



---

# La virtud y el amor propio en La Rochefoucauld y sus predecesores

---

Blanca M<sup>a</sup> de la Puente González-Aller  
Trabajo de fin de grado

---

Profesor tutor: Raquel Lázaro

# ÍNDICE

---

<b>Introducción</b> .....	p. 2
<b>Capítulo I: Una nueva perspectiva sobre el alma y la moral</b> .....	p. 6
a. “Conócete a ti mismo”. La nueva propuesta de Michel de Montaigne.....	p. 6
b. Acogida y respuesta cartesiana a Michel de Montaigne.....	p. 9
c. Las seis pasiones principales según Descartes. La generosidad. Héroe corneliano.....	p. 17
<b>Capítulo II: Las <i>Máximas</i> de la Rochefoucauld</b> .....	p. 27
a. Recepción de la doctrina montañista y cartesiana en el círculo jansenista....	p. 27
b. La Rochefoucauld y el jansenismo.....	p. 33
<b>Capítulo III: La Rochefoucauld: el amor propio como pasión dominante</b> .....	p. 38
a. Amor propio y virtud en las <i>Máximas</i> .....	p. 38
b. Concepción del hombre en la Rochefoucauld.....	p. 39
c. Pasión y virtud.....	p. 46
<b>Conclusiones</b> .....	p. 50
<b>Bibliografía</b> .....	p. 53

## INTRODUCCIÓN

¿Quién soy yo? Un hombre insolente, lujurioso e ignorante a la par que humilde, casto y docto. Así se descubre Michel de Montaigne en la soledad de su retiro, como un hombre cambiante, lleno de contrariedades e incapaz de trascenderse a sí mismo y de hacerse con la verdad. Ante la imposibilidad de superar la imperfecta y sensible condición de la naturaleza humana estudiada al margen de la gracia divina, no le queda otro remedio que aprender a vivir con ella. “Conócete a ti mismo” -para aprender a conducirte por la vida- es la propuesta con la que Michel de Montaigne inicia el giro moderno hacia la subjetividad o *yo empírico* y que influirá enormemente en la filosofía práctica de Descartes.

El padre de la modernidad, junto con la revolución científica de finales de la época del Renacimiento y los grandes logros de Galileo Galilei, propició un cambio en la visión clásica de la naturaleza reconstruyendo así el nuevo edificio del saber. El tradicional *hilemorfismo* aristotélico-tomista queda atrás para dar paso al nuevo *dualismo* cartesiano al tiempo que las nociones de pasión, virtud y deseo adquieren un nuevo significado. Descartes, como Montaigne, trata de alcanzar la verdad, algo que ve cumplido en el ámbito teórico con su *Discurso del Método*, pero no en el ámbito práctico con su *Tratado de las Pasiones* donde no logra superar del todo la propuesta moral montañista. Aunque el optimismo de Descartes contrasta con el pesimismo de Montaigne, ambos sostienen una “moral provisional” en lo que respecta a la acción pues el interés y la pasión hacen de los juicios claros y evidentes algo oscuro y confuso impidiendo una evidencia moral absoluta. En ambos autores, al igual que en La Rochefoucauld, las pasiones juegan un papel importante en la vida cotidiana que es, según Montaigne, donde realmente transcurre la vida y donde está en juego la felicidad del hombre según el uso que haga de ellas.

La Rochefoucauld, escritor, aristócrata y militar francés, no sólo destacó como moralista a finales del XVII, por la popularidad que alcanzaron sus *Máximas*, sino también porque parece acoger algunas de las tesis cartesianas por relación a las pasiones, brindando, sin embargo, un resultado diferente al que parecía proponer Descartes. Frecuenta el círculo jansenista del Salón de Madame de Sablé en París,

donde se discute sobre todo de cuestiones morales y de cartesianismo. Allí se lee el *Discurso del Método*, y el *Tratado de las Pasiones*, junto a algunos capítulos de los *Ensayos* de Michel de Montaigne. Algunas de las cuestiones tratadas en esas reuniones son las que intentamos abordar en este trabajo: de una parte, la utilidad de las pasiones y, de otra parte, qué cabe esperar del hombre al margen de la gracia, premisa de la que parte La Rochefoucauld siguiendo aquí la estela de Montaigne y Descartes.

Conocer el contexto jansenista ayuda a detectar y comprender mejor los problemas planteados por La Rochefoucauld en sus *Máximas*, problemas como la inexistencia de la virtud, la utilidad de la convivencia societaria o la autenticidad del “héroe corneliano”, todos ellos derivados de la consideración de que el amor propio impregna todas las acciones que el hombre lleva a cabo.

El pesimismo antropológico en la moral que propone La Rochefoucauld es notable. ¿Cómo se entiende ahora al hombre? El ideal de *honnête homme* había aparecido ya con Montaigne. Cabe encontrarlo también en Descartes. Este hombre no es el santo, pero sí un hombre heroico amante de la virtud y de lo más noble, *el hombre en la vida de cada día, el hombre inmerso en el mundo de la acción*. Habrá que ver la significación que toma el *honnête homme* en La Rochefoucauld al hilo de las siguientes cuestiones: ¿cómo entiende La Rochefoucauld la pasión?, ¿qué papel juega en orden a la acción humana?, ¿cabe elevar la pasión a virtud?, ¿qué cabría esperar de una sociedad organizada en base a una naturaleza humana dominada por el amor propio?, ¿cabe vivir en paz si la mayor parte de los hombres están dominados por el egoísmo?

