

# SENSAÇÕES FORTES, AÇÕES ENÉRGICAS: A IDEIA DE DOR COMO MOVIMENTO VIOLENTO DOS CIRENAICOS A DIDEROT <sup>1\*</sup>

## *STRONG SENSATIONS, ENERGETIC ACTIONS: THE IDEA OF PAIN AS A VIOLENT MOTION FROM THE CYRENAICS TO DIDEROT*

Clara Castro

*Universidade Federal do Paraná (UFPR)*

clara.castro@ufpr.br

### **Resumo**

Este artigo estuda a história da ideia de dor entendida como movimento violento. A escola cirenaica parece ter sido a primeira a propor o prazer como um movimento suave e a dor como um movimento brusco. Na escola do Jardim, essa noção se desenvolve com a física corpuscular de Epicuro. No século XVII, o atomismo epicurista será retomado por Gassendi e disseminado, no século XVIII, sobretudo na obra de autores materialistas, como Diderot e d'Holbach. Essa questão parece estar mais bem desenvolvida na obra de Diderot, mas encontramos uma base mais sistemática tanto em d'Holbach quanto em Buffon. O objetivo deste trabalho é examinar a tradição da relação entre o movimento brusco e as sensações fortes, que culminará, no século XVIII, numa apologia das grandes paixões como as únicas capazes de conduzir a ações enérgicas, ou seja, a grandes ações.

**Palavras-chave :** Dor; movimento violento; energia; sensações fortes; grandes paixões; grandes ações.

### **Abstract**

This article discusses the history of the idea of pain understood as violent motion. The Cyrenaics seem to have been the first to propose pleasure as a smooth motion and pain as rough motion. Still in the Antiquity, this notion is developed with the corpuscular physics of Epicurus. In the 17th century, epicurean atomism will be reconsidered by Gassendi, and it will be popular in the 18th century, especially in the work of materialist authors such as Diderot and d'Holbach. This question seems better developed in Diderot's work, but we find a more systematic basis in both d'Holbach and Buffon. The aim of this article is to examine the relationship between rough motion and strong sensations, which culminate, in the 18th century, in an apology of great passions as the only ones capable of leading to energetic actions, that is, to great actions.

**Keywords:** Pain; violent motion; energy; strong sensations; great passions; great actions.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 24/06/2019. Aprobado el 18/03/2020. Publicado el 01/07/2020.



Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

Em 1984, Michel Delon publica o artigo “A beleza do crime”, no número 661 da revista literária *Europe*. Neste texto, ele mostra que a teorização do prazer, suscitado pela apreciação estética do crime ou de grandes catástrofes, não se origina em Sade, como em geral pensamos, mas já está bastante desenvolvida na obra de Diderot. Quatro anos mais tarde, ele retoma e desenvolve essa hipótese no quarto capítulo, “Paixões e paroxismos”, de sua tese de doutorado: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières* (Delon, 1988: 381-9). O capítulo começa (Delon, 1988: 349) com a primeira frase do primeiro fragmento dos *Pensamentos filosóficos* (1746) de Diderot (2010: 3): “Declama-se sem fim contra as paixões”. Tal defesa, não somente das paixões, mas sobretudo das paixões fortes, como evidenciará a continuidade dos *Pensamentos*, sai da pena de um jovem Diderot deísta. Estamos um pouco longe do Diderot maduro e ateu do *Sonho de d'Alembert* (escrito em 1769). Por certo, o ateísmo ainda não se adequava à filosofia de Diderot. Nesta, contudo, já havia lugar para a apreciação das grandes paixões humanas como uma manifestação da continuidade da energia da natureza nas ações do indivíduo (Delon, 1988: 349). À força de externalizar essa energia humana, seja por ações no mundo sensível ou por representações destas na arte, os diques da moral acabam sendo extrapolados. A consequência de relacionar a genialidade do ser humano com a energia da natureza será não somente um caminho em direção ao ateísmo e a uma certa tolerância moral, mas também um deslizamento à admiração do crime.

Como bem nota Delon (1988: 349-366), Diderot não é de modo algum o único no século XVIII a se encantar com paixões intensas que coexistem num perigoso limite com a dor e a imoralidade. No décimo quinto capítulo, da primeira parte do *Sistema da natureza* (1770), d'Holbach (2008: 191) constata: o homem “prefere frequentemente sofrer a nada sentir”. Essa preferência pela dor, que pode parecer curiosa num tratado filosófico, pressupõe a valoração das sensações intensas. Buffon (1749-1804: 42), na sua *História natural* (1749-1804), e Condillac (1784: 25), em seu *Tratado das sensações* (1754), também haviam sugerido que a dor não consiste no oposto do prazer, mas sim na consequência inevitável da sua maximização. Embora Condillac (1784: 119) pregasse a fuga da dor e a busca do prazer como o princípio determinante de todas as ações humanas, ficava implícita a ideia de que, aquele que desejasse um prazer mais forte, deveria consentir com alguma dose de dor (Condillac, 1784: 25).

Mas de onde surgiu a ideia de relacionar as paixões fortes e eventualmente a dor à energia? Se essa ideia não é original de um Sade, tampouco podemos atribuí-la a Diderot. Primeiramente, é preciso levar em conta que a energia, do ponto de vista da matéria, nada mais é do que o movimento que lhe é essencial (Delon, 1988: 157; Belaval, 2003: 13). Ela se define,

portanto, em oposição ao repouso (Chouillet, 1973: 11-12). Este último, convém sublinhar, pode ser um conceito abstrato ou mesmo uma ilusão de ótica, mas não existe num mundo sensível onde a matéria tem como essência o movimento (Delon, 1988: 158-62; Belaval, 2003: 335-6). A inércia não se mostra, desse modo, como repouso de fato, mas sim como uma força derivada da energia (Chouillet, 1973: 12). Quer dizer, trata-se de uma forma de energia mais fraca, de um movimento mais lento ou mesmo invisível, porém ainda assim movimento: “A inércia é uma energia refreada”, diz Delon (1988: 163), e não uma negação da energia. Ou ainda, como explica Chouillet (1984, 19), “a energia é uma força universal; comum a todos os seres, mas mais ou menos liberada ou refreada segundo o caso”. Logo, ação e passividade consistem em formas otimizadas/liberadas ou minimizadas/degradadas de energia (Chouillet, 1973: 13; 1984: 19), em cuja origem estão movimentos mais abruptos ou mais lentos.

A energia, quando otimizada, pode se manifestar de vários modos diferentes. Independentemente, porém, da categoria de energia em jogo – a energia moral do grande herói, a material do grande todo da natureza, a estética das obras de arte (Delon, 1984: 75; 1988: 383), a afetiva das grandes paixões ou ainda a imoral do grande vilão –, há sempre um movimento intenso implicado. Pode ser o movimento dos elementos da alma e/ou do corpo do sujeito, dos elementos dos objetos com que ele se relaciona ou dos elementos do grande todo da natureza. Pode ser até, mais precisamente, o movimento do diafragma ou das fibras do feixe, como dirá Diderot (1875-1877: 332, 352-8, t. 9) nos *Elementos de fisiologia* (escrito em 1769). Pouco importa. O fato é que, se há energia liberada, algum tipo de movimento mais forte deve ocorrer.

Se nos debruçarmos sobre a relação desse movimento mais forte com as sensações, veremos que ele se liga, a princípio, à dor e não ao prazer. Isso já aparece claramente na escola do Jardim e, antes desta, na escola Cirenaica. O objetivo deste artigo é justamente investigar as origens, na Antiguidade, e o desenvolvimento, na Idade Moderna, da ideia de dor como movimento violento. Veremos que ela desembocará tanto no elo entre sensações fortes e ações enérgicas, quanto no extrapolamento desta relação à admiração do crime. Abordaremos, num primeiro momento, os antecedentes físicos dessa ideia nas escolas Cirenaica, do Jardim e no epicurismo moderno disseminado pelo *Resumo da filosofia de Gassendi* (1678) de Bernier. Num segundo momento, examinaremos o problema do ponto de vista da fisiologia e da psicologia do século XVIII, por meio da obra de dois naturalistas: a *História natural* de Buffon e o *Sistema da natureza* de d'Holbach. Por fim, nosso foco recairá nas questões estéticas e morais, com uma análise mais extensa de passagens dos *Pensamentos filosóficos*, das cartas a Sophie Volland e dos *Salões* de Diderot. O ponto de partida desta investigação foram as análises de Delon na *Ideia de energia* e no artigo “A beleza do crime”. Logo, boa parte das passagens estudadas aqui já foram suscitadas por Delon. Nosso intuito é contribuir ao debate, colocando-as face ao problema mais

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

específico do movimento violento, relacionando-as, assim, a uma tradição de pensamento que remonta aos cirenaicos.

## **I. O movimento rugoso na escola cirenaica e no epicurismo antigo e moderno**

Toda essa história parece então começar com a noção de prazer entendido como sensação suave e de dor, como sensação forte. Conforme Jackie Pigeaud (2010: XLI), foram os primeiros cirenaicos que definiram o prazer “como um movimento leve” e a dor “como proveniente de um movimento violento”. O par determinante das ações humanas, prazer e dor, que em geral atribuímos a Condillac, seria também originário de Aristipo de Cirene, segundo o qual todos os entes vivos procuram o prazer e fogem da dor (Pigeaud, 2010: XLI). Ao falar da escola cirenaica no capítulo oito do segundo livro de seu *Vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*<sup>2</sup>, Diógenes Laércio explica que o prazer é um “movimento liso”<sup>3</sup> e o sofrimento, “rugoso”<sup>4</sup>. Todos os seres vivos buscam o primeiro e rejeitam o segundo (Laércio, 1975: 165, II, 8, § 87), de modo que o prazer seria tanto o princípio da ação como seu fim último. Princípio, porque temos uma inclinação natural ao prazer desde a nossa infância, sem que seja necessário um trabalho antecedente da vontade ou da razão. Fim, porque procuramos o prazer por ele mesmo e, uma vez obtido, não procuramos mais nada além dele (Laércio, 1975: 165-167, II, 8, § 87-88).

Não se trata aqui, entretanto, de um prazer sem movimento como o prazer catastrófico em Epicuro – aquele que consiste na simples supressão das dores, resultando numa ausência de perturbação da alma e do corpo (Laércio, 1975: 165, II, 8, § 87). Muito pelo contrário. Para os cirenaicos, os estados de puro alívio nem mesmo consistem num prazer, mas sim num mero estado de inércia, como “de alguém que dorme” (Laércio, 1975: 169, II, 8, § 89). A ataraxia e a aponia não configuram, portanto, um movimento como o prazer cinético. Este sim, sendo especificamente do corpo, é o único reconhecido pelos cirenaicos (Laks, 2007: § 10). Movimento liso se refere então a mudanças naturais à constituição do corpo, sem resistência

---

<sup>2</sup> Usamos a tradução de Bollack (1975: 165-175). Ver também a tradução de Laks (2007: § 8).

<sup>3</sup> Ou suave. No contexto: calmo, pacífico, sereno. “Lisse”, conforme a tradução de Bollack (1975: 165). “Smooth”, conforme Tsouna-McKirahan (2004: 9-10). No original: “λείαν κίνησιν” (Laércio, 1975: 164, II, 8, §86).

<sup>4</sup> Ou áspero. No contexto: violento, rude, irascível, cruel. “Rugueux”, segundo Bollack (1975: 165). “Rough”, segundo Tsouna-McKirahan (2004: 9-10). No original: “τραχείαν κίνησιν” (Laércio, 1975: 164, II, 8, §86).

deste; rugoso, a alterações violentas à natureza do corpo, que oferece uma resistência (Tsouna-McKirahan, 2004: 10).

Os cirenaicos também já levavam em conta que, por um lado, alguns podem não escolher o prazer por perversão (Laércio, 1975: 169, II, 8, § 89) e, por outro, pode-se ter prazer na apreciação estética da dor. Daí uma diferenciação entre o prazer, suscitado por lamentações representadas, e a dor, incitada por lamentações reais (Laércio, 1975: 171, II, 8, § 90). Da mesma maneira, já percebiam que o prazer era indiferente a valores morais (Laks, 2007: §10). As diferentes intensidades das sensações eram classificadas numa gradação crescente: primeiro vinham os prazeres mentais, tidos como os mais suaves; em seguida, os do corpo; depois, as dores mentais; e, por fim, as corpóreas – as mais intensas (Laércio, 1975: 171, II, 8, § 90; Laks, 2007: §11; Tsouna-McKirahan, 2004: 18). Eusébio de Cesareia, na sua décima quarta *Preparação evangélica*, conta que o neto de Aristipo descrevia a gradação dos estados sensitivos por meio de uma comparação com o movimento do mar ou do ar: a dor era como uma “tempestade sobre o mar”; o prazer, como “a onda doce” ou “um bom vento” ou ainda “um movimento suave”; e a ausência de dor e de prazer, como “um mar de óleo” (*apud* Laks, 2007: epígrafe).

Apesar dos desacordos quanto ao estado catastemático, a teoria do prazer em Epicuro será tributária à escola de Aristipo (Laks, 2007: §1). Esta constituirá, juntamente com Demócrito e Leucipo, a matriz teórica do epicurismo (Pigeaud, 2010: XL). A fonte cirenaica, particularmente, se imporá no que concerne ao tipo de movimento que a sensação pode causar: se brusco ou se suave. Aqui, é preciso, primeiramente, entender que a experiência sensível na escola do Jardim se produz por contato, logo, por um movimento de encontro: nós vemos as formas das coisas e pensamos porque alguma coisa penetra em nós a partir dos objetos externos (Pigeaud, 2010: XX-XXI). O que entra em contato direto com nossos órgãos sensoriais e, conseqüentemente, com os átomos esféricos que compõem nossa alma, são eflúvios de corpúsculos. Chamados de simulacros por Epicuro, tais eflúvios são emanados dos objetos externos ou de nós mesmos, quando, por exemplo, falamos e escutamos nossa própria voz: “A partir do momento em que o choque se efetua em nós, quando projetamos nossa voz, ele produz uma expulsão de corpúsculos que constituem um fluxo da natureza do sopro, e esta nos causa a afecção auditiva” (Epicuro, 2010: 20, § 53). O contato desses corpúsculos com os átomos da alma se dá, assim, por encontrões, abalos, ou melhor, por choques sucessivos (Pigeaud, 2010: XXII). A sensação consiste, portanto, num movimento de colisão mais ou menos forte. Nesse sentido, não existe diferença de natureza entre as diversas sensações, mas unicamente de grau de intensidade da colisão: se leve ou se violento (Pigeaud, 2010: XXII).

No quarto canto do *De rerum natura*, a herança dos cirenaicos fica mais evidente. Para explicar o sentido do gosto, Lucrécio usa o exemplo da distribuição do sabor da comida pelos poros da língua. O que definirá a dor ou o prazer é a composição dos elementos do suco que

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

deriva da mastigação. Se são lisos, o contato entre os átomos é suave. Se são rugosos, o choque engendra sensações de picotamentos e de dilacerações:

- [v. 622] Quando os elementos componentes do suco que os banha [que banha os dutos sinuosos da língua porosa] são lisos  
[v. 623] então é com suavidade que se faz o contato deles e com suavidade eles acariciam  
[v. 624] toda a região úmida em torno da língua, que se umedece.  
[v. 625] Mas, ao contrário, eles picam o sentido [do gosto] e o dilaceram quando eles se erigem  
[v. 626] ainda mais se são plenos de asperezas (Lucrécio, 2010: 412, IV).

Sabemos, porém, que uma mesma comida pode ser doce e deliciosa para alguns, porém amarga e detestável para outros. Como explicar essa diferença se o prazer e a dor dependem dos elementos ingeridos? Ora, não esqueçamos que os seres humanos também são feitos de elementos e que, tanto esses elementos, quanto a mistura deles no corpo individual, difere de sujeito para sujeito (Lucrécio, 2010: 412, IV, v. 633-48). Os dutos sinuosos da língua, por exemplo, podem ser maiores, menores, mais triangulares, mais quadrados, mais arredondados, etc. Em suma, eles podem ter toda uma gama de variedade de formas. O tipo de contato depende, portanto, da forma dos elementos da comida e da mistura dos elementos que compõem o corpo do sujeito. Elementos lisos serão absorvidos suavemente em dutos redondos, mas serão apreendidos como rugosos em dutos quadrados, engendrando uma sensação agressiva (Lucrécio, 2010: 413, IV, v. 649-62).

Esse contraste entre o movimento violento e o movimento suave dos elementos passa para a Idade Moderna por meio do próprio poema de Lucrécio, traduzido para o francês, e também através da filosofia de Gassendi, que dedicou sua vida a adequar o epicurismo à doutrina cristã. Foi seu discípulo Bernier que resumiu e traduziu para o francês a obra latina do mestre. No primeiro capítulo, do primeiro livro, do sexto tomo do *Resumo da filosofia de Gassendi*, lemos que toda a faculdade do sentimento “consiste na virtude motora dos corpúsculos” da alma. O sentimento se trata então de “uma faculdade de mover ou de agir” (Bernier, 1992: 18) e não de “uma recepção” (Bernier, 1992: 19). Isso quer dizer que a apreensão das sensações não é algo passivo, mas sim uma operação de movimento dos corpúsculos. No terceiro capítulo, do quinto livro deste mesmo tomo, Bernier (1992: 273) explica que o prazer é um “estado cômodo” – de “abrandamento” (*adoucissement*) –, em que a parte afetada está “suavizada” (*adoucie*), pois as substâncias que a afetam lhe são “convenientes”. Na dor, a parte afetada sai deste estado cômodo, pois as substâncias, que lhe

são “inconvenientes”, picam-na e raspam-na, irritando-a. A dor seria então um “formigamento” (*picotement*) ou uma “raspagem” (*raclement*).

No segundo capítulo, do segundo livro, do segundo tomo, Bernier (1992: 195) faz uma diferenciação entre movimento natural e violento. Para o discípulo de Gassendi, o autor dessa “célebre divisão” é Aristóteles. Ele logo descarta, porém, as explicações do estagirita, alegando serem demasiado confusas. Propõe assim uma nova definição, que parece seguir a tradição cirenaica. O movimento natural (como o liso) seria aquele que se faz sem repugnância, conforme a inclinação da natureza, enquanto o violento (como o rugoso) a contraria, causando repugnância. Um animal que anda tem um movimento natural, mas se passa por um terreno lamacento, se sobe ou se salta, seu movimento se torna violento, pois se faz com alguma dose de repugnância. Entretanto, Bernier (1992: 196) observa que “todo movimento é natural em sua origem”, já que vem dos átomos e que os átomos “se movem naturalmente e sem repugnância alguma”. Sendo assim, quando há movimentos violentos, estes são acidentais, provenientes “da natureza das coisas compostas, no que elas são movidas com repugnância”. Do ponto de vista da “Natureza universal”, ou seja, do grande todo, nada pode ser tido como violento. É somente em relação aos seres particulares que a violência ocorre. Seguindo as explicações de Bernier, pode-se inferir que todo movimento sensitivo é natural, uma vez que é da natureza dos corpúsculos da alma se moverem. Mas se esse movimento for inconveniente ao ser particular, provocando-lhe alguma dose de repugnância, será entendido como violento, cujo efeito será a dor.

## II. O movimento violento em Buffon e em d'Holbach

As diferenças entre o movimento violento e o movimento suave, ou natural como dizia Bernier, serão retrabalhadas por Buffon. O “Discurso sobre a natureza dos animais”, no quarto tomo da *História natural*, pretende lançar um olhar mais profundo sobre a natureza do homem, comparando-a com a dos outros animais (Buffon, 1749-1804: 3-4). O conde acredita que o animal é unicamente movido pelo apetite, diferenciando-o nesse sentido do humano, movido por um princípio superior. Para provar, contudo, que o apetite do animal pode produzir efeitos similares ao do conhecimento do homem, Buffon se debruça sobre o funcionamento do “sentido interno material” (os órgãos sensitivos interiores) dos animais. A ação de um objeto sobre os “sentidos externos” (canais sensitivos exteriores) causa um abalo (*ébranlement*) durável no sentido interno (Buffon, 1749-1804: 37). Esse abalo incita no animal um movimento de avanço em direção ao objeto (quando agradável) ou de fuga (quando desagradável) (Buffon, 1749-1804: 37-38). Buffon atribui aos animais uma faculdade sensitiva melhor desenvolvida do

que a dos humanos, mais a consciência de uma existência atual. Paradoxalmente, tira-lhes o direito ao pensamento, à reflexão e à consciência de uma existência passada. Ou seja, o animal sente a sua existência no presente, mas não lembra de sua existência passada, logo, não consegue pensar nem refletir. Falta-lhe, pois, a faculdade que permitiria comparar as sensações, produzindo ideias, já que “as ideias são tão somente sensações comparadas ou, melhor dizendo, associações de sensações” (Buffon, 1749-1804: 41).

Contudo, no que concerne à apreensão física do prazer e da dor, o mecanismo vale tanto para animais quanto para humanos: trata-se de “uma ação [cuja causa é externa e material] mais ou menos forte sobre os nervos” (Buffon, 1749-1804: 42). A diferença entre prazer e dor se faz então pela intensidade do abalo. O prazer “age molemente”, “põe em movimento delicadamente”, consistindo num “leve toque nos sentidos” (Buffon, 1749-1804: 42), em “movimentos suaves e de efeitos moderados” (Buffon, 1749-1804: 43). A dor, ao contrário, “abala violentamente” os sentidos e “os agita fortemente”. Tem-se, assim, “comoções e abalos violentos”. Enquanto as sensações forem “suaves, temperadas e naturais”, elas produzirão prazer. Mas, “assim que elas se tornam muito fortes, elas produzem dor”. Prazer e dor não configuram, desse modo, duas sensações opostas, mas sim intensidades diferentes de um mesmo movimento de abalo. É por isso que a dor é “mais o extremo do que o contrário do prazer” (Buffon, 1749-1804: 42).

O raciocínio é similar no *Sistema da natureza*, com a diferença de que d'Holbach (2008: 73) coloca a força do movimento como a própria condição para a percepção da sensação. Isso porque, para o barão, o homem só sente as impressões feitas em seus órgãos quando elas produzem um abalo forte em seu cérebro. No oitavo capítulo da primeira parte, ele dá o exemplo do ar: somos advertidos da presença do ar somente quando há um vento que bate fortemente na nossa pele. No sono profundo sem sonhos ou no estado de plena saúde, em que tudo está em equilíbrio, não percebemos que sentimos ou não parece que sentimos. Percebemos nossa existência vivamente, contudo, na dor e na doença, porque o cérebro, nesses estados, é fortemente agitado. A dor define-se, com isso, por um movimento violento, que se opõe ao natural:

Os nervos experimentam contrações, abalos, movimentos violentos e desordenados que o advertem que alguma causa age fortemente sobre eles e de uma forma pouco análoga à sua natureza habitual: eis o que constitui a maneira de ser que chamamos de dor (Holbach, 2008: 73).

Todavia, quando muitas sensações fortes ocorrem ao mesmo tempo, não temos a percepção das sensações. O exemplo utilizado é o do soldado que, no calor do combate, não percebe cada uma das inúmeras feridas que lhe são infligidas. Seu cérebro é afetado por tantas impressões simultâneas que ele não consegue diferenciar uma ferida mais grave de outras (Holbach, 2008: 73). Só há de fato sentimento quando se está consciente da sensação e, para tanto, é preciso que o cérebro possa distinguir as impressões feitas nos órgãos. Isso quer dizer que a consciência é constituída por um “abalo distinto” ou por “uma modificação marcada”, produzida no cérebro pelas impulsões recebidas pelos órgãos. Mediante “choques”, “embaraços”, “mudanças”, há uma “ação e reação contínuas” entre órgãos e cérebro. Ou seja, é mediante movimentos recíprocos que as partes sensíveis se comunicam com o cérebro – o ponto de concentração da faculdade sensitiva (Holbach, 2008: 74). Para que esses movimentos cheguem, porém, ao cérebro e deles se tenha consciência, é preciso, como foi dito, que uma sensação seja claramente mais forte do que outras, distinguindo-se destas.

O barão logo percebe que o desejo de sentir a existência intensamente inclinará certos humanos a uma preferência pela dor. No décimo quinto capítulo da primeira parte, ele coloca em questão uma ideia do nono capítulo: a de que a felicidade é um prazer moderado, continuado e durável (Holbach, 2008: 90). O capítulo quinze explicará melhor essa ideia, repensando-a. Para que um objeto nos agrade, é preciso que ele nos mova não apenas de modo contínuo, mas também progressivo. A ação do objeto não deve, pois, enfraquecer-se nem anular-se, mas sim sempre aumentar sem cansar ou perturbar nossos órgãos, engendrando um grau de atividade do qual nosso organismo tem necessidade. Logo em seguida, contudo, ele reformula a sua afirmação. É porque é difícil constatar, na experiência, um homem cujos órgãos sejam capazes de experimentar uma impressão contínua e de intensidade progressiva sem se cansar ou sem sentir alguma dose de desprazer. Com isso, ele conclui que “o homem quer sempre ser advertido de sua existência o mais vivamente que lhe é possível, tanto quanto ele o pode sem dor” (Holbach, 2008: 191). No entanto, essa primeira conclusão é questionada, já que o barão percebe que a repugnância por uma vida inerte acaba, por vezes, superando a aversão à dor: “O que eu digo? Ele prefere frequentemente sofrer a nada sentir. Ele se acostuma a mil coisas que na origem devem tê-lo afetado de uma forma desagradável e que acabam frequentemente tornando-se necessidades” (Holbach, 2008: 191-2). Por fim, ele pergunta: “Onde encontrar [...], na Natureza, objetos capazes de nos fornecer sempre uma dose de atividade proporcional ao estado de nossa organização?” (Holbach, 2008: 192).

### **III. Diderot e as ações enérgicas**

Quem parece indiretamente se dedicar a responder essa pergunta é Diderot. Desde 1746, pelo menos, ele refletia sobre a relação entre paixões fortes e ações enérgicas, procurando objetos



que fornecessem uma atividade proporcional à energia do gênio. Nessa época, o contexto era de ataque à moral religiosa: se a virtude é a renúncia antinatural dos prazeres pregada pela Igreja, o vício se torna a desobediência a tais regras – algo, portanto, natural ao indivíduo. O par maniqueísta bem e mal é substituído, assim, pelas formas otimizadas e degradadas de energia. Ressignificada, a virtude passa a englobar a ideia de energia liberada, logo, de grande paixão ou de sensação forte (Delon, 1984: 75; 1988: 349). Daí a defesa das grandes paixões, capazes de conduzir a grandes ações no primeiro pensamento: “São somente as paixões e as grandes paixões que podem elevar a alma às grandes coisas” (Diderot, 2010: 3).

O segundo pensamento inscreve-se na desvalorização da vida inerte sintetizada por d'Holbach na ideia de antes sofrer a nada sentir. Esse desdém pela inércia aparece, primeiro, numa relação das paixões moderadas com a mediocridade e a pequenez de espírito: “As paixões sóbrias fazem homens comuns”. O terceiro pensamento intensifica essa constatação, fazendo da moderação a própria ruína do gênio: “As paixões amortecidas degradam os homens extraordinários. A contenção anula a grandeza e a energia da natureza” (Diderot, 2010: 4). O quarto conclui que “seria então uma felicidade [...] ter paixões fortes”. O quinto amplifica a conclusão, advertindo que “é o cúmulo da loucura se propor a ruína das paixões”. O raciocínio caminha claramente numa progressão a favor da liberação da energia, condenando cada vez mais enfaticamente sua contenção. Aquele que se nega às sensações fortes não é apenas medíocre e sem espírito, mas se mostra monstruoso caso bem sucedido na repressão da violência natural de seus sentimentos: “O belo projeto de um devoto, que se atormenta como um louco para nada desejar, nada amar, nada sentir, acabaria tornando-o num verdadeiro monstro se tivesse sucesso” (Diderot, 2010: 4). Se em Gassendi o prazer é um estado de abrandamento natural ao ser humano e a dor, um movimento violento de repugnância contra suas inclinações naturais, nos Pensamentos de Diderot, a violência dos desejos e dos sentimentos passam a ser naturais ao indivíduo, assim como já o eram no resumo de Bernier do ponto de vista do grande todo.

Na década de 1760, tais reflexões se desenvolvem, primeiro, nas cartas a Sophie Volland, depois, nos *Salões*. Na carta de 30 de setembro de 1760, Diderot retoma o tema do homem comum inerte ao refletir sobre a mediocridade humana quase que generalizada. Os homens, em sua maior parte, não têm caráter e não conseguem se decidir nem para o vício nem para a virtude (Diderot, 1875-1877: 467, t. 18). Metade tolos, metade loucos, que façam o bem ou o mal, serão sempre “infelizes e deles tenho piedade”, confessa (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). No quarto pensamento, Diderot já havia relacionado a felicidade às paixões fortes. Se

levarmos em conta a noção de felicidade de seu amigo barão, podemos supor que sujeitos medíocres se cansariam antes de conseguir fornecer o grau de atividade do qual seus organismos necessitam. Um libertino sadiano como Noirceuil, da *História de Juliette* (1801), explicaria o problema da felicidade com base no movimento violento, que determinaria o estado feliz: “O grau de violência com o qual somos movidos caracteriza unicamente a essência do prazer; aquele que é mediocrementemente agitado por uma paixão não pode ser tão feliz como aquele cuja paixão forte o move vivamente” (Sade, 1998: 308).

Na carta a Sophie Volland, a constatação da infelicidade de uma massa medíocre dá lugar à admiração de uma genialidade rara, ainda que venha a ser a de um libertino sanguinário como Noirceuil: “Eu não podia me impedir de admirar a natureza humana, mesmo à vezes quando ela é atroz” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Arrastando-se na inércia, o sujeito comum não possui energia para agir criminalmente, mas tampouco virtuosamente. O grande celerado, em contrapartida, tem tamanha energia para o crime que fascina o enciclopedista: “Executa-se um ladrão e, na multidão, outros roubam e se expõem ao mesmo suplício que têm sob os olhos. Que desprezo pela morte e pela vida!” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Tal admiração se explica: a energia provém o sujeito com o movimento violento necessário à grande ação, seja ela qual for. Com movimentos suaves, não há crime, mas também não haverá prodigalidade: “Se os malvados não tivessem essa energia no crime, os bons não teriam a mesma energia na virtude. Se o homem enfraquecido não pode mais se conduzir aos grandes males, ele tampouco poderá se conduzir aos grandes bens” (Diderot, 1875-1877: 468, t. 18). Se até para perceber a própria existência, como dizia o barão, é preciso de um abalo forte, não faria sentido esperar uma ação virtuosa de um letárgico.

A defesa de uma amplificação da energia, com abstração de suas consequências, continua na carta de 15 de outubro do mesmo ano. Nesse momento, porém, Diderot tomaria suas distâncias de d'Holbach. É porque este havia criticado ao amigo o aumento na corrupção dos costumes e a diminuição no gosto da nação (Diderot, 1875-1877: 495, t. 18). O enciclopedista não concorda com a observação do barão pois, se há mais dissolução nos costumes, há também mais “sinceridade”, “retidão”, “verdadeira afeição”, “sentimentos”, “delicadeza” e “paixão durável” do que outrora (Diderot, 1875-1877: 496, t. 18). Um fortalecimento da nação não garantirá uma melhora nos costumes e no gosto. À medida que um povo se desenvolve com melhores princípios morais, sua energia aumenta tanto para o bem (respeitando novas leis) quanto para o mal (infringindo-as): “Dar bons costumes a um povo é aumentar sua energia para o bem e para o mal; é encorajá-la, se é permitido assim dizer, aos grandes crimes e às grandes virtudes. Não se faz nenhuma ação forte num povo fraco” (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). A energia do crime, aqui, como na carta de 30 de setembro, é equilibrada pela energia da virtude. Em ambos os casos, há uma valorização do movimento que

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

impulsiona o sujeito à grande ação, mantendo um "ideal de equilíbrio" (Delon, 1988: 352). Diferentemente das paixões moderadas dos Pensamentos filosóficos, a virtude, aqui, não é vista como inerte, podendo ser tão grande quanto o crime.

Todavia, ao imaginar o criminoso empriionado que escuta a sangue frio a sentença de uma tortura medonha, o enciclopedista se surpreende com a possibilidade de a virtude não ter a mesma energia do crime: "Como assim? O crime seria capaz de um entusiasmo que a virtude não poderia conceber? Ou melhor, há sob o céu alguma outra coisa além da virtude que possa inspirar um entusiasmo durável e verdadeiro?" (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). Diderot reproduz uma conversa com a senhorita d'Ette, que lamenta não haver mais paixões fortes como outrora. O filósofo responde: "– É que, em todos os tempos, os homens de paixões fortes foram raros. – Contudo, são apenas elas que dão grandes prazeres. – E grandes sofrimentos." (Diderot, 1875-1877: 497, t. 18). A ligação das paixões fortes e, por conseguinte, da energia com o crime e a dor (em seu limite tênue com os prazeres extremos) se solidifica. Enquanto isso, a virtude parece começar a se juntar às paixões moderadas dos Pensamentos no caminho em direção à inércia.

Em 18 de julho de 1762, a virtude encontra inequivocamente seu destino inerte. Diderot confessa que, com ela, só se faz quadros frios: "É a paixão e o vício que animam as composições do pintor, do poeta, do músico" (apud Peyrache-Leborgne, 1992: 36). Treze dias depois, em 31 de julho de 1762, o filósofo reconsidera, recolocando a virtude junto com o vício na categoria de energia. As paixões sóbrias, porém, ficam ainda mais letárgicas. Na carta anterior, de 28 de julho, o enciclopedista contava à sua amante algumas de suas aventuras quase lascivas, pois tiveram a realização impedida por conta de suspeitas, não sem fundamento, do estado de saúde das senhoras cobiçadas (Diderot, 1875-1877: 85-6, t. 19). Continuando o assunto três dias depois, ele explica a Sophie que perdoa tudo o que a paixão inspira:

São somente as consequências que me chocam. E depois, você sabe, sempre fui o apologista das paixões fortes; apenas elas me movem. Que elas me inspirem admiração ou medo, eu sinto fortemente. As artes de gênio nascem e se estendem com elas; são elas que fazem o celerado e o entusiasta que o pinta com suas verdadeiras cores. Se as ações atrozés que desonram nossa natureza são cometidas por elas, é por elas também que somos levados às tentativas maravilhosas que a restabelecem (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19).

Inicialmente, como nos *Pensamentos* e nas primeiras cartas aqui citadas, têm-se o equilíbrio: o grande crime se compensa pela grande prodigalidade. A oposição se dá,

novamente, entre seres enérgicos (bons ou malvados) e inertes (nem bons nem malvados). Independentemente do bem ou do mal, o homem enérgico é o único capaz de grandes ações. Já “o homem medíocre vive e morre como o animal” (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19). Haveria então “um sublime do mal como um sublime do bem” (Peyrache-Leborgne, 1992: 37). No entanto, Diderot observa que os efeitos da maldade se dissipam com o tempo, restam as coisas boas. O exemplo empregado é Racine: moralmente condenável em sua vida privada, mas poeta sublime. No passar dos anos, os defeitos de um péssimo esposo, pai e amigo se anulam face à grandeza da arte:

Aliás, as consequências da maldade passam com os malvados, as da bondade ficam [...]. Se é preciso optar entre o Racine esposo malvado, pai malvado, amigo falso e poeta sublime, e o Racine bom pai, bom esposo, bom amigo e plano honesto homem, eu me atenho ao primeiro. Do Racine malvado, o que resta? Nada. Do Racine homem de gênio? A obra é eterna... (Diderot, 1875-1877: 87, t. 19).

Essa passagem pode ser interpretada de forma positiva ou negativa. Delon (1984: 76; 1988: 384) segue o primeiro caminho, vendo uma esterilidade do crime, cuja energia se mostra incapaz de se integrar numa continuidade histórica. Propomos a segunda direção: se a posteridade esquece os vícios dos gênios, deixando-se de se chocar com suas consequências, é porque as considerações de ordem moral se mostram irrelevantes frente à genialidade. É como se o gênio obtivesse um salvo-conduto da sociedade que permitisse que ele fosse tão malvado quanto desejasse, desde que produzisse alguma coisa especial. Como observa Lecercle (2018: 268), sugere-se então “um regime de exceção para a obra e para o artista: a arte se quer acima da moral e da lei, o grande artista é um super-homem que pode desprezar as normas e os interditos”. Sendo assim, não importa o quanto fará sofrer seus próximos, tudo se esquece uma vez que o público seja premiado com a obra eterna. O caráter enérgico da ação se impõe, desse modo, sobre sua sequela nefasta: o vício torna-se um efeito colateral tanto inevitável quanto tolerável a todo excesso de energia. Esta parece compensar qualquer mal e o equilíbrio se perde, já que a virtude sai de jogo em nome da obra de gênio.

Diderot parece aqui quase compartilhar as ideias de Sade (1995: 192) que, em sua *Viagem à Itália* (escrita em 1776), ao examinar o famoso Cristo de Michelangelo, reflete sobre a anedota do pintor que teria crucificado seu modelo a fim de criar uma obra genial<sup>5</sup>. Sade julga que a anedota não deve ser verdadeira, porque “Michelangelo, como um outro, tinha preconceitos, e o preconceito sempre foi e sempre será um obstáculo ao verdadeiro talento”. O marquês implicitamente lastima que o pintor não tenha sido um torturador a favor de sua arte, sugerindo

---

<sup>5</sup> Sobre a lenda do Michelangelo assassino, ver Delon (1995).

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

que o grande artista não deveria ter qualquer escrúpulo moral (Leclerc, 2018: 275). A beleza da obra não excluiria, assim, o sofrimento do modelo, mas o exigiria: o sucesso daquela seria proporcional à dor deste (Delon, 1995: 83).

Nos *Salões*, essa proximidade com Sade parece aumentar: a busca por sentimentos estéticos de prazer intenso conduz Diderot à apologia do crime, explicitando as entrelinhas da última carta. Enquanto observador da arte pictural, o crítico empirista procura apreender sensações fortes (movimento violento), fugindo das impressões inertes (movimento brando)<sup>6</sup>. Interessa-lhe os quadros capazes de proporcionar tal “intensivismo”<sup>7</sup>, como se a arte pudesse fornecer, continuamente, aquela dose de atividade proporcional ao estado de nossa organização que d'Holbach não encontra na natureza. No *Salão* de 1763, o enciclopedista compara a força dos temas cristãos com a dos mitos greco-romanos. Ele parte da apreciação da imensa tela (5,8m X 3,3m) de Jean Baptiste Deshayes: *O casamento da virgem*.

A força dos temas cristãos é preferida à dos pagãos, pois, em comparação com os temas doces e agradáveis das fábulas antigas, “o sangue que a abominável cruz fez escorrer de todos os lados é um recurso mais potente ao pincel trágico” (Diderot, 1875-1877: 184, t. 10). Isso quer dizer que o observador é afetado por um movimento mais intenso nos seus sentimentos quando aprecia cenas que mostram alguma violência, como a intolerância religiosa, o agiota que fustiga a sangue-frio as costas de seu semelhante, o louco que se entrega com alegria a todos os tormentos e desafia seus carrascos, o povo aterrorizado, ou ainda as crianças que viram o rosto de atrocidades e se escondem nos seios de suas mães (Diderot, 1875-1877: 184-5, t. 10). O filósofo conclui que “os crimes que a loucura de Cristo cometeu e fez cometer são grandes dramas e de uma dificuldade suplementar” (Diderot, 1875-1877: 185, t. 10) ao pintor se comparados aos crimes da mitologia greco-romana. É verdade que esta pode ser bem sensual, confessa, assumindo que ama ver os belos seios e os belos braços de Vênus, mas indaga:

Onde está o tema trágico que eu procuro? São de crimes que o talento dos Racine, dos Corneille e dos Voltaire precisa. Jamais religião alguma foi tão fecunda em crimes como o cristianismo; [...] não há linha na sua história que

---

<sup>6</sup> Seguindo os Elementos de fisiologia, reportamos as sensações fortes ao movimento do diafragma ou das fibras do feixe: “o prazer e o sofrimento são dois movimentos diferentes do diafragma”, “se o diafragma se crispa violentamente, o homem sofre” (Diderot, 1875-1877: 332, t. 9), “a dor agita as fibras do feixe de uma maneira violenta e destrutiva” (Diderot, 1875-1877: 353, t. 9).

<sup>7</sup> “O ideal do maior choque dado ou recebido” (Deprun, 1967: 81). Sobre o “intensivismo estético” em Diderot, ver Peyrach-Leborgne (1992: 35-37).

não esteja ensanguentada. É uma bela coisa o crime, na história e na poesia, sobre a tela e sobre o mármore (Diderot, 1875-1877: 185, t. 10).

No *Salão* de 1765, Diderot explica melhor essa fascinação pelos grandes crimes numa digressão que antecipa a análise da *Menina que chora seu passarinho morto* e outros quadros de Greuze. A ironia é que Greuze, para o enciclopedista, é justamente o primeiro pintor a se incumbir de dar bons costumes à arte (Diderot, 1875-1877: 341, t. 10). Na vida privada, no entanto, tal como Racine, o pintor também não se mostra muito virtuoso:

Ele é um pouco vão, nosso pintor; mas sua vaidade é a de uma criança; é o enebriamento do talento. Tire-lhe essa ingenuidade que lhe faz dizer de sua própria obra: *Veja-me isso! É isso que é belo!* Você lhe tirará a vivacidade, apagará o fogo e o gênio se eclipsará. Temo, quando ele se tornar modesto, que ele não tenha mais razão de ser. Nossas qualidades, algumas ao menos, se atêm intrinsecamente a nossos defeitos. [...] A quem se passaria os defeitos se não fosse aos grandes homens? Eu detesto todas essas pequenas baixeiras que só mostram uma alma abjeta; mas eu não odeio os grandes crimes: primeiro, porque deles se faz belos quadros e belas tragédias; depois, porque as grandes e sublimes ações e os grandes crimes carregam o mesmo caráter de energia. Se um homem não fosse capaz de incendiar uma cidade, um outro homem não seria capaz de se precipitar no abismo para salvá-la (Diderot, 1875-1877: 342, t. 10).

Na carta à amante de 31 de julho de 1762, o gênio ganhava o salvo-conduto para ser vicioso. No *Salão* de 1763, a representação do grande crime valorizava o artista, já que é um tema mais complexo, além de proporcionar ao observador uma sensação mais forte. Na apreciação da tela de Deshays em 1765, Diderot parece sustentar que toda grande qualidade tem seu contraponto em defeito. Difícil, assim, encontrar um gênio inteiramente virtuoso. Mais fácil achar o sublime incendiário. Se os pequenos crimes são abjetos, é porque carregam a mesma dose de inércia que as pequenas benevolências, em geral interessadas e de pouco efeito prático. Para que a ação virtuosa seja grande, é preciso haver algum grande sacrifício, possivelmente seguido de algum rastro de sangue. Afinal, a necessidade de se precipitar no abismo costuma ser precedida de uma grande atrocidade ou de uma grande catástrofe que dificilmente poupa os heróis nela envolvidos. O crime acaba sendo o próprio impulso da grande virtude, aquilo que leva o bondoso ao movimento intenso necessário à grande ação.

Alguns anos mais tarde, no *Salão* de 1767, há a célebre caminhada de Vernet. No quinto sítio do passeio (Diderot, 1875-1877: 122, t. 11), Diderot tenta justamente adequar o debate moral à necessidade de uma existência enérgica. Para o crítico de arte, a moral estaria ligada à tendência que todo ser tem à felicidade. Como a felicidade de um ser não pode ser a felicidade de outro (a felicidade do lobo não é a felicidade do homem), haveria uma moral para cada espécie. Se há uma moral para cada espécie, deve haver uma moral própria a cada indivíduo ou

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

a cada grupo de indivíduos. Nesse sentido, haveria uma moral própria aos artistas que poderia ser a completa inversão da moral usual. O caminho que levaria o imitador da natureza ao sublime seria, assim, pleno de infortúnios, uma vez que se oporia à tranquilidade da moral usual, logo à felicidade, guardando um limite tênue com a dor (Diderot, 1875-1877: 124, t. 11).

Nesse ponto, ele constata: “Se lançar aos excessos, eis a regra do poeta. Manter em tudo um justo meio, eis a regra da felicidade” (Diderot, 1875-1877: 124-5, t. 11). Nos Pensamentos e na carta a Sophie Volland de 30 de setembro de 1762, a felicidade se ligava às grandes paixões e às grandes ações. A felicidade, dizia o barão, necessita de um abalo contínuo e progressivo, mas sem que este cause cansaço ou dor. Anteriormente, o ser inerte era incapaz de ser feliz, cansando-se ou sofrendo antes de fornecer a atividade necessária à felicidade. Aqui, ele é feliz justamente porque encontra e mantém o justo meio entre a atividade e o sofrimento. Mas ao poeta, esse tipo de vida comedida não interessa. Ele deve então se dispor a um abalo mais intenso e, conseqüentemente, ao risco do sofrimento que este engendrará.

É por isso que Diderot faz, primeiro, uma oposição entre a vida suscetível ao infortúnio (enérgica) e a vida segura em sua tranquilidade (feliz, mas inerte). Desta primeira oposição, surge uma série de outras contraposições: pessoas comuns *versus* “seres poéticos” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11), “senso comum” *versus* “gênio”, “homem tranquilo” *versus* “homem apaixonado” (Diderot, 1875-1877: 126, t. 11). “Esses raros e divinos insensatos” (heróis, amantes romanescos, grandes patriotas, magistrados inflexíveis, apóstolos de religião, filósofos extremados) fazem poesia na vida e, por isso, estão fadados ao infortúnio, dando ótimos temas de quadros após suas mortes: “Vê-se, na experiência, que a natureza condena ao infortúnio aquele a quem ela distribuiu o gênio” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11). Ou seja, aquele que se rende aos movimentos violentos de seus sentimentos deve superar sua aversão à dor. Não à toa, um “imitador sublime da natureza” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11) seria uma sorte de “louco” (Diderot, 1875-1877: 126, t. 11).

A contrapartida da genialidade, impensável fora dos movimentos violentos, é portanto a desgraça ou, ao menos, a tolerância com alguma dose de dor. Do ponto de vista do gênio, melhor sofrer a ser medíocre, a arrastar-se pelo senso comum, a gozar de um prazer fraco e maquinal. Ainda nessa passagem da caminhada de Vernet, Diderot se pergunta: “Por que [...] ninguém quer perder sua sensibilidade e se tornar medíocre? Ó vaidade do homem!” (Diderot, 1875-1877: 125, t. 11). O próprio crítico admite então que gênio algum abriria mão dos movimentos violentos que determinam sua obra eterna. Antes viver uma existência enérgica, fadada ao infortúnio, a gozar de uma existência inerte, ainda que recompensada pela felicidade e

estabilidade psicológica. O gênio, assim como o crítico de arte, foge dos objetos inertes e se dirige aos objetos enérgicos, desdenhando a dose de dor que eles possam causar, ou melhor, por causa mesmo da dose de dor que causam.

Ainda no *Salão* de 67, aparecem, pela primeira vez, as telas de Hubert Robert, jovem pintor francês de apenas trinta e quatro anos, que havia acabado de voltar de uma viagem à Roma. Diderot começa sua apreciação com uma divagação sobre a beleza da viagem, que implica, contudo, os infortúnios do viajante: “É uma bela coisa, meu amigo, as viagens; mas é preciso ter perdido seu pai, sua mãe, seus filhos, seus amigos, ou jamais tê-los tido” (Diderot, 1875-1877: 218-19, t. 11). A imagem do viajante retoma a imagem do ser poético imoral, que se lança aos excessos, mas dá ocasião para uma explicação suplementar acerca das doses de energia e de inércia inatas em cada indivíduo. Diderot pretende frisar que elas provêm da mesma origem, a natureza, sendo “dois aspectos da mesma *atividade*, que engloba, simultaneamente, o mundo dos seres vivos e o dos seres inanimados” (Chouillet, 1984: 67, *itálico do autor*). A natureza, pois, que cuida da nossa conservação, deu-nos um fundo de inércia. Junto a essa inércia salutar, ela também nos concedeu uma porção de energia que nos incita incessantemente ao movimento e à ação. É bem raro, acrescenta, que essas duas forças se encontrem em doses iguais num mesmo ser. Na prática, o que vemos são seres mais enérgicos e seres mais inertes: “Se num indivíduo há escassez de inércia e excesso de energia, o ser é tomado de violência como pelo meio do corpo e lançado por uma força inata sob a linha ou sob um dos polos” (Diderot, 1875-1877: 219, t. 11). Um exemplo dessa energia em excesso está nos “nossos esforços mais heróicos” (Diderot, 1875-1877: 220, t. 11).

O “excesso de energia” atormenta o viajante que, “consumado pelo desejo de conhecer”, distancia-se de sua pátria. Tal excesso seria uma “força secreta” (Diderot, 1875-1877: 220, t. 11) que move o ser, uma “cruel energia [que] ferve no fundo do coração do homem” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11). Trata-se, mais precisamente, de uma “força primária [...] a qual a vontade, assim como a consciência, está inteiramente submetida. Ela se combina mais ou menos com a força de inércia, formando com ela temperamentos de inquietos, apaixonados ou nervosos, segundo a qualidade da mistura” (Chouillet, 1973: 12). Enquanto o homem não descobre o objeto de seu gosto ou de sua paixão, ele se entedia. Há uma busca constante do indivíduo por esse objeto “que a energia natural e secreta não lhe designa, pois ela é cega” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11). Há muitas pessoas que, sem aptidão a nada, se movem incessantemente sem avançar um passo, como se estivessem amarrados por uma corda. O viajante enérgico sofrerá, mas viverá grandes paixões, fará talvez grandes ações. O sujeito estático, ao contrário, será feliz, mas viverá como alguém que passa a vida dormindo com o caixão colado nos pés:



Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

“Ó felizes mortais, inertes, imbecis, entorpecidos! Vocês bebem, comem, dormem, envelhecem e morrem sem ter gozado, sem ter sofrido, sem que nenhum abalo tenha feito oscilar o peso que os pregava sobre o solo onde nasceram. Não se sabe onde está a sepultura do ser enérgico. A de vocês está sempre sob seus pés” (Diderot, 1875-1877: 221, t. 11).

Ao mar de óleo e à onda doce, o viajante prefere desbravar a tempestade. Determinado pelo movimento violento que a natureza lhe deu, ele se afasta dos bons ventos e se lança aos furacões. No equilíbrio do sono, da plena saúde e da morna tranquilidade, o sujeito estático esquece que existe, embalado docemente pelos movimentos suaves. O viajante pode ser desafortunado, mas ele se sente existir. O sujeito inerte teve doces sonhos, porém se esqueceu de viver, sempre pouco consciente de suas próprias sensações. Se o movimento violento faz o viajante sofrer, é, ao mesmo tempo, somente ele que o fará sentir a existência intensamente. Cada um busca os objetos capazes de fornecer a dose de atividade proporcional à própria organização. O ser estático encontra um justo meio ou logo cansa, cessando sua procura. O viajante dá pouca atenção ao cansaço e à dor, insistindo em sua busca. Ele mede seus sentimentos a partir da grandeza e da energia da natureza, independentemente das consequências.

Como diria Noireuil, ainda que os efeitos da energia possam ser repulsivos, causando dor, o importante é que haja sempre uma comoção ativa no sujeito (Sade, 1998: 412). Ora, nada impede que a comoção de um furacão, infinitamente mais viva do que a de um bom vento, acabe, com o hábito, tornando nosso viajante feliz, já apático às sensações simples: “A única diferença que há é que um é violento, outro, suave; mas sobre pessoas blasés, o primeiro não vale infinitamente mais que o outro?” (Sade, 1998: 413), pergunta o libertino. O movimento violento pode causar repugnância num primeiro momento, parecer antinatural como dizia Bernier; ele é, porém, o único a causar uma impressão mais sensível num sujeito já acostumado a sensações bruscas. Lembremos com d'Holbach que o indivíduo se acostuma a mil coisas que, na origem, eram desagradáveis, mas acabam se tornando necessidades.

Por certo, o modo e os desdobramentos da apreciação das paixões fortes e do crime em Sade e em Diderot são diferentes (cf. Delon, 1984: 78-9; 1988: 388-9). Se as semelhanças são contudo inegáveis, é porque ambos colhem suas ideias numa longa tradição de pensamento que parte da relação gradativa do prazer com o movimento suave e da dor com o movimento violento. Se Diderot não deu de maneira alguma origem a essa relação, é a ele que devemos a genialidade na sua expressão e no seu deslizamento ao elogio do crime, cuja beleza evidentemente não passou despercebida a Sade. O filósofo elevou o hedonismo cirenaico ao

terror sublime de Burke (1993: 48). O romancista fez deste uma epopeia. Com os três autores, é preciso, por fim, admitir que o movimento violento, quando atenuado pela arte literária, dramática ou pictural, mostra-se delicioso.

## Bibliografia

- Belaval, Y (2003). *Études sur Diderot*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bernier, F. (1992). *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, ed. Sylvia Murr & Geneviève Stefani. Paris: Fayard.
- Bollack, J. (1975). *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Buffon, G.-L. L. (1749-1789). Discours sur la nature des animaux. In *Histoire naturelle générale et particulière: avec la description du Cabinet du Roy*, t. 4 (3-110). Paris: Impr. Royale.
- Burke, E. (1993). *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*, trad. e ed. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus: Editora da Universidade de Campinas.
- Chouillet, J. (1973). *La formation des idées esthétiques de Diderot, 1745-1763*. Paris: Armand Colin.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Diderot, poète de l'énergie*. Paris: PUF, 1984.
- Condillac, E. B. de. (1984). *Traité des sensations; Traité des animaux*. Paris: Fayard.
- Delon, M. (1984). La beauté du crime. *Europe*, n° 661, 73-83.
- \_\_\_\_\_. (1988) *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1995). Souffrance et beauté. La légende de Michel-Ange assassin. In C. Biondi, C. Imbroscio, M.-J. Latil et al. (org.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso* (77-87). Genève, Droz.
- Deprun, J. (1967). Sade et le rationalisme de Lumières. *Raison présente*, 3, 75-90.
- Diderot, D. (1875-1877). *Œuvres complètes de Diderot : revues sur les éditions originales*, ed. Jules Assézat & Maurice Tourneux. Paris: Garnier Frères.
- \_\_\_\_\_. (2010). Pensées philosophiques. In *Œuvres philosophiques*, ed. Michel Delon & Barbara de Negroni (3-31). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".
- Epicuro (2010). Lettre à Hérodate. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens* (14-31). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".
- Holbach, P. H. D. (baron d') (2008). *Le système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral par M. Mirabaud*, ed. Jean-Pierre Jackson. Paris: Coda.
- Laércio, D. (1975). Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, l. II, cap. 8. In Jean Bollack, *La pensée du plaisir: Épicure: textes moraux, commentaires* (165-175). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Laks, A. (2007). "Plaisirs cyrénaïques: pour une logique de l'évolution interne à l'école". In Laurence Boulègue & Carlos Lévy (org.), *Hédonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*

Castro, C. (2020). Sensações fortes, ações enérgicas: a ideia de dor como movimento violento dos cirenaicos a Diderot. *Siglo Dieciocho*, I, 99-118.

(17-46). Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion. Recuperado de <http://books.openedition.org/septentrion/9277>. Data de acesso: 22 de março de 2019.

Lecerclé, F. (2018). Portrait de l'artiste en tortionnaire: Parrhasius, Michel-Ange et quelques autres. In Emmanuelle Hénin & Valérie Naas (org.), *Le mythe de l'art antique: entre anecdotes et lieux communs* (267-279). Paris: CNRS Éditions.

Lucrecio. (2010). La nature des choses, l. IV. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens* (269-531). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Peyrache-Leborgne, D. (1992). Sublime, sublimation et narcissisme chez Diderot. *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 13, 31-46.

Pigeaud, J. (2010). Introduction. In Daniel Delattre & Jackie Pigeaud (ed.), *Les épicuriens* (XIII-L). Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Sade, D. A. F. de. (1995). *Voyage d'Italie ou Dissertations critiques, historiques et philosophiques sur les villes de Florence, Rome, Naples, Lorette et les routes adjacentes à ces quatre villes...*, ed. Maurice Lever. Paris: Fayard, vol. I.

\_\_\_\_\_. (1998). "Histoire de Juliette". In Michel Delon (ed.), *Œuvres III* (181-1262). Paris: Gallimard, Col. "Bibliothèque de la Pléiade".

Tsouana-McKirahan, V. (2004). *The epistemology of the Cyrenaic school*. Cambridge: Cambridge University Press.

## CV de la autora

Clara Castro se formou em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (2003), fez mestrado em Filosofia (2006) pela mesma instituição e doutorado também em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012), com estágio doutoral (2011) e pós-doutoral (2013 e 2015) na Universidade Paris-Sorbonne (supervisão prof. Dr. Michel Delon e prof. Dr. Jean-Christophe Abramovici). Entre 2012 e 2017, foi pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a supervisão do prof. Dr. Maurício de Carvalho Ramos. Recentemente, foi professora substituta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (2017-2019). Sob a supervisão da profa. Dra. Maria Isabel Limongi, está atualmente inscrita no programa de pós-doutorado em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

# HUME ET L'ART DE CRÉER DES MONDES<sup>1\*</sup>

## HUME AND THE ART OF CREATING WORLDS

Pedro Pimenta

*Université de Sao Paulo*

pedronamba@gmail.com

### Résumé

Cet article a pour but d'examiner certains arguments dans les *Dialogues concerning natural religion* de David Hume, lesquels portent sur la thématique du dessein. Il s'agit d'un point saillant de la philosophie de David Hume, et il a été l'objet des nombreux débats dans la littérature critique. Cependant, j'argumente dans cet article qu'il y a encore des réflexions à faire sur la nature de l'idée de dessein comme une partie de l'ordre. Si Philon, comme j'essaie de montrer, exprime un point de vue entraîné dans le *Treatise* de Hume et dans d'autres œuvres humiennes, il s'ensuit que le théisme, loin d'être une simple erreur ou illusion, a sa propre logique axiologique, du fait qu'il répond à une intention qui appartient à l'imagination humaine, laquelle cherche à imposer ses propres valeurs sur l'expérience lorsqu'elle considère la nature comme une totalité. Dans cette perspective, les arguments de Philo sont une sorte de critique de la métaphysique comme idéologie.

**Mots-clé :** Dessein; Ordre; Téléologie; Imagination; Raison humaine.

### Abstract

The aim of the article is to examine some arguments in Hume's *Dialogues concerning natural religion* that relate to the topic of design. It is a well-known point in Hume's philosophy, and it has been thoroughly discussed in the critical literature. However, it seems to me that there is at least one point yet to be made, on the nature of the idea of design as a component of order. If Philo, as I try to show, expresses views implicated in Hume's *Treatise* and some of his other works, then it follows that theism, far from being a simple mistake or illusion, has its own valorative logic, insofar as it answers to an intention that is proper to human imagination, whose intent is to impose its own values on experience in treating « nature » as a whole. In that view, Philo's arguments are a kind of critique of metaphysics as ideology.

**Keywords.** Design; Order; Teleology; Imagination; Human reason.

---

<sup>1\*</sup> Cet article est un développement d'un chapitre de mon livre *A trama da natureza* (São Paulo : Unesp, 2018). L'interprétation que je propose ici est surtout d'extraction française ; c'est pourquoi on n'y trouve pas de références à la littérature critique en anglais.

Recibido el 19/08/2019. Aprobado el 27/01/2020. Publicado el 01/07/2020.

## I. Introduction

L'un des sujets principaux des *Dialogues sur la religion naturelle* est l'argument du *design*, qui se fonde sur l'analogie entre les produits de l'art humain et les êtres de la nature pris comme produits d'un art divin. Cet argument, que Philon examine dans sa version philosophique, d'inspiration newtonienne, trouve une certaine justification dans le sens commun, ce qui pose à Hume la question de savoir dans quelle mesure il serait légitime de le contester. Or, comme l'observe Éléonor Le Jallé (2011), l'*Enquête sur l'entendement humain* se conclut par l'avertissement au philosophe de ne pas se mêler de croyances qui, s'appuyant sur l'imagination, contribuent à la bonne conduite des affaires humaines. La réalité des objets extérieurs est l'une de ces croyances ; une autre est celle de l'intelligence créatrice de l'ordonnement naturel. Si Philon peut ainsi contester la preuve par analogie, il le fait dans la mesure où son interlocuteur, Cléanthe, entend, en recourant à celle-ci, discourir sur la nature de la divinité, ce qui dépasse les évidences et expose ses prétentions scientifiques aux doutes du sceptique. Encore selon Le Jallé, la preuve analogique renvoie à la section XI de l'*Enquête* et constitue un argument de nature expérimentale, de caractère probabiliste, qui concerne les *questions de fait*, et non les *rapports d'idées*, portant sur une matière qui n'admet pas de démonstration ; et l'évidence des termes sur lesquels il se fonde étant imparfaite, cet argument ne parvient pas à légitimer toutes ses prétentions. Partant de cette constatation, nous verrons comment la critique de Philon à l'épreuve analogique permet au sceptique de détecter les origines anthropomorphes de l'argument du *design*, tel qu'il est exposé par Cléanthe, et de tirer de conséquences inattendues de cette constatation. La plus importante, il me semble, c'est que le théisme, qui se réclame un fondement dans l'usage le plus commun de la raison humaine, est en vérité une valoration que notre espèce cherche d'imposer à la « nature », en la traitant comme un ensemble et en cette mesure, comme un objet technique. Or, il est important pour Hume de démêler cette confusion et de faire voir le caractère humain (trop humain, un dirait), du savoir métaphysique sur l'ordre de l'expérience et son « sens ».

## II. Produits humains et produits naturels : la portée philosophique de l'analogie

La critique de l'analogie commence à la troisième partie de l'ouvrage, lorsque Philon montre la disparité entre l'art humain et ses produits, d'un côté, et l'art divin et le monde, de l'autre, qui en interdit toute comparaison. Une version classique de cet argument se trouve chez Leibniz, dans un passage des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* qui endosse la position de Locke sur

la continuité des espèces dans le monde de la création. Dans ce domaine, l'analogie est non seulement possible, mais une démarche nécessaire à la connaissance de l'ordre des êtres et de la place de l'homme dans la série ascendante (Leibniz, 1992 : IV.16.12). La critique de Philon part de la prémisse, établie dans le *Traité*, que l'expérience est constituée par l'imagination à partir des perceptions et que ces dernières se composent d'éléments simples discontinus – atomisés, liés les uns aux autres par des principes d'association extérieurs aux perceptions, et réunis dans des classes générales – sous des noms – qui se prêtent à des relations naturelles, dans le discours et dans le raisonnement, à partir desquelles des relations logiques pourront être instituées par la raison (Hume, 2007 : I.1.7 ; I.2.1). Sous ce registre, l'analogie est une opération délicate, car elle ne peut à la rigueur être établie qu'entre des individus de la même espèce ; entre les espèces, sa portée est restreinte (Malherbe, 1988 : 138-141).

Pour saisir les termes et la portée de l'argument, prenons l'exemple dont se vaut Cléanthe pour argumenter d'une évidence qui permettrait de fonder le théisme de ladite « religion naturelle », celle des philosophes de la Royal Society, disciples de Newton (Hurlbut, 1985).

Laissez-moi aussi ici noter, continua *Cléanthe*, que cet argument religieux, au lieu d'être affaibli par ce scepticisme qui vous plaît tant, en retire plutôt de la force et devient plus ferme et plus indiscutable. Exclure toutes les sortes d'arguments et de raisonnements, c'est de l'affection ou de la folie. La profession déclarée de tout sceptique raisonnable est seulement de rejeter les arguments abstrus, subtils ou qui portent sur des objets trop éloignés, d'adhérer au sens commun et aux simples instincts naturels, de donner son assentiment toutes les fois où des raisons le frappent avec une telle force qu'il ne peut, sans la plus grande violence, s'en empêcher. Or les arguments en faveur de la religion naturelle sont manifestement de ce genre et il n'y a qu'une métaphysique entêtée et obstinée qui puisse les rejeter. Considérez l'œil, disséquez-le, examinez sa structure et son organisation et dites-moi si, selon votre sentiment personnel, l'idée d'un créateur ne frappe pas immédiatement votre esprit avec une force semblable à celle de la sensation. La conclusion la plus évidente est certainement en faveur d'un dessein, et il faut du temps, de la réflexion et de l'étude pour rassembler les objections frivoles, quoique abstruses, qui peuvent soutenir l'incroyance. Quiconque regarde le mâle et la femelle de chaque espèce, la correspondance de leurs organes et de leurs instincts, leurs passions et tout le cours de la vie avant et après la génération, ne peut que prendre conscience que la reproduction des espèces est dans l'intention de la nature. Des millions et des millions d'exemples de ce type se présentent partout dans l'univers et aucun langage ne peut transmettre un sens plus intelligible et plus irrésistible que cet ajustement précis des causes finales. Quel degré de dogmatisme aveugle faut-

il donc avoir atteint pour rejeter des arguments aussi naturels et aussi convaincants ! (Hume, 1976 : III, 176-177)<sup>2</sup>.

L'argument de Cléanthe est gouverné par l'analogie technique entre les produits de l'art humain et les êtres naturels. Ceux-ci, à partir du moment où ils sont pris comme des produits, deviennent le premier lien d'une chaîne d'inférences dans laquelle les individus de la nature, ou atomes de perception, promus à la condition de parties, permettent de parvenir à un tout – et cela sans violer à aucun moment, apparemment, les lois du mécanisme universel. Dans l'analogie de Cléanthe, le monde apparaît comme une horloge, Dieu comme un horloger.

Mais cet argument, bien qu'autorisé et même exigé par le sens commun, est aux yeux de Philon moins solide, moins *sensé* qu'il ne paraît. Lorsque Cléanthe exhorte ses interlocuteurs à « contempler le tout et chacune de ses parties », en promettant qu'ils constateraient « qu'il n'est qu'une grande machine, subdivisée en un nombre infini de plus petites machines qui, de nouveau, admettent des subdivisions jusqu'à un degré tel que les sens et les facultés de l'homme ne peuvent les découvrir et les expliquer », la formulation même de la doctrine, d'une certaine façon, décide par avance de son sort (Hume, 1976 : II, 164). Il ne sert à rien d'alléguer, comme il le fait ensuite, que la « curieuse adaptation des moyens aux fins dans toute la nature ressemble exactement, mais en beaucoup plus grand, aux productions des artifices humains (*human contrivance*), du dessein humain, de la sagesse et de l'intelligence humaines » (164), car il s'agit dans ce raisonnement, certes persuasif, d'une inversion des termes du problème. L'ajustement entre les moyens et les fins dans les produits de l'art humain *apprend* aux hommes, grâce à l'habitude, à retrouver un même rapport nécessaire dans les produits de la nature. La perception des objets de l'art humain en tant que totalités dessinées selon une même idée et douées de parties cohérentes et réciproquement dépendantes, dont le rapport détermine le tout, les amène à retrouver ce même caractère dans les objets naturels ; et elle les précipite surtout dans une comparaison entre les objets artistiques de confection humaine et la nature en tant qu'un « monde » doué précisément des mêmes qualités de ces objets, y compris la dépendance par rapport à une fin intelligente et sage qui lui est extrinsèque.

Ce type de raisonnement, comme l'observe ensuite Déméa, affaiblit la position des théistes et raffermir celle des athéistes, parce qu'elle ne prouve effectivement pas l'existence de

---

<sup>2</sup> Nous utilisons ici l'édition critique de J. V. Price. Toutes les traductions des passages des *Dialogues* sont données dans la version de Philippe Folliot, publié dans le site <http://classiques.uqac.ca/>.