Para responder a estas cuestiones y definir así cuáles son las categorías de La Rochefoucauld hemos realizado un estudio pormenorizado de su obra principal que lleva por título *Máximas y reflexiones diversas*. A través de su lectura y análisis hemos tratado de averiguar qué entiende La Rochefoucauld por amor propio, así como por pasión, virtud y generosidad. Para ello ha sido necesario acudir previamente a las obras principales de Descartes y de Michel de Montaigne pues, de una parte, asientan las bases de una nueva antropología; y de otra parte, son los dos autores más estudiados y debatidos por los moralistas jansenistas en el Salón de Madame de Sablé, al que también acudió La Rochefoucauld y en quien influyeron enormemente. Nos hemos servido

también de bibliografía secundaria pertinente para alcanzar nuestro propósito a la hora de clarificar algunos conceptos y cuestiones.

El primer capítulo, que lleva por título “Una nueva perspectiva sobre el alma y la moral”, es una exposición sobre el “conócete a ti mismo” propuesto por Michel de Montaigne que después será acogido y reformulado por Descartes conforme a su metafísica dualista. En este primer bloque hemos querido mostrar el cambio que supuso el pensamiento de estos autores respecto a la tradición clásica, un cambio que tiene su máximo exponente en la nueva clasificación de las pasiones establecida por Descartes. El padre de la modernidad reduce las pasiones a seis: *la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo, la tristeza y el arrepentimiento*, y pone el ideal de hombre sabio en la *generosidad*, no ya en la *prudencia*, algo con lo que La Rochefoucauld es sumamente crítico.

El segundo capítulo, bajo el título “Las *Máximas* de La Rochefoucauld”, es un estudio de las dos vertientes que constituyen la doctrina jansenista: la de Jansenio, Obispo de Ypres, nacida en la primera mitad del siglo XVII, y la de Arnauld y Nicole que empieza a tomar cuerpo en la segunda mitad del siglo XVII. Es en este segundo jansenismo –de índole moral- donde tienen acogida las doctrinas montañista y cartesiana muy debatidas por los moralistas de entonces, entre ellos La Rochefoucauld.

El tercer y último capítulo titulado “La Rochefoucauld: el amor propio como pasión dominante” es una respuesta a nuestras preguntas acerca de la significación que toma en nuestro autor el amor propio, las pasiones y las virtudes. Esto, junto con el análisis de su concepción antropológica, nos permite dilucidar que entiende por *honnête homme* y si cabe la posibilidad de una convivencia social pacífica. Al estar este último capítulo dedicado por entero a La Rochefoucauld, hemos creído conveniente citarle en su lengua natal a la par que en castellano siguiendo la traducción de Esther Benítez.

Concluido este trabajo, debo especial gratitud a la profesora Raquel Lázaro Cantero a quien corresponde la orientación y dirección de esta investigación. Igualmente quiero expresar mi gratitud a mis padres y a mis hermanos, así como a Juan Carlos Bellas Arribas y a Soledad Maldonado Ayuso por su apoyo y optimismo a lo largo de todo este semestre. Por último, dar las gracias a quien ha sido mi asesora

durante estos cinco años, la profesora Montserrat Herrero, de quien nunca me ha faltado ánimo y buenos consejos, y al resto del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, muy sinceramente a D. Alfredo Cruz, D. Ángel Luis González, D. Jaime Nubiola y D. Juan Fernando Sellés.

# CAPÍTULO I

## UNA NUEVA PERSPECTIVA SOBRE EL ALMA Y LA MORAL

### a. “*Conócete a ti mismo*”. *La nueva propuesta de Michel de Montaigne*

Las guerras de religión entre católicos y protestantes llevadas a cabo durante la segunda mitad del siglo XVI<sup>1</sup> tienen como uno de sus testigos al filósofo, escritor y moralista Michel de Montaigne (1533-1592), autor de los *Ensayos* y fundador de este mismo género literario. Mientras toda Francia encendida de una violencia y crueldad estremecedora lucha por la toma de partido, Montaigne se aleja de la alocada y temeraria irracionalidad dominante por aquel entonces para refugiarse en sí mismo en busca de un atisbo de conocimiento que le permita conservar su libertad. “Debemos reservarnos una trastienda del todo nuestra, del todo libre, donde fijar nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad” (I, 38)<sup>2</sup>. La trastienda de Montaigne fue una biblioteca situada en uno de los torreones de su castillo donde pasaba sus horas de estudio y de meditación.

El principal objetivo de sus reflexiones era comprender la naturaleza humana a través de sus pensamientos y opiniones, esto es, a través de su propia experiencia, una experiencia que va plasmando en un libro cuya primera edición saldría a la luz en 1580 con el título de *Ensayos*. En esta obra el escritor afirma ser él mismo la materia de su libro. “¿Quién soy yo?”, a raíz de esta pregunta Montaigne se descubre como un hombre lleno de contrariedades: “Todas las oposiciones se encuentran en ella (en mi alma) según algún giro y de alguna manera; tímido, insolente; casto, lujurioso; charlatán, callado; sufrido, delicado; ingenioso, obtuso; huraño, amable; mentiroso, veraz; docto, ignorante; y generoso y avaro y pródigo... Nada puedo decir de mí entera, simple y sólidamente, sin confusión y sin mezcla, ni en una sola palabra. ‘*Distinguo*’ es el componente más universal de mi lógica” (II, 1).