Dieu (164). Devant ce reproche, Philon expose le principe qui l'orientera au long de tous les dialogues :

L'exacte similitude des cas nous donne une parfaite assurance sur un événement identique et nous ne désirons ni ne cherchons ensuite d'évidence plus forte. Mais, quand vous vous écarterez, tant soit peu, de la similitude des cas, vous diminuez proportionnellement l'évidence et vous pouvez finalement la ramener à une très faible *analogie* qui, de l'aveu général, est susceptible d'erreur et d'incertitude. Après avoir fait l'expérience de la circulation du sang dans les créatures humaines, nous ne doutons pas de sa réalité chez *Titius* et chez *Mævius*. Mais, en faisant l'expérience de la circulation chez les grenouilles et les poissons, c'est seulement une présomption, même si elle est forte, venant de l'analogie, qu'elle ait lieu aussi chez les hommes et les autres animaux. Le raisonnement analogique est encore plus faible quand nous inférons la circulation de la sève chez les végétaux de notre expérience de la circulation du sang chez les animaux ; et ceux qui ont hâtivement suivi cette analogie imparfaite ont été trompés, ce qu'ont montré des expériences plus précises. (Hume, 1976 : II, 167)

La formulation de la règle de l'analogie dans des termes expérimentaux, à condition qu'on respecte la comparaison entre les objets de l'expérience, permet à Philon de refuser aussi bien la physico-théologie de Cléanthe que des réfutations supposées de l'existence de Dieu. C'est bien, on peut dire, la position la plus compatible avec les principes de la philosophie de Hume. Devant la possibilité « d'erreur et d'incertitude », le plus prudent c'est d'adopter une position d'indécision de précaution, et de reconnaître les mérites de chaque parti impliqué dans cette discussion tout en indiquant leurs fragilités (Groulez, 2005 : 110 ss). Car, finalement, si les hommes adoptent certaines habitudes de raisonnement, il faut vérifier si de telles habitudes ne répondent pas à des nécessités qui s'imposent à eux comme une espèce de filtre, qui épure des perceptions confuses ou disparates. Pour éviter la téléologie, enracinée dans nos habitudes mentales, il faut perfectionner les sens pour arriver à une perception du monde aussi nette que celles des critiques sur les objets artistiques. À cette différence près que les totalités intentionnelles que les critiques contemplent sont remplacées, dans l'investigation de la nature, par des agrégats non-intentionnels gouvernés par des lois générales. Confondre ces deux genres d'objets dans une même règle d'analogie, inférer, de l'existence d'ensembles articulés par l'intelligence humaine, l'articulation d'une totalité naturelle découlant d'une intelligence, immanente ou transcendante, frise le délire. Ou, dans les mots de Deleuze, « il n'y a pas de système achevé, il n'y a pas de synthèse et de cosmologie qui ne soient imaginaires » (Deleuze, 1953 : 86). Une fois cela fait, il faudra ajuster le langage, cet efficace transmetteur de nos croyances, naturelles ou artificielles, et accepter que les êtres naturels, et la nature elle-même, sont toute autre chose que les produits d'un art (Lebrun, 1982 : 268-269).



La critique de Philon ne s'y réduit pas, elle y ajoute des développements décisifs tout au long de l'ouvrage. L'un des plus intéressants s'initie dans la partie V, lorsqu'il entreprend de démonter les preuves fondées sur cet expédient, dont abusent les théistes, examinant le mode de démonstration qu'ils adoptent. Ce qui est en cause est « l'argument expérimental », auquel les partisans de Newton font appel pour démontrer, à partir de l'expérience, l'existence de Dieu. Selon Philon, les excès dans l'application de cette méthode, fondée sur la maxime « *like effects prove like causes* » (« des effets similaires prouvent des causes similaires »), entraînent l'illusion d'une extension de l'expérience, qui comprendrait non seulement les objets des sens, mais aussi ceux qui, par une insuffisance de la nature humaine, échappent à sa cognition directe (Hume, 1976 : V, 188). Ce principe est valable, reconnaît Philon ; mais la force de l'argument qui se baserait sur lui dépend du degré de ressemblance (*likeness*) entre l'effet et la cause : plus la ressemblance sera petite, « moins l'expérience sera concluante » (Hume, 1976 : V, 188-189).

Une fois admise cette prémisse, il ne restera au théiste que d'accepter la conclusion que, si « la magnifique scène de la nature qui s'ouvre devant nous » possède « des limites aussi infiniment larges » que nous ne parvenons même pas à les concevoir, c'est-à-dire à les connaître, hors de question de la comparer aux produits de l'art humain et inférer, de cette comparaison, l'existence d'une intelligence créatrice. Il est tout à fait « déraisonnable » (*unreasonable*) de vouloir « former notre idée d'une cause aussi illimitée à partir de l'expérience des étroites productions du dessein et de l'invention de l'homme » (Hume, 1976 : V, 189-190).

Pour le prouver, Philon fait appel à des exemples puisés dans l'histoire naturelle : le microscope, les découvertes de l'anatomie, de la chimie, de la botanique, bref, l'usage adéquat de la méthode expérimentale, avec les découvertes qu'elle permet, tout cela montre non pas « de nouvelles instances d'art et d'invention (*contrivance*) », comme le suppose Cléanthe, mais que « la cause de tout est largement différente du genre humain et de tout objet de l'expérience et de l'observation humaines ». On en conclut que, toutes les fois qu'on juge trouver dans ces objets des *produits* analogues à ceux de l'art humain, des traces d'une intelligence comme celle de l'homme, on commet le contresens de l'anthropomorphisme, en projetant les attributs intellectuels de l'homme sur les objets qu'il voit dans la nature. C'est comme si l'*homo faber*, être qui projette et fabrique des objets pour répondre à ses propres nécessités, se contemplait lui-

même dans un monde étranger à ses habitudes mentales, projetant des fins là où elles n'existent pas<sup>3</sup> - espèce de leurre narcissique, mais pratiquement inévitable :

Et que dites-vous des découvertes en anatomie, en chimie et en botanique ?  
Ce ne sont certainement pas des objections, répondit *Cléanthe*, elles découvrent seulement de nouveaux exemples d'art et d'industrie. C'est encore l'image de l'esprit réfléchi sur nous par d'innombrables objets. Ajoutez un esprit *semblable à l'esprit humain*, dit *Philon*. Je n'en connais pas d'autre, reprit *Cléanthe*. Et plus la ressemblance est importante, mieux c'est, insista *Philon*. Certes, dit *Cléanthe* (Hume, 1976 : V, 190).

Les protagonistes s'opposent l'un à l'autre, l'un d'eux sait exactement ce qu'il en est, l'autre juge qu'il se trouve dans une position en fait bien différente de celle qu'il occupe vraiment. Car, si pour Cléanthe les découvertes des sciences confortent l'argument du dessein, pour Philon elles le démentent de façon catégorique, dans la mesure où elles renforcent l'impression que tous ces être naturels exhibent une structure très différente de celle dont sont composés les produits de l'art humain. Mais le sens commun est du côté de Cléanthe, et tend à reconnaître, au contraire, dans les choses de la nature, des œuvres de fabrication divine, tels que le sont, à une autre échelle, les produits de l'art humain.

Conscient que son interlocuteur possède un avantage considérable, mais, en même temps, sachant que, en dernière instance, l'analyse conceptuelle lui donnera raison, Philon examine ce qu'implique la supposée analogie technique, et montre :

1) Que l'idée de nature en tant que système mécaniciste présente des « difficultés » apparemment « insurmontables » du point de vue de la conception de l'opération de ses engrenages. 2) Que la complexité de ce supposé produit de l'art divin n'implique pas nécessairement une intelligence unique comme principe, comme le montre l'exemple du bateau : celui qui penserait, en voyant cette machine accostée au port, que sa construction est le résultat d'un dessein et d'une construction uniques, éprouverait une grande déception lorsqu'il saurait que beaucoup d'ingénieurs l'ont projetée et que nombreux artisans l'ont fabriquée. 3) Que toute la dextérité d'un ingénieur et toute la complexité de la pratique d'un artisan ne peuvent avoir de commune mesure avec un art tel qu'il serait nécessaire pour créer ce monde, en supposant qu'il se prête à être considéré comme un art – il faut remettre en question, selon les termes de Didier Deleule, l'inférence qui relie « la qualité du produit à la rationalité du projet » (Deleule, 1979 : 270). 4) Finalement, que si, néanmoins, le théiste veut insister sur son

---

<sup>3</sup> Kant reprendra ce schéma dans la *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, VII, note (Kant, 1975). Sur ce point en général, voir Georges Canguilhem, "Machine et organisme" (Canguilhem, 1966).

épreuve analogique, il devra avouer que ce monde, ou ce « système » peut très bien être le résultat de « beaucoup de travail perdu, de nombreux essais infructueux et d'un progrès lent et continu poursuivi durant de nombreux siècles dans l'art de créer des mondes (*in the art of world-making*) » (Hume, 1976 : V, 191).

L'activité technique est imparfaite par définition, comme le montre l'expérience ; et le transfert d'une conception intellectuelle à un support matériel requiert toujours, aussi bien dans l'artisanat que dans les beaux-arts, des ajustements et des corrections, sans qu'on n'ait aucune garantie de la réussite de l'entreprise. Il n'y a donc raison d'insister sur l'analogie technique, lorsque tout ce qu'on peut en conclure est que « l'univers, un jour, est né de quelque chose de semblable à un dessein, mais, au-delà de cette position, on ne peut être certain d'aucune circonstance et il ne reste plus au théologien, qu'à rabouter chaque point de son système à l'aide des fantaisies et des hypothèses les plus extravagantes » (Hume, 1976 : V, 194).

La démonstration de Philon est commentée par Déméa : « une structure (*fabric*) édifiée sur de telles fondations, ne peut être que trop instable ». Cette évidence est l'occasion que Philon attendait pour « rendre encore plus insatisfaisante » la preuve de la démonstration des attributs divins à partir de l'expérience, affaiblissant ainsi encore plus la position de Cléanthe (Hume, 1976 : VI, 195). Comme précédemment, le point de départ est le principe « like effects arise from like causes » (« des effets similaires découlent de causes similaires »). À la différence près que, maintenant, ce « supposé fondement de toute religion » est posé comme équivalent à un principe voisin, « de la même espèce » et qui « dérive de la même source d'expérience » : « si l'on *observe* que plusieurs circonstances connues sont semblables, on *constate* que les circonstances inconnues seront aussi semblables. Ainsi, si nous voyons les membres d'un corps humain, nous concluons que ce corps est aussi accompagné d'une tête d'homme, même si elle nous est cachée » (Hume, 1976 : VI, 195).

L'assimilation des deux principes, telle que Philon la propose, est bien inévitable, dans la mesure où tous deux se basent sur l'observation et sur l'inférence par répétition, c'est-à-dire sur l'expérimentation, et qu'ils ont la même configuration logique (tout aussi élémentaire, dans les deux cas). Se mouvant sur le terrain d'une philosophie qui se veut authentiquement expérimentale, dont les conclusions aspirent donc au statut de science, tout ce que le théisme représenté par Cléanthe peut offrir n'est toutefois qu'un « air de probabilité ». C'est cet air que l'astuce de Philon est sur le point de briser :

Or, si nous examinons l'univers, pour autant qu'il tombe sous notre connaissance, il ressemble beaucoup à un animal ou à un corps organisé et il semble mu par un semblable principe de vie et de mouvement. La matière y circule continuellement sans produire de désordre, les pertes continuelles de toutes les parties sont sans cesse réparées, la plus étroite sympathie se perçoit dans tout le système et chaque partie, chaque membre, en remplissant sa propre fonction, assure aussi bien sa propre préservation que celle du tout. J'en infère donc que le monde est un animal et que Dieu est l'*âme* du monde, qu'il le meut et qu'il est mu par lui (Hume, 1976 : VI, 195-196).

Dans ce passage, Marianne Groulez identifie "l'usage sceptique de l'argument de l'interlocuteur" comme la stratégie adoptée par Philon (Groulez, 2005 : 102). Passé en revue, l'univers que nous connaissons est plus semblable à un corps animal ou organisé qu'à une machine de construction humaine. Car dans cet univers, en tant que représenté par l'imagination, en tant que système, on peut observer une espèce d'équilibre assuré par la «sympathie» entre les parties qui forment le tout, tel que nous le trouvons. C'est le même principe de sympathie qui, dans le *Traité de la nature humaine*, explique l'idée fictive de totalité des corps organiques, fiction qui possède son utilité, à condition qu'elle soit reconnue en tant que telle (Hume, 2007 : I.4.12). D'après Hume, elle est produite par la rapidité avec laquelle les perceptions se succèdent les unes aux autres dans l'imagination, ce qui fait qu'on les prend comme simultanées. Dans le cas d'objets organisés, constitués de parties qui montrent des affinités réciproques entre elles, cette illusion est renforcée et devient inévitable.

### III. Un monde organique

Dans l'argument de Philon, une idée similaire de totalité, référée à la nature, est enrichie d'un rajout, selon lequel ce monde est habité par la déité, par son âme, qui est partie constitutive du système. La saveur panthéiste de cette élucubration est indéniable, et Philon insiste sur cet aspect, non sans plaisir. En commentant les systèmes des anciens, notamment celui du stoïcisme, dont il a partiellement extrait son hypothèse, il affirme :

L'esprit et le corps, ils les connaissaient parce qu'ils les ressentaient tous les deux. Ils savaient aussi de la même façon qu'il y avait un ordre, un arrangement, une organisation, un mécanisme interne dans les deux et il ne pouvait que sembler raisonnable de transférer cette expérience à l'univers et de supposer que l'esprit et le corps divins étaient aussi du même âge et avaient tous les deux un ordre et un arrangement qui leur étaient naturellement inhérents et en étaient inséparables (Hume, 1976 : VI, 196-197).

Cet argument convient aux buts de Philon, car non seulement il s'appuie sur une inférence faite à partir d'une expérience directe, celle de la sensation du corps et de l'esprit par l'homme qui pense, ou bien, de l'homme qui se représente, en pensant, comme étant formé par deux substances distinctes, mais aussi elle permet, de surcroît, de saper les bases du principe de l'analogie technique, à laquelle Cléanthe continuera de s'attacher jusqu'à la fin des *Dialogues*.

La faiblesse du principe de Cléanthe, apparemment si raisonnable, consiste à ignorer une évidence des sens, telle que la révèle une observation attentive ; comme le soutient Philon, « il y a d'autres parties de l'univers (outre les machines créées par l'homme) qui ressemblent encore davantage à la tessiture (*fabric*) du monde » - il faut songer la *structure du monde*, non pas son étendue, et alors on verra qu'il « ressemble manifestement plus à un animal ou à un végétal qu'il ne ressemble à une horloge ou à un métier à tisser » (Hume, 1976 : VII, 202). Cela veut dire que son « mécanisme interne » (*internal machinery*) tend plutôt, dans la façon dont l'imagination leur représente, à celui des êtres organisés qu'à celui d'une machine, ce qui proscriit en effet l'analogie technique. Le plus grand problème de celle-ci est la dissociation entre l'artiste et le produit, le projet et l'œuvre, le dessein et la réalisation, comme si ces termes ne pouvaient pas se retrouver dans un même système dans une relation de simultanéité et d'interdépendance. Or c'est justement cela que les êtres organisés semblent proposer à l'observateur scrupuleux : l'inhérence de l'esprit au corps, du principe intellectuel à l'économie animale. Comme le fait observer Deleule, l'hypothèse élaborée par Philon, d'une « nature animée et aveugle, mue par une nécessité interne » (Deleule, 1979 : 259), est proche de la notion d'économie animale, telle qu'elle se trouve dans la physiologie non-mécaniciste de son époque : une machine qui s'organise elle-même et qui fonctionne par elle-même, sans obéir à un projet préalable ou dépendre d'un opérateur externe<sup>4</sup>.

Avec cette considération, Philon ne trace pas encore un système alternatif à ceux de Cléanthe ou de Déméa ; il ne fait que disséquer l'argument de l'analogie en le conduisant dans la direction la plus cohérente pour l'imagination, s'appuyant pour cela sur le critère de la plus grande ou de la plus petite ressemblance entre les termes comparés. Il en extrait des conséquences importantes, opposant au modèle technique celui de la génération physiologique :

---

<sup>4</sup> On trouve dans la physiologie d'un proche de Hume, William Cullen, une conception assez similaire de celle-là, fondée dans l'analyse chimique ; voir Donovan (1975).

Notre ami *Cléanthe*, reprit *Philon*, comme vous l'avez entendu, affirme que, puisqu'aucune question de fait ne peut être prouvée autrement que par l'expérience, l'existence d'un dieu n'admet de preuve par aucun autre moyen. Le monde, dit-il, ressemble aux objets fabriqués par l'homme. Sa cause doit donc aussi ressembler à leur cause. Nous pouvons ici remarquer que l'opération d'une très petite partie de la nature, à savoir l'homme, sur une autre partie très petite, à savoir cette matière inanimée qui se trouve à sa portée, est la règle par laquelle *Cléanthe* juge de l'origine du tout, et (131) qu'il mesure des objets aussi largement disproportionnés par le même critère individuel. Mais, pour ne pas insister sur toutes les objections tirées de ce sujet, j'affirme qu'il y a d'autres parties de l'univers (outre les machines inventées par l'homme) qui ressemblent encore davantage à la structure du monde et qui offrent donc une meilleure conjecture sur l'origine universelle de ce système. Ces parties sont les animaux et les végétaux. Le monde ressemble manifestement plus à un animal ou à un végétal qu'il ne ressemble à une montre ou un métier à tricoter. Il est donc plus probable que sa cause ressemble à la cause des premiers, cause qui est la génération ou la végétation. Nous pouvons donc inférer que la cause du monde est quelque chose de semblable ou d'analogue à la génération ou à la végétation (Hume, 1976 : VII, 206-207).

L'opposition entre génération et création se fait sur fond d'incertitude générale, puisqu'aucune des hypothèses n'est prouvée par l'expérience. Mais cela suffit déjà à *Philon*, qui conclut tout d'abord que le principe organique de la génération est plus vraisemblable que le principe mécanique de la création ; puis, que de la génération on ne puisse pas inférer une raison ou un dessein, ainsi que de la création on ne peut inférer une théogonie ; enfin, que c'est au contraire la raison qui semble advenir de la génération, ce qui ramène la faculté rationnelle au plan de l'instinct et rabaisse l'homme à la condition d'un simple animal, fabricant il est vrai, mais pas plus spirituel que les autres pour autant (Hume, 1976 : VII, 203-204). S'écroule ainsi, par extension, l'illusion d'une raison divine qui planerait sur le monde et qui l'aurait créée spontanément. Plus raisonnable, contrairement aux dictats d'un certain sens commun, est d'imaginer le monde comme le produit d'un processus de génération.

La réponse de *Cléanthe* à cette manœuvre extrême est timide. Il s'adresse à *Philon* : selon vos critères, lui dit-il, l'analogie la plus raisonnable serait entre le monde et une plante, non pas entre le monde et un animal, puisque dans l'animal, considéré en lui-même on ne trouve « pas d'organes des sens, pas de siège de la pensée ou de la raison, pas d'origine précise du mouvement et de l'action. En bref, le monde paraît ressembler davantage à un végétal qu'à un animal et, dans cette mesure, votre inférence ne saurait conclure en faveur d'une âme du monde » (Hume, 1976 : VI, 197-198 ; aussi Hume, 2007 : I, 3-16). L'analogie organique suggérée par *Philon* serait ainsi rejetée, ce qui validerait tacitement le modèle technique soutenu par *Cléanthe*. Mais ce rejet est apparent, et ouvre en fait le chemin pour qu'il expose sa véritable position, irréductible par rapport au théisme de *Cléanthe*. Car bien que l'idée d'une

âme du monde soit plus cohérente aux yeux de Philon que celle d'une intelligence extérieure au monde, les deux modèles souffrent d'un même défaut, dont Cléanthe semble ne pas se rendre compte. Ainsi, quand il allègue, par la suite, que le modèle de l'inhérence est désavoué par l'expérience, qui nous donne des signes que le monde est éternel et que sa création est récente, et quand il affirme, à titre de corroboration, que « rien sinon un bouleversement total des éléments ne pourra jamais détruire tous les animaux et végétaux *européens* qu'on trouve aujourd'hui dans le monde occidental », Philon se sent le droit de répliquer : « et quel argument avez-vous contre de tels bouleversements » ? (Hume, 1976 : VI, 199). Et il poursuit :

On peut trouver sur la Terre entière des preuves solides et presque incontestables que chaque partie du globe a été pendant très longtemps recouverte par l'eau. Et même si l'on suppose que l'ordre est inséparable de la matière et qu'il lui est inhérent, la matière peut cependant connaître de nombreuses et grandes révolutions pendant des périodes infinies de la durée éternelle. Les changements incessants auxquels chaque partie de la matière est sujette semblent indiquer de telles transformations générales bien qu'on puisse en même temps observer que tous les changements et toutes les altérations dont nous avons eu l'expérience ne sont que des passages d'un état d'ordre à un autre et que la matière ne peut jamais rester dans une totale absence d'ordre et une totale confusion (Hume, 1976 : VI, 200).

L'idée, qui part de Cléanthe, d'invoquer le fantôme des bouleversements généraux (idée dont l'origine remonte au stoïcisme ancien, mais qui est en vogue dans les théories géologiques de l'époque de Hume), rend l'avantage à Philon, qui peut maintenant achever la construction du modèle organique, renvoyant le processus de génération du monde non pas à une cause première, mais à une activité constante qui se déroule sur la toile de fond de l'éternité. La suggestion dans l'expérience de tels « bouleversements généraux » permet qu'une variation décisive soit introduite dans la théorie de l'âme du monde. Car si dans le modèle organique antérieure il paraissait nécessaire d'admettre un dessein immanent à la nature, il est désormais clair que la génération n'a ni commencement ni fin, que la matière surgit en tant qu'un principe aveugle de l'ordre de l'univers, thèse qui a l'avantage d'expliquer les imperfections qui se trouvent dans ce système, auxquelles Philon avait déjà fait allusion.

Un arbre donne un ordre et une organisation à l'arbre qui vient de lui sans connaître l'ordre et c'est la même chose pour un animal et ses petits ou un oiseau et son nid. Les exemples de ce genre sont même plus fréquents dans le monde que les exemples d'ordre qui viennent de la raison et de l'art. Dire que

tout cet ordre chez les animaux et les végétaux procède en dernière analyse d'un dessein, c'est supposer la question résolue. On ne peut être certain de ce point important qu'en prouvant deux choses *a priori*, que cet ordre est, par sa nature, inséparablement attachée à la pensée et qu'il ne saurait jamais, de lui-même ou par des principes originels inconnus, appartenir à la matière (Hume, 1976 : VII, 205-206).

Dénouement doublement contraire aux intérêts du théiste : sa preuve est démentie, et à la place apparaît, comme thèse la plus vraisemblable, la preuve du contraire de ce qu'il affirmait. Pour Philon, le seul fait est que l'expérience, malgré tout ce qu'elle peut suggérer à tel ou tel observateur, ne corrobore en définitive aucune des thèses exposées – bien que l'évidence tende fortement du côté du modèle de la génération, que Hume met au service de Philon à partir des écrits de Maupertius et de l'*Histoire naturelle* de Buffon (Knox-Shaw, 2008). Ce qui suffit à priver de fondement la supposée religion naturelle de Cléanthe.

Mais le sceptique ne s'en contente pas. L'opposition entre deux thèses sur le monde, l'une qui affirme sa création récente, l'autre son éternité, est plus qu'une joute entre défenseurs de théories qui en dernière instance ne peuvent être prouvées ni démenties. C'est l'occasion pour que Philon, se fiant à l'expérience et à l'observation tout autant que Cléanthe voire plus encore, puisse conclure en faveur de la primauté, au-dessus des différents systèmes délinés, de la *nécessité*.

Comment les choses auraient-elles pu être ce qu'elles sont s'il n'y avait pas un principe d'ordre originel quelque part, inhérent à la pensée ou à la matière ? Et il est indifférent de donner la préférence à l'une ou à l'autre. Le hasard n'a aucune place dans aucune hypothèse, sceptique ou religieuse. Tout, c'est certain, est gouverné par des lois stables et inviolables et, si l'essence intime des choses nous était révélée, nous découvririons une scène dont nous n'avons à présent aucune idée. Au lieu d'admirer l'ordre des êtres naturels, nous verrions clairement qu'il était absolument impossible que les choses [même] dans le moindre détail admissent toute autre disposition (Hume, 1976 : VI, 205-206).

#### **IV. La problématique de la nécessité dans « l'économie des choses »**

L'espèce d'antinomie entre le théisme et le panthéisme qui se dessine dans les discours de Cléanthe et de Philon est dissoute dans la primauté de la nécessité. « Admirer l'ordre des êtres naturels », c'est reconnaître qu'il existe un ordre, mais non un dessein, et c'est aussi admettre que l'apparence de sens ne se confond pas avec une finalité réelle, et qu'elle peut être imposée à l'image du monde par des nécessités inhérentes à la vie humaine (Deleule, 1979 : 261). Le monde naturel, où l'homme se trouve et dont il est parti intégrale, n'est pas pris en tant



qu'ordre, produit, il est un système, régi par des lois, et ce sont elles, et non pas un dessein originaire ou une âme essentielle, qui lui donnent sa cohérence, que l'imagination scientifique reconstitue péniblement et que la raison philosophante élève au statut de principe, en situant leur origine dans l'imagination. Le scepticisme de Philon, qui dans ce passage est également celui de Hume, débouche sur une suspension du jugement ; mais cette suspension est partielle, en même temps qu'elle refuse les vols de la métaphysique, elle cède devant l'évidence des sens, pourvu que celle-ci soit soumise à l'examen et dûment interprétée. Ce que l'imagination réglée produit est un monde ni plus ni moins vrai que d'autres possibles, créé cependant selon des règles établies par des critères plus méticuleux que ceux que certains philosophes adoptent (particulièrement les adeptes de la physique newtonienne).

On trouve ainsi dans les *Dialogues* cette topique depuis toujours chère à Hume : la faible différence de degré qui sépare la réalité de la fiction, et qui oblige à méditer sur ce qu'elles ont en commun, l'aspiration de l'imagination à se régler et à se limiter soi-même (Hume, 1999 : I, III). Cette aspiration, dans le cas de la compréhension de l'univers en tant que système, ne peut être que partiellement satisfaite, car les signes sur lesquels l'imagination se fonde sont limités en nombre, et leur poids, en tant qu'évidence d'un ordre, est faible. L'affirmation de la nécessité en tant que principe de l'ordre est moins un retour au rationalisme du siècle antérieur que la résignation de l'imagination à la seule espèce de connaissance affirmative qui lui soit autorisée par l'expérience.

Mais en même temps, il reste à Philon à examiner une question délicate. Si rien dans ce monde ne vient d'un dessein, transcendant ou immanent, si tout dépend de la nécessité aveugle, comment expliquer la récurrence des formes naturelles, des conformations spécifiques des êtres organisés ? Ignorer cette question impliquerait payer un prix trop élevé pour une hypothèse spéculative, ne sacrifiant rien de moins que l'histoire naturelle elle-même, responsable de la génération et de la manutention des individus et des espèces. L'expérience suggère que l'univers peut être compris en tant que système ; dans quelle mesure la nécessité peut expliquer l'ordonnement de ce système et la formation des êtres organisés ?

Y a-t-il un système, un ordre, une économie des choses par laquelle la matière puisse conserver cette perpétuelle agitation qui lui semble essentielle et qui maintienne cependant une constance dans les formes qu'elle produit ? Il y a certainement une telle économie, car c'est actuellement le cas pour le monde présent. Le mouvement perpétuel de la matière, en moins d'une infinité de transpositions, doit donc produire cette économie, et cet ordre, une fois établi, se maintient pour de nombreuses périodes, sinon pour l'éternité. Mais,

partout où la matière est ainsi équilibrée, arrangée et ajustée qu'elle continue dans son mouvement perpétuel et préserve pourtant une constance dans les formes, sa situation doit, de tout nécessité, avoir entièrement la même apparence d'art et d'arrangement que celle que nous observons à présent. Toutes les parties de chaque forme doivent être en relation aux autres parties et avec le tout, et le tout lui-même doit être en relation avec les autres parties de l'univers, avec l'élément dans lequel ces formes subsistent, avec les matériaux avec lesquels elle répare ses pertes et son déclin, avec toute autre forme, hostile ou amicale. Un défaut dans l'une de ces particularités détruit la forme, et la matière qui la compose se dérègle de nouveau et est jetée dans des fermentations et des mouvements irréguliers jusqu'à ce qu'elle s'unisse à quelque autre forme réglée (Hume, 1976 : VIII, 210-211).

Les lois du mouvement, qui agissent sur la matière (mais qui n'en sont pas issues), fournissent ainsi ce qu'Hume appelle une « économie », par opposition à un « dessein ».

Cette économie est décrite par Philon en détail quand il s'agit, dans la partie XI des *Dialogues*, d'énumérer les maux qui affligent le monde et la condition humaine, démentant ainsi la thèse d'un ordre bienveillant des choses. Au milieu d'un argument moral qu'il n'y a pas lieu de reconstituer ici (Malherbe, 1984), Philon montre que « la présente économie du monde » consiste dans le « cours régulier de la nature », dont les causes sont « secrètes, variables et complexes » (Hume, 1976 : XI, 234). Ceci dit, il y a une économie particulière, « de la création animale » par laquelle « les douleurs, aussi bien que les plaisirs, sont employées pour exciter toutes les créatures à l'action et les rendre vigilantes dans ce grand ouvrage qu'est la conservation de soi » (Hume, 1976 : XI, 234-235). La réalisation de cette tâche est permise par un troisième principe d'économie, par lequel l'économie particulière est mise en rapport direct avec l'économie générale, et qui consiste dans « la grande parcimonie avec laquelle tous les pouvoirs et toutes les facultés sont distribués à chaque être particulier ». L'ajustement des « organes et aptitudes de tous les animaux » est tel et « si bien adaptés à leur conservation » que, « aussi loin que l'histoire ou la tradition remonte, il ne semble pas qu'une seule espèce ait disparu de l'univers » (Hume, 1976 : XI, 235). Permanence des espèces, continuité du milieu qui leur impose les nécessités auxquelles répond leur physiologie.

Générosité de la nature ? Au contraire, « la nature semble avoir fait un calcul précis des besoins de ses créatures et, comme un *maître sévère*, elle ne leur a pas offert plus de pouvoirs et de dons que ce qui est strictement suffisant pour les satisfaire » (Hume, 1976 : XI, 235). Dans les êtres organisés, il n'y rien de plus ni rien de moins que ce qui est nécessaire à leur survie. L'histoire de la nature, aussi loin qu'elle parvienne, semble confirmer l'intelligence de ce calcul et montrer l'équilibre parfait entre la parcimonie des moyens de l'économie animale et les exigences qui lui sont imposées par l'économie du tout. Philon semble ainsi s'acheminer vers la

conclusion que, bien qu'il n'y ait pas de dessein, l'économie satisfait pourtant, à différents niveaux, à toutes les prérogatives de l'ordonnancement qui s'attacheraient à un dessein. Ce n'est cependant pas ce qu'il entend montrer. Car si, en effet, il y a un ordre, tout indique qu'il se doit plutôt à un ajustement fortuit entre des parties de matière qui suivent la nécessité aveugle qu'à une pondération sur ce qui serait meilleur pour les parties et, par conséquent, pour le tout. Ce que l'on trouve dans « la grande machine de la nature » est une « opération imprécise des ressorts et des principes ». La nécessité est locale, elle concerne les lois du mouvement qui agissent sur la matière, elle ne se reflète pas sur le dessin général qui en résulte, si ce n'est de façon circonstancielle.

D'où l'idée que des bouleversements pourraient recomposer de temps à autre la face de la nature sans porter préjudice à l'ordre lui-même, puisqu'ils seraient causés, de toute façon, par les mêmes lois agissant depuis toujours. La péroraison de Philon mérite d'être citée dans son intégralité :

Il faut reconnaître qu'il est peu de parties dans l'univers qui ne semblent pas servir quelque dessein et dont la suppression ne produirait pas des dysfonctionnements et des désordres visibles dans le tout. Les parties se tiennent les unes aux autres et on ne peut en toucher une sans affecter le reste à un degré plus ou moins important. Mais, en même temps, il faut remarquer que ces parties ou principes, malgré leur utilité, ne sont pas exactement ajustés de façon à se tenir dans les bornes de leur utilité. Elles sont toutes susceptibles, en toute occasion, d'aller d'un extrême à l'autre. On imaginerait que cette grande production n'a pas reçu la dernière main de son fabricant, si peu finies sont toutes les parties et si grossiers sont les traits avec lesquels elle est exécutée. Ainsi les vents sont nécessaires pour transporter les nuages sur la surface du globe et ils aident les hommes dans la navigation, mais que de fois ils deviennent nuisibles en formant des tempêtes et des ouragans ! Les pluies sont nécessaires pour nourrir toutes les plantes et tous les animaux de la terre, mais que de fois sont-elles défaut ou sont-elles excessives ! La chaleur est nécessaire à toute vie et à toute végétation, mais on ne la trouve pas toujours dans la proportion qui convient. Du mélange et de la sécrétion des humeurs et des sucs dépendent la santé et la prospérité de tout animal, mais les parties n'accomplissent pas leurs fonctions propres avec régularité. Quoi de plus utile que toutes les passions de l'esprit, l'ambition, la vanité, l'amour, la colère ! Mais que de fois rompent-elles les amarres et causent-elles les plus grandes convulsions dans la société ! Il n'est rien de si avantageux dans l'univers qui ne devienne fréquemment pernicieux par excès ou par défaut et la nature ne s'est pas gardée avec la précision requise contre tous les désordres et toutes les confusions. L'irrégularité n'est sans doute jamais assez importante pour détruire une espèce, mais elle suffit souvent pour mener les individus à la ruine et au malheur (Hume, 1976 : XI, 235-236).

Aussi loin que l'imagination humaine puisse voir, l'univers est un tout, et il y a un ajustement entre ses parties. Mais cet ajustement est imparfait, car, dans leurs relations, ce qui s'observe c'est la démesure et l'excès, non la proportion exacte qui les ferait œuvrer ensemble, à la manière d'une machine bien régulée. L'organisme, ou la machine animale à laquelle Philon compare l'univers, est un mécanisme imparfait, qui n'est pas le résultat de l'art, et qui, contrairement aux produits de celui-ci, n'admet guère de perfectionnement. Au-delà des phénomènes naturels extérieurs, la permanence de l'espèce, la misère de l'individu, condamné à la souffrance et à la mort, tout nous mène à penser que l'économie du système du monde est un principe d'ordre suffisant, mais hautement imparfait.