---

<sup>1</sup> Cfr. LA ROCHENFOUCAULD, F. *Memorias*, Colección Universal nº11 a 13, Madrid, 1919 y PUJOL, C. *Abecé de la literatura francesa*. Editorial Planeta, Barcelona, 1976.

<sup>2</sup> En adelante indicamos en números romanos el libro y en números arábigos el capítulo de MONTAIGNE, M. *Los Ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay). Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Acantilado, Barcelona, 2007.

Desde su propia experiencia hace constar que el hombre no es una sustancia ontológica pensante, racional, sino un *yo empírico* en constante movimiento y contradicción, “un objeto extraordinariamente vano, diverso y fluctuante, es difícil fundar en él un juicio constante y uniforme” (I,1).

El escepticismo, deísmo y librepensamiento reinante en los siglos XVI y XVII, así como las borrascas de su tiempo, llevaron a Michel de Montaigne a sostener que la búsqueda de la verdad por parte del hombre falto de gracia no alcanza su propósito. Esto se debe a que el *yo*, incapaz de trascenderse a sí mismo aún retirado del mundo, no puede escapar de su realidad siempre contradictoria y en movimiento pues solamente Dios está libre de contradicción y se identifica con la Verdad. Es por tanto en el esfuerzo por el “conócete a ti mismo”, que Montaigne propone en sus *Ensayos*, donde el *yo* descubre una naturaleza imperfecta incapaz de trascender sus límites y con la que debe aprender a conducirse por la vida, lo cual lleva al hombre a aceptar su débil y miserable condición abandonando así su afán de orgullo y de superioridad.

“El mundo no es más que un perpetuo vaivén. Todo se mueve sin descanso (...) No puedo fijar mi objeto (...) No pinto el ser; pinto el tránsito (...) Es muy cierto que tal vez me contradigo, pero la verdad, como decía Demades, no la contradigo. Si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos, me mantendría firme; está siempre aprendiendo y poniéndose a prueba” (III, 2).

Adaptarse al mundo antes de que éste se adapte a uno es el modo en que el hombre ha de conducirse por la vida. Es en el retiro, en el alejamiento con lo cambiante del mundo, donde el *yo montañista*, que se creía protagonista y libre, se conoce a sí mismo y se descubre esclavo del mundo y sin identidad permanente. Ni alejado del ajetreo de la actividad mundana es capaz el *yo* de aprender lo verdadero y esencial de la realidad al hallarse mediado por la corporalidad sensible como parte de su miserable condición. Y puesto que a mayor tiempo de recogimiento mayor humillación, el hombre se ve obligado a volver al mundo.

“La interioridad ya no es lugar de encuentro con lo divino, sino el espacio donde el hombre experimenta de un modo radical su profunda nulidad. Por



eso se precisa salir nuevamente de esa interioridad y recuperarse a sí mismo a través de los otros. Esa vuelta al mundo, que Montaigne cumple en su vida, le permite aprender a disfrutar de los pequeños placeres mundanos y, en comercio con otros, hacer vulnerable sus propios juicios para poder aceptar lo extraño de sí”<sup>3</sup>.

Montaigne no pretende la salvación del hombre sino su humillación al percatarse de la condición lamentable de su naturaleza incapaz de alcanzar la verdad que tanto anhela. Esa condición pésima en la que se descubre el hombre no puede ser superada, sino que el *yo* debe aprender a vivir con ella, debe aceptarse en su constante movimiento y contradicción.

El ensayista francés del siglo XVI se ríe del hombre enfermo de orgullo y vanagloria que se cree la medida de todas las cosas cuando en realidad es nada, pues solo Dios puede ser principio y medida última. El desconocimiento y la falta de fe llevan al hombre privado de la gracia a enfrentarse consigo mismo sin referencia a la divinidad, esto es, lo que Pascal llama una “revuelta sangrante del hombre contra el hombre”<sup>4</sup>. No se trata de un ateísmo sino de un escepticismo fideísta donde la religión pasa a un segundo plano. En sus *Ensayos*, que constituyen el inicio del giro subjetivista característico de la modernidad, Montaigne se centra únicamente en la naturaleza del hombre y de este al margen de la fe, de ahí que algunos como Pascal le critiquen de “excesivo naturalismo”, “moral pagana” o “pirronismo”.

Montaigne desvirtúa la razón al resaltar el orgullo y la perturbación características del hombre que, dominado por lo sensible cambiante, queda atrapado en la oscuridad y confusión de las opiniones y lejos de la claridad y evidencia que proporcionaría un uso metafísico de la razón y la fe. Esto trae consigo un doble problema ya que los juicios falsos tienen repercusiones morales. “Seguirse a sí mismo sin tregua, y estar tan preso de las propias inclinaciones que no podamos apartarnos de ellas, que no podamos torcerlas, no es ser amigo de sí mismo, y, menos aún, dueño. Es ser esclavo” (III, 3). Lo sensible cambiante, el interés y la pasión mueven a la voluntad

---

<sup>3</sup> LÁZARO, R., “La vida práctica en Montaigne y Descartes”, en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. XIV, (1-2), 2009, p. 166.

<sup>4</sup> Cfr. GOUHIER, H. *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*. Vrin, Paris, 1987, p. 67.

más allá del entendimiento provocando un desorden en el juicio. El juicio mismo del entendimiento queda sometido al vaivén de la experiencia empírica.

Montaigne pone el acento en la vida cotidiana, no en la contemplación, porque es en la experiencia del día a día donde transcurre la vida y donde el hombre debe alcanzar la felicidad. Si bien, en el transcurrir cotidiano el cuerpo y sus movimientos puedan con frecuencia someter al alma.

Detrás de la escritura viva y subjetiva de sus *Ensayos* hay un pensamiento riguroso, firme y resuelto. El alma dominada por el cuerpo no puede alcanzar por sí sola verdad alguna. La razón es escéptica, no metafísica, y solo por medio de la fe puede el hombre alcanzar la salvación. “Ni nuestro ser ni el de los objetos poseen ninguna existencia constante. Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, fluimos y rodamos incesantemente. Por lo tanto, nada cierto puede establecerse del uno al otro, siendo así que tanto el que juzga como el juzgado están en continua mutación y movimiento. No tenemos comunicación alguna con el ser...” (II, 12). Ahora bien, aunque para Montaigne poseer la verdad está fuera de nuestro alcance, no por ello podemos renunciar a su búsqueda, en palabras suyas: “Hemos nacido para buscar la verdad; poseerla corresponde a una potencia mayor” (III, 8).

#### ***b. Acogida y respuesta cartesiana a Michel de Montaigne***

Tanto Descartes como Montaigne tenían en común la búsqueda de la verdad: “Siempre había sentido un extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad por esta vida”<sup>5</sup>. No obstante, las primeras verdades evidentes que la *duda metódica* cartesiana permite poseer con seguridad resultan inalcanzables para el “Conócete a ti mismo” propuesto por Montaigne donde el yo descubre una naturaleza imperfecta incapaz de trascender sus límites y con la que debe aprender a conducirse por la vida. Es por eso que el intento cartesiano por superar el escepticismo montañista se ve cumplido en el ámbito teórico con su *Discurso del Método*, pero no en lo que respecta a la acción moral donde, como

---

<sup>5</sup> DESCARTES, R. *Discurso del Método*. Alianza Editorial, Madrid, 1990, parte I. En adelante haremos referencia a esta obra empleando la abreviatura *DM*.

Montaigne, ha de conformarse con lo probable ante la imposibilidad de alcanzar una seguridad práctica.

Ahora bien, mientras Montaigne considera irreconciliables la ciencia, que busca los principios y el conocimiento verdadero sobre el mundo, y la sabiduría, encargada de guiar la acción, Descartes busca unirlos por medio de su moral como ciencia única con base en un único sujeto cognoscente: el *cogito*. “La vida del hombre es conocerse y a partir de ahí es dirigirse, actual, poseerse, en una palabra: dominarse”<sup>6</sup>. La filosofía cartesiana deviene pragmatista y utilitarista. El pesimismo del *yo empírico* montañista contrasta con el positivismo del *yo metafísico* cartesiano en el modo práctico.

René Descartes (1596-1650) inconforme con el pensamiento heredado de la Escuela y superador del aristotelismo y estoicismo, busca derribar y reconstruir el edificio del saber por medio del método y el *cogito*, implantando así una nueva filosofía. Ya no se trata de amar la sabiduría sino de alcanzarla por medio de su estudio, de tal forma que el hombre sabio, con la sola razón –y no sin contar con la fe-, sea capaz de conducirse en sus propias acciones llegando a experimentar en este mundo la verdadera felicidad.

“No es ya la fe la que fundamenta la verdad. Es la experiencia del hacer científico, es la experiencia de la razón y del yo. Esa es la voz que Descartes escucha en el nuevo Casiciaco del mundo moderno. La nueva fe, legitimidad, proviene de la experiencia y de la ciencia”<sup>7</sup>.

Esta actitud revolucionaria cerrará las puertas de la tradición para dar paso a la filosofía moderna, una filosofía donde la racionalidad práctica juega un papel fundamental y se entiende de un modo nuevo.

La metafísica ha dejado de constituir el fin último del saber para convertirse en principio, pero no fin, del sistema cartesiano. La metafísica es ahora “lo primero a

---

<sup>6</sup> LÁZARO, R., “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 65, núm. 244, 2009, Madrid, p. 315.

<sup>7</sup> FUERTES HERREROS, J.L., “Entre la transfiguración y la física de las pasiones (1616-1649)”, en *La filosofía de las pasiones y la escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Lázaro Pulido, M., Fuertes Herreros, J.L., Poncela González, A. (Eds), Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, Cáceres, 2013, p. 224.

investigar, a fin de obtener unas pocas verdades indiscutibles a partir de las cuales se pueda *obrar del mejor modo, conservar la salud y producir artefactos mecánicos* que faciliten la vida cotidiana”<sup>8</sup>. Ahora bien, esa verdad únicamente puede ser conocida por el *cogito*, y no por el hombre como unión de alma y cuerpo ya que la *res cogitans* y la *res extensa* no comparten bienes propios en tanto que son sustancias completas y distintas. “Aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, hay sin embargo en él alguna parte en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás”<sup>9</sup>. A la primera pertenecen la verdad, la libertad propia y el Soberano Bien Absoluto, este es, Dios; a la segunda, la salud y su conservación.

No obstante, dado que el hombre es la unión de ambas sustancias estas deben tenerse en mutua consideración de tal forma que es en la suma jerárquica de estos bienes donde el hombre alcanza su felicidad. Algo que no resulta nada fácil ya que no se trata de una unión clara y distinta sino oscura y confusa que uno experimenta sin explicación teórica evidente, lo cual puede alterar la quietud y blandir el autodomínio del espíritu humano. ¿En qué consiste la felicidad? o lo que es lo mismo, ¿en qué consiste la perfecta sabiduría? Para dar con la respuesta es preciso estudiar detenidamente el fenómeno de las pasiones que el alma percibe cuando se experimenta unida al cuerpo, cuestión muy en boga durante el siglo XVII aunque ya tratada desde el siglo XV, y muy especialmente por la Rochefoucauld, como veremos.