C'est ce que dit Philon, dans la chaleur de l'argumentation. Une autre question, peut-être mineure, est de savoir quelle est la position définitive de Hume au sujet des matières cosmologiques. En d'autres termes, il ne peut offrir une position plus cohérente avec la radicalité de son empirisme que celle proposée par Philon, résolument newtonienne, qui exploite jusqu'aux dernières conséquences, à travers l'analogie, l'aspect *expérimental* de cette physique des lois générales. On se souviendra de l'anecdote circulant à Paris dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme Hume se trouvait un jour dans le salon du baron d'Holbach, réputé pour la liberté avec laquelle on y discutait et affirmait les positions les plus radicales et les plus impies en matière de religion, l'amphitryon et les invités portèrent un toast en son honneur, en le saluant comme « l'un des nôtres » - c'est-à-dire comme un matérialiste. Ce à quoi Hume aurait répondu quelque chose comme « mais il est impossible de l'être » (Mossner, 1980 : 475-476). Ce n'est pas qu'il n'avait pas de sympathie pour les positions de Diderot ou même du baron d'Holbach ; quelques arguments de Philon dans les *Dialogues*, comme ceux que nous avons cités plus haut, peuvent certainement soutenir un matérialisme cohérent. Mais il ne pourrait jamais aller aussi loin que ses pairs et, en même temps, demeurer sceptique et adepte du système de Newton, en tant que partisan d'une philosophie authentiquement expérimentale, et donc cohérente avec ce scepticisme<sup>5</sup>. Dans une grande mesure, le profond écart qui sépare Kant et Hume se doit à l'insistance de ce dernier sur le caractère expérimental de la physique-mathématique. Comme la *Critique de la raison pure* l'explique dès son introduction, ce qui intéresse Kant chez Newton n'est pas l'aspect expérimental de sa philosophie, mais la promesse qu'elle pourrait être réduite à des principes apodictiques, indépendants de l'expérience. C'est pourquoi cette même *Critique* porte dans ses pages une apologie du théisme que Philon cherche à condamner dans les *Dialogues* ; c'est

---

<sup>5</sup> D'où le sous-titre du *Traité de la nature humaine*, "being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects" (« *Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux* »).

également pourquoi la *Critique du jugement* refuse, au nom d'une réhabilitation du théisme, toute légitimité à l'hypothèse opérationnelle, proposée par Philon, de l'assimilation du système du monde à un organisme ou une machine animale (Lebrun, 2009).

## **V. L'anthropomorphisme reconsidéré : conclusions**

Mais que gagne-t-on finalement en substituant à la notion de dessein la notion d'économie ? Il est facile de voir dans les arguments de Philon un côté destructif, mais on oublie qu'ils légitiment la pratique de l'histoire naturelle séparée de la notion de fin, centrée sur la physiologie en tant que principe de conformation des êtres organisés. Une telle pratique est largement adoptée, à l'époque de Hume, par les naturalistes, particulièrement en France. Renoncer à la notion de dessein, dans l'histoire naturelle, est le premier pas pour que la constitution des formes puisse être comprise exclusivement à partir des processus naturels analogues à ceux des lois du mouvement qui agissent sur la matière. Outre leur contribution à cette importante conquête, qui se consolide au long du XVIII<sup>e</sup> siècle et triomphe au tournant du siècle suivant, les arguments de Philon visent de plus à permettre une compréhension de ce que serait, finalement, la fameuse *nature humaine*. Pour atteindre cet objectif, il doit réaliser une manœuvre pour le moins inattendue. Il ne s'agit d'effectuer rien d'autre qu'une critique de la nature qui, selon ses vues, serait excessivement parcimonieuse dans la distribution des dons ; contrairement à ce qu'affirment les stoïques, l'économie du tout n'est pas de sagesse, elle est plutôt d'avarice : la parcimonie adoptée par rapport à une partie *n'est pas compensée* par les richesses versées sur d'autres, ce qui devient particulièrement visible lorsqu'on évalue ce qu'il fallait pour que l'homme puisse avoir un degré plus satisfaisant de bonheur que celui dont il bénéficie. Écoutons Philon, critique de l'économie naturelle :

Afin de guérir ces maux de la vie humaine, je n'exige pas que l'homme ait les ailes de l'aigle, la rapidité du cerf, la force du bœuf, les membres du lion ou les écailles du crocodile et du rhinocéros. Je demande encore moins la sagacité d'un ange ou d'un chérubin. Je me contenterai d'accroître un seul pouvoir de son âme, une seule faculté. Donnons-lui une plus grande propension à l'effort et au travail, une souplesse d'esprit et une activité mentale plus vigoureuses. Qu'il soit affairé et appliqué avec plus de constance ! Que l'espèce entière possède naturellement une diligence (213) égale à celle que beaucoup d'individus sont capables d'atteindre par habitude et réflexion et, sans que le mal s'en mêle, les conséquences les plus bénéfiques seront le résultat immédiat et nécessaire de cette dotation. Presque tous les maux de la vie humaine, moraux aussi bien que naturels, viennent de l'oisiveté. Si notre espèce, par sa constitution originelle, était exempte de ce vice, de cette

infirmité, la parfaite culture de la terre, le progrès des arts et de la production, l'exacte exécution des fonctions et des devoirs s'ensuivraient immédiatement et les hommes, dès lors, pourraient pleinement atteindre cet état de société qui est si imparfaitement atteint par le gouvernement le mieux réglé. Mais, comme le courage est un pouvoir, et l'un de ceux qui ont le plus de valeur, la nature semble déterminée, conformément à ses maximes habituelles, à l'octroyer aux hommes d'une main très économe et elle préfère les punir quand il leur fait défaut plutôt que de les récompenser quand il leur fait obtenir des résultats. Elle a structuré l'homme de telle façon que rien sinon la plus violente nécessité ne peut l'obliger à travailler et elle emploie tous ses autres besoins pour vaincre, du moins en partie, le manque de diligence et pour lui donner une part de la faculté dont elle a jugé bon de le priver naturellement. On peut reconnaître ici que nos demandes sont très humbles et d'autant plus raisonnables. Si nous exigeons d'être doués d'une pénétration et d'un jugement supérieurs, d'un goût plus délicat pour la beauté, d'une sensibilité plus subtile à la bienveillance et à l'amitié, on pourrait nous dire que, de façon impie, nous prétendons rompre l'ordre de la nature, que nous voulons nous élever à un rang plus haut d'existence, que les présents que nous demandons, n'étant pas conformes à notre état et à notre condition, ne feraient que nous nuire. Mais il est dur, j'ose le répéter, il est dur que, placés dans un monde si plein de besoins et de nécessités, où presque tout être, tout élément soit est notre ennemi, soit nous refuse son assistance, nous devions aussi lutter contre notre propre tempérament et que nous soyons privés de cette faculté qui seule peut nous protéger de ces maux multipliés (Hume, 1976 : XI, 236).

Toute cette argumentation de fond anthropologique vise à indiquer un déséquilibre de manque de sagesse dans la distribution naturelle des dons de la race humaine, et elle peut être lue, en ce sens, comme un commentaire assez acide d'un passage de Shaftesbury (dont la pensée est visée un peu partout dans les dialogues), qui, en tant que bon stoïque, plaide de façon incisive en faveur d'une *économie sage*, qu'il a le soin (ou l'élégance) de faire équivaloir à ce que les autres entendent par *dessein*. Un passage de ses cahiers de notes montre bien dans quel sens cette sagesse aurait favorisé l'homme *au détriment* d'êtres qui ont reçu, pour leur part, d'autres dons, mais exclusivement physiques :

So has nature ordered for the other creatures. Such is their hardness, strength, robustness, readiness. --- But why not the same for man? --- Say as well: *why not wings for man?* Why not nature itself for man, not man for nature? ... But if it be not nature for man, but man for nature; then must man, by his good slave, submit to the elements of nature and not the elements to him. If in air; he falls: for wings were not given him to fly in air. If in water; he sinks: for he has not what is necessary for water. If in fire, he consumes. But upon earth he can do well. Although not within the earth neither: not in every part of earth: but on the surface of the earth only ... In this view, then, consider this that the divine man says here, and see how ridiculous the complaint is, which he so well exposes ... "why was I not made strong as a horse, or hardy and robust as this on that creature; or nimble and sprightly as the other?" ...

And yet when uncommon strength of body and great things are added of that kind even in our own species; see the consequence what happens! Therefore it were better and more modest for a person so much in love with an athletic *Milo*-like constitution not to ask *why was I not made strong as horse?* But *why was I not made a horse?* For that would be more suitable. (Shaftesbury, 1993 : 263-65)

Shaftesbury insère une paraphrase de ce texte dans *The moralists, a philosophical rhapsody*, publié dans le volume 2 des *Caractéristiques* (1711), où Hume l'aurait certainement trouvée<sup>6</sup>. L'intérêt de la croiser avec le discours de Philon dépasse très largement la question de savoir si la critique est définitive ou non. Il est certain qu'elle est pertinente, considérant le point de vue sceptique. Mais le plus important est d'examiner comment le pessimisme de Philon et l'optimisme de Shaftesbury changent de position, dans une chorégraphie inusitée. Dans la version du texte de Shaftesbury que nous avons cité, on perçoit clairement que la conclusion positive du raisonnement est obtenue à partir de constatations *rationnelles* qui contrarient évidemment le *désir* humain, au point de devoir s'imposer par une figure d'ironie relativement lourde (celui qui veut être fort comme un cheval pense d'emblée comme un équin, même sans le savoir...). Dans le texte de Philon en revanche, ce sont les constatations de fait, en toute sérénité, qui amènent à une conclusion consternante, ce qui atténue considérablement son effet, dans la mesure où le plus important est déjà assuré : la possibilité de contempler sobrement, sans sursauts de passion, la place de l'homme dans l'économie du tout. Cette contemplation peut ainsi être considérée une sorte de compensation des maux d'une créature industrielle qui doit se contenter d'une indolence qui lui est imposée par les limites de sa propre constitution, ou de son économie interne, ou animale, dans sa relation avec l'économie externe, ou de l'univers. Convenons-en, ceci est bien plus que ce que l'on pourrait attendre d'un « tout » qui « ne donne que l'idée d'une nature aveugle fécondée par un principe vivifiant et dont les

---

<sup>6</sup> « Ils [les animaux] sont vêtus et armés par la Nature même, qui leur fournit le couvert et le logement. Tel est le privilège des animaux ; telle est leur force et leur vigueur. — Pourquoi n'en est-il pas de même de l'Homme ? — Demandez encore pourquoi il n'a pas d'ailes pour voler, de nageoires pour nager ... comme si la Nature l'avait établi Maître de tout... Si la Nature n'est point pour l'Homme, mais l'Homme pour la Nature ; il faut alors que l'Homme se soumette de bon gré, aux Éléments de la Nature, et non pas qu'il prétende s'asservir les Éléments ... S'il est abandonné dans l'air, il tombe la tête en bas ; car il n'a point d'ailes : dans l'eau, il va bientôt à fond ; au sein de la terre, il suffoque... Pourquoi donc se plaindre de la Nature comme on fait si souvent ? Pourquoi, dit l'un, ne m'a-t-elle pas fait aussi fort qu'un cheval ? Pourquoi, dit l'autre, ne suis-je pas aussi robuste et hardi que tel animal ; aussi agile et actif que tel autre ? Cependant considérez ce qui arrive quand une force, une souplesse, une vigueur extraordinaire se réunissent dans notre espèce ! Un admirateur de la force de Milon, et qui souhaiterait de l'égaliser, ferait mieux, à ce qu'il me semble, de demander modestement pourquoi la Nature ne l'a pas fait Brute : car cela lui conviendrait davantage... » (Shaftesbury, 1769 : 238-242).

entrailles déversent, sans discernement et sans soin maternel, ses enfants estropiés et ratés ». (Hume, 1976 : XI, 263) La cosmologie de Philon ne porte aucune trace de métaphysique : elle est résolument un monde créé à la lumière de la nécessité de comprendre la nature humaine.

Hume se réfère à ce point dans la première *Enquête*, lorsque, dans la section VIII, il attribue « aux stoïciens » l'idée selon laquelle « le *tout*, considéré comme un même système, est ordonnancé, dans chaque période de son existence, avec une parfaite bienveillance », ce qui produirait un « maximum » (*utmost*) de bonheur, bien que les spectateurs qui contemplent l'ordre ne puissent pas le discerner, car ils se réfèrent à son intérêt immédiat, tel qu'il s'exprime dans l'espèce humaine, et non pas à l'économie de l'univers, qui est désintéressée (Hume, 1999 : 163). La conformation spécifique de l'homme est telle, son corps est constitué d'une telle manière, qu'un intérêt immédiat le domine à travers la force des affections, le poussant au sentiment de plaisir et de déplaisir qui en découlent. Comment les lointaines considérations des philosophes sceptiques pourraient-elles avoir, face à cela, de l'influence sur le modèle de la nature humaine ? « L'esprit de l'homme est formé par la nature de manière à ce que, devant certains caractères, dispositions et actions, il éprouve un sentiment immédiat d'approbation ou de reproche », et aucune idée nébuleuse d'ordre cosmique qui justifierait un mal immédiat ne pourrait s'imposer à ce mécanisme sans le dénaturer ou l'adultérer totalement (163). La bienveillance, comme montre l'*Enquête sur les principes de la morale*, est une tendance de la nature humaine, non une disposition inscrite dans la nature en tant que système selon un dessein, et le tout est de savoir sa portée (courte) et son efficacité (longue). Le scepticisme retrouve sur ce point le naturalisme, et c'est pour ce dernier que Philon plaide dans les *Dialogues* : toute idée d'ordre est d'extraction humaine, et dans les différents systèmes cosmologiques, qu'ils soient newtoniens ou non, se révèle l'intérêt de ceux qui les ont inventés. « Voici donc une nouvelle espèce d'*anthropomorphisme* », s'était exclamé le sceptique dans la partie VI (Hume, 1976 : 197), insinuant ainsi que, selon l'habillage sous lequel il se présente, et à condition qu'il se reconnaisse en tant que tel, l'anthropomorphisme peut être une bonne philosophie. C'est que l'art de créer des mondes n'est rien d'autre que l'art de créer de valeurs.

(Traduit en français par Márcia Aguiar)

## Bibliographie

- Canguilhem, G. (1996). *Machine et organisme*, dans *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin.
- Deleule, D. (1979). *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris : Aubier Montaigne.
- Deleuze, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*. Paris : PUF.
- Donovan, A. L. (1975). *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh : University Press.



Pimenta, P. (2020). Hume et l'art de créer des mondes. *Siglo Dieciocho*, I, 119-140.

Groulez, M. (2005). *Le scepticisme de Hume*. Paris : PUF.

Hume, D. (1976). *The Natural History of Religion and Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Colver & Price. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1999). *An Inquiry concerning Human Understanding*, ed. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton & Norton. Oxford: Clarendon Press, 2 vols.

Hume, D. (2008). *Dialogues sur la religion naturelle*, traduction Phillipe Folliot. Recupéré de : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/Dialogues\\_sur\\_religion\\_naturelle/Dialogues\\_sur\\_religion\\_naturelle.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/Dialogues_sur_religion_naturelle/Dialogues_sur_religion_naturelle.html)

Hurlbutt, R. (1985). *Hume, Newton and the Design Argument*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Kant, I. (1975). *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*. Traduit par Louis Guillermit. Paris : Vrin.

Knox-Shaw, B. (2008). Hume's "Father Scenes": Maupertuis and Buffon in the Dialogues. *Hume Studies*, 34 (2), 209-230.

Le Jallé, E. (2011). La Critique humienne de l'argument du dessein. *Revista Internacional de Filosofía*, 52, 159-171.

Lebrun, G. (1982). David Hume dans l'album de famille husserlien. *Manuscrito*, 5 (2), p. 37-53.

Lebrun, G. (2009). *Kant sans kantisme*. Paris : Fayard.

Leibniz, G. W. (1992). Nouveaux essais sur l'entendement humain. Ed. J. Bruschwig. Paris : Flammarion.

Malherbe, M. (1988). *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*. Paris : Vrin.

Mossner, E. C. (1980). *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.

Shaftesbury, A. A. Cooper, comte de (1769). *Les œuvres de Mylord Comte de Shaftsbury, contenant Ses Characteristics, Ses Lettres, Et Autres Ouvrages*. Genève : maison d'édition inconnue, t. I. Récupéré de : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108844r>

Shaftesbury, A. A. Cooper, comte de (1993). *Exercices*. Traduit par Laurent Jaffro. Paris : Aubier.

## CV de l'auteur

Pedro Pimenta est professeur de philosophie moderne à l'université de Sao Paulo. Il a publié, entre autres, *A trama da natureza* (Unesp, 2018) et *Darwin e a seleção natural* (Edições 70, 2020). Ses traductions les plus récentes sont: *Adam Ferguson: Ensaio sobre a história da sociedade civil* (Unesp, 2019) et *Rousseau: escritos políticos* (Ubu, 2020).

# SOCIEDADES SEM DEUSES? PIERRE BAYLE LEITOR DOS *RÉCITS DE VOYAGES*<sup>1\*</sup>

## SOCIETIES WITHOUT GODS? PIERRE BAYLE READER OF RÉCITS DE VOYAGES

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

*Universidade Federal de Sergipe*  
marceloprimo\_sp@hotmail.com

### Resumo

Os *récits de voyages* influenciaram muito algumas concepções e ideias de Pierre Bayle e forneceram ao filósofo um firme suporte à sua crítica do consentimento universal sobre a existência de um deus. Dentre as obras em que Bayle não hesita em recorrer aos *récits* para questionar a crença em uma divindade em todas as sociedades primitivas, limitar-nos-emos ao escrito *Continuation des pensées diverses*, onde abundam citações dos viajantes que olharam mais de perto os costumes dos povos não-europeus. Quando Bayle se vale dos *récits* para colocar em questão a opinião corrente de que os homens sempre creram nos deuses, o motivo é claro: utilizá-los como possibilidade de criticar o cristianismo e os costumes dos europeus. Assim sendo, opondo os fatos à religião, a experiência à autoridade, separando fé da moralidade, utilizando-se de métodos comparativos e mostrando descrença em um mundo unívoco e fixo, Bayle é um verdadeiro promotor dos *récits*.

**Palavras-chave:** Bayle; *Récits de voyages*; Ateísmo; Experiência; Moral.

### Abstract

The *récits de voyages* greatly influenced certain conceptions and ideas of Pierre Bayle and provided the philosopher with a firm support for his critique of the universal consent regarding the existence of a god. Among the works where Bayle resorts to the *récits de voyages* in order to question the belief in a divinity in all primitive societies, we will confine ourselves to the *Continuation des pensées diverses*, where there are many quotations from travelers who looked more closely at the customs of non-European peoples. When Bayle relies on these *récits* to cast doubts on the current opinion that men have always believed in the gods, the reason is clear: he uses them as a possibility of criticizing Christianity and the customs of Europeans. Thus, by contrasting facts with religion, experience with authority, separating faith from morality, using comparative methods and showing disbelief in an univocal and fixed world, Bayle is a true promoter of the *récits*.

**Keywords:** Bayle; *Récit de voyages*; Atheism; Experience; Moral.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/05/2019. Aprobado el 15/12/2019. Publicado el 01/07/2020.

Aqueles que fazem a religião derivar de um sentimento religioso inato raciocinam mais ou menos como se, na política, fizessem a realeza derivar do respeito inato por uma estirpe real. Esse respeito é obra do tempo, do hábito, das tendências simpáticas do homem que foram, por muito tempo, direcionadas para um mesmo lado. Em tudo isso não existe nada de primitivo e, no entanto, essa devoção do povo a uma estirpe real possui, como sentimento, uma força considerável (Jean-Marie Guyau, *A irreligião do futuro: estudo sociológico*, II, IV, i).

## I. Introdução

Em um trabalho pioneiro intitulado *Pierre Bayle: reader of travel literature*, Joy Charnley sustenta que os *récits de voyages* influenciaram muito algumas concepções e ideias de Pierre Bayle, e forneceram ao filósofo um firme suporte à sua crítica do consentimento universal entre os homens sobre a existência de um deus. Contudo, a autora concentra-se mais no uso dessa literatura no *Dictionnaire historique et critique* e, ao final, apontando e organizando onde e como ele utiliza as fontes históricas para dar base a determinados argumentos. Dentre as obras que Bayle não hesita em recorrer aos *récits* para questionar a crença em uma divindade em todas as sociedades primitivas, limitar-nos-emos ao escrito *Continuation des pensées diverses*, onde abundam citações dos viajantes que olharam mais de perto os costumes dos povos não-europeus<sup>2</sup>. Segundo Charnley “as sociedades ateístas não eram apenas sugeridas como possibilidades” (Charnley, 1998: 15): foram exploradas, elencadas e relatadas pelos missionários que as visitaram *in loco*. Nesse sentido, trataremos de ver como essas fontes ecoaram nas apreciações de Bayle no que concerne à sua crítica da opinião a qual consiste na defesa – *a priori* – que todos os povos acreditaram que os deuses sempre existiram como reguladores das relações políticas e sociais e que tal crença é inata. Dentre os diversos momentos que Bayle na *Continuation* se vale dos *récits* para colocar em xeque a opinião corrente de que os homens sempre creram nos deuses<sup>3</sup>, a sua motivação é clara: utilizá-los como possibilidade de uma

---

<sup>2</sup> Segundo Isabelle Delpla, “[...] este interesse pelos relatos de viagens marca uma evolução no pensamento de Bayle. Se nos *Pensées diverses* e na, o paradoxo é experiência do pensamento, uma ficção metafísica ou uma simples possibilidade lógica no todo complexo de disjunções que estruturam a argumentação geral, nas obras posteriores o apelo à experiência e aos relatos de viagens dá corpo a esta conjectura. Na *Continuation des pensées diverses* e na *Réponse aux questions d'un provincial*, o ateísmo social passa de um mundo logicamente possível a um mundo antropologicamente possível, de uma possibilidade psicológica a nível individual a uma possibilidade social a nível de uma comunidade” (1999: 121).

<sup>3</sup> Mais precisamente, quanto às citações, ver os caps. XIV, XVIII, XXIV, XXVIII, XXX, LXXVII, LXXXV, LXXXVI, CXIII, CVXIII, CXLV, CXLIX; em relação às referências, ver os caps. VI, XIX,

crítica para questionar o cristianismo e os costumes dos europeus. Assim sendo, opondo os fatos à religião, a experiência à autoridade, separando fé e moralidade, utilizando-se de métodos comparativos, mostrando a sua descrença em um mundo unívoco e fixo, Bayle é um verdadeiro promotor dos *récits*<sup>4</sup>.

## II. Os *récits de voyages* na *Continuation des pensées diverses*

No §IV da *Continuation*, intentando fornecer um sustentáculo concomitantemente teórico e apoiado na experiência à sua tese da existência de povos ateus, Bayle parte de uma premissa crucial: a maioria que tende a uma determinada opinião nunca será o *criterium* da verdade, já que, em termos demonstrativos, “é uma péssima prova da verdade de uma coisa dizer que uma infinidade de pessoas a afirmaram” (OD III [CPD<sup>5</sup>]: 193a). Nesse sentido, se a preocupação dos que defendem uma opinião corrente é em relação à descoberta da fragilidade e estreiteza de certas concepções e, mais do que isso, concernindo às consequências perigosas para uma(s) doutrina(s) ser(em) questionada(s) em seus fundamentos, Bayle diz que aí nada há a temer, já que as grandes verdades, tendo caracteres interiores que as sustentam, é por aí que elas devem ser discernidas, afastando todos os fatores externos que podem obliterá-las, já que estes últimos podem convir tanto à verdade como à falsidade, “em uma palavra, a verdade perderia grandemente a sua causa se ela fosse decidida pela pluralidade das vozes” (OD III [CPD]: 193b). Em outros termos, Bayle quer dizer que essa pluralidade não dá margem a outras perspectivas que poderiam ampliar o horizonte de conhecimento sobre o que foi ou está sendo recém-descoberto. Aí o progresso dos erros de especulação e de fato, tornando-se fáceis e inevitáveis, já que a maioria das vozes “acha melhor crer do que examinar” (OD III[CPD]: 194a)<sup>6</sup>. Na verdade, o grande perigo está em reverenciar acriticamente os argumentos de autoridade que nos ensinam. O preconceito leva à aceitação de todos os seus dogmas, dispensando um exame

---

XXVII, XXVIII, XXXII, LXIX, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, CXVIII, CXLIX; e quanto às alusões sem as fontes, ver os caps. VI, XIII, XV, XVIII, XIX, LXXXVIII.

<sup>4</sup> Todavia, Charnley faz uma advertência importante quando afirma que é fundamental “olhar para as críticas à luz do autor e ter consciência de que algumas nem sempre foram muito objetivas ou bem informadas, muitas vezes tendo preconceitos e falsas ideias que obscureceram seu julgamento. Outros eram simplesmente ingênuos e não eram suficientemente rigorosos quanto às informações e fontes que empregavam, permitindo que as distorções se infiltrassem” (1998, p. 16).

<sup>5</sup> Todas as obras citadas de Bayle no presente texto, exceto o *Dictionnaire historique et critique* [DHC] estão no tomo III das *Oeuvres Diverses* [OD]: *Pensées diverses sur la comète* [PD], *Continuation des pensées diverses* [CPD] e *Réponse aux questions d'un provincial* [RQP].

<sup>6</sup> Bayle afirma: “Um único homem que adquiriu uma grande consideração persuade em pouco tempo, em toda uma cidade e em toda uma província, o que ele honra com seu testemunho” (OD III [CPD], p. 194a).

acurado por meio de sólidas razões. Contrariamente, o filósofo de Carla, através de um “exercício de antropologia racional visa, ao menos na intenção, evitar os dois escolhos que seriam a credulidade nos fatos relatados e a construção de uma antropologia *a priori* e dedutiva que seria somente a projeção de nossos preconceitos” (Delpla, 1999: 135). Bayle entende que é uma questão de método: se o caráter majoritário de uma opinião nunca será sinônimo de verdade, então é o melhor a fazer é “se servir do método de *pesar* as vozes e não *contá-las*” (OD III[CPD]: 194b-195a, grifos meus).

Prosseguindo à luz da argumentação empreendida no parágrafo anterior, no §V, Bayle chega a uma questão espinhosa, a saber, se a ideia de um deus foi comum a todas as nações. Mais do que isso, ele indaga se o consentimento dos povos em reconhecer uma divindade é suficiente para provar que ela realmente exista<sup>7</sup>. Qual seria o fundamento – se houver – dessa suposta prova? O filósofo francês, partindo de uma passagem de Cícero, questiona a veracidade do inatismo da ideia de um deus na alma dos homens, quando sustentam que foi a natureza que imprimiu essa marca porque todas as nações do mundo têm uma noção de deus sem tê-la aprendido. Não seria uma noção relacionada a um povo em particular, mas que todos sem exceção aí estão firmemente persuadidos e se a natureza dos homens dá seu consentimento a essa existência na alma desse sentimento, logo ele seria necessariamente verdadeiro<sup>8</sup>. Segundo Bayle, essa ideia da alma é alicerçada sobre três motes epicuristas: 1) que todos os homens têm uma ideia de um deus; 2) que é uma ideia preconcebida, comunicada pela

---

<sup>7</sup> O título do capítulo é precisamente “Se o consentimento dos povos em reconhecer a divindade é uma prova certa de que há um deus. Como o epicurista Velleius propôs esta prova em uma obra de Cícero”.

<sup>8</sup> Interessante aqui seria comparar a crítica de Bayle ao inatismo nos homens da ideia de um deus com a crítica que Jean-Marie Guyau faz exatamente aos que defendem que um sentimento religioso sempre esteve dentro das pessoas. Todavia, Guyau, é mais radical, quando acredita que esse sentimento se dissolve progressivamente com o passar dos tempos: “A crença no caráter inato e na perpetuidade do sentimento religioso nasce do fato de este ser confundido com o sentimento filosófico e moral. Porém, por mais estreito que tenha sido o laço entre esses sentimentos diversos, eles são, no entanto, separáveis, e tendem a se dissociar progressivamente. Em primeiro lugar, tão universal quanto pareça o sentimento religioso, é necessário reconhecer que ele *não é de maneira alguma inato*. Os espíritos que estiveram desde a sua infância sem relação com os outros homens, por causa de algum defeito corporal, são desprovidos de ideias religiosas. O doutor Kitto, em seu livro *A perda dos sentidos*, cita uma dama norte-americana surda-muda de nascença que, mais tarde instruída, jamais tinha tido a menor ideia de uma divindade. O reverendo Samuel Smith, depois de 23 anos de contato com os surdos-mudos, diz que, sem educação, eles não têm nenhuma ideia da divindade. Lubbock e Baker citam um grande número de selvagens que estão no mesmo caso. De acordo com que o vimos sobre a origem das religiões, elas não saíram completamente prontas do *coração* humano: elas se impuseram ao homem de fora, pelos olhos e pelos ouvidos, grosseiramente. Não há nada de místico em seu início” (2014: 364-365, grifos meus e do autor).

natureza e não pela educação<sup>9</sup>; 3) que o consentimento de todos é um caráter infalível da verdade (OD III [CPD]: 195b). Dos três princípios supracitados, os dois primeiros concernem às matérias de fato, pois visto que o segundo é provado pelo primeiro, é notório que para se ter certeza de que a ideia de um ser divino é inata e não advinda da educação, mas da natureza, “é preciso buscar na história se *todos* os homens são imbuídos da opinião que há um deus” (OD III [CPD]: 196a, grifo meu). Como objeção, pode-se dizer que os teólogos e os filósofos que creem que a ideia de deus é inata, ainda têm a prova através da indução ou a que é haurida do consentimento dos povos. Isso é até plausível, mas o que Bayle afirma é que essas supostas provas não possuem cunho demonstrativo, estando sujeitas a diversas dificuldades, já que existem seitas inteiras e grandes filósofos “que, no próprio meio do cristianismo, rejeitam tudo o que se afirma no tocante às ideias inatas; o segundo princípio de Epicuro sempre será um problema se não é bem provado pelo precedente” (OD III [CPD]: 196a)<sup>10</sup>. Nesse sentido, já sendo constatado que os dois primeiros princípios pertencem às questões de fato e que uma história crítica é contrária a essas opiniões, Bayle conclui: “(...) é preciso buscar as provas nos monumentos que nos restam dos costumes das nações e quero então vos advertirdes que não se contentariam com suas investigações se elas ensinassem que todos os povos têm uma ideia de divindade (...) Porque dos três princípios que lhe servem de fundamento, os dois caem desde que não tenham estado à prova das luzes históricas. Eu mostrei-vos que eles se reduzem a um ponto de fato, que a experiência, o grande meio de decisão, lhe é contrário” (OD III [CPD]: 196a). Bayle alude a Jean de Leri, teólogo genebrino que se tornou um membro da expedição de Villegagnon em 1555. Seguindo uma desastrosa tentativa para estabelecer uma colônia protestante no Brasil, ele retornou à Europa e se tornou um pastor na França. O seu *récit Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil* foi publicado pela primeira vez em La Rochelle, em 1578. Segundo Bayle, “Jean de Leri não foi o único que falou de certos povos ateus” (OD III [CPD]: 196b)<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Ver o capítulo XVII, “Como é difícil discernir o que vem da natureza do que vem da educação”.

<sup>10</sup> Numa nota, Bayle cita Locke como exemplo dessa rejeição às ideias inatas, sejam elas quais forem.

<sup>11</sup> Conferir o verbete “Leri”, do DHC, A: “(3) é que a respeito do que se nomeia Religião entre os outros povos, pode-se dizer abertamente que não somente esses povos selvagens não a tiveram, mas que também se há uma nação que esteja e viva sem deus no mundo, foram verdadeiramente eles. O Ministro Pierre Richier confessa o mesmo fato em uma Carta que ele escreveu desse país. Ele testemunha seu desgosto de não ver indício que possa converter esses povos ao Evangelho, visto que não somente eles ignoram a diferença entre o vício e a virtude, mas também a existência divina” (1740, III, p.94).

### III. A crítica de Bayle ao *consensus universalis*: a existência de povos ateus

Em primeiro lugar, o que seria a opinião ou consenso para Bayle? Para o filósofo francês, opinião é o ponto de vista da tradição, porém, não sustentado em exames, razões e fatos, mas justamente na *ausência* de todos esses fatores, pautando-se em preconceitos e afirmações temerárias. Segundo Bayle, acomodar-se em vez de se debruçar sobre cada minúcia de uma questão é o procedimento clássico de quem não se empenha em se fundamentar em explicações mais consistentes:

É um método muito fácil de refutar as inovações: evita-se o detalhe das controvérsias; a via da prescrição evita todas as fadigas do exame: porque se dispensa as discussões, a respeito mesmo do ponto de fato sobre a antiguidade e a extensão pressupostas. Reporta-se plenamente à voz pública. Tudo isso lisonjeia a preguiça humana. É por isto que se munem desse argumento em todas as ocasiões, e para uma vez que ele possa ser útil à verdade, é cem vezes favorável à falsidade (OD III[CPD]: 232a).

Segundo Bayle, para aderir a uma posição, são necessários critérios rigorosos: a exigência de avaliar o peso dos argumentos e não levar em consideração somente a quantidade de pessoas que os adotam é fator imprescindível em uma discussão polêmica. Ponto fundamental: o filósofo francês aponta para o pleno direito de examinar os prós e contras de uma contenda, e da mesma forma, o pleno direito de aderir a um dos lados uma vez averiguada a consistência dos argumentos. Em outros termos, Bayle entende que para se aderir ou não à *pluralité des voix* é preciso pesar as suas razões e não simplesmente quantificá-la:

E daí eu tiro essa consequência que a pluralidade de vozes não é de modo algum aqui uma prova decisiva: cada um pode dispensar-se de aí ter consideração e se manter em um pleno direito de examinar as razões dos dois partidos, e de adotar ou o pequeno número ou o grande número segundo o peso das razões. É o que se chama pesar as vozes e não contá-las. (OD III[CPD]: 231b).

É nos meandros de tal definição da opinião que a crítica de Bayle vai operar, uma vez que a pluralidade das vozes não passa de um embuste amparado fragilmente em critérios infundados e arbitrários, apoiados na eloquência que “dão mais honra àquele que os debita e muito mais impressão sobre a consciência dos auditores do que cem outras proposições provadas demonstrativamente” (OD III[PD]: 10a). Na passagem citada, Bayle afirma que todo discurso visando a ganhar muitos adeptos sempre vem acompanhado, ao mesmo tempo, de

uma pompa nas palavras e a necessidade imperiosa de causar impacto no público ao qual se dirige. Privilegiando-se a eloquência, as provas concretas do que está sendo proferido caem no esquecimento, tornando-se mesmo dispensáveis seja da parte do locutor, seja da parte do interlocutor. Nesse sentido, o alvo da crítica do pensador de Carla é específico: a autoridade da *tradição*. Mas qual tradição? Sejam teólogos, filósofos, físicos, astrônomos, astrólogos ou historiadores<sup>12</sup>: todos eles ao seu ver ainda estão reduzidos a esse lugar comum, isto é, estão presos à opinião corriqueira e de tempos imemoriais de que fenômenos naturais são avisos celestes de mau agouro para o porvir<sup>13</sup>. A associação é clara entre a tradição e seu psicologismo de cunho instrumentalista, uma vez que discurso algum é despretensioso e sempre visa a ser disseminado no círculo social.