Desde el Renacimiento y bajo la influencia de la ciencia galilea, el debate sobre las pasiones se vincula a una moral cada vez más distanciada de la religión y más cercana a la medicina. En la búsqueda del prototipo de hombre bueno la salud corporal juega un papel prioritario ya que contribuye a lograr el bien del hombre, o lo que es lo mismo, la felicidad de la vida, permitiendo gozar de esta.

“La conservación de la salud es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; porque hasta el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que si se

---

<sup>8</sup> LÁZARO, R. “Dualismo cartesiano: pasiones y libertad”, en *Causality in Early Modern Philosophy*, González-Ayesta, C./ Lázaro, R. (eds), Col. Europaea Memoria, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, octubre 2013, p.100.

<sup>9</sup> DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Trad. Consuelo Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1965, parte I, art. 31. A partir de ahora las referencias a esta obra se harán con la abreviatura *PA*.

puede hallar algún medio que vuelva comúnmente a los hombres más sabios y más hábiles de lo que hasta aquí han sido, creo que es en la medicina donde hay que buscar”<sup>10</sup>.

Dicha acentuación sobre la salud llevó a una nueva clasificación de las pasiones suplantando a la tradicional distinción escolástica entre pasiones irascibles y concupiscibles. En este acercamiento de la medicina a la moral el hilemorfismo queda así rechazado para ofrecer una nueva explicación de alma y cuerpo desde la nueva metafísica elaborada por Descartes.

Descartes busca el buen hacer mediante el juicio recto, o lo que es lo mismo, encauzar sus acciones por el buen camino<sup>11</sup>. En el hombre se dan dos tipos de acciones: las libres procedentes de la *res cogitans* y las mecánicas procedentes de la *res extensa*. Aunque son las primeras las que propiamente definen la vida del hombre, no puede rehuir de la presencia de las segundas por el hecho de estar el alma unido a un cuerpo. Para reconciliar ambos aspectos contrapuestos, el alma con su juicio y libertad debe dominar al cuerpo y a las pasiones que proceden de este. Solo así el hombre puede ser dueño de su propia vida y alcanzar así la felicidad.

En *Las pasiones del alma*, tratado publicado en noviembre de 1649 y dedicado a la princesa Isabel de Bohemia, con quien mantenía correspondencia y gran amistad, Descartes trata de explicar como físico el funcionamiento de cuerpo y sus movimientos. Aquí no busca verdades metafísicas claras y evidentes, ya que la certeza absoluta solo es posible alcanzarla en el orden del *cogito*, sino una “certeza moral” en base a un utilitarismo. Este pequeño tratado de las pasiones viene a ser un tratado moral, ya que virtuoso es aquel que hace buen uso de la pasión y es en la virtud donde el hombre se hace sabio.

En su reflexión teórica, el espíritu, libre de toda extensión mecánica, experimenta lo claro y distinto propio del saber metafísico. Pero al estar en la acción inevitablemente unido al cuerpo, no puede a su vez no experimentar lo oscuro y confuso propio de la acción contingente que entraña la moral. Por tanto, si bien el alma

---

<sup>10</sup> DESCARTES, R., *DM*, VI parte.

<sup>11</sup> Cfr. R. DESCARTES, R., *DM*, I parte.

teóricamente puede hallar verdad y certeza, en cambio, por su unión con el cuerpo no está exenta del error y la incertidumbre.

“La experiencia ordinaria da noticia de la unión en base a dos razones: de una parte, nuestras voliciones pueden mover nuestro cuerpo y, de otra parte, hay movimientos del cuerpo que afectan al alma”<sup>12</sup>.

La aparente inmediatez y superioridad con la que se presentan los bienes y movimientos propios del cuerpo pueden llevar al alma a perder el juicio libre y a confundir el verdadero bien. Descartes no propone suprimir esas pasiones como “enfermedades del alma” según planteaban los estoicos, sino evitar su mal uso y servirse de ellas aprendiendo el *dominio de sí*. Cómo puede la voluntad ser dueña de las pasiones es la cuestión que su discípula Isabel de Bohemia planteó al filósofo francés y que este trata de responder en dicho tratado sobre las pasiones. Y es que, según Descartes, para conocer las pasiones del alma es preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo:

“No reparamos en que ningún sujeto obra más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida, y que por consiguiente debemos pensar que lo que en ella es una pasión es generalmente en él una acción; de suerte que no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia existente entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de las dos se debe atribuir cada una de las funciones que hay en nosotros” (PA, I, art. 2).

Es importante conocer bien la relación existente entre *res extensa* y *res cogitans*, es decir, entre las dos sustancias -ya no coprincipios como sostenían aristotélicos y tomistas-, distintas y completas, y que no es otra que la *unión sustancial* de alma y cuerpo dando lugar a una sola sustancia también completa. El hombre solo es verdadero hombre cuando se da esa unión sustancial, unión que se experimenta cuando los movimientos afectan al alma como percepciones oscuras y confusas. Para poder hacer metafísica el hombre debe conocer bien la distinción alma-cuerpo y poder atribuir así a

---

<sup>12</sup> LÁZARO, R., *Op. cit.*, (octubre 2013), p. 104.

cada una los actos que le son propios. Los pensamientos y voliciones pertenecen al alma y los movimientos al cuerpo, mientras que las pasiones se dan en la unión sustancial perteneciendo así al hombre porque aunque estas procedan del cuerpo no se dan si el alma racional no las percibe.