Sendo para Bayle a questão da existência de um deus pertencente ao mesmo tempo à religião, à filosofia e a história, não tarda para ele levantar algumas dificuldades sobre o assunto, as quais dão contorno a um enfrentamento das opiniões tradicionais<sup>14</sup>. No §13 da *Continuation*, o filósofo de Carla vale-se de uma objeção que poderia ser apresentada aos partidários do *consensus universalis*: se fosse exigido pelo adversário um mapa do mundo, não seria difícil de constatar as diversas terras ainda desconhecidas que não permitiriam estabelecer um consenso tão rápido e sumário a respeito do que lá pensam sobre os deuses e as diversas religiões e/ou cultos para representá-los e reverenciá-los. À medida que isso é levado em conta, não é possível ter uma plena certeza de que nessas partes do globo tenham habitantes e que, no caso de ter, os homens aí tenham alguma crença ou religião:

Vedes aí quanto ainda resta de países para descobrir e o quanto são vastas as terras austrais que não observadas senão como desconhecidas? Enquanto eu ignorar o que se pensa nesses lugares, não poderei de modo algum estar seguro de que todos os povos da terra tenham dado o consentimento do qual falais. E-vos impossível aí de me tirar da incerteza: não podeis assegurar que esses lugares estejam sem habitantes, nem que os homens que aí vivem tenham uma religião (*OD III[CPD]*: 196b).

---

<sup>12</sup> Bayle cita entre tais autores o físico Tycho-Brahé e o historiador Jean Bodin, por exemplo. (parágrafos §13 e §25 respectivamente dos *PD*). Uma lista mais detalhada desses autores pode ser encontrada em Jorink (2008: 51-68).

<sup>13</sup> “Após o que eu venho a dizer, seria supérfluo refutar em particular o preconceito da tradição; porque é visível que, se a prevenção onde se está de tempos imemoriais sobre o capítulo dos cometas pode ter algum fundamento legítimo, ele consiste inteiramente no testemunho que as histórias e os outros livros renderam sobre isto em todos os séculos; de sorte que esse testemunho não deve ser de nenhuma consideração, como eu justifiquei e como ele aparecerá mais ainda pelo que me resta a dizer, não é preciso levar em conta a multidão dos sufrágios que são fundados sobre isso” (*OD III[PD]*: 12a).

<sup>14</sup> Só lembrando que se era comum aos filósofos modernos tentarem provar pela via da razão a existência de deus, Bayle, contrariamente, coloca a razão a serviço da desconstrução dessa existência tida como consensual.



Torna-se agora comprometedor e temerário afirmar uma univocidade opinativa sobre o comportamento religioso dessas terras distantes quando não se tem à mão algo que possa dar mais informações do comportamento religioso de homens que sequer teriam gravado em seus corações algo que lhe inspirasse algo de divino. Em contrapartida, exemplos antigos e modernos poderiam ser mencionados a respeito do desconhecimento do que acreditavam povos selvagens – Bayle cita os povos ateus relatados por Estrabão e as descobertas dos viajantes modernos na África e na América, como Dapper, *Description de l'Afrique*, e Sagard, *Histoire du Canada*. Podem retorquir que Estrabão soube isso por ouvir dizer ou que os modernos não possuem informações suficientes e detalhadas sobre o que observaram, contradizendo-se a si mesmos e opondo seus relatos a outros relatos diversos. Para resolver essa querela sobre a exatidão das observações e registros dos viajantes, seria necessário estar nesses países, aprender as suas línguas para ter uma maior clareza de suas crenças religiosas. Contudo, mesmo entrevedo a possibilidade – e aqui cai por terra o argumento de que Bayle teria aceito sem reservas tudo o que foi registrado nos *récits* de sua época – de uma imprecisão e contradição entre os abundantes escritos sobre lugares recém-descobertos, a capacidade do homem fica aquém de uma empreitada dessa envergadura. Assim, diz Bayle, “diga-me em sua consciência se um homem, por mais faminto que possa estar de viajar e por mais munido de todos os seus auxílios necessários, pode esgotar todos os trabalhos e cuidados que uma tal verificação exige” (OD III [CPD]: 197a). Bayle cita o texto do jesuíta Le Gobien, *Histoire des Iles Marianes*<sup>15</sup>, o qual relata que os Marianitas não acreditavam em um deus, não tinham templos, nem sacrifícios, nem padres, mas criam na imortalidade da alma. Dessa maneira, Bayle afirma que metafísica alguma pode questionar esse registro histórico, o que mostra que “o espírito do homem é capaz de uma irregularidade ainda maior do que ignorar que há um deus e, entretanto, admitir a imortalidade da alma. Eis então um acréscimo de dificuldade para o viajante que queria se instruir sobre a fé de todos os povos” (OD III [CPD]: 197b).

Para Bayle, é fundamental analisar, a fim de que o consentimento dos povos sobre a existência dos deuses seja um argumento convincente, como as religiões surgiram em cada povo em particular ou se ela é tão antiga quanto à própria nação. Se uma prova no último caso seria melhor do que no primeiro, ainda assim, permaneceria uma questão, a saber: “a religião foi abraçada sem nenhum exame ou com um exame severo de seus motivos de credibilidade?” (OD III [CPD]: 197b). Segundo Bayle, essa é a questão mais importante e necessária, pois no caso de um povo ter passado um tempo sem religião ter aderido a alguma sem examiná-la, por

---

<sup>15</sup> Bayle cita a edição de Paris, 1700.

meio de uma deferência cega, através de algum legislador ou conquistador, a multiplicidade de pessoas que a professaram depois de nada serve para provar a veracidade de seus dogmas. Na verdade, quando Bayle exige uma *boa informação*<sup>16</sup> sobre a maneira pela qual uma religião se introduziu e se propagou em um país. É bem sabido que uma religião, por mais falsa e errônea que seja, passa dos pais aos filhos sem obstáculo algum e que ela é comunicada pela via da educação tão facilmente a uma multidão como a uma única pessoa. E se a educação é único meio de transmitir a religião, o motivo pelo qual uma razão tem menos sectários do que uma outra, isso se deve à maior quantidade de crianças persuadidas em uma delas. O filósofo francês tenta ilustrar o seu argumento:

Pergunto-vos se seria um bom meio dar um grande destaque à religião cristã, alegando o consentimento que os Saxões lhe deram, os habitantes do Norte, ou os povos da América que forçaram barbaramente a receber o batismo e a renunciar aos seus ídolos, sem ter nem convencido nem esclarecido o seu espírito? A multidão de semelhantes sectários forçados não serve de nada para provar que uma religião seja verdadeira e se seus filhos encontram-se persuadidos não é de modo algum um sinal da verdade, é o resultado perpétuo da educação, qual que possa ser o catecismo nacional. Assim, para saber o peso da aprovação dos povos, é necessário estar informado de qual maneira abraçaram a religião (OD III [CPD]: 208a).

Refutando a suposta naturalidade no homem das crenças religiosas, Bayle, da mesma maneira, rechaça o papel da educação que prima pela aprovação forçada de certos dogmas sempre ensinados como a verdade em termos religiosos. Ele insiste que toda adesão ou aprovação de uma opinião tem que passar um rigoroso exame de seus pressupostos para poder almejar e adquirir credibilidade em um determinado meio social. Aqui, a educação limita-se a perpetuar erros e jamais esclarecer o que há de verdade nas opiniões impostas sem uma reflexão prévia, dispensando até mesmo a persuasão. Logo, bem informar-se sobre de que modo abraçam uma doutrina é *conditio sine qua non* para uma investigação mais profunda de como isso acontece no decorrer dos tempos. Assim, Bayle empreende um verdadeiro exercício de antropologia racional, que intenta evitar os dois escolhos que seriam a credulidade nos fatos relatados e a construção de uma antropologia dedutiva que não passaria de uma projeção de preconceitos<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> É o título do §XV: “Uma boa informação exige que se investigue de que maneira a religião foi introduzida em um país”.

<sup>17</sup> Em relação a esses dois pontos, Isabelle Delpla afirma: “(...) Bayle exprime uma distância crítica dos relatos de viagem, a qual não hesita em sublinhar as contradições à ocasião, precisando que aí não recorre como fatos indiscutíveis, mas somente para introduzir a dúvida sobre o liame intrínseco entre religião e sociedade” (1999: 135).

No parágrafo §CXVIII, Bayle vai se deparar com duas questões complexas e importantes, levando em conta o seu contato com os *récits de voyages*: 1) se as sociedades são necessárias para conservar a humanidade e; 2) se alguma religião é necessária para a conservação da sociedade. Em relação à primeira, pela experiência Bayle refuta o argumento de que sem certas leis e sob a tutela de certas pessoas, restaria aos homens somente enfrentarem-se até não sobrar mais nada para roubar e matar. Existiram nações que subsistiram sem leis, magistrados ou forma de governo:

Os Aborígenes na Itália, os Getúlios<sup>18</sup> e os Líbios na África mantiveram-se assim durante muitos séculos. Pompônio Mela<sup>19</sup> observa que no interior da África ainda existia povos que não tinham nenhuma lei e que não deliberavam nada em comum. Cada família se governava independentemente das outras. (...) Creio que ainda há semelhantes povos nesta parte do mundo. Não repetirei aqui o que disse dos Americanos e deixarei com outros exemplos que seriam fáceis de recolher (*OD III [CPD]*: 352a).

Atenhamo-nos à segunda questão que Bayle terá de lidar: da desnecessidade de se viver em sociedade surge a constatação da desnecessidade de uma religião para conservar a vida humana. E para melhor compreender isso, é preciso saber que entre esses povos que não tinham nenhum governo ou lei, aí existiam ateus. Sendo as famílias independentes umas das outras, sem poder ou lei comum a todas, evitaram cometer injustiça umas às outras e teriam a mesma conduta se fossem confederadas sob certas leis que, uma vez infligidas, a consequência direta seria uma sanção severa da parte do Estado. Nesse sentido, o meio mais eficaz para conservar as sociedades seria cada uma das famílias se contentar com o que possui e todas se interessando em repudiar o inimigo comum da paz pública (*OD III [CPD]*: 352b). Nesse sentido, não seria um absurdo ainda sustentar que

(...) a irreligião é incompatível com as Sociedades? Não imagineis que os Ateus da América tenham vivido sem leis e sem magistrados porque eram ateus: estaríeis em uma crassa ilusão, pois existiram muitos povos idólatras que seguiram o mesmo gênero de vida. Atribuiremos esse mau gosto à sua

---

<sup>18</sup> Getúlia era o antigo nome dado pelos romanos a uma região da África do Norte que corresponde hoje a áreas litorâneas da Tunísia e da Argélia situadas entre a cordilheira do Atlas e mar Mediterrâneo.

<sup>19</sup> É autor de um compêndio geográfico que se compõe de três volumes de título "*De Chorographia*", que escreveu nos anos 40 do século I. O terceiro livro refere-se às terras da Hispânia, Gália, Germânia, chega até a Ásia e analisa parte do continente africano. Embora esta seja uma das primeiras obras onde se realiza uma análise puramente geográfica, não contém dados técnicos e informações imprecisas.

ignorância que não lhes permitia ter uma ideia das doçuras da Sociedade?  
Eram eles estúpidos e insensíveis em tudo? (OD III [CPD]: 353a).

Segundo Bayle, uma condição na qual se teme, a todo momento, ser roubado, assassinado e na qual sempre se deve estar pronto para prevalecer ou para aniquilar o inimigo, é muito violenta para que não se tenha um desejo de aí pôr um termo. A necessidade de se livrar torna-se a causa das sociedades. É mister então dizer que os povos que viveram sem nenhuma forma de governo e divididos em famílias independentes de forma alguma perturbariam o sossego de seus vizinhos. E se alguns foram forçados a formar um corpo social para viver com mais segurança, eis uma causa suficiente de sua reunião. Nesse sentido, se acreditavam nos deuses, continuavam a servi-los e reverenciá-los; se não acreditavam, continuavam a não servi-los e, assim, a religião não foi nem o motivo tampouco a base de suas confederações. Logo, “o mesmo interesse que os formou no começo, continuou a mantê-los. Não é então uma absoluta necessidade para a manutenção dos corpos políticos que tenham uma religião” (OD III [CPD]: 353a)<sup>20</sup>.

Partindo de provas de fato que os ateus tiveram noções de honestidade, virtude e glória (CPD, §CXLIV), Bayle exemplifica a sua tese com os Chineses<sup>21</sup> e os Africanos no §CXLV. Quanto aos primeiros, mesmo a sua física sendo um sistema de Ateísmo, Bayle citando a *Histoire de l'Édit de l'Empereur de la Chine* de Le Gobien, mostra que, em relação à moral, eles são bastante razoáveis. Tendo como fim último o bem-estar público, a “santidade” dos chineses pauta-se em uma perfeita conformidade de seus pensamentos e de suas ações com a reta razão, afastando-se das más paixões. Se tivessem o cuidado de olhar de perto essa moral para melhor julgá-la, fica complicado ainda defender que “os que negam a existência da divindade são necessariamente privados das noções pelas quais se discerne a virtude do vício” (OD III [CPD]: 397b).<sup>22</sup> Bayle não descarta que poderiam acusá-lo de usar exemplos somente de “ateus de estudo” – *athées d'étude* – mas isso não seria plausível, já que ele também mencionou o exemplo dos habitantes das Antilhas, que não tinham erudição alguma. E, nessa linha de raciocínio, o

---

<sup>20</sup> Para exemplificar todo o argumento, Bayle cita o exemplo dos Cafres, extraído da *Description de l'Afrique*, de Dapper: “Para prevenir a queixa que poderíeis fazer que eu não forneço senão verossimilhanças e analogias, peço-vos para lançar os olhos sobre a descrição do país dos Cafres. Vereis aí que são ateus, que são divididos em algumas sociedades, cada uma sob um chefe, que eles têm leis e que punem severamente os infratores. Eis um fato que destrói absolutamente vossa segunda suposição. As Ilhas Marianas não me fornecem um exemplo tão forte como esse, mas é, portanto, bem forte. Não foi encontrada aí nenhuma ideia de Divindade” (OD [CPD], p. 353a).

<sup>21</sup> Em relação à imagem bayleana dos chineses, ver Pinot (2011: 314-329).

<sup>22</sup> Mesmo, segundo Pinot, Bayle utilizando o exemplo da China como somente um argumento no debate sobre o calor do consentimento universal, “mostrou que não tinha antinomia entre o ateísmo e a moral, de onde resultava, por uma consequência natural, que a moral é independente da religião” (2011: 327).

pensador francês se vale do exemplo dos Cafres, mais uma vez baseando-se no livro de Dapper, já supracitado.

#### IV. Considerações finais

À guisa de conclusão, recorro a uma passagem da *Réponse aux questions d'un provincial*, quando Bayle afirma: “(...) o conflito dos Escritores, no qual uns asseguram que há povos ateus e outros o negam, forma um problema que é preciso esclarecer antes de se determinar” (OD III [RQP], XCVII: 695a). Nesse sentido, o mais fundamental no presente trabalho é perceber que longe de receber os *récits de voyage* sem um filtro que permita não aceitar *à lettre* tudo o que foi escrito dos povos ditos “selvagens”, Pierre Bayle os utiliza para instaurar um ponto de indagação a respeito do consentimento universal entre os povos sobre a existência dos deuses e de sua necessidade para a conservação das sociedades<sup>23</sup>. Nesse sentido, é claro que essas fontes históricas e antropológicas desempenharam um grande papel nos escritos de Bayle, exercendo uma inegável influência em seus argumentos heterodoxos. Ele explora a literatura de viagem de forma mais completa e frequente do que outros escritores de seu período<sup>24</sup> e, muito importante, teve uma profunda e sutil influência em escritores subsequentes, para quem ele preparou o caminho, de certa maneira. Assim, os *récits* permitiram-lhe ultrapassar a posição teórica em seus trabalhos anteriores para uma amparada em exemplos históricos posteriormente. É devido a eles que Bayle conseguiu não somente aventar a possibilidade de outro tipo de sociedade (uma sociedade ateia), mas de mostrar que tal sociedade concretamente existiu.

#### Referências bibliográficas

Bayle, P. (1737 [2012]). *Oeuvres diverses*. Paris: Hachette/BnF, 4 tomes.

Bayle, P. (1740). *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht: P. Brunel et al., 4 vols.

---

<sup>23</sup> Dessa maneira, Delpla afirma: “A existência de povos ateus ou religiosos é um problema de indução e não de dedução. Daí o apelo à experiência que joga a favor dos povos ateus. Este método indutivo manifesta que a sociedade de ateus não é uma simples experiência de pensamento, uma hipótese puramente lógica e dedutiva, mas que ela é também uma possibilidade antropológica e empírica que requer prestar atenção aos relatos de viagens e à encarnação desta conjectura” (1999, p. 136).

<sup>24</sup> Devido a seu ecletismo de leituras, segundo Joy Charnley (1998, p. 139).

- Charnley, J. (1998). *Pierre Bayle: Reader of Travel Literature*. Bern: Peter Lang.
- Delpla, I. (1999). “Le paradoxe de l’athée citoyen”, em E. Cattin; L. Jaffro, L. & A. Petit (éd.). *Figures du théologico-politique*. Paris: Vrin, 119-147.
- Guyau, J-M. (2014). *A irreligião do futuro: estudo sociológico*. Trad. de R. Schöpke e M. Baladi. São Paulo: Martins Fontes.
- Jorink, E. (2008). “Comets in context. Some Thoughts on Bayle’s *Pensées diverses*”, em H. Bots & W. Van Bunge, Wiep. *Pierre Bayle (1647-1706), Le philosophe de Rotterdam: philosophy, religion and reception*. Leiden, Boston: Brill, 51-68.
- Pinot, V. (2011). *La Chine et la formation de l’esprit philosophique en France (1640-1740)*. Genève: Skaktine Reprints.

## CV del autor

Possuo graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2005), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (2008) e Doutorado em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (2014) com período sanduíche como bolsista do programa PDSE da CAPES, na École Pratique des Hautes Études (EPHE), Paris. Atualmente sou professor titular de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe. Pesquiso temas de Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos temas: Pierre Bayle, Holbach, Iluminismo, filosofia, tolerância, ateísmo, política e moral.

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a small loop on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip touching the line. The entire graphic is rendered in a light gray, stylized font.

**NATURALEZA HUMANA Y NATURALEZA FEMENINA:  
EL ESTATUS DE LA MUJER EN LOS ESCRITOS DE DAVID HUME<sup>1\*</sup>**

*HUMAN NATURE AND FEMALE NATURE:  
THE STATUS OF WOMEN IN THE WRITINGS OF DAVID  
HUME*

Romina Pulley

*Universidad Nacional de Mar del Plata – Universidad Nacional de Lanús*  
pulleyromina@gmail.com

**Resumen**

En el marco de la discusión acerca de la naturaleza de la mujer, la posición de Hume resulta compleja pues no es evidente cuál es su perspectiva al respecto. En cierto sentido, el programa humeano acerca de las virtudes artificiales, tales como la castidad o la modestia -según Hume, particularmente femeninas- puede pensarse lo suficientemente elástico como para permitir un cambio en el tratamiento de la mujer en la sociedad. Y a la vez, en otro sentido, muchas veces adopta un tono en apariencia condescendiente; incluso cuando se comparan las diferentes referencias desperdigadas a lo largo de sus escritos, pueden percibirse inconsistencias.

A partir de estas consideraciones, el objetivo de este trabajo será delinear y analizar las diversas referencias de Hume a la naturaleza femenina con el fin de responder a estos interrogantes: ¿atribuye características especiales a la naturaleza femenina? Y de ser así, ¿cómo influyen tales características en la evaluación de las mujeres como sujetos morales y de conocimiento? Por otra parte, ¿el sistema filosófico humeano permite pensar cambios en la manera de considerar el lugar de la mujer en la sociedad?

**Palabras clave:** Hume; Mujer; Pasiones; Castidad; Modestia.

**Abstract**

Regarding the discussion about the nature of women, Hume's position is somewhat ambiguous, since it remains unclear what his perspective is on this issue. On the one hand, Hume's program for artificial virtues, particularly female ones such as chastity and modesty, appears flexible enough to allow for a shift in the way women are treated in society. On the other hand, he often adopts an apparently condescending tone. Inconsistencies can also be found when comparing different references scattered throughout his writings.

Based on these considerations, the objective of this paper will be to delineate and to analyze Hume's various references to female nature in order to answer these questions: does he attribute special characteristics to female nature? And if so, how do such characteristics influence the assessment of women as moral and knowledge subjects? Also, does the Humean philosophical system allow a woman's place in society to be thought of in different ways?

**Keywords:** Hume; Woman; Passions; Chastity; Modesty.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 18/06/2019. Aprobado el 10/11/2019. Publicado el 01/07/2020.



Pulley, R. (2020). *Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

## I. Introducción

Uno de los temas de discusión recurrentes durante la Ilustración respecto de las características propias de la naturaleza del hombre, ha sido la cuestión de la uniformidad. Sin embargo, como apunta Garrett, la idea de que la naturaleza humana se ha mantenido igual a lo largo del tiempo fue conflictiva pues está marcada por diferencias entre “sexos, razas, caracteres nacionales” (Garrett, 2008: 160)<sup>2</sup>, entre otras.

En tal sentido, no sorprende la afirmación de Outram, quien sostiene que para la Ilustración, el género “era un área de diferencia” que ponía en cuestión los aspectos del pensamiento ilustrado “que hacían hincapié en la idea de una naturaleza humana y una historia humana universales” (Outram, 2009: 101). De hecho, el interés creciente en la Ilustración por definir la feminidad hizo explícita la contradicción entre la idea de uniformidad y las diferencias hacia dentro de la sociedad en cuanto a los géneros.

En el ámbito filosófico, durante el siglo XVIII y bajo la influencia de pensadores del siglo XVII como Hobbes, Locke o Pufendorf, por ejemplo, se mantuvo la idea de una naturaleza humana en común, aunque con interesantes desacuerdos en cuanto a su contenido y estructura. Al mismo tiempo, la búsqueda de principios básicos y últimos que permitieran distinguir la naturaleza del hombre de la de los animales debía conciliarse con numerosos reclamos acerca de las diferencias entre caracteres masculinos y femeninos. Esto implicó que las disposiciones, rasgos de carácter y virtudes de hombres y mujeres tuvieran el mismo origen general y a su vez parecieran ser irreductiblemente distintos.

En ciertos casos se apuntaba a la idea extrema de que el género femenino se diferenciaba esencialmente de la naturaleza humana en general o se explicaba la diferencia entre géneros a partir de principios providencialistas que señalaban que la complementación de los sexos era una condición teleológica para el desarrollo de la naturaleza y la sociedad.

Hay que agregar que estas discusiones derivaban también en el complejo tema de las relaciones recíprocas entre los sexos, la justificación de la supuesta superioridad del varón, la legitimidad o ilegitimidad de la dominación masculina sobre la mujer, el origen y las características del matrimonio, entre otras cuestiones. Tales discusiones hicieron explícitas las contradicciones que surgían de la ambigüedad del concepto de “naturaleza”. Lo “natural” podía identificarse con lo opuesto a “artificial” y a las convenciones sociales o bien podía ser aquello

---

<sup>2</sup> Las traducciones son nuestras.

basado en el orden físico, de modo que esa ambigüedad daba lugar a zonas grises en las que descripciones de hechos podían fácilmente convertirse en principios normativos.

Al mismo tiempo, era frecuente la concepción de lo femenino como aquello más cercano o más ligado a la naturaleza en referencia a las pasiones o impulsos opuestos a la racionalidad. En ese sentido, las mujeres estaban más limitadas o determinadas en su comportamiento por factores naturales y eran consideradas más proclives a dejarse llevar por las emociones y la superstición y no razonar objetivamente.

Esto derivó también, en relación al rol de la mujer dentro de la idea general de naturaleza humana, en discusiones recurrentes acerca de las diferencias morales entre varones y mujeres.<sup>3</sup> Y una respuesta característica del siglo XVIII fue la distinción entre virtudes masculinas y femeninas. En ese contexto, filósofos como Hume, Montesquieu o Rousseau consideraron que el respeto por las virtudes femeninas de la moderación, la castidad, o la delicadeza en el gusto, por ejemplo, constituía un indicador del grado de civilidad de la sociedad. Al mismo tiempo, esta consideración se combinó con otras que vinculaban las virtudes femeninas con la debilidad o fragilidad de la mujer y con aquellas que la apreciaban como objeto de placer o juicio estético, de modo que se consideraba propio de una sociedad educada fomentar la belleza y las cualidades femeninas, al tiempo que las mujeres debían, a su vez, “exhibir moderación y sumisión” (Garrett, 2008: 205).

Ahora bien, en el marco de esta discusión resulta interesante, aunque también compleja, la posición de David Hume. Interesante porque en varios sentidos ilustra estas controversias, esas actitudes hacia las mujeres se ven representadas y a veces cuestionadas en sus escritos, y porque fomenta el ejercicio reflexivo acerca de las posiciones contemporáneas al respecto.

Pero la posición humeana también es compleja en cuanto que no resulta claro cuál es realmente su perspectiva en relación a la cuestión de la mujer. De hecho, cuando se comparan las diferentes referencias desperdigadas a lo largo de todos sus escritos, pueden percibirse inconsistencias. Mientras que en cierto sentido el programa humeano acerca de las virtudes artificiales, tales como la castidad o la modestia, puede pensarse lo suficientemente elástico como para permitir un cambio en el tratamiento de la mujer en la sociedad, en otro sentido adopta muchas veces un tono condescendiente.

El objetivo de este trabajo será delinear y analizar las diversas referencias de Hume relativas a la naturaleza femenina teniendo en vista si Hume le atribuye características especiales. Y de ser así, cómo influyen en la evaluación de las mujeres como sujetos morales y

---

<sup>3</sup> Véase Garrett (2008: 204).

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

de conocimiento y si acaso el sistema filosófico humeano permite pensar cambios en la manera de considerar el lugar de la mujer en la sociedad.

## II. La mujer pasional

Elaborar un mapa de la perspectiva de Hume acerca de la mujer requiere rastrear varias referencias dispersas a través de sus escritos. Esta dispersión se suma al hecho de que Hume no dedica ninguno de sus trabajos al análisis específico de algo así como una naturaleza humana femenina o a las diferencias biológicas que podrían dar lugar a diferencias en el carácter o el entendimiento, aunque sí dedica una sección del *Tratado de la Naturaleza Humana* a la explicación de la castidad y la modestia como rasgos de la moralidad femenina<sup>4</sup>.

Sin embargo, aunque en alguna oportunidad bromea diciendo que un ensayo acerca de un tema tan difícil de entender como la mujer resultaría ininteligible<sup>5</sup>, no pasa por alto esas diferencias entre varones y mujeres, aun cuando no las trate sistemáticamente. Es decir, no se trata de descuidar la variedad dentro de la especie, sino más bien de subrayar la uniformidad de la naturaleza humana. De hecho, en lo que hace a su teoría de la creencia, los principios de asociación que actúan sobre la imaginación o los hábitos o costumbres que resultan en la expectativa de regularidades futuras, por ejemplo, funcionan para la mente humana en general y no parece haber en este sentido ningún rasgo particularmente masculino o femenino.

Es cierto, sin embargo, que aunque Hume no plantee diferencias en cuanto a los mecanismos para formar creencias, sí puede hacerlo en relación a otras facetas de la naturaleza humana. Es más, aun en estos mecanismos pueden aparecer diferencias entre los géneros. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*<sup>6</sup>, Hume propone una serie de circunstancias que influyen en el éxito de nuestros razonamientos causales. Entre ellas menciona los “sesgos producidos por los prejuicios, la educación, la pasión, los partidos [que] tienen mayor incidencia sobre unas mentes que sobre otras” (EHU 9.5 [140n]). Puede aducirse que estas predisposiciones afectan

---

<sup>4</sup> T 3.3.12, SB 570-73. Hume (2007a). Se citará con la inicial de la obra seguida de número de libro, parte, sección y paginación de la edición canónica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Vicente Viqueira (Hume, 2012), que se indica entre corchetes.

<sup>5</sup> L 1.45. Hume (1932). Se citará con la inicial de la obra seguida del volumen y número de página.

<sup>6</sup> Hume (2007b). Se citará con las iniciales EHU seguidas del número de sección y párrafo. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Holguín (Hume, 1992) que se indica entre corchetes.

tanto a hombres como mujeres pero estas últimas son especialmente susceptibles, según Hume, a caer bajo el influjo de pasiones más violentas, como el amor romántico, que tienden a nublar su juicio. De modo que incluso la igualdad de las capacidades cognitivas entre hombres y mujeres puede ser cuestionada a partir de los propios principios humeanos.

Por otra parte, en la relación de Hume con sus lectores y a pesar de que, como sostiene Guimarães, él escribe “acerca de la mujer, para la mujer e incluso con ayuda de mujeres” (Guimarães, 2004: 127), en varias oportunidades se percibe que su audiencia es pensada en su mayor parte como masculina. Por ejemplo, en el ensayo *De la dignidad o mezquindad de la naturaleza humana*, Hume contrasta el juicio acerca de la belleza femenina con el de “nuestro sexo” (E 107)<sup>7</sup>. Esta actitud se repite, por ejemplo, en *De escribir ensayos*, cuando, al referirse a dos ámbitos distintos de la actividad intelectual, esto es, “el mundo de la erudición” y el de “la conversación” del cual el “bello sexo” es soberano, él se considera a sí mismo “un embajador de los dominios del saber en los de la conversación” (E 459).<sup>8</sup>

A esto se agrega que en varios pasajes, Hume compara varones y mujeres en términos que no siempre podrían ser interpretados caritativamente y que marcan las limitaciones femeninas vinculadas a las habilidades cognitivas. Así, por ejemplo, en *De escribir ensayos*, ese reino de la conversación del que las mujeres son soberanas, está marcado por “ejercicios más fáciles y suaves para el entendimiento” y se ocupa de “reflexiones obvias sobre los asuntos humanos” en contraposición a las “operaciones de la mente más elevadas y difíciles” propias de los eruditos (E 459). En *Del estudio de la historia* marca que “lo tierno de su constitución” y “la debilidad de su educación” evita que puedan dedicarse a estudios más graves. No obstante, Hume se lamenta de que las mujeres no reciban la misma calidad educativa que los varones y recomienda a las primeras el estudio de la historia pues puede darles el conocimiento del que carecen. Aunque sin él, “es imposible que su conversación pueda entretener a hombres sensatos y reflexivos” (E 483-5). En *De escribir ensayos* indica que el bello sexo tiene una tendencia más acentuada a la “disposición tierna y amorosa” gracias a lo cual su juicio puede “pervertirse” (E 462).

---

<sup>7</sup> Véase también E 185 [*De la poligamia y el divorcio*]; E 479 [*Del amor y el matrimonio*]; E 482 [*Del estudio de la historia*]. La numeración de los *Ensayos* corresponde a la traducción de Carlos Martín Ramírez (Hume, 2011). Esta obra se citará con la inicial E seguida del número de página.

<sup>8</sup> Este ensayo -junto con otros como *De los prejuicios morales*, *De la posición media en la vida*, *Del descaro o la modestia*, *Del amor y el matrimonio*, *Del estudio de la historia*- fue retirado por el propio Hume de las ediciones posteriores de los *Ensayos* por parecerle “frívolo”, entre otras cosas (L 1.112). En tal sentido reconocemos que podría cuestionarse el argumentar a partir de ellos. Sin embargo, coincidimos con Livia Guimarães en que, en tanto son escritos de Hume, son también representativos de su posición. Véase Guimarães (2004: 43, n.12).

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

Por otra parte, en *Del auge y progreso de las artes y las ciencias* Hume afirma que “la naturaleza ha otorgado al *hombre* la superioridad sobre la *mujer* dotándole de mayor fuerza tanto de la mente como del cuerpo” (E 145)<sup>9</sup>. Es por tal motivo que los hombres están obligados, en su trato social con las mujeres, a “aliviar esa superioridad” a través de la “deferencia y complacencia estudiadas”. (*Ibid.*)

De estos pasajes pueden extraerse al menos dos afirmaciones si uno mantiene una lectura poco caritativa de los textos de Hume. La primera de ellas es que presentan una descripción de la mujer en la que sus habilidades cognitivas están subestimadas y en donde se ven particularmente afectadas por esos prejuicios provenientes de la pasión que en la *EHU* podían obstaculizar las buenas inferencias causales. Y, además, las deficiencias en la educación femenina podrían conducir a una “estrechez de mente” (EHU 9.5 [140n]) que también afectaría su capacidad para hacer inferencias correctas.

La segunda afirmación se vincula con esa deferencia de la que habla Hume en *Del auge*, esto es, la galantería, que en sí misma podría considerarse una indicación de la inferioridad de la mujer:

Es su obligación [la de los hombres] aliviar esa superioridad, en la medida de lo posible, mediante la generosidad de su comportamiento, y mediante una deferencia y complacencia estudiadas para con todas sus inclinaciones y opiniones. Las naciones bárbaras muestran esta superioridad reduciendo a las mujeres a la más abyecta esclavitud, confinándolas, golpeándolas, vendiéndolas, matándolas. En cambio, en los pueblos cultos, el género masculino demuestra su superioridad de una manera más generosa aunque no menos evidente: mediante la educación, el respeto, la complacencia y, en una palabra, la galantería (E 145).

Vista de este modo, la perspectiva humeana acerca de la mujer parece desalentadora. En especial porque la observación citada la ubica dentro de un contexto más amplio, el de aquellos que no encajan completamente dentro de la sociedad: los ancianos, los extraños y los extranjeros cuya condición menos favorable obliga a tratarlos con deferencia y cortesía. Y a esto se suma que la galantería es una actitud de los hombres hacia las mujeres y nunca al revés.

No sorprende entonces que este tipo de afirmaciones genere desconfianza hacia otros comentarios más favorables respecto del género femenino, como sucede en el caso del ensayo

---

<sup>9</sup> Las cursivas son de Hume.

*De la poligamia y el divorcio* en el que parece sostener la igualdad de géneros en el contexto de la defensa de la monogamia por sobre la poligamia:

Por otra parte, puede aducirse con más razón que esta soberanía del varón es una real usurpación, y que destruye la cercanía de rango, por no decir la igualdad, que la naturaleza ha establecido entre los sexos. Somos por naturaleza los amantes, los amigos, los protectores, de las mujeres. ¿Estaríamos dispuestos a cambiar estas atractivas denominaciones por las de amo y tirano? (E 185)

Este pasaje ha sido citado, por ejemplo, por Annette Baier en apoyo de su afirmación de que “Hume se muestra a sí mismo en sus escritos, tal como lo hizo en su vida, notablemente libre de sexismo discriminatorio” (Baier, 1979: 9-10). También Livia Guimarães lo considera una dura oposición a los dichos humeanos que podrían utilizarse para acusarlo de sexista (Guimarães, 2004: 132).

Sin embargo, contra lo que afirman Baier y Guimarães, hay que reconocer que en los párrafos subsiguientes de este ensayo, Hume no desarrolla la cuestión de “la cercanía de rango” o la igualdad entre los dos géneros sino que argumenta en contra de la poligamia aduciendo que tal sistema no es el mejor para los intereses de los varones.

A esto se suma que en ocasiones Hume presenta puntos de vista que apuntan a subrayar las debilidades femeninas y a marcar que la natural constitución de la mujer está signada por una supuesta inferioridad no solo física sino mental, en el sentido de que estaría emocionalmente condicionada y eso podría perturbar su juicio. Es interesante remarcar que tales características femeninas parecen ser aquellas que los hombres desean en sus esposas (y tal vez amantes). En la *Historia de Inglaterra*<sup>10</sup>, por ejemplo, al referirse al carácter de la Reina Elizabeth, Hume (1983) menciona que a pesar de todas sus encomiables virtudes como soberana, se le puede exigir, como mujer, ciertas cualidades propias de la “amable debilidad” del bello sexo, como una disposición más suave y un temperamento más dulce. Esto es, aunque elogiada por su capacidad de liderazgo, como un ser racional, situada en un puesto de autoridad, a quien se le ha confiado el gobierno de sus súbditos y por lo cual merece “el aplauso y la aprobación indiscutibles”, es muy difícil conciliar su figura con “nuestra [del género masculino] fantasía de ella como esposa o amante” (HE 1277).

En ese contexto, asimismo, Hume indica una serie de rasgos que cree que caracterizan la feminidad, como la sumisión, la timidez, la tendencia a las galanterías amorosas y los celos,

---

<sup>10</sup> Hume (1983). Se citará con las iniciales de la obra seguidas del número de página.

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

propios del amor romántico.<sup>11</sup> Estos dos últimos rasgos femeninos en sí mismos no parecen demasiado fuertes para fundar la acusación de sexista contra Hume si se considera que podrían no ser afecciones naturales de las mujeres, sino propias de la educación a la que se las somete, y que Hume fue crítico de esta. Pero no puede pasarse por alto que el amor romántico es una pasión y que las pasiones pueden dar lugar a creencias falsas.

En efecto, la pasión del amor romántico puede resultar peligrosa porque se trata de una pasión violenta y aunque en sí misma es agradable y, “si se maneja adecuadamente es la fuente de toda educación y refinamiento” (E 210),<sup>12</sup> “más bien debilita y ablanda” nuestra mente (Hume, 2012: 341) y socava la habilidad para controlar otras pasiones. Se trata de una “pasión agitada e impaciente, llena de caprichos y variaciones, que surge en un momento, a consecuencia de un rasgo, de una actitud, de nada, y de repente se extingue de la misma manera” (E 188-189),<sup>13</sup> cuando pasa un determinado punto “vuelve celosos a los hombres” e “interrumpe la interrelación entre los sexos” (E 210).

Pero existe un peligro adicional. Esa inestabilidad puede poner a la mente en un estado propicio para el temor porque aunque “el amor puede mostrarse en las formas de ternura, amistad, intimidad, aprecio y benevolencia, (...), la diferente situación del objeto o la diferente actitud del pensamiento puede cambiar hasta la sensación de la pasión” (T 2.3.10, SB 448 [388]). De modo que “todos los géneros de incertidumbre tienen un marcado parentesco con el temor” (T 2.3.10, SB 447 [387]).

Así, la disposición tierna y amorosa que caracteriza al bello sexo también lo hace candidato a estar más sujeto al vaivén de la pasión. A su vez, esa inestabilidad emocional las hace más propicias al temor, el cual se conjuga con otra característica del género femenino: el “ansia de dominación”, pues “no hay ninguna pasión que parezca ejercer mayor influencia en las mentes femeninas que ésta del poder” (E 478). Esto explica que existan mujeres encantadas “de tomar a un tonto por compañero, con el fin de gobernarlo más fácilmente con menor control” (E 479)<sup>14</sup>. Sin embargo, Hume reconoce que tal afición a mandar es consecuencia de que los hombres “han abusado de su autoridad” y de que “los tiranos producen rebeldes”, que,

---

<sup>11</sup> Hume (HE 195, 630).

<sup>12</sup> [*De los caracteres nacionales*].

<sup>13</sup> [*De la poligamia y el divorcio*].

<sup>14</sup> Es interesante notar que este mismo supuesto rasgo femenino fue declarado por Alexander Pope y el propio Kant como una característica del comportamiento de las mujeres, lo cual apoya la idea de que al menos parte de la caracterización humeana de la mujer estaba basada acriticamente en prejuicios epocales. Véase Garrett (2008: 205-207).

cuando se hacen con el poder, “se convierten a su vez en tiranos” (E 479). Pero lo cierto es que esta pasión que se apodera de las mujeres confluye con facilidad en una combinación aún más exasperante. En la *Historia natural de la religión*, Hume se pregunta (y responde) lo siguiente:

¿Qué época o período de la vida es el más inclinado a la superstición? El más débil y el más timorato. ¿Qué sexo? Hay que dar la misma respuesta. Dice Estrabón que *los líderes y ejemplos de cualquier forma de superstición son las mujeres. Son ellas las que inducen a los hombres a la devoción y a las oraciones y a la observancia de las fiestas religiosas. Es raro encontrar alguno que viva apartado de las mujeres y que, sin embargo, sea adicto a tales prácticas* (Hume, 2003: 59)<sup>15</sup>.

En este sentido, las mujeres son consideradas de manera análoga a los sacerdotes pues ambos se vinculan con la superstición, fuente de creencias falsas y uno de los aspectos más deplorables de la humanidad. Además, tanto monjes como mujeres tienden a sentirse despreciados y esto alienta “su disposición vengativa” pues “la venganza es una pasión natural en la humanidad”, aunque parece imperar con más fuerza en los sacerdotes y mujeres a causa de que “les está negado el desahogo inmediato de la ira en la violencia y el combate” (E 199<sup>16</sup>). Sin embargo, el bello sexo puede sobreponerse a su inferioridad, romper con la tiranía masculina “y compartir los derechos y privilegios de la sociedad a través de sus insinuaciones, el trato y los encantos” (EPM 3.19 [132])<sup>17</sup>.

De modo que la “amable debilidad” puede transformarse en todo lo contrario a causa de la susceptibilidad femenina y caer en poder de los celos, la venganza y el ansia de dominio (propia, dicho sea de paso, de aquellos que son dominados a su vez) y el temor.

Sucede, no obstante, que ese “ansia de dominación” de la mujer no puede abrigar esperanzas de obtener resultados positivos a causa, justamente, de su natural y “amigable debilidad” que la hace naturalmente inferior al hombre. Ahora bien, ¿Hume establece razonablemente que la mujer es natural y no convencional o accidentalmente inferior al hombre? ¿Son los varones y mujeres desiguales en un sentido que amerite un doble estándar para juzgarlos?

En ciertas oportunidades, Hume tiende a realizar observaciones que apuntan a la idea de que la inferioridad con respecto al varón no es esencial a la naturaleza femenina. Tal es el caso, por ejemplo, cuando hace notar que la educación que suele darse a las mujeres es muy

---

<sup>15</sup> Las cursivas son de Hume. En este caso se sigue la numeración de la traducción de Concha Cogolludo (Hume, 2003).

<sup>16</sup> [De los caracteres nacionales].

<sup>17</sup> Hume (1998). Se citará con las iniciales EPM seguidas del número de sección y párrafo. Para las citas directas se sigue la traducción de Mendoza Hurtado (Hume, 2015) que se indica entre corchetes.



Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

diferente a la de los varones pues ellas son generalmente “mucho más aduladas en su juventud que los hombres, lo cual debe provenir, (...) de que se considera su principal punto de honor mucho más difícil que el nuestro” (E 528)<sup>18</sup>, aunque tal adulación no se hace por los mismos motivos que los varones. Mientras que ellos son elogiados por tener coraje<sup>19</sup>, a las mujeres se las felicita por mostrar signos de castidad y modestia, al punto que “es necesario observar mayor celo y cuidado en su educación” (E 208-209) cuando se trata de zonas en las que las niñas se desarrollan tempranamente. A esto se agrega que, mientras un acto de cobardía por parte de un hombre puede ser excusable en tanto “una conducta contraria lo rehabilita en su carácter” (EPM 6.14 [194]), una mujer no puede reconstruir y asegurar su reputación una vez que ha sido disoluta, pues no puede asegurar que “ha tomado mejores resoluciones y que tiene suficiente dominio de sí” para practicarlas en el futuro (EPM 6.14 [195]).

¿Por qué no argumentar desde esta diferencia en la educación que si las mujeres no pueden disciplinar adecuadamente sus emociones o resultan temerosas y atadas exageradamente a la devoción y la superstición, es a causa de la excesiva adulación que podría echar a perder el carácter? Lo interesante del caso es que Hume, hasta donde sabemos, no parece hacer esta inferencia a pesar de que entiende que “los seres humanos son más sensibles a todas las impresiones durante su infancia y conservan esas impresiones mientras están en el mundo” (E 201).

En *De los caracteres nacionales*, Hume afirma que “nada estimula más la pasión del amor como la facilidad y el ocio, ni la destruye tanto como la laboriosidad y el trabajo duro” (E 209). En vista de esto, ¿podría pensarse que la exagerada tendencia femenina hacia el amor romántico es consecuencia de la facilidad intelectual con la que son educadas las jóvenes? Hume tampoco parece concluir esto aun cuando hace notar que la inferioridad de las capacidades femeninas se vincula con el rol social que les toca cumplir: la vida doméstica, dice Hume en *De la inmortalidad del alma*, “no requiere facultades superiores mentales ni físicas” (E 505). Dado que las capacidades o facultades de los seres humanos, en tanto especie, son proporcionales a sus aspiraciones, podría decirse que las mujeres no han podido desarrollar tales habilidades a causa del rol que social e históricamente se les ha asignado. Pero Hume no dice esto tampoco, solo apunta que, si la idea de que el alma es inmortal fuese cierta (tesis contra la cual argumenta), “un sexo tiene que cumplir una tarea igual al del otro. Sus facultades

---

<sup>18</sup> Se trata de una variante agregada por Hume a posteriores ediciones al ensayo *De la dignidad y mezquindad de la naturaleza humana*.

<sup>19</sup> Cf. E 207-208 [*De los caracteres nacionales*].

de raciocinio y decisión deberían haber sido también iguales, y en ambos casos mayores que en el presente” (E 506).

Y hay algo más. En el contexto de este ensayo Hume afirma que las facultades de los seres humanos, en relación a sus necesidades son análogas a las de “los zorros y las liebres” (E 505), lo cual refuerza la naturalización de la inferioridad femenina en raciocinio y decisión y, con esto, las relaciones de dominación entre los sexos. Es decir, la mujer parece natural y no contingentemente inferior al hombre.

¿Problematiza o cuestiona Hume el tema de los posibles cambios sociales y de educación que echarían por tierra esas relaciones de dominación? ¿Hasta dónde puede defenderse el ideal humeano de liberar a las personas de los peligros de la superstición si las mujeres no pueden ver terminada su esclavitud de las pasiones violentas siendo educadas para cultivar las calmas? ¿Cuál es, entonces, la imagen humeana de la mujer?

Las dos primeras preguntas deben ser pensadas en el contexto de su explicación de las virtudes artificiales de la castidad y la modestia, que trataremos en el apartado siguiente. En cuanto a la tercera, podemos decir que la mujer humeana es una criatura pasional, esto es, en virtud de su complexión tierna y amorosa es posible de ser llevada por otras pasiones más violentas y capaces de obnubilar el pensamiento, como el amor romántico, los celos, el temor y la superstición.

Pero al mismo tiempo, aunque Hume no trate la cuestión del mejoramiento en la educación femenina, sí reconoce y condena como bárbaras las actitudes propietarias extremas hacia la mujer y propone que hay mejoras en el progreso social con respecto a culturas del pasado. En *Del auge y el progreso de las artes y las ciencias*<sup>20</sup>, Hume entiende que la galantería puede convertirse también en una actitud que no solo implique aparentar buenos sentimientos hacia los otros por cortesía, sino que también exprese o refleje el progreso social. Y esta actitud es, para Hume, natural a los seres humanos, surge de la misma atracción entre los sexos y la educación solo “vuelve la mente hacia ella; la refinan, la pulen y la dotan de una gracia y expresión propias” (E 144). De modo que, aunque no tematice y critique la educación que puntualmente reciben las mujeres y que define su rol social, presenta una idea de progreso o mejoramiento en la relación entre los sexos que podría, eventualmente, conducir a mejorar la situación femenina.<sup>21</sup> La galantería que podía interpretarse como un gesto condescendiente

---

<sup>20</sup> E 128-148.

<sup>21</sup> Livia Guimarães desarrolla la idea de que la galantería es una actitud natural en el hombre que funciona al mismo tiempo como un mecanismo de mejora social y de gran peso cultural. Eso lleva a que, con respecto a la mujer, la galantería funcione constructivamente en dos niveles: “simbólicamente invoca una metáfora de mujer que incorpora cuerpo, emoción y pasión en una evaluación epistémica positiva” y, en otro nivel, “facilita la inclusión” (Guimarães [2004: 137]). Sin embargo, la galantería no es

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

puede entenderse también en un buen sentido conforme el cual el hombre se abstiene de expresar un sentido de superioridad con el fin de incluir o no subestimar al otro. Eso daría lugar a prácticas sociales que, una vez afianzadas, podrían extender las libertades de las mujeres y promover el desarrollo de sus capacidades naturales.

Es decir, la posición humeana acerca de la mujer no solo es compleja porque su reconstrucción requiere rastrear referencias dispersas, sino también a causa de su ambigüedad o inconsistencia, las cuales permiten presentar muy disímiles interpretaciones<sup>22</sup>. Por nuestra parte, creemos que Hume no es, efectivamente, consistente en este asunto y que parece naturalizar en muchos casos el trato que empíricamente se daba a la mujer en su contexto social e histórico. Como vimos en la introducción, el modo de concebir a la mujer resultaba problemático para muchos filósofos ilustrados porque contrastaba con la idea de naturaleza humana que parecía identificarse con la naturaleza del hombre blanco europeo, un prejuicio en el que incluso Hume, muy crítico de su sociedad en muchos sentidos, parece haber caído.

### III. La mujer casta y modesta

Comencemos por un experimento mental para ilustrar la cuestión de las virtudes artificiales en la mujer<sup>23</sup>. En la sección nueve de la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume propone un diálogo para ilustrar lo que sería un carácter moral ejemplar. En ese contexto, imagina una conversación en la que una persona que ha casado a su hija con Cleantes recibe felicitaciones, pues ha conseguido un yerno que muestra tener cualidades útiles para los demás y para sí mismo, así como cualidades también agradables para él y para otros. Así, Cleantes es

---

plantada por Hume como propia de la esfera moral sino del ámbito de las buenas maneras o buenos modales. Tampoco forma parte de la ley, de modo que no podría imponer obligaciones morales y fundar derechos civiles y políticos con lo cual la idea de que contribuye efectivamente a la igualdad entre el hombre y la mujer podría ser cuestionada. Lorne Falkenstein, por su parte, sostiene que el punto de vista de Hume acerca de la relación entre los sexos se desarrolla a lo largo del tiempo y que el énfasis inicial sobre las virtudes femeninas se vuelve sobre los vicios masculinos de la galantería y los celos. Véase Falkenstein (2015).

<sup>22</sup> En el extremo opuesto a la posición de Baier y Guimarães, por ejemplo, se encuentra Marcil Lacoste, quien sostiene que la cuestión interesante a tratar no es si acaso Hume era sexista, porque lo era, sino más bien si su sexismo es, como ella considera, una “conclusión lógica de la propia filosofía de Hume”. Véase Lacoste (1976: 425).

<sup>23</sup> La versión original de esta analogía aparece en Burns (1976: 416-417). Hemos decidido incorporar algunas variantes para hacerla más acorde al propósito de nuestro trabajo.

Un hombre de honor (...) [capaz de] un trato justo y amable (...) [de] aguda perspicacia y conocimiento precoz de los hombres y los negocios [que le] pronostican honores y progresos. (...) [Dueño] de buenos modales, (...) galantería sin afectación [y] conocimiento ingenioso. (...) Esa alegría (...) recorre todo el curso de su vida y mantiene una serenidad constante en su rostro y tranquilidad en su alma (EPM 9.2 [232-3]).

La virtuosidad de Cleantes salta a la vista y se contrapone con la del hombre sombrío cuyo carácter exhibe virtudes monacales que pueden ser consideradas vicios, como la castidad o la humildad, pues “ni mejoran la fortuna del hombre en el mundo, ni lo hacen un miembro más valioso de la sociedad ni lo capacitan para el entretenimiento social, ni aumentan su capacidad de satisfacción propia” (EPM 9.3 [234]). Ahora bien, ¿podemos suponer que Cleantes es un modelo humano y no un modelo masculino, es decir, que se trata de un modelo moral adecuado tanto para mujeres como para varones? Para responder a esta pregunta podemos imaginar una hipotética Cleanta como el objeto de un diálogo análogo entre la que será su suegra y otras mujeres. En ese diálogo, lo más probable sería que Cleanta fuera elogiada por ser honorable, serena, ingeniosa y sería criticada si fuera perezosa, aburrida o depresiva y, más aún, sería menospreciada si practicara alguna forma de auto-negación, auto-desprecio o crueldad. Hasta ahora, la descripción de un carácter moral perfecto podría aplicarse a ambos sexos. Pero prestemos atención a uno de los rasgos cuya falta es elogiada en Cleantes: el celibato o su copia más debilitada, la castidad. ¿Esto mismo sería elogiado en Cleanta? Conforme la explicación de corte utilitarista de Hume, la respuesta sería “no”; en las mujeres, la falta de castidad constituye un vicio.

Sin embargo, podría señalarse que esta analogía esconde una trampa pues la castidad es definida por Hume como “la fidelidad al lecho conyugal” (EPM 4.5 [154]), a la confianza que vincula las partes de un matrimonio. Y en tal sentido, la falta de castidad constituye un vicio tanto para el varón como para la mujer. Es decir, la fidelidad conyugal obliga a ambos sexos tanto por razones naturales como artificiales. La fidelidad forma parte de una lista de virtudes propias de un carácter bueno y benevolente<sup>24</sup>. Y teniendo en cuenta que para Hume el matrimonio es una combinación de deseo y afecto, que “el lazo matrimonial (...) se mantiene principalmente gracias a la amistad” (E 189) y que esta última requiere la expectativa de permanencia, es esperable que incluya la fidelidad no solo sexual para que “esa unión sea entera o total” (*Ibid.*). Por otro lado, si el matrimonio incluye promesas de fidelidad conyugal, cada

---

<sup>24</sup> Cf. T 3.3.3 SB 603.

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

uno de los integrantes de la pareja estaría igualmente obligado a la fidelidad en virtud de tales promesas, en tanto virtudes artificiales.

Pero sucede que la asimetría entre los géneros surge, para Hume, porque “una infidelidad de esta naturaleza [sexual] es mucho más *perniciosa* en las *mujeres* que en los *hombres*. Por eso la leyes de la castidad son mucho más estrictas en relación con un sexo que en relación con otro” (EPM 4.6 [155])<sup>25</sup>. Consideremos la explicación humeana.

Hume se dedica por primera vez al tratamiento de la castidad y la modestia en el *Tratado* y en el contexto de las llamadas “virtudes artificiales”, particularmente porque la explicación de la castidad y la modestia ayudará a remover cualquier obstáculo que impida aceptar que las leyes de las naciones son artificios que consideramos virtuosos y, por tanto, merecedores de nuestra aprobación, a causa de su utilidad social. Para Hume, la castidad y la modestia, “que pertenecen al bello sexo” constituyen un “caso notable” (T 3.2.12, SB 570) del principio que sostiene que apreciamos esas reglas a causa del interés general de la sociedad pues “no existe ningún fundamento en la naturaleza para toda esa modestia exterior que exigimos en las expresiones, vestimenta y conducta del bello sexo” (*Ibid.*).

Como sucede en el caso de la justicia, otra virtud artificial, y la escasez moderada, existen circunstancias empíricas que exigen la aceptación y aprobación de la castidad y la modestia en tanto artificios imprescindibles para dar solución a esas circunstancias. En tal sentido, estas virtudes “surgen de la educación, de las convenciones voluntarias de los hombres y del interés de la sociedad” (*Ibid.*). Existen, pues, tres circunstancias empíricas fundamentales que dan origen a estas virtudes artificiales, a saber, “la debilidad y longitud de la infancia humana” que exige numerosas “fatigas y gastos” para hacer frente a la crianza de los hijos. En segundo lugar, Hume considera que las únicas personas que tienen una natural preocupación por el bienestar de los niños humanos son sus propios padres; más aún, *ambos* padres pues “debe existir una unión del hombre y la mujer para la educación de la juventud y (...) esta unión debe ser de duración considerable” (*Ibid.*). Tal unión proviene, a su vez, de dos tendencias naturales en el hombre: el natural afecto y atracción entre los sexos y la inclinación natural de los padres a amar a sus hijos. Pero esto requiere de un tercer factor: que *ambos* compañeros sexuales estén seguros de que se trata de sus propios hijos. Y este factor puede darse con absoluta seguridad solo para la mujer y no así para el varón<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Las cursivas son de Hume.

<sup>26</sup> Cf. T 3.2.12.

A partir de esta “trivial y anatómica” observación, dice Hume, “se deriva la gran diferencia entre la educación y los deberes de los dos sexos” (T 3.2.12, SB 571 [495]), a lo que se agrega una observación psicológica acerca de la crianza de los hijos: “para inducir al hombre a imponerse a sí mismo esta obligación (...) debe creer que los hijos son suyos y que su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado cuando da rienda suelta a su amor y ternura”(Ibíd.).

Por estas razones, las mujeres deben comprometerse con una castidad no natural y que no es exigida a los varones en el mismo grado. Para asegurar a sus esposos que ellos son, efectivamente, los padres de sus hijos, las mujeres deben exhibir una conducta casta y en tanto la modestia es el signo exterior para esta conducta propia del ámbito de la intimidad, también deben exhibir un comportamiento modesto con respecto a sus modales, vestimenta y expresiones. Con esto se origina un doble estándar para juzgar la conducta sexual de hombres y mujeres y una nueva configuración para pensar lo femenino pues estas virtudes propias del bello sexo son pensadas como virtudes, no en cuanto son agradables para quien las practica sino en cuanto son útiles para el interés de la sociedad.

Existen varios puntos dignos de remarcar en esta explicación humeana. El primero de ellos es que Hume entiende, sin cuestionar alternativas, que la crianza de los hijos no puede ser brindada por un solo padre y menos aún solo por la madre. De hecho, en el ensayo *De los prejuicios morales* (esto es, con posterioridad a la escritura del *Tratado*), Hume presenta como un ejemplo “que puede inducirnos a no apartarnos demasiado de las máximas de conducta y comportamiento recibidas” (E 465), el caso de una mujer que buscaba excluir al padre de su hijo de su educación y crianza pues ella podía por sí misma asegurarse económicamente. Esto lleva a pensar que Hume, una vez más, no cuestiona el doble estándar apoyado en la dependencia social y económica de la mujer. Si se requiriera y fuera empíricamente posible solo el cuidado por parte de la madre, no sería necesaria o útil la castidad.

Pero aun aceptando que el cuidado de los hijos requiere de más de un adulto, no se sigue que se requiera el cuidado de ambos padres biológicos, aunque Hume no da mayores explicaciones. En el ensayo *De la poligamia y el divorcio*, al señalar los aspectos negativos del divorcio, Hume se pregunta cuál sería la fortuna de aquellos hijos cuyos padres se han divorciado y si acaso “¿se encomendarán al cuidado de una madrastra y, en vez de la tierna atención e interés de un progenitor, se les hará sentir toda la indiferencia o el odio de un enemigo?” (E 188). La explicación para esto podría ser que no existe una motivación natural para el cuidado de los hijos que no son propios.

Tampoco considera seriamente el caso de grupos en los que los hijos se críen comunalmente, lo que haría innecesaria la castidad. De manera incidental, sugiere que han existidos otros sistemas de crianza, como el de “los antiguos británicos” en el que “toda la

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

comunidad se encargaba de mantener” a los niños (E 184), pero sostiene que se trataba de pequeñas sociedades que hacían esto para crear vínculos más estrechos.

Pero volvamos un momento a la explicación humeana. Hume afirma que los varones necesitan, para dar rienda suelta a su ternura y su amor y, además, comprometerse *gustosamente* con los gastos y fatigas que implican la crianza y el mantenimiento de los hijos, saber que estos son sus *propios* hijos, y este es el único modo de *inducirlos* a ese compromiso. ¿Qué significa, pues, “inducir”? Si se lo considera en términos de obligación moral, parece extraño decir que el varón estaría obligado a someterse a esos gastos y fatigas gustosamente. En cambio, si se entiende “inducir” como “causar psicológicamente”, podría pensarse que Hume consideraba la creencia en la consanguineidad como una causa psicológica y la castidad y la modestia serían necesarias porque el vínculo asociativo entre el padre y sus hijos debe establecerse más allá de toda duda. Ese padre debe estar completamente convencido de que esos hijos son suyos y a causa de las diferencias biológicas y las dificultades existentes en ese entonces para determinar la paternidad, los hombres solo pueden estar seguros si las mujeres se someten a una conducta sexual casta e intachable.

Esta demanda de castidad, a su vez, depende, como señala Baier, de la premisa psicológica de que los hombres serán reacios a cuidar de aquellos hijos que no sean biológicamente suyos y del presupuesto, no establecido explícitamente, de que la sociedad es tanto patriarcal (porque el control económico está en manos de los hombres) como patrilineal (porque la propiedad se hereda a través de la línea paterna)<sup>27</sup>. En una sociedad en la cual el hombre no fuera social y económicamente dominante, donde la herencia fuera transmitida por vía materna o donde las mujeres fueran líderes y usaran su poder para obligar a los hombres a hacerse responsable de los gastos de crianza, la castidad sería un detalle trivial.

Por otra parte, Hume discute acerca de este tópico en el *Tratado* a través de dos perspectivas o voces diferentes con lo cual podría defenderse que él no toma partido por la defensa de la castidad: por un lado, la del filósofo especulativo, con una visión normativa y, por otro, la del mundo, “las gentes”, que consideran esta cuestión “naturalmente y sin reflexión” (Hume, 2012: 497).

Para el filósofo especulativo es razonable y necesario dar esa seguridad a los padres “pero la imposición de severos castigos para la transgresión de la fidelidad conyugal por parte de la mujer” (T 3.2.12 SB 571 [495]) no puede ser fácilmente impuesta por vía legal pues la

---

<sup>27</sup> Véase Baier (1979: 6-8).

naturaleza privada de tales transgresiones dificulta la presentación de pruebas adecuadas. Por tal motivo, lo conveniente sería imponer “el castigo de la mala fama o reputación” (*Ibíd.*), unir la vergüenza a la infidelidad y alabar la castidad. Pero aun así, esto no sería suficiente porque las criaturas humanas, y en especial “las del sexo femenino” se inclinan, a su juicio, a preferir la tentación presente por sobre los motivos remotos<sup>28</sup> y “la tentación es aquí la más fuerte imaginable (...) y una mujer halla (...) ciertos medios de proteger su reputación y evitar todas las consecuencias perniciosas de sus placeres” (T 3.2.12, SB 573 [498]). Será necesario, entonces, un mecanismo que evite que las mujeres se vean tentadas a ser infieles y despierte en el sexo femenino una repugnancia por aquellas expresiones, posturas o libertades que se relacionan con el placer sexual. Así y todo, el filósofo especulativo se mostraría escéptico pues aún se preguntaría si acaso es posible retraer esa inclinación tan fuerte de la naturaleza humana.

La segunda perspectiva, la del mundo, la de las gentes, parece solucionar el problema de manera natural. Ese mundo es el de aquellos que tienen interés en la fidelidad femenina y de los que, aun sin tener un interés directo en esto, son llevados “por la simpatía hacia los intereses generales de la sociedad” (T 3.2.12, SB 573). Los razonamientos de este mundo son producto del auto-interés de algunos, la simpatía de otros, la educación y la influencia de reglas generales establecidas. Desde esta perspectiva, si las mujeres fueran, en general, promiscuas, su comportamiento debilitaría las pruebas que convencen a los hombres de que son efectivamente los padres de sus hijos. De ahí la exigencia de que *todas* las mujeres sean, por regla general, castas. En especial, habrá dos grupos que tendrán un interés más fuerte en esto, el de las mujeres con hijos a las que conviene que sus esposos los mantengan (pues los ejemplos de promiscuidad de otras madres podrían permitir que su propio comportamiento sea puesto en duda) y el de los hombres casados con mujeres en edad de tener hijos (pues esos ejemplos que pondrían en cuestión el comportamiento de sus esposas podrían derivar en que ellos fueran humillados como esposos engañados). A estos dos grupos se suman los que, por simpatía hacia los intereses generales de la sociedad también defienden la castidad y eso incluye jóvenes, ancianos, mujeres infértiles e, incluso, los solteros “viciosos” o libertinos (T 3.2.12, SB 573).

A esa “simpatía con el interés general de la sociedad” se suma la educación que “toma posesión de las dúctiles mentes del bello sexo en su infancia” (T 3.2.12, SB 572). Esta última frase puede interpretarse de dos modos: en el sentido de que Hume afirma la ductilidad de las mentes femeninas o en el sentido, más amable con Hume, de que la educación modela las mentes femeninas en el momento en que son más maleables, esto es, en su infancia, pues

---

<sup>28</sup> Estos “motivos remotos” son los intereses a largo plazo para la sociedad pues la infidelidad femenina o, incluso, su mera posibilidad, tiende a dañar el tejido social pues hará que los varones estén menos inclinados a cuidar de los hijos. Esto llevaría a la interrupción del funcionamiento normal de ciertas instituciones como la herencia de la propiedad.



Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

aquellas mujeres cuyas mentes han sido sociabilizadas desde pequeñas serán menos capaces de protestar frente a la constricción de la castidad. No obstante, en cualquiera de los dos casos, la educación, los intereses y la simpatía permiten extender la castidad, junto con el temor a la mala reputación, desde el grupo de las jóvenes<sup>29</sup> o en edad de tener hijos, al sexo entero, incluyendo a las que están excluidas de la maternidad.

Es decir, la educación extiende el respeto por la regla más allá de los que tienen un interés directo en que sea observada, incluyendo a los solteros viciosos que también se ven influenciados y “no prefieren los ejemplos de lascivia e impudor en la mujer” (T 3.2.12, SB 573). Pero también actúa la influencia de la semejanza, otro de los principios de asociación, pues la aplicación de la regla se extiende a casos que son accidentalmente similares, como las mujeres ancianas o estériles y al mismo tiempo evita que se extienda en el mismo grado a casos que, aunque no son parecidos, estarían más interesados o vinculados con la castidad, por ejemplo, los hombres, porque las reglas se generalizan de modo más natural a casos semejantes. En tal sentido, la perspectiva del mundo es irreflexiva.

Y no solo eso, sino que genera también un doble estándar en el sentido de que los varones no están sometidos, con respecto a la castidad, en el mismo grado que las mujeres. Según esas mismas gentes que exigen la castidad para todas las mujeres, sin importar edad o condición, las obligaciones del sexo masculino son menores que las del sexo femenino debido a que la castidad en la mujer es más necesaria que la castidad en el hombre en cuanto al mantenimiento de la sociedad<sup>30</sup>. Aunque el interés de la sociedad civil, dice Hume, es contrario a “que los hombres tengan *entera* libertad de entregarse a sus apetitos sexuales” (T 3.2.12, SB 573 [498])<sup>31</sup>, el interés por esta conducta masculina es más débil y por consiguiente, la obligación moral también será diferente para varones y mujeres.

Este doble estándar también es notorio en cuanto al signo externo de la castidad, esto es, la modestia, la cual también es una virtud artificial y tal vez incluso más que la castidad<sup>32</sup>. Esta virtud equivale al contrario del descaro o impudor y supone una conexión entre un motivo

---

<sup>29</sup> Para quienes la castidad y la modestia, como la exteriorización de esa castidad, sería útil en cuanto les permitiría acceder con mayor seguridad al matrimonio pues los hombres preferirán unirse a mujeres en quienes puedan confiar y que garanticen su paternidad.

<sup>30</sup> T 3.2.12, SB 573.

<sup>31</sup> Las cursivas son de Hume.

<sup>32</sup> Immerwahr considera que, en el contexto del *Tratado*, solo la modestia es una virtud artificial o convencional pues “Hume considera la demanda de fidelidad conyugal [esto es, la castidad] tan obvia como natural”. Immerwahr (1983: 362).

inobservable y objeto de la aprobación moral, y un comportamiento público observable. La modestia en el vestido, las expresiones y el comportamiento exhibe públicamente la repugnancia hacia lo erótico. En tanto signo exterior de la castidad, la modestia recibe la aprobación moral como una virtud. ¿Puede fingirse modestia aun manteniendo en secreto una conducta lasciva y poco casta? Es posible. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la virtud de la modestia se aplica a todas las mujeres desde la infancia de modo que la mente es modelada para evitar las tentaciones; ciertos modos de hablar o de vestirse son reprimidos, no porque sean considerados dañinos en sí mismos sino porque se considera que favorecen la infidelidad en algunas mujeres. Como afirma Baier (1979:10), la modestia prepara el camino para la castidad, es análoga a una “deformación socialmente aprobada”.