“Como no concebimos que el cuerpo piense de ninguna manera, debemos creer que toda suerte de pensamientos que existen en nosotros pertenecen al alma; y como no dudamos que hay cuerpos inanimados que pueden moverse de tantas o más diversas maneras que los nuestros, y que tienen tanto o más calor, debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros, en tanto no dependen del pensamiento, no pertenecen sino al cuerpo” (PA, I, art. 4).

El hombre no es por tanto quien piensa y se mueve, sino quien piensa con el *cogito* y se mueve con lo que el cuerpo tiene de extenso.

En la reflexión metafísica la *res cogitans* percibe el cuerpo como algo distinto de sí, como algo sensible y corpóreo. Sin embargo, en la vida práctica ese dualismo comparece confusamente al verse el *cogito* afectado inevitablemente por un cuerpo, lo cual le impide conocer con evidencia y claridad qué actos le pertenecen y cuáles no.

Será su *moral provisional* la que establezca una continuidad entre la parte teórica y práctica de su filosofía, esto es, la que le permita distinguir con claridad lo verdadero de lo falso en la acción y alcanzar así su deseo de “aprender a caminar con seguridad por esta vida”<sup>13</sup>. Esa moral busca definir al *hombre honesto*, capaz de juzgar libremente y con rectitud mediante el uso correcto de la razón, y se caracteriza aquella por ser natural y provisional. Natural porque se ejercita al margen de la gracia, y provisional debido a la imposibilidad de alcanzar en ella cualquier tipo de evidencia; siendo quizá esto último lo que llevó al filósofo francés a considerar la racionalidad práctica como una cuestión fundamental, pero sobre la que evitaba escribir.

---

<sup>13</sup> DESCARTES, R., *DM*, I parte.

La moral provisional consiste para Descartes en cuatro máximas que expone en la tercera parte de su *Discurso del Método*<sup>14</sup> y que rezan así:

- 1) Obedecer las leyes y las costumbres de mi país, conservando siempre la religión en que Dios me ha hecho gracia de estar instruido desde mi infancia, y gobernándome en las demás cosas por las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fueran comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tuviera que vivir.
- 2) Ser lo más firme y más resuelto que pudiera en mis acciones, y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas una vez que me hubiera decidido por ellas como si hubieran sido muy seguras.
- 3) Tratar siempre de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo; y, generalmente, acostumbrarme a creer que no hay nada que esté por entero en nuestro poder salvo nuestros pensamientos.

A estas tres añade una cuarta máxima como conclusión de su moral:

- 4) Emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y progresar tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que me había prescrito.

La moral cartesiana dicta, por consiguiente, que el hombre ha de regirse por las leyes y opiniones por lo general más aceptadas y moderadas para no desviarse del verdadero camino, pues el mundo se haya en continuo movimiento. Así mismo, cuando no se ve capacitado para elegir las opiniones más verdaderas ha de decantarse por las más probables y una vez ha discernido debe estimarlas no como dudosas, sino como verdaderas y seguras dado que la razón no es sino lo más verdadero y seguro. Por último, el hombre no ha de apegarse a nada que no sea sus propios pensamientos pues solo dispone de estos; todo cuanto queda fuera de lo que el entendimiento muestra a la voluntad, queda fuera del alcance del hombre. Y todo esto, con el fin de perfeccionar sus juicios.

“Descartes se resuelve a ofrecer una experiencia personal de razonamiento, que sea válida también para todos los demás hombres. Sus preceptos son

---

<sup>14</sup> Cfr. DESCARTES, R. *DM*, Parte III.



unas reglas racionales que permitan superar el caos de las opiniones contrapuestas y el escepticismo que dominaba los espíritus de su tiempo”<sup>15</sup>.

Estas reglas de la moral provisional, establecidas para guiar la acción de forma que el hombre pueda alcanzar la felicidad sin que el cuerpo suponga un obstáculo, ya se encontraban en Michael de Montaigne, uno de los grandes moralistas del siglo XVI cuya filosofía práctica influyó enormemente en Descartes. En ambos autores las pasiones juegan un papel importante en la vida práctica ya que, según el uso que se haga de ellas, contribuyen o no a la virtud y felicidad del hombre. En sus *Ensayos* Montaigne sostiene que “nuestra comprensión, nuestro juicio y, en general, las facultades de nuestra alma padecen con las continuas alteraciones del cuerpo” (II, 12), pero como sostiene Descartes en su *Tratado de las pasiones*, no hay alma tan débil que no pueda, mediante el ejercicio de la virtud, dominar las pasiones de las que depende todo el bien y todo el mal de esta vida, o, en su defecto, poseer una técnica para dominar el cuerpo.

“El alma puede tener sus placeres aparte; mas los que le son comunes con el cuerpo dependen enteramente de las pasiones: de suerte que los hombres a los que más pueden afectar son capaces de sacarle a esta vida los más dulces jugos. Verdad es que también pueden encontrar en ella la máxima amargura cuando no saben emplearlas bien y la fortuna les es contraria; más en este punto es donde tiene principal utilidad la cordura, pues enseña a dominar de tal modo las pasiones y a manejarlas con tal destreza, que los males que causan son muy soportables, y que incluso de todos ellos puede sacarse gozo” (PA, III, art. 212).