Ahora bien, cuando se trata del comportamiento masculino, la falta de modestia adquiere la forma de descaro que Hume asocia con el éxito en el mundo aun siendo en sí mismo un vicio: “Nada facilita más abrirse paso en el mundo que un auténtico, natural descaro” (E 474). La modestia no solo no constituye una virtud en los varones sino que incluso Hume considera que la promesa de vigor sexual en el hombre es causa de la estima y el amor femenino. El Donjuán cuenta con una capacidad para producir placer que le granjea el amor de mujeres “aunque [estas] no pueden tener la esperanza de obtener del mismo un goce tal y pueden ser solo afectadas por su simpatía con una mujer que mantenga con él comercio amoroso” (T 3.3.5, SB 615 [533]). Como en el caso de Cleanta, no podríamos, en este contexto, poner a una mujer en el lugar del Donjuán y esperar que reciba el amor y la estima de otras mujeres o incluso de los varones, al menos no públicamente, pues también estos son educados para reprobar la lascivia femenina.

Por otra parte, este doble estándar respecto del comportamiento sexual para hombres y mujeres, según Baier, implicaría también un doble estándar al interior del género femenino. Aunque Hume explícitamente señala que la restricción de la castidad debe aplicarse a todas las mujeres, la menor exigencia a los varones requiere el supuesto de que existan algunas mujeres disponibles como compañeras de aquellos solteros libertinos –y “maridos extraviados”, agrega Baier (1979: 8)– que tienen una mayor “libertad de entregarse a sus apetitos sexuales” (T 3.2.12, SB 573). Y esto podría debilitar, como dijimos antes, la fuerza de la regla general, lo que implicaría una inconsistencia en el sistema humeano.

Sin embargo, puede responderse que lo que sostiene Hume es que el comportamiento femenino que merece la aprobación moral solo es útil cuando es considerado en el contexto de una convención que hace que ese comportamiento se generalice. Esto no significa que la convención será universalmente obedecida. La castidad y la modestia serían útiles en este

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

contexto a pesar de que existan mujeres incastas del mismo modo que las reglas de la justicia son útiles a pesar de que existan ladrones.

A partir de todas estas cuestiones, cabe señalar un par de puntos importantes. Primero, que la castidad y la modestia no son naturales para las mujeres -aunque tampoco para los hombres- y que Hume no minimiza el costo que estas virtudes implican para el sexo femenino porque, como sucedía con el papel de la mujer en los *Ensayos*, el principio de placer opera más fuertemente en las mujeres que en los hombres. Y aunque esto en principio podría parecer sexista, es preciso tener en cuenta que para Hume no es exactamente una falta preferir un placer agradable y cercano a un interés remoto. En *Un Diálogo*, texto que suele incluirse al final de la *EPM*, Hume explora la cuestión del pluralismo moral, a través de un relato referido a un lugar imaginario llamado Furli. Allí destaca el valor de la galantería francesa como “natural y agradable” y señala que los franceses “prefieren la tranquilidad, la libertad y unas relaciones abiertas a una fidelidad y constancia estrictas” aunque sacrifiquen “algunos de los placeres domésticos a los sociales” (Hume, 2008: 253). Aquí, Hume plantea otro modo, más natural, de tratar a las mujeres pues lo placentero prima por sobre lo útil; lo natural y agradable es suficiente para preferir relaciones más libres entre los sexos, a diferencia de lo que sucede en la *EPM*, donde la fidelidad femenina es presentada estrictamente como útil para la sociedad y para la mujer misma<sup>33</sup>.

En segundo lugar, si bien es cierto que Hume no considera que podrían existir otras soluciones alternativas al problema surgido de la “trivial y anatómica observación”, eso no socava la explicación humeana en sí misma. La exigencia de castidad a ambos sexos también podría ser una respuesta al requisito de seguridad paterna y formas alternativas de cuidado de los niños podrían eliminar ese requisito. Cuando se considera esto, la castidad y la modestia pueden parecer aún más arbitrarias y nada naturales en especial teniendo en cuenta el grado en el que las mujeres deben alterar su naturaleza para mantener estas virtudes y para que los hombres puedan practicar su instinto natural de cuidar de su prole y “dar rienda suelta a su ternura”. Sin embargo, Hume no afirma que bajo *cualquier* condición la castidad y la modestia serán consideradas virtudes. La necesidad de castidad y modestia surge dentro del contexto de la propiedad privada, la herencia de la propiedad a través del padre y la sociedad patriarcal. En su explicación, que no presenta bajo su propia voz, Hume describe a la castidad y la modestia

---

<sup>33</sup> EPM 4.5-6; 6.14.

como virtudes socialmente útiles que surgen en el marco de una sociedad y modelos de crianza determinados.

En este sentido, el sistema humeano es elástico y deja abierta la posibilidad de que diferentes circunstancias empíricas den lugar a diferentes modos de relación entre los sexos y estructuras familiares alternativas. La mujer humeana, en el contexto de las virtudes artificiales y considerando las circunstancias en que de hecho vive, no puede ser apasionada, inestable y devota del amor romántico, sino casta y modesta con el fin de mantener un esquema general que permita sostener ese sistema social.

#### **IV. Consideraciones finales**

A lo largo de sus escritos Hume presenta una serie de referencias a la naturaleza de la mujer y su rol dentro del esquema social que muchas veces resultan inconsistentes entre sí, por lo que no permiten un dibujo claro del perfil femenino. En algunas ocasiones, Hume parece aceptar sin mayores reservas prejuicios preconcebidos acerca de cómo deben ser las esposas y amantes y, en otras oportunidades, presenta la idea de la mujer como un ser pasional, sujeto a los vaivenes de las emociones, proclive al temor y la superstición en un grado mayor que el varón. Estas características hacen de la mujer un ser intelectual y moralmente inferior al hombre en cuanto tiene mayores chances de no hacer inferencias correctas, no desarrollar pasiones calmas o no ser capaz en la misma medida que el varón de elegir los bienes remotos por sobre los placeres cercanos. Tal descripción le ha valido a Hume muchas veces el mote de “sexista”. No obstante, estas referencias locales no parecen ir en contra del sistema general humeano para el cual el ser humano es, fundamentalmente, pasional y emocional. Por otro lado, incluso cuando habla de la mujer en este sentido y aunque no desarrolla la cuestión de la educación femenina, Hume deja abierta la posibilidad de que esa naturaleza sea en parte producto del modo en que se educa al sexo femenino para la sociedad.

A su vez, en lo que se refiere a la castidad y la modestia, las condiciones naturales de la mujer no constituyen el fundamento para la diferenciación de roles y el doble estándar moral. Este se basa en principios vinculados a la naturaleza del varón que requiere la seguridad de su paternidad para dirigir un instinto natural.

No se puede negar, sin embargo, que Hume no ofrece una crítica apasionada de la diferenciación de roles respecto de la castidad y la modestia. Aunque entiende que esas virtudes no forman parte de la naturaleza de la mujer (ni del hombre), su descripción no toma el mismo tono de denuncia que utiliza cuando se trata del fanatismo o la superstición. Aunque Hume considera que su filosofía es un instrumento útil para revertir los prejuicios religiosos, no parece

Pulley, R. (2020). Naturaleza humana y naturaleza femenina: el estatus de la mujer en los escritos de David Hume. *Siglo Dieciocho*, I, 155-177.

que tuviera nada que denunciar en cuanto al doble estándar entre hombres y mujeres. Parece, en este caso, que solo cabe la tarea de explicar, la tarea del psicólogo social, si bien es cierto que tampoco se responsabiliza directamente de las posiciones que dan cuenta de la castidad y la modestia al ponerlas en boca del filósofo especulativo y el mundo.

No obstante, interesa remarcar que a través de esa descripción de las virtudes artificiales, Hume resalta que dependen completamente de las condiciones sociales en las que las personas se encuentran y aceptaría que si las condiciones empíricas cambian, esas virtudes artificiales también lo harían porque no son esenciales a la naturaleza femenina y las convenciones morales son contingentes. De modo que la posición de Hume respecto de este problema reviste un carácter progresivo, en tanto los roles sexuales son artificios sujetos al cambio de las condiciones empíricas.

En ese sentido, el programa humeano, a pesar de sus limitaciones, es lo suficientemente elástico para permitir pensar la idea de la emancipación de las mujeres como una forma más de pensar el desarrollo del género humano.

## Bibliografía

- Baier, A. (1979). Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust. *Hume Studies*, 5, 1-19.
- Battersby, C. (1981). An Enquiry Concerning the humean Woman. *Philosophy*, 56, 303-12.
- Burns, S. (1976). The humean female. *Dialogue*, XV, 415-24.
- Falkenstein, L. (2015). Without Gallantry and Without Jealousy: The Development of Hume's Account of Sexual Virtues and Vices. *Hume Studies*, 41 (2), 137-170.
- Garrett, A. (2008). Human Nature. En K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, (160-232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Guimarães, L. (2004). The Gallant and the Philosopher. *Hume Studies*, 30, 127-47.
- Hume, D. (2015). *Investigación sobre los principios de la moral*. M. Mendoza Hurtado (trans.). Bernal: UNQ/Prometeo.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. V. Viqueiras (trans.); José Luis Tasset y Raquel Díaz Seijas (eds.). Madrid: Gredos.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. E. Miller (ed.); C. Martín Ramírez (trans.). Madrid: Trotta/Liberty Fund.

- Hume, D. (2008). Un Diálogo. En *Investigación sobre los principios de la moral* (243-261). E. Ujaldón (trans.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hume, D. (2007a). *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton y M. J. Norton (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2007b). *An Enquiry concerning Human Understanding*. P. Millican (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2003). *The Natural History of Religion / Historia natural de la religión*. C. Cogolludo (trans.). Madrid: Trotta. Edición bilingüe.
- Hume, D. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. T. L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1992). *Investigación sobre el entendimiento humano*. M. Holguín (trans.). Bogotá: Norma.
- Hume, D. (1987). *Essays Moral, Political, Literary*. E. F. Miller (ed.). Indianápolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (1983). *History of England*, 6 vols. Indianápolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*, 2 vols. J. Y. T. Greig (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Immerwahr, J. (1983). David Hume, Sexism, and Sociobiology. *Southern Journal of Philosophy*, 21, 359-70.
- Jacobson, A. J. (ed.) (2000). *Feminist Interpretations of David Hume*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Marcil Lacoste, L. (1976). The Consistency of Hume's Position Regarding Women. *Dialogue*, XV, 425-40.
- Outram, D. (2009). *La Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.

## CV de la autora

Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctoranda por la UNLa. Actualmente se desempeña como docente de Gnoseología en UCES, de Introducción a la filosofía en la Universidad Favaloro y en la cátedra de Introducción al Pensamiento Científico en el CBC (UBA). Como becaria del CONICET desempeñó tareas de docencia en las cátedras de Filosofía Moderna y Gnoseología en la UNMdP y su investigación doctoral se dedica al concepto de naturaleza humana en la filosofía práctica de David Hume.

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a small loop on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip touching the line and its feather pointing upwards and to the right.

**Reseña: Entin, Gabriel (ed.) (2018). *Rousseau en Iberoamérica: lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución*. Buenos Aires: SB editorial.**

*Rousseau en Iberoamérica: lecturas e interpretaciones entre Monarquía y Revolución* es el título de una compilación de artículos de diferentes estudiosos destinados, casi sin excepciones, al reconocimiento y análisis de la presencia efectiva del pensamiento político del filósofo ginebrino en el convulso escenario que caracteriza el período de las revoluciones que marcan la transición del sistema virreinal español a las nuevas e independientes naciones americanas. El material del volumen, cuya edición estuvo a cargo del reconocido historiador argentino Gabriel Entin, proviene —en su mayoría— de las conferencias presentadas en un coloquio organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México (UNAM) en 2012 (“Rousseau en Iberoamérica: del reformismo borbónico a las revoluciones de independencia”).

La problemática de la circulación de la filosofía de Rousseau en la América española no es en sí mismo novedosa: tiene sus antecedentes en el casi secular estudio de Jefferson Rea Spell (*Rousseau in the Spanish World Before 1833. A Study in Franco-Spanish Literary Relations*, de 1938), y su tratamiento se prolonga, durante el siglo pasado, en las investigaciones de Ricardo Levene, Lucienne Domergue, Adolfo Sánchez Vázquez —por citar sólo algunas de ellas—. Ahora bien, especialmente si el lector de *Rousseau en Iberoamérica* ha tomado contacto previo con esta tradición interpretativa, podrá constatar rápidamente que la principal innovación que traen los artículos del volumen editado por Entin consiste en la modificación del punto de vista metodológico desde el cual ha sido abordada esta *vexata quaestio*.

¿En qué consiste esta novedad metodológica? Se siguen nuevas orientaciones de la historia de la recepción de las ideas (basadas en los trabajos de Roger Chartier, Jean-Joseph Mounier, Anthony Pagden y Elías Palti, entre otros). Así, los artículos que integran la obra que aquí reseñamos dedican gran parte de su esfuerzo al reemplazo y sustitución de la desacreditada noción de *influencia*, por nuevas categorías tales como *uso instrumental* y *recepción*; cuya implementación, no obstante, exige no sólo un conocimiento preciso de la filosofía de Rousseau sino también un meticuloso trabajo con las fuentes fácticas de modo tal de poder establecer cuáles fueron las condiciones intelectuales e institucionales que hicieron que la lectura y apropiación del pensamiento político del ginebrino representara una verdadera “resignificación” (19) de sus conceptos clave.

La precisa delimitación histórica, la notable circunscripción de la temática y la particular concepción historiográfica a las que hemos hecho alusión brindan, entonces, un hilo conductor para orientarse entre las diversas *piezas* que componen *Rousseau en Iberoamérica*. Estas representan una suerte de montaje en el que se exhiben diferentes aspectos del modo en que se hizo efectiva, de hecho, la presencia de Rousseau en tierras americanas y tuvo lugar su recepción en el albor de



la independencia del continente. A continuación, ofreceremos un sucinto *racconto* de conjunto de dicho cuadro. Comenzaremos por aquellos trabajos que se ocupan específicamente del *uso* y de la *recepción* de las categorías políticas del pensamiento rousseauniano en el cambiante escenario de las colonias americanas e, inclusive, de la Metrópoli. Luego, nos ocuparemos de otro tipo de artículos que amplían el alcance de las nociones de *uso* y de *recepción* a problemáticas tales como la difusión y lectura de las obras prohibidas de Rousseau, la dieta revolucionaria, la traducción del *Contrato social*.

Consideremos en primer lugar, siguiendo el orden establecido más arriba, el artículo de Clément Thibaud titulado “Las primeras repúblicas de Tierra Firme y Jean-Jacques” (107-120). En dicho trabajo, su autor ofrece un análisis del surgimiento efectivo del pensamiento republicano en el territorio que comprendía las Provincias Unidas de Venezuela y de Nueva Granada, a partir del *uso* de los conceptos rousseaunianos. Según Thibaud, antes de la revolución el republicanismo no había sido evaluado como una alternativa apropiada ni tampoco estaba dentro de las expectativas originales de los principales actores del proceso revolucionario. Lo que ellos pretendían, sostiene Thibaud, era establecer un nuevo régimen político basado en la teoría política de la Escuela del Derecho Natural moderna; pero, al mismo tiempo, su cautela sugería compatibilizar estas novedosas ideas con la peculiar conformación de la comunidad *virreinal* (una “comunidad sin rey”, basada en una fuerte presencia de la religión católica, reactiva a la crítica ilustrada a las religiones positivas, y muy especialmente al cristianismo). Frente a este complejo escenario, la filosofía política de Rousseau —y particularmente sus conceptos de *voluntad general* y de *igualdad civil*— pueden ser considerados, antes que como una *influencia*, como *precursores* del nuevo estado de cosas, útiles a los efectos de pensar críticamente la colonización española y el carácter absoluto del poder monárquico. E, inclusive, la referencia al pensamiento de Rousseau suponía, al mismo tiempo, la eliminación de determinados aspectos inherentes a su crítica a la religión positiva, cuyo potencial secularizador podría introducir un conflicto en la sociedad virreinal, contradictorio con los fines políticos de los revolucionarios.

Sin abandonar Tierra Firme, Ángel Rafael Almarza Villalobos indaga una temática próxima a la que desarrolla Thibaud, aunque desde un punto de vista diferente. En efecto, el autor de “Rousseau, Bolívar y las revoluciones de Venezuela” (121-136) estudia la recepción de Rousseau en Venezuela, a partir de una de sus figuras centrales, Simón Bolívar. También aquí se trata de indicar —a partir de una indagación exhaustiva respecto del Rousseau que efectivamente leyó Bolívar— el uso instrumental que el prócer caraqueño dio a los textos y conceptos filosóficos del ginebrino, siguiendo para ello los diferentes discursos, proclamas y misivas redactadas por el héroe.

El enjundioso estudio de Nicolás Ocaranza, “Rousseau, Camilo Henríquez y la independencia de Chile: soberanía y libertad política en el confín del imperio español” (137-160) supone un desplazamiento hacia la “periferia del sistema virreinal español”, con el objetivo de identificar el *uso* de la filosofía política de Rousseau que hizo fray Camilo Henríquez, particularmente con respecto a “los debates sobre los conceptos de soberanía y libertad política en la independencia chilena” (138). Luego de un cuidadoso y detallado recorrido por la trayectoria formativa de Henríquez, Ocaranza concluye: “[l]os conceptos de soberanía y libertad política tomadas por Henríquez de la obra de Rousseau fueron útiles para el criollo chileno en su afán por construir un lenguaje que explicara el momento de convulsión y crisis monárquica, y dotara de legitimidad al proceso revolucionario en el que participaba” (157). Los textos rousseauianos, leídos por Henríquez en un contexto pre-revolucionario, fueron implementados de modo directo o indirecto, como parte de una “*traditio* republicana” mediante la cual trazar “una línea de continuidad entre Rousseau y el republicanismo para urdir una trama ideológica que otorgara sentido a su posicionamiento político-ideológico patriota e independentista” (157).

El artículo de Gabriel Entin presenta una problemática y perspectiva cercana al de Ocaranza, aunque enfocado aquí desde una de las figuras clave de la revolución en el Virreinato del Río de la Plata, a saber, el afamado abogado y secretario de la Primera Junta. En efecto, en “Rousseau, Mariano Moreno y la institución del pueblo en la revolución del Río de la Plata” (177-202), Entin parte del reconocimiento —conforme a la “nueva historia política de las revoluciones hispanoamericanas”— de que la creación del sujeto político revolucionario no precede —como solía asumirse— a la misma revolución, sino que “el sujeto político que debía independizarse aún debía crearse” (177). Es precisamente frente a esa cuestión que el *uso* de Rousseau resulta decisivo ya que la problemática de la “institución del cuerpo político en el *Contrato Social* de Rousseau y en su primera versión (*Manuscrito de Ginebra*)” se transforma en una clave interpretativa para “pensar las formas de creación del pueblo en la revolución del Río de la Plata”, tal como puede apreciarse en su propia edición del *Contrato Social* y en sus artículos de la *Gaceta de Buenos Aires* publicados entre mayo y diciembre de 1810 (177-178). En efecto, los *usos* que Moreno hace de Rousseau le permitirían —sostiene Entin— distinguir “una forma de creación del pueblo soberano en el Río de la Plata a través de una dinámica política de la auto-institución” (178), análoga a la rousseauiana creación del pueblo y la soberanía inmanente.

Dentro del conjunto de estos trabajos que tratan específicamente sobre el uso de las categorías políticas del pensamiento rousseauiano se destaca, por su original perspectiva, el estudio de José M. Portillo Valdés. En su “¿Rousseau travestido? Los liberales tomistas en las Cortes de Cádiz” el punto de partida es el debate constitucional entablado en ocasión de las Cortes de Cádiz (1810-1814), específicamente en las diferentes posturas adoptadas durante el

período 1810-1811 en torno al “debate sobre la soberanía nacional y su formulación constitucional entre 1810 y 1811”. En dicha ocasión, el enfrentamiento entre los publicistas conservadores y el sector liberal se da en el marco de un catolicismo integral. De allí la tesis de Portillo Valdés: el distorsionado uso de la filosofía política de Rousseau, especialmente por parte del sector conservador, tomista, produce una verdadera torsión de estos términos transformando la obra del padre de la Escolástica en “una versión libre del *Contrato Social* y en especial del libro IV de esta obra donde el ginebrino argumentó sobre la solidez de la voluntad general como principio político y sobre la conveniencia de una religión nacional” (42).

Los trabajos arriba reseñados constituyen, seguramente, la trama central del problema de la *relación* entre Rousseau e Iberoamericana, ya que se encargan específicamente de la recepción del pensamiento iuspolítico del ginebrino. Ahora bien, los trabajos que completan la obra no se apartan de la premisa metodológica arriba señalada, pero exhiben la versatilidad que el concepto de *uso* brinda al investigador y dan amplitud al alcance de la mirada de este volumen.

El artículo de Sarah Bak-Geller, “Comida, civilización y república. El pensamiento de Rousseau en la conformación de una dieta patriótica en México” aborda una temática singular: la *dieta patriótica* sugerida por diversos partícipes del proceso revolucionario. Por medio de ella, se pretendía dirigir a la nueva y heterogénea ciudadanía hacia el modelo de comportamiento del *citoyen* y, en última instancia, respecto de la economía general de la vida. Se trata, pues, de relevar la difusión en América de la pedagogía y antropología ilustrada, en particular, en su vertiente rousseauiana; fundamentalmente, estudiar el modo en que “las autoridades coloniales y las élites intelectuales pensaron las prácticas alimentarias en términos nuevos de ciudadanía, libertad, voluntad y utilidad pública” (90). Tres son los programas alimentarios estudiados por Bak-Geller: el *pan “patriótico” de San Carlos*, propuesto como sustituto de la tortilla de maíz; el programa de *comidas públicas* ideado por Carlos María Bustamante; y el *régimen patriótico* proyectado por José Joaquín Fernández de Lizardi en Nueva España.

El artículo de Gabriel Torres Puga, “Rousseau en Nueva España: presencia y recepción antes de 1808” parte del supuesto, ampliamente difundido en la literatura especializada, de la presencia efectiva de Rousseau en el “mundo hispánico antes de la crisis y transformación política de 1808” (67). Tal afirmación encuentra, sin embargo, dificultades para ser respaldada documentalmente, tanto en lo que hace a su presencia como a su recepción. Limitándose a Nueva España, Torres Puga parte de la siguiente hipótesis: que tanto una como otra (la presencia y la recepción) deben considerar la “distorsión, la prohibición, la incomprensión y la reinención del Ginebrino” (67). Luego de un rastreo y análisis de fuentes diversas ligadas a los procesos inquisitoriales ocasionados en delitos de posesión de material literario prohibido, Torres Puga llega a la siguiente conclusión: que la presencia de Rousseau (al menos en el Virreinato de Nuevo

México) fue “precaria, deformada y fragmentada”, y que su obra fue leída “de manera velada y a veces efímera; pero [que] aun así había opiniones y lecturas parciales de la misma (...)” (85). De dicho resultado extrae su autor dos corolarios, que no podemos más que apuntar: la primera, que la lectura de la filosofía ilustrada no formaba parte de la “base intelectual” de los denunciados y que en todo caso estos hicieron un uso instrumental de “dichos autores prohibidos sólo para reforzar opiniones propias, muchas veces defendibles también con fuentes autorizadas” (85). La segunda, que para comprender la cuestión de la recepción de Rousseau resulta particularmente útil “prestar atención en las variadas estrategias de un público acostumbrado a leer, pensar y opinar en lucha y negociación permanente con la censura” (85).

En “¿Fue Moreno el traductor de *Del Contrato Social*? Nuevas consideraciones sobre su traducción y circulación en América” (161-176), Noemí Goldman analiza no sólo el problema de la autoría de la traducción del *Contrato Social* sino también el de su difusión. Sobre la primera cuestión, una prolija y erudita revisión de las diferentes hipótesis planteadas hasta el momento, sumado al análisis minucioso de las fuentes históricas involucradas, permiten a la autora sostener que “la primera edición americana del *Contrato Social* fue la de Mariano Moreno y también fue la que tuvo más amplia difusión”; aunque admite al mismo tiempo que el Secretario de la Primera Junta no solamente conoció efectivamente la versión española de 1799, sino que es factible inclusive que, siguiendo en ello usos habituales de la época, se haya apropiado de ella “adaptándola pero, al mismo tiempo, indicando que era una ‘reimpresión’ de una traducción española previa para otorgarle mayor legitimidad”. La segunda parte del artículo trata sobre las vicisitudes de la circulación de un texto “hereje”. En cualquier caso, Goldman sostiene que “[l]o cierto es que la primera edición americana del *Contrato social* fue la de Mariano Moreno y también fue la que tuvo más amplia difusión en América” (170).

Ya sea que se trate de ideólogos tales como Mariano Moreno, fray Camilo Henríquez o del héroe militar Simón Bolívar; de temas más amplios como los lectores efectivos que tuvo Rousseau, la dieta revolucionaria creada a partir de la lectura de los textos del ginebrino o la traducción de sus obras; o que el escenario sea el virreinato de Nuevo México, de Tierra Firme, del Río de la Plata, la Capitanía General de Chile o la propia España, de lo que se trata fundamentalmente en los artículos que componen *Rousseau en Iberoamérica* es de abandonar la hipótesis de una *influencia* de la filosofía rousseauiana, propiciatoria, instigadora —y en su paroxismo, *generadora*— de los sucesos revolucionarios, para proponer en su reemplazo por un mesurado y austero “*uso instrumental*” del pensamiento del ginebrino. Se trata, pues, de una verdadera *inversión* en el orden de los *relata*, que lleva al historiador a abandonar el problema de la “influencia del filósofo de Ginebra en los patriotas americanos” y lo conduce, más bien, a “interrogarse sobre cómo los revolucionarios hispanoamericanos usaron a Rousseau” (107).

A modo de coda, y en una orientación algo diferente al del grueso de los textos más arriba referidos, Catherine Larrère analiza en su “Rousseau y el lenguaje de lo universal: una teoría de los derechos” un aspecto puntual de la doctrina del *Contrato Social*, a saber: la tensión entre “el lenguaje universal de los derechos individuales y el lenguaje de la tradición republicana” (26), a partir de la exégesis morosa y profunda de determinados pasajes de los tres primeros libros de la obra fundacional del pensamiento político rousseauniano. Según sostiene Larrère, la conjugación de los “principios del derecho natural con el estudio de la particularidad de instituciones que caracterizan la tradición republicana” permite evitar las “trampas de lo universal” y habilita a Rousseau a sostener que si bien “[l]a libertad está abierta a todos y es la finalidad misma de la vida política (...) [e]s a cada pueblo, considerando las condiciones propias de su ‘clima’ y las obligaciones de la igualdad, a quien corresponde elaborar el proyecto propio que le permita alcanzar la libertad”(40).

Marcos Thisted  
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Mar del Plata  
marcosthisted@gmail.com

Recibida: Septiembre 2019.

Aceptada: Octubre 2019.

**Reseña: Genand, Stéphanie (2018). *Sade*. París: Gallimard. Colección Folio Biographies n° 149.**

Los estereotipos más férreos asociados a la figura del “divino” marqués de Sade se disipan cuando se confrontan a testimonios históricos – como el análisis frenológico de su cráneo por el doctor Ramon<sup>1</sup> – y a una lectura crítica de su biografía. La imagen del viejo bonachón que divertía a los internos de Charenton con su teatro terapéutico se encuentra a las antípodas del monstruo creado por las autoridades policiales del Consulado. La conclusión es tanto más sorprendente cuanto que Ramon pretendía desvelar los secretos del singular apetito sexual, de la ferocidad y de la agresividad de Sade. ¿Y si Sade no fuese más que un hombre? Tal es el hilo conductor que permite a Stéphanie Genand renovar el conocimiento de la vida de Sade.

Desde muy temprano, la identidad de Donatien se define por la tensión entre el norte y el sur (París y la Provenza donde pasa los primeros años de su vida). Esta doble geografía que configura el imaginario sadiano acentúa, a su vez, la oposición entre la familia materna y paterna.

---

<sup>1</sup> Ramon afirma en 1818 que el cráneo de Sade “era en todo sentido similar al de un padre de la Iglesia” (Genand, 2018: 12).

Marie-Éléonore de Maillé de Carman es una madre fría de carácter taciturno, apegada al sentido del honor de la más antigua nobleza. Al contrario, Jean-Baptiste de Sade es un aristócrata libidinoso de sangre mediterránea que transmite a su hijo la práctica del derroche mientras que su hermano, el abate Jacques-François de Sade, le inculca el gusto por la historia y la filología. A sus veinte años Donatien no tiene nada de un libertino despreocupado, parece más bien “sceptique, circonspect, presque misanthrope”<sup>2</sup> (Genand, 2018: 30). Las mujeres que lo rodean en su juventud como Madame de Raimond y Milly de Rousset moldean su carácter.

Donatien contrae nupcias con Renée-Pélagie de Montreuil, descendiente de una familia de nobleza de toga. Su suegra, la presidenta de Montreuil, es una mujer fuerte con la que desarrolla una relación “edípica”. Durante los primeros años del matrimonio se presta a todas sus fantasías, excusándole vivezas y excesos, se ocupa de sus nietos y relega su hija a un segundo plano. Gracias a ella Donatien perfecciona el arte de la disimulación y da rienda suelta a su pasión por el teatro. Sus primeros escándalos (1763-1768) no cambian en nada el afecto de la presidenta. Hay que esperar la condena a muerte en efigie del 3 de septiembre de 1772 – asociada con un escándalo de sodomía – para que la simpatía se transforme en aversión y la leyenda negra vea la luz: “la presidente aveuglée par ses propres craintes, inaugure ainsi la fabrique du pathologique qui caractérise, depuis plus de deux cents ans, la postérité sadienne”<sup>3</sup>. Renée-Pélagie se convierte desde esa fecha en el principal apoyo de Donatien. No solo acepta la relación amorosa de su esposo con su propia hermana, sino que le ayuda a huir de sus carceleros en varias ocasiones y lee, además, críticamente sus escritos. Donatien opta por el exilio en Italia en dos oportunidades. Dicha experiencia lo transforma en antropólogo y le ayuda a concebir una poética particular<sup>4</sup> según la cual la escritura debe “délaissier les scènes convenues au profit de la nature et de l’humanité lorsqu’elles sortent de leur lit”<sup>5</sup>.

Antes de constituirse en motivo narrativo, el terror del encerramiento marca a Sade en lo más profundo de su carne. La experiencia de la reclusión lo obliga a desarrollar distintas estrategias para escapar de la locura que le acecha en la celda. La correspondencia le devuelve una libertad y una identidad vitales permitiéndole pasar de prisionero inaudible a autor epistolar frenético. Es un arma contra la soledad y la locura que posibilita la apertura de la imaginación a territorios insospechados. En prisión, Sade es despojado de su identidad, de su virilidad y regresa

---

<sup>2</sup> “Escéptico, circunspecto y casi misántropo”.

<sup>3</sup> “La presidenta, engeguedada por sus propios temores, inaugura así, la fábrica de lo patológico que caracteriza, desde hace más de doscientos años, la posteridad sadiana” (Genand, 2018: 82).

<sup>4</sup> “El conocimiento del corazón del hombre, recuerda la *Idea sobre las novelas*, solo se adquiere por los viajes y por las desgracias” (Genand, 2018: 90).

<sup>5</sup> “Cada vez Sade permanece fiel a su método: abandonar las escenas convencionales en beneficio de las imágenes de la naturaleza y de la humanidad cuando traspasan sus límites” (Genand, 2018: 95).

al vientre femenino a través de sus sueños con Laura de Noves o con su propia madre. Luego de haber hecho del prisionero un monstruo, la presidenta de Montreuil lo transforma en un “homme en démence”<sup>6</sup>, mientras que su hija le proporciona innumerables escapatorias al aburrimiento del encierro.

Dos fenómenos caracterizan la vida de Sade en prisión: la somatización y la dificultad del orgasmo. El preso consigna en un diario el deterioro de su salud causado por el abuso de la carne y del azúcar que agrava sus hemorroides, así como la enfermedad de su ojo (descrita meticulosamente en el célebre *Journal de mon œil*)<sup>7</sup>. Durante estos años desarrolla una concepción del cuerpo como mecánica que asimila al hombre con los animales. Se trata de una lógica particular centrada en torno a “deux affreux instants”: el de llenar y vaciar su cuerpo<sup>8</sup>. La comida y la sexualidad aparecen como dos caras de la misma moneda. El orgasmo se vuelve su dilema mayor: “Si on y réussit : *crise terrible* et si on n’y réussit pas : *tête au diable*”<sup>9</sup>. Para sobrepasar esta encrucijada opta por el recuerdo como sustituto al placer. La dificultad del orgasmo lo lleva a fertilizar “jusqu’à l’exaltation, les royaumes intérieurs”<sup>10</sup>. En la cárcel, Donatien se transforma en un verdadero crítico de literatura. Sus lecturas se dividen entre las diurnas (dirigidas a la cabeza) y las nocturnas (dirigidas a la “flèche”)<sup>11</sup>. Su principal aporte a la filosofía durante este periodo es la reinterpretación crítica del modelo utópico enciclopédico expuesto por D’Alembert en su *Miscelánea*.<sup>12</sup> Confrontados a la experiencia personal de Sade, los ideales de las Luces se fisuran. Su caso prueba que la razón no es el único timón que pueda controlar al hombre. La afirmación fundamental de la irracionalidad humana se convierte en su principal ambición filosófica: “C’est là l’ambition philosophique de Sade: congédier l’idéal des Lumières, utopique et ne rendant pas compte, pour lui, du réel de l’humain, tout en conservant leurs méthodes et leurs instruments”<sup>13</sup>. Sade encuentra el *coraje de la verdad* gracias a la destrucción sistemática de los “hochets”<sup>14</sup> que impiden al hombre observar su verdadera condición sin filtros. Su crítica filosófica nos invita a “ouvrir les yeux jusqu’à la douleur” y a buscar “la racine de nos aveuglements”<sup>15</sup>. La arqueología

---

<sup>6</sup> “Un hombre de locura” (Genand, 2018: 121).

<sup>7</sup> *Diario de mi ojo*.

<sup>8</sup> “Dos horribles instantes” (Genand, 2018: 121).