Tanto Montaigne como Descartes hacen una filosofía orientada a las acción humana, pues es eminentemente práctica y tiene por objeto al *yo* individual moderno. Coinciden en que el cuerpo se enfrenta al alma y en que el hombre es más libre conforme logra adueñarse y aprovecharse de las pasiones. Estas no deben ser suprimidas pues en sí mismas no son ni buenas ni malas, sino que dependen de cómo

---

<sup>15</sup> MIGUEZ, J.S., prólogo en DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Trad. Consuelo Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1965, p. 14.

sean empleadas. Las almas fuertes son capaces de controlarlas mientras que las débiles se dejan dominar por ellas<sup>16</sup>.

*c. Las seis pasiones principales según Descartes. La generosidad. Héroe corneliano*

Se ha apuntado ya que la revolución científica, así como los grandes logros obtenidos por el “padre de la ciencia moderna”, Galileo Galilei, propiciaron un cambio en la visión tradicional de la naturaleza. Esta ya no encuentra su razón de ser en el tradicional *hilemorfismo* aristotélico-tomista sino en el nuevo *dualismo* propuesto por el filósofo, matemático y físico Descartes que reinará durante todo el siglo XVII. Mientras que para Aristóteles las pasiones son movimientos del apetito sensitivo, para Descartes, no son sino “percepciones, o los sentimientos, o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus” (PA, I, art. 27) y “lo que en ella (en el alma) es una pasión, es generalmente en él (en el cuerpo) una acción” (PA, I, art. 2). El alma ya no se divide en racional, sensitiva (con dos clases de apetitos: irascible y concupiscible) y vegetativa. El alma es una y racional, de ahí que el enfrentamiento no se da entre las partes del alma sino entre el alma y el cuerpo al que se encuentra unida sustancialmente. Es en ese combate como las almas se reconocen fuertes o débiles: las almas fuertes son aquellas capaces de someter al cuerpo armadas de juicios ciertos y precisos, mientras que las débiles son aquellas que, incapaces de imponer sus juicios, se dejan dominar por las pasiones quedando la voluntad esclavizada. Esos juicios rectos que guían al alma para hacer lo mejor no es otra cosa que la *virtud*.

Es por medio de las pasiones del cuerpo como el hombre tiene noticia de la realidad sensible y cambiante. Ahora bien, como estas no son sino juicios oscuros y confusos pueden llegar a entorpecer el juicio recto de la razón llevando al hombre a actuar perjudicialmente. Y al no poder despojarse de ellas, el hombre ha de preguntarse por su ser, su origen y por su utilidad. Para ello, es clave entender el alma y el cuerpo como dos sustancias distintas, completas y separadas a las que solo se les debe atribuir lo que les es propio a cada una –los pensamientos al alma y los movimientos al cuerpo–,

---

<sup>16</sup> Cfr. PAULSON, M.G., *The possible influence of Montaigne's Essais on Descartes's Treatise on the Passions*. University Press of America, Lanham, 1988, p. 32.

algo que no hicieron los antiguos, pues al no distinguir –piensa Descartes- que el alma y el cuerpo eran sustancias distintas erraron a la hora de atribuirles sus respectivas funciones. La distinción de sustancias tiene su razón de ser en la inmortalidad del alma. La “unión sustancial”, en cambio, tiene su repercusión en la moral ya que según el padre de la modernidad, solo en la “unión sustancial” de alma y cuerpo puede el hombre llegar a ser verdadero hombre. Referirse al hombre no es referirse a la *res cogitans* ni a la *res extensa*, sino a la unión de ambas sustancias porque “uno es una sola persona, que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento, los cuales son de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo, y sentir los accidentes que le llegan”<sup>17</sup>, pues es en el alma donde reside el principio de individuación del cuerpo y no viceversa. Sin embargo, el alma no deja de estar afectada por el cuerpo pudiendo este llegar a blandir su quietud y entorpecer su búsqueda de la verdad quedando la felicidad como una meta inalcanzable.

“El cuerpo le es útil al hombre para unas cosas y le es estorbo para otras, de ahí la necesidad de conocerlo y aprender a ser dueño de él: para impedir, de una parte, que estorbe en la tarea metafísica y, de otra parte, para poder aprovechar sus pasiones en el transcurrir del vivir cotidiano”<sup>18</sup>.

Los pensamientos claros y distintos del alma pueden devenir oscuros y confusos a causa de las pasiones que llevan al alma a querer aquello que conviene al cuerpo. Se da por consiguiente una relación entre alma y cuerpo que es preciso conocer para aprender a dominar las pasiones y de esta manera poder conducirse por la vida sin que los bienes del cuerpo sean estorbo para los bienes del alma.

El propósito de Descartes iniciado con su *Discurso del Método* culmina con su *Tratado de las Pasiones* que sale a la luz por primera vez en 1649. Al “conócete a ti mismo” propuesto en el *Discurso* debe seguir el “domínate a ti mismo” formulado en el *Tratado de las pasiones*. Si para alcanzar el conocimiento de sí se requería un adecuado uso de la razón, para alcanzar el dominio de sí se requiere además el uso adecuado de la voluntad. El *Tratado de las Pasiones* tiene como objetivo describir al “homme

---

<sup>17</sup> Cf. DESCARTES, R., *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, GF Flammarion, Paris, 1989, Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, p. 75.