<sup>9</sup> “Si se logra el orgasmo, es una *crisis terrible*, y si no es posible, hay que *dejar llevar su cabeza al quinto infierno*” (Genand, 2018: 153).

<sup>10</sup> “El diagnóstico no puede ser más claro: aquello a lo que el cuerpo renuncia fertiliza, hasta la exaltación, los reinos interiores” (Genand. 2018: 158).

<sup>11</sup> La flecha designa el falo.

<sup>12</sup> Jean Le Rond d’Alembert, *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie* (1753).

<sup>13</sup> “La ambición filosófica de Sade consiste en abandonar el ideal de las Luces, utópico e incapaz, según él, de dar cuenta de la realidad de lo humano, pero conservando sus métodos y sus instrumentos” (Genand, 2018: 183).

<sup>14</sup> Los sonajeros.

<sup>15</sup> “Sade no sólo pretende liberar su espíritu y abrir los ojos hasta el dolor sino que también busca la raíz de nuestra ceguera” (Genand, 2018: 184).

sadiana de las pasiones es menos la obra de un monstruo o de un enfermo, que una eficaz máquina despojadora de prejuicios.

El intermedio de libertad coincide con la última década del siglo XVIII. En el plano personal su divorcio pone fin a la entrega casi mística de Renée-Pélagie y marca el comienzo de la relación con Constance Quesnet. Durante este intervalo, Sade fracasa en su intento por aparecer en público. La crítica es incapaz de comprender su teatro profundamente marcado por la oscuridad carcelaria. Los nuevos tabúes impuestos por los eventos políticos explican la fría acogida de obras como *Le misanthrope par amour* (1781) o *Le prévaricateur ou le Magistrat du temps passé* (1783)<sup>16</sup>. Por el contrario, las novelas “esotéricas” o “pornográficas” conocen cierto éxito cuyos pormenores no escapan al análisis de Stéphanie Genand. La historia de *Justine* sondea los cimientos políticos y morales del hombre a través de una pregunta fundamental: ¿cuál es el costo real del éxito? Para responder a ello Sade asume dos transgresiones: por un lado, recuerda que “la cruauté et l'égoïsme gouvernent implacablement le monde”<sup>17</sup> y, por otro lado, hace que Justine encuentre su felicidad no *en* el mundo sino *al margen* de éste. Este aislamiento radical que ilustra la marginalidad irreductible del bueno es llamado *isolisme* (aislamiento).

Después de 1792, Sade percibe las derivas autoritarias del nuevo régimen como un peligro. Las masacres de septiembre entierran toda esperanza de monarquía constitucional obligando a Sade a fingir una adhesión sin condiciones al régimen. Las peticiones que somete a la sección de la plaza Vendôme proponen un proyecto para los hospitales, para el fomento del ateísmo y se oponen a la formación de un ejército de 6000 hombres para vigilar a los moderados. El apoyo al ateísmo – considerado entonces como un crimen de lesa patriotismo – provoca el rechazo de los sectores más radicales del jacobinismo. En 1795, su nombre es incluido por Fouquier-Tinville en una lista de los “enemigos del pueblo”. Durante el Directorio, Donatien se convierte a los valores de la burguesía. Dicha conversión explicaría el tono termidoriano de *Aline y Valcour*. La “novela filosófica” propone una primera interpretación de la historia reciente que sobrepasa la fractura revolucionaria, la integra en la trama narrativa y, por ende, modifica su estatus: “La rupture, une fois digérée, devient tissu elle aussi et [...] assigne au livre, dès l'avant-propos, la délicate mission d'unir l'inconciliable”<sup>18</sup>.

A partir de 1798, la máquina de censura se ensaña contra Sade. La confiscación, en 1800, de unos ejemplares de *La Nouvelle Justine* prueba que su sistema poético – consistente en mostrar el corazón humano sin fardo – incomoda profundamente al nuevo orden moral. Sus persecutores

---

<sup>16</sup> *El misántropo por amor* (1781) y *El Prevaricador o el Magistrado del tiempo pasado* (1783).

<sup>17</sup> “La crueldad y el egoísmo gobiernan implacablemente el mundo” (Genand, 2018: 243).

<sup>18</sup> “La ruptura, una vez digerida, se vuelve tejido a su vez y [...] asigna al libro, desde el prólogo, la delicada misión de unir lo inconciliable” (Genand, 2018: 268).



esgrimen el argumento del peligro social de su obra y optan por la medicalización como única respuesta a las preguntas que ésta suscita. Prueba de ello es que se le haya encerrado en manicomios como Sainte-Pélagie, Bicêtre y Charenton. Sin embargo, Sade es recluido en Bicêtre en un momento en que la concepción patológica de la locura se transforma en concepción moral. Los “alienados” dejan de ser sometidos a duros tratos para beneficiar de un tratamiento cuyo objetivo es curar la disfunción provocada por el choque inicial. Gracias a Francois-Simonet de Coulmiers y a su sucesor, Joseph Gastaldy (1741-1806), Donatien crea el *teatro de Charenton* que suscita un enésimo escándalo. Cuando Gastaldy es remplazado por Royer-Collard, Sade vuelve al encierro. El nuevo director opta por la medida radical de prohibirle la escritura.

Después de 1806, la vida de Sade está marcada por la determinación de arrancarse al presente “paradójicamente póstumo al que ha sido condenado”. Sus últimas novelas son escritas en guisa de memorias para evitar que el escándalo asociado al individuo histórico no borre definitivamente su reputación de “hombre de letras”. *Adelaïde de Brunswick*, la *Histoire secrète d'Isabelle de Bavière* y *La marquise de Gange* plantean el mismo interrogante: ¿qué es lo real? Estas tres novelas tratan de la rehabilitación de víctimas condenadas sin proceso e ilustran la poética sadiana del uso novelesco de la historia expuesta en el prólogo de *Isabelle de Bavière*: es necesario “alejarse del hecho histórico para escapar a todas las mentiras de las que puedan rodearlo la esperanza y el temor”<sup>19</sup>.

En su libro, Stéphanie Genand logra sintetizar las principales inquietudes y las implicaciones literarias y filosóficas de la existencia de Sade. La tarea es titánica si se tienen en cuenta las dimensiones de las biografías establecidas por Jean-Jacques Pauvert y por Maurice Lever, así como las de los veinticuatro tomos de su correspondencia editada por Alice Laborde. El texto tiene el doble mérito de ser accesible a un público de no especialistas y de dispersar los fantasmas más tenaces que rodean la figura de Sade. Los amores triangulares del escritor con Renée-Pélagie y con la presidenta de Montreuil son revelados bajo una nueva luz. La relación de Sade con la Revolución también es reconsiderada. En efecto, es indispensable renunciar a las leyendas para comprender que sus posiciones políticas están marcadas por la oscilación entre el apego a los ideales revolucionarios y la desconfianza fundamental del hombre. Políticamente Sade es moderado y “anfíbio”, su posición no es ni la de un aristócrata repentinamente convertido al republicanismo, ni la de un noble completamente hostil al nuevo orden<sup>20</sup>. En el plano estrictamente literario, Stéphanie Genand logra desplazar el cursor del interés de los textos “pornográficos” a los textos “exotéricos”. Contrariamente a lo que cierta tradición acostumbra

---

<sup>19</sup> Genand (2018: 309).

<sup>20</sup> Genand (2018: 228).

a pensar, el exceso no es el rasgo distintivo de la obra literaria de Sade sino la contención. Sade hace del pudor un refinamiento erótico. La escritura *gazéc*<sup>21</sup> amortigua el placer y multiplica su efecto. En términos cuantitativos la escritura explícita o pornográfica de Sade no compone más que un tercio de su obra, mientras que la escritura “envuelta en gasa” es más significativa. La obra exotérica “encarna [...] una energía multiplicada por el esfuerzo que el autor se impone ya sea para respetar los códigos, ya sea para atenuar la evocación de un deseo que retiene de forma deliberada”<sup>22</sup>. Dicha constatación supone que la potencia de la pluma de Sade aumenta con los límites de la decencia: “su pluma no es interesante más que cuando se contiene”<sup>23</sup>. La fascinación por la estética de la contención es tan fuerte que se la encuentra en los momentos más álgidos de las obras “esotéricas”. En efecto, los fantasmas más espantosos aparecen cubiertos de gasa en *Las 120 jornadas de Sodoma* y en *La filosofía en el tocador* donde los libertinos se encierran para realizar fantasías inefables que nunca son detalladas. El empleo de tal procedimiento tiene como objetivo “desacreditar o restarle importancia a los placeres del cuerpo” en detrimento de los de la imaginación<sup>24</sup>.

Juan Carlos Rendón  
Universidad Paris-Sorbonne - Paris IV  
juanrendon@hotmail.fr

Recibida: Septiembre 2019.

Aceptada: Diciembre 2019.

**Reseña: Órdenes, Paula y Pickhan, Anna (Hrsg.) (2019). *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Verlag: Springer VS.**

*Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* consta de dos partes con tres capítulos cada una. La primera parte se ocupa de la teleología y sistematicidad de la razón en la filosofía crítica. La segunda parte presenta diversos estudios sobre la facultad de juzgar teleológica. A su vez, cada parte está dividida en distintos capítulos.

La primera parte de este libro incluye los capítulos 1, 2 y 3. El capítulo 1 se titula “El problema del sistema de la razón y su teleología”. En “La ambigüedad fundamental en la teleología de la razón en Kant”, Courtney Fugate indica que, por un lado, la razón presenta una

---

<sup>21</sup> “Envuelta en gasa”.

<sup>22</sup> Genand (2018: 162).

<sup>23</sup> Genand (2018: 161).

<sup>24</sup> Genand (2018: 162).

estructura que debido a sus necesidades de auto-conservación está dirigida hacia el cumplimiento de ciertos fines. Por otro lado, la razón finita presenta una estructura interna que se rige necesariamente según fines, incluso si se hace abstracción de las necesidades de auto-conservación. Ambos modelos estarían, según Fugate, interconectados de manera recíproca al interior de la filosofía de Kant. En “Condiciones de la verdad material. Hacia una posición sistemática de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant” Peter König sostiene que la trilogía crítica de Kant depende de las determinaciones trascendentales de la escolástica (*unum, verum, bonum*). De allí deduce que la *Crítica de la facultad de juzgar* establece las condiciones *a priori* para la “verdad material” (*verum*) por medio de dos ideas del sujeto cognoscente, a saber: la idea del sentido común (gracias a lo bello) y la idea de un sistema de la naturaleza según leyes empíricas (gracias a los organismos). En “La sistematicidad de la razón: ¿Una unidad teleológica?”, Paula Órdenes Azúa se pregunta por el carácter sistemático de la razón y cómo los dos usos de la razón (teórico y práctico) pueden estar unidos. La autora deduce a partir de tres usos diferentes de los principios de la razón (el de la idea regulativa de un uso hipotético de la razón; el del postulado de la existencia de Dios en el uso práctico de la razón; y el del principio de conformidad a fin) que la idea de una unidad sistemática en el marco de la filosofía crítica corresponde necesariamente al carácter teleológico de nuestra razón.

El capítulo 2, titulado “Razón teórica y ciencias de la naturaleza” contiene tres artículos. En primer lugar, Brigitte Falkenburg, en su trabajo “La función de la ciencia natural para los fines de la razón”, propone que las consideraciones críticas de Kant sobre la prueba físico-teológica de la existencia de Dios son la clave para la comprensión de las teorías de la teleología de la razón en oposición a la ciencia de la naturaleza que están al final de la primera *Crítica*. Para comprender con precisión la afirmación de Kant según la cual las ciencias de la naturaleza son los fines esenciales de la humanidad, la autora considera el texto *El conflicto de las facultades* (1798). En segundo término, Anna Pickhan, en su trabajo “El cuerpo en el *Opus Postumum*. Un nuevo fundamento para la teleología de Kant”, destaca la relevancia de la concepción del cuerpo en el *Opus Postumum* como un tránsito conceptual entre la física y la metafísica. La autora aboga por un nuevo modo de reflexión sobre el cuerpo que, a causa de su doble modo de ser -ni puramente *a priori*, ni puramente empírico-, puede contribuir al proyecto de unión del sistema crítico de manera completa. En el último artículo de este capítulo, titulado “Intuición intelectual, entendimiento intuitivo y pensamiento especulativo”, Anton Koch arroja luz sobre la relación que la sensibilidad, el entendimiento y la autoconciencia mantienen con el objeto. Este primer paso de su argumentación le permite analizar la relación entre sensibilidad y síntesis para, finalmente, llegar a la tesis de que la representación de un entendimiento intuitivo puede hacer

comprensibles los fines de la naturaleza. A su vez, se sostiene que el entendimiento intuitivo solo se debe asumir con fines heurísticos y no como una hipótesis confirmada.

El capítulo 3, titulado “Razón práctica y ética”, contiene dos artículos. El primero, “Libertad y razón técnico-práctica en Kant”, a cargo de Peter McLaughlin, se ocupa de la posición de Kant en torno a la razón instrumental e investiga en qué medida las acciones según fines racionales pueden ser denominadas libres. McLaughlin alega argumentos que permiten probar que Kant puede considerar tales acciones como libres, en la medida en que ellas tienen al menos hipotéticamente una dimensión moral. En el segundo trabajo, bajo el título “La interpretación kantiana del ser humano como fin de la creación”, Fernando Moledo explica por qué el ser humano en tanto ser moral es el fin de la creación. Para ello analiza diversos conceptos: la naturaleza racional del ser humano, la libertad y la ley moral.

La segunda parte del libro se ocupa de la facultad de juzgar teleológica. Forman parte de esta sección los capítulos 4, 5 y 6. El Capítulo 4, titulado “El principio de conformidad a fin”, presenta dos artículos. En primer término, en “Representación de la conformidad a fin en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant”, Johannes Haag sostiene que la discusión en torno a las representaciones teleológicas en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant está unida al concepto de conformidad a fin. Por un lado, se toma como base una especificación conforme a fin subjetiva de la naturaleza para un principio trascendental de la facultad de juzgar. Esta posibilidad es tematizada en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*. Mediante la representación de lo bello se pone de manifiesto de manera intuitiva la conformidad a fin subjetiva. Por otro lado, en la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica* encontramos una investigación sobre la conformidad a fin objetiva. El artículo de Haag analiza las consecuencias que se siguen en ambos tipos de conformidad a fin (subjetiva y objetiva), las cuales permiten pensar el rol de la teleología en el tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica. En segundo término, en “El concepto de conformidad a fin en la filosofía de Kant como transformación crítica-inmanente del principio leibniziano de armonía”, Manuel Sánchez Rodríguez sostiene que Kant afirma en su discusión con Eberhard que el criticismo es la verdadera apología de Leibniz. Kant puede pensar esto, ya que para él la filosofía trascendental guarda el significado filosófico esencial del pensamiento de Leibniz. Sánchez Rodríguez analiza un aspecto de esta transformación histórica de Leibniz en el pensamiento de Kant, a saber: la afirmación explícita de Kant de que el concepto de armonía preestablecida es retomado de manera crítica en la teoría del juicio reflexionante y en el concepto de conformidad a fin.

El capítulo 5, titulado “Organismos como fines de la naturaleza”, consta de dos artículos. El primero es de Natalia Lerussi: “¿Por qué los seres organizados deben ser juzgados en términos teleológicos?”. La autora analiza la justificación de Kant para juzgar los seres organizados en

términos teleológicos, a través del concepto de “fin” o “fin natural”. En la actualidad hay diferentes respuestas a esta pregunta. Por ejemplo, desde la perspectiva que Lerussi denomina “el punto de vista objetivo”, los seres organizados tienen algunas características objetivas que justifican nuestra comprensión de dichos seres en términos teleológicos; en cambio, desde lo que la autora llama el “punto de vista subjetivo ordinario”, solo debemos utilizar las explicaciones teleológicas debido al carácter discursivo de nuestro entendimiento. Lerussi sostiene que, por distintos motivos, ambas interpretaciones son erróneas y ofrece su solución al problema a través de una “posición subjetiva refinada” que tiene en cuenta tanto el carácter esencial de nuestro entendimiento como sus límites. En el segundo trabajo de este capítulo, bajo el título “La teleología de Kant hoy”, Georg Toepfer señala que Kant discute temas muy variados bajo el título “Teleología”. El autor sostiene que algunos de ellos, como la pregunta por la unidad de las leyes empíricas particulares en un sistema, ya no son en la actualidad abordados bajo el concepto de teleología. Toepfer analiza cuatro temas que considera que en nuestro tiempo pueden ser abordados legítimamente dentro de la teleología, a saber: 1. la distinción y peculiaridad de los organismos como clase especial de objetos en el terreno de la naturaleza; 2. el enjuiciamiento de estructuras supraindividuales como unidades totalizadas; 3. la peculiaridad del ser humano como único ser de la naturaleza que se propone fines; 4. la filosofía de la historia, en la medida en que ella describe los eventos con ayuda del hilo conductor de una teoría de la cultura orientada según fines.

El capítulo 6, titulado “Finalismo *versus* Mecanismo”, consta de dos artículos. En el primero, intitulado “Ensayo de una interpretación de la dialéctica teleológica kantiana”, Jacinto Rivera de Rosales sostiene que la *Crítica de la facultad de juzgar* asume la tarea de poner en conexión recíproca la naturaleza y la libertad que fueron abordadas en la primera y en la segunda *Crítica*. La libertad debe realizar sus fines en la naturaleza, pero sin violentar las leyes de esta última. La solución se encuentra en un acto sintético pre-reflexivo, donde la subjetividad misma y su conformidad a fines aparece como objeto, a saber, como un objeto orgánico viviente o cuerpo (*Leib*). En este contexto emerge, según Rivera de Rosales, la “Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica”, pues parece que los seres vivientes pueden ser juzgados por dos principios diferentes: el mecanismo de la naturaleza y la conformidad a fin de la subjetividad. Según el autor, esta antinomia muestra cómo el principio mecanicista no puede explicar en su totalidad el campo de los fenómenos, sino indeterminadamente. En el segundo artículo, titulado “La propensión a la determinación. Un ensayo de interpretación de la *Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica*”, Daniel Schwab afirma que no existe una contradicción efectiva entre el mecanicismo y la teleología, sino una apariencia de contradicción basada en un intento por comprender la

verdadera naturaleza de las cosas. La aparente antinomia se disuelve al adoptar la perspectiva de la filosofía crítica.

En suma, *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* constituye una valiosa obra que actualiza los estudios sobre la teleología en el pensamiento de Kant y lo hace a partir del despliegue de múltiples líneas de investigación que varían tanto en su temática como en su metodología. Asimismo, la obra resulta interesante en la medida en que permite una aproximación a la reflexión kantiana sobre la teleología tanto desde un enfoque sistemático-problemático, como desde el punto de vista que reconstruye rol del pensamiento de Kant en la historia de la filosofía.

Matías Oroño  
Universidad de Buenos Aires  
matiasoro@gmail.com

Recibida: septiembre 2019.

Aceptada: noviembre 2019.

**Reseña: Wolfe, Charles (2019). *La Philosophie de la biologie avant la biologie – Une histoire du vitalisme*. París: Garnier.**

Après avoir publié en 2016, *Materialism : A Historico-Philosophical Introduction*, Charles Wolfe propose ici une ample analyse qui met à jour la diversité des réflexions, théories et modèles développés dans le cadre d’une intensification des interrogations autour de la nature du vivant, intensification survenue au XVIII<sup>e</sup> siècle pour lequel “la Vie est bel et bien un sujet problématique (y compris au sens d’un champ de problèmes)” (26) et que l’auteur considère comme une *Sattelzeit* entre ladite Révolution scientifique et les premières apparitions du mot “biologie” dans le sens d’une science unitaire du vivant. Si l’analyse porte ainsi amplement sur des auteurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (*e.g.* Descartes, Stahl, Leibniz, Mandeville, Boerhaave, Maupertuis, Diderot, La Mettrie, Bordeu, Ménuret de Chambaud, Haller), elle se prolonge jusqu’à nos jours, en explorant des textes de Blumenbach, Bernard, Driesch, Canguilhem ainsi que ceux engageant la biologie théorique, tout particulièrement à travers la théorie des systèmes en lien avec l’organicisme et le holisme. L’auteur interroge, fait dialoguer et met en perspective les discours développés pour “rendre justice à la spécificité du vivant” (12), un projet qu’il distingue finement de la constitution de la biologie, soulignant combien nombreux sont les auteurs qui ont montré un grand intérêt pour le statut ontologique du vivant sans jamais que leurs réponses soient tournées vers ou aient abouti au développement d’un contenu relevant d’une science biologique.

Après une introduction remarquable par la qualité de l’auteur à se saisir de la problématique relevant de la place des interrogations sur le vivant (sa nature, son fonctionnement et sa singularité à tous égards) dans la Révolution scientifique, la première partie, “Le vivant et la Révolution scientifique”, s’attache à distinguer deux catégories de controverses : les premières, portant sur le *vivant* et ayant émergé au cours de cette Révolution (*e.g.* le débat entre Harvey et Riolan sur la circulation sanguine), les secondes, dont le début fut marqué par le débat entre Stahl et Leibniz, portèrent au contraire sur la *nature même du vivant*, et, à ce titre, constituent véritablement une crise dans la perspective adoptée par l’auteur. Se tournant vers ces dernières, donc vers les interrogations sur la nature même du vivant, Wolfe se confronte alors à plusieurs appréciations qui ont été portées sur celles-ci jusque dans la littérature actuelle et qu’il se propose de réévaluer: l’affirmation d’une opposition systématique entre iatromécanisme et iatrochimie, mais aussi celle d’une opposition entre mécanisme ou matérialisme d’une part, et reconnaissance d’une spécificité ontologique du vivant d’autre part. L’auteur démontre notamment la diversité des mécanismes médicaux : à côté d’un réductionnisme mécanique, certains auteurs ont en effet développé des modèles complexifiés, des “mécanismes élargis”, intégrant par exemple des données iatrochimiques, une approche structuro-fonctionnelle à une base mécaniste, ou encore, dans le cas de Boissier de Sauvages, l’élaboration d’une représentation de l’homme comme “le composé de l’âme qui possède la vie et le mouvement, et d’une machine hydraulique” (56). À travers plusieurs exemples convaincants, Wolfe tend également à révéler que la réduction du vivant à l’automate, telle qu’affirmée chez plusieurs auteurs, constitua souvent avant tout un projet de modélisation. Par ailleurs, cette première partie identifie dans le matérialisme de Diderot les indices d’une réappropriation et d’une intégration de certains éléments présents chez Stahl, en particulier la reconnaissance d’une spécificité ontologique du vivant et la catégorie d’organisme, une identification qui renverse totalement l’affirmation fréquente d’une exclusion de cette spécificité au sein du matérialisme. Ainsi, la “reconfiguration matérialiste d’un matériau conceptuel d’origine iatrochimique et/ou animiste” que l’on peut rencontrer dans les écrits de Diderot vient démanteler l’opposition fréquemment soutenue entre matérialisme et reconnaissance d’une ontologie propre au vivant. Le très emblématique matérialisme de La Mettrie, auteur de *l’Homme-machine*, est également soumis à un examen minutieux qui fait par exemple apparaître des nuances chimiques et éloigne les affirmations de “mécanisme traditionnel de La Mettrie” et de “sources mécanistes cartésiennes” (107) qui seraient en partie à l’œuvre dans le matérialisme lamettrien.

La deuxième partie, “Matérialismes et vie”, approfondit la diversité des approches matérialistes dans l’examen de différents sujets: la question de l’esprit, le statut de la molécule et la place des aspects empiriques dans le matérialisme vital. À travers l’analyse des discours de

Fontenelle, Locke et Diderot notamment, l'auteur recherche dans quelle mesure et comment différentes formes de déterminisme matérialiste rendirent compte d'une spécificité de l'action et de l'activité mentale. Ainsi, selon Collins, si "la pensée est un mode de la matière" (146), le déterminisme qu'il développa "cherchait, non pas à nier l'existence de l'esprit et des actes mentaux, mais à les intégrer dans un monde unifié, causalement clos, sans les réduire à des états physiques dépourvus de propriétés intentionnelles" (147). Chez La Mettrie, ce sont les ressorts de la morale qui retiennent l'attention de Wolfe, en raison du lien unissant chez ce philosophe une conception matérialisme, un déterminisme strictement biologique et une morale hédoniste: la naturalisation de la morale, prenant la forme d'une médicalisation, repose sur la valeur de santé et met ainsi à distance l'idée, non naturelle, du souverain bien sociétal. Après ces développements analytiques relevant de l'esprit et de la morale en contexte matérialiste, l'analyse s'oriente vers la question des "molécules", conçues comme *minima* vitaux, à partir desquels Maupertuis et Diderot tentèrent de rendre compte, selon des modes explicatifs distincts, de la production de corps organisés. Si, face à Maupertuis, Diderot se singularisa alors par l'affirmation d'une organisation émergente, la pensée biologique de cet auteur possède d'autres particularités que Wolfe met en évidence, en particulier son intégration dans un projet proprement matérialiste, mais tenant à distance les exigences quantitatives et nomologiques des sciences mécaniques, physiques et mathématiques, ainsi que sa nature de métaphysique biologiquement fondée malgré une attention portée aux découvertes expérimentales.

La troisième partie, "Vitalisme", constitue une réévaluation du vitalisme montpelliérain qui se développa dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si, au sein de ce vitalisme, "un nouveau concept s'articule pour penser la nature du vivant: celui d'*organisation*" (229), Wolfe montre la nécessaire prudence dans l'appréhension du vitalisme, ce dernier étant profondément pluriel et constituant un espace dans lequel ne fonctionnent pas nettement les "oppositions classiques entre la machine et l'organisation, la machine et la sensibilité, le matérialisme et le vitalisme" (233). Ainsi, après avoir, dans les parties précédentes, montré l'existence d'iatromécanismes complexifiés tendant à appréhender le corps vivant de façon systémique, l'auteur démontre ici combien le vitalisme montpelliérain est apparenté à un matérialisme vital, à travers sa structuration autour du concept d'"organisation" pour lequel il élaborait un contenu particulier. En effet, le corps vitaliste est pourvu d'une causalité non linéaire, mais circulaire, en tant qu'il est caractérisé comme ensemble de *vies* unitaires entretenant des relations de synergie à dimensions structurelle et économique, aboutissant selon un mode émergentiste à la *Vie*, sans qu'existe une entité fondatrice et hégémonique. Toutefois, Wolfe qualifie de faible cet émergentisme, car les propriétés émergentes y sont causalement reliées aux propriétés des composantes initiales. L'exploration des positions vitalistes à l'égard du newtonianisme tend également à démontrer



l'affirmation souvent avancée selon laquelle il exista un rejet systématique des sciences physiques, mécaniques, mathématiques parmi les vitalistes. Si un tel rejet est avéré chez certains vitalistes, Wolfe démontre que nombreux sont ceux qui adoptèrent un newtonianisme médical, littéral (*e.g.* Pitcairne, Boissier de Sauvages) ou non (Buffon, Maupertuis, Hartley), tandis que les vitalistes montpelliérains recoururent à une version particulièrement analogique du newtonianisme et qu'Haller, s'inspirant de Newton, recourut au principe des "noms d'attente" pour désigner des inconnues prenant la forme de propriétés vitales, dans l'expectative d'une compréhension des mécanismes sous-jacents à des effets observés. Wolfe clarifie ensuite la question des approches vitalistes de l'expérimentation, non systématique et relevant avant tout d'objections méthodologiques et ontologiques. Enfin, ayant montré à plusieurs reprises la diversité des positions vitalistes, l'auteur clôt cette partie en proposant une classification des formes du vitalisme : le vitalisme substantiel, pour lequel il existe dans le vivant une force vitale qui est une *substance* ; un vitalisme fonctionnel, comme celui développé au XVIII<sup>e</sup> siècle dans le milieu médical montpelliérain, qui envisage la vie comme *organisation*, non comme substance et qui reconnaît des propriétés fonctionnelles propres au vivant ; enfin un vitalisme "projectif" qui réside uniquement dans un "acte de construction mentale, de projection de cohérence "organismique" " (354), tel que l'auteur le distingue chez Canguilhem.

La quatrième et dernière partie, "Organisme et biophilosophie", est dévolue à une analyse du concept d'*organisme* dans ses composantes polémique et hybride, entre philosophie et science, deux composantes présentes dès l'apparition de ce terme lors du débat développé entre Stahl et Leibniz autour du statut ontologique du vivant. Par-delà les controverses, il existe une unité motivationnelle quant au recours au concept moderne d'organisme, à savoir la production d'un modèle du vivant dépassant le mécanisme envisagé dans sa plus stricte conception. Toutefois, l'auteur souligne que cela n'exclut pas certains flottements terminologiques ou interpénétrations théoriques engageant les termes et concepts de "machine" et "organisme", et, comme l'ont montré les parties précédentes, rares ont été les médecins et philosophes à adopter un modèle purement mécaniste ou purement organismique. Sur la base de cette diversité d'approches, Wolfe propose dès lors de distinguer trois principaux modes de conceptions de l'organisme: *mécaniste*, *organiciste* (non exclusif du précédent) et enfin un mode *instrumentaliste*, qui a émergé dans le cadre de la biologie contemporaine au cours des années 1960. Autre événement essentiel du XX<sup>e</sup> siècle, le projet d'une *biophilosophie*, envisageant une influence de la philosophie sur la biologie, dans la mesure où certaines caractéristiques du vivant seraient inaccessibles à la science quantitative, est analysé dans l'œuvre de Canguilhem dont C. Wolfe explore la caractérisation en tant que vitalisme, ainsi que le statut qu'y occupa l'organisme. C'est sur une étude de ce statut, des réponses apportées à la spécificité de l'organisme, des critères proposés pour le définir, que se

termine cette dernière partie dans une perspective contemporaine élargie : l'auteur s'y emploie notamment à caractériser différentes formes de holisme biologique pour en dégager les limites (*e.g.* les caractérisations sous forme de liste exhaustive de critères empiriques, les holismes et organicismes à forte composante idéologique ou ceux à tendance transcendantale, qui recourent aux notions d'« interiorité de soi ») ainsi que des aspects qui lui paraissent les plus pertinents (notamment ceux par lesquels les propriétés du vivant ne sont pas ontologisées et qui mettent l'accent sur les aspects relationnels et systémiques).

En définitive, cet ouvrage nous paraît remarquable à plusieurs égards. En premier lieu, il établit un panorama des réponses apportées à la question de la *nature même du vivant* en s'appuyant sur des citations nombreuses et bien choisies, constituant une bibliographie primaire diversifiée et pertinente. La présentation des textes, leur ordonnancement, la façon dont ils sont amenés et employés témoignent de leur fréquentation assidue à même d'engendrer une connaissance très fine de chaque auteur. Il en résulte des analyses extrêmement subtiles, qui mettent en lumière les nuances qui ont existé entre auteurs, mais également parfois entre les différentes œuvres d'un même auteur. En outre, pour la plupart des analyses portant sur ces sources primaires, Wolfe se livre à une analyse critique des études qui en ont été proposées y compris parmi les plus récentes (*e.g.* L. von Bertalanffy, D. Bertoloni Meli, G. Canguilhem, F. Duchesneau, S. Gaukroger, J. Gayon, M. Grene, P. Huneman, B. McLaughlin, R. Rey, C. Salomon-Bayet, F. Varela, J. Zammito) et, à l'égard de ces dernières, exprime ici son opposition, là son adhésion, ou encore sa modulation ou une vue originale, en développant une argumentation toujours claire et précise, de sorte qu'apparaît tout au long de cet ouvrage des analyses qui renouvelle l'approche historico-philosophique autour des réponses apportées à la question de la *Vie* au cours de la période moderne et jusqu'à l'époque contemporaine. Face à la complexité et la diversité des réponses apportées depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle à la question ontologique de la Vie, on doit également souligner l'intérêt et le caractère opérationnel des catégorisations proposées par l'auteur pour distinguer les différents « modèles du vivant », pour différencier la pluralité des matérialismes, des vitalismes, des modèles hybrides qui ont recombinaison des éléments d'atomisme, d'atmosphère et d'animisme. Enfin, il convient de relever que la lecture de cet ouvrage intéressera tous les historiens et philosophes des sciences du vivant, indépendamment de la période de recherche à laquelle ils consacrent l'essentiel de leurs recherches. En effet, outre l'intérêt incontestable d'une projection sur la longue durée, les antiquisants et médiévistes trouveront en plusieurs occasions des éléments de réflexion pouvant entrer en résonance avec des interrogations qu'ils auront rencontrées dans leurs *corpus* respectifs. À titre d'exemple, l'ensemble des analyses portant sur le concept vitaliste d'organisation, et particulièrement sa causalité circulaire, donne l'opportunité de retrouver au XVIII<sup>e</sup> siècle des considérations relatives aux relations entre parties (236 ss), entrant

en résonance avec la notion d'harmonie évoquée par Hippocrate, la notion stoïcienne de sympathie, reprise par Galien puis par les médecins médiévaux qui évoquèrent les relations d'*affinitas*, de *communitas*, *colligatio* et *compassio* (surtout pour expliquer en contexte pathologique l'atteinte secondaire touchant une partie à distance de celle affectée primitivement). On peut également relever combien, en relation avec le *Quod animi mores* de Galien ou avec les réflexions médiévales sur l'hérédité des mœurs et leur lien avec les caractéristiques corporelles, on lira avec intérêt pourquoi, selon Maupertuis, "les qualités de l'âme d'un parent sont présentes dans l'âme de l'enfant" (184) ainsi que la conception lamettrienne selon laquelle nos inclinaisons et nos actes dépendent d'une impression mise en nous par l'auteur de la nature à travers notre information corporelle (129).

En définitive, si, comme Wolfe le rappelle, "Selon Mayr, "il n'existe toujours pas d'histoire complète et impartiale du vitalisme" (il ne connaissait pas les travaux de Rey, Duchesneau, Williams ...)" (390), à ces travaux cités par l'auteur, il faut désormais ajouter ceux de Wolfe lui-même, qui nous offrent ici une œuvre capitale et originale, atteignant une remarquable complétude (étant à la fois panoramique et attentive aux détails, synthétique et analytique) et caractérisée par une approche subtile, nuancée et novatrice.

*Laetitia Loviconi*  
École Pratique des Hautes Études (section des sciences historiques et philologiques) - Paris.  
laetitia.loviconi4@gmail.com

Recibida: Julio 2019.

Aceptada: Agosto 2019.

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a small loop on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip touching the line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the line.