<sup>18</sup> LÁZARO, R., *Op. cit.*, (2009, Madrid), p. 322.

honnête”, aquel dotado de un juicio recto, al margen de la gracia. “Ese *hombre honesto* –ideal de *hombre sabio*–, será el *generoso*, esto es, el virtuoso cuya *beatitud* es el *propio contentamiento del alma por la virtud que sabe que posee*”<sup>19</sup>.

Descartes divide su *Tratado de las Pasiones* en tres grandes bloques. En la primera parte señala las causas y fuentes de las pasiones así como la distinción entre alma y cuerpo, sus respectivas funciones, sus fortalezas y debilidades. En la segunda parte propone una nueva clasificación de las pasiones que se aleja de los clásicos y que ordena y enumera de la forma que considera más adecuada.

“He aquí el orden que me parece el mejor para enumerar las pasiones. Sé que en ella me alejo de la opinión de cuantos han escrito sobre esto, pero mi discrepancia está muy justificada. Pues ellos deducen su enumeración de que distinguen en la parte sensitiva del alma dos apetitos, que llaman respectivamente *concupiscible* e *irascible*. Y como yo no encuentro en el alma ninguna distinción de partes, como ya he dicho, esa diferencia me parece que solo significa que hay en ella dos facultades, una de desear y otra de rechazar; y puesto que el alma tiene de la misma manera las facultades de admirar, amar, de esperar, de temer, y de recibir en sí cada una de las demás pasiones, o de realizar las acciones a que la impulsan esas pasiones, no veo por qué han querido adscribirlas todas a la concupiscencia o a la ira. Aparte de que su enumeración no comprende todas las principales pasiones, como creo que las comprende ésta” (PA, II, art. 68).

Descartes reduce las pasiones a seis que considera simples y primarias, estas son: la *admiración*, el *amor*, el *odio*, el *deseo*, el *gozo*, la *tristeza* y el *arrepentimiento*. Todas las demás, dice, “son compuestas de algunas de estas seis, o son especies de las mismas” (PA, II, art. 69). Lo particular de cada una de estas otras lo desarrolla en la tercera parte de su tratado.

---

<sup>19</sup> LÁZARO, R., “Descartes y las pasiones del alma”, en *La filosofía de las pasiones y la escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Lázaro Pulido, M., Fuertes Herreros, J.L., Poncela González, A. (Eds), Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, Cáceres, 2013, p. 252.

La *admiración*, entendida como la sorpresa ante el primer encuentro de un objeto nuevo o diferente a como pensábamos que sería, es definida por Descartes como “una súbita sorpresa del alma que hace a ésta considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios” (PA, II, art. 70). La causa principal de la admiración es la impresión que se tiene en el cerebro donde el objeto se presenta como raro y por tanto digno de ser estimado. Otra causa, que se deduce de la anterior, es el movimiento de los espíritus inducidos por dicha impresión. De la admiración derivan según Descartes: el aprecio, el menosprecio, la generosidad o el orgullo, la humildad o bajeza, la veneración y el desdén.

La segunda de las pasiones primarias es el *amor*, “una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes” (PA, II, art. 79). La pasión contraria al amor es el odio, “una emoción causada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como nocivos (PA, II, art. 79). Cuando una cosa se nos presenta como beneficiosa tendemos a amarla: el pulso se acelera, se siente un agradable calor en el pecho y en el estómago se hace la digestión más ágilmente lo cual favorece la salud. Por el contrario, si una cosa se nos presenta como perjudicial nos mueve al odio: el pulso se debilita, el pecho siente escalofríos y el estómago deja de cumplir su cometido provocando una indigestión que tiende al vómito y acrecienta los malos humores. Ambas pasiones dependen del cuerpo y ambas son pasiones “de voluntad”, pero como sostiene Descartes en el artículo 84, no hay tantas especies de odio como de amor porque “la diferencia que hay entre los males de los que la voluntad nos separa no se nota tanto como advertimos la que existe entre los bienes a los que estamos unidos”.

La pasión del *deseo* toma con el padre de la modernidad un sentido diferente al uso escolástico pues no distingue el deseo -que busca el bien-, de la aversión -que busca evitar el mal-, sino que las usa indistintamente. El *deseo* es para Descartes “una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el futuro la cosa que le parece conveniente” (PA, II, art. 86). Se trata de una pasión que no tiene contraria. Cuando el deseo tiende hacia un bien le acompañan el amor, la esperanza y la alegría, mientras que cuando se aleja de ese bien viene acompañado de odio, temor y tristeza. El *deseo* tiene, por tanto, tantas especies como especies hay de amor o de odio,

siendo los deseos más fuertes los que nacen de la complacencia y del horror. La esperanza, el temor, los celos, la seguridad, la desesperación, la irresolución, la valentía, la audacia, la emulación, la cobardía, el espanto, y el remordimiento son especies derivadas del deseo.

La *alegría* y la *tristeza*, como el amor y el odio, aparecen emparejadas pero son contrarias. La alegría es “una emoción agradable del alma, en la que consiste el goce que ésta siente del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo” (PA, II, art. 91). Según Descartes, no debe confundirse este gozo, que es una pasión, con el gozo intelectual que se produce en el alma por la sola acción del alma. No obstante, cuando el alma está unida al cuerpo difícilmente puede darse el gozo intelectual al margen del gozo como pasión. La tristeza, por el contrario, es “una languidez desagradable, en la cual consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o de la falta de algo que las impresiones del cerebro le presentan como cosa que le pertenece” (PA, II, art. 92). Del mismo modo que en la alegría, la pasión de la tristeza suele ir acompañada de una tristeza intelectual. La causa de estas pasiones contrarias está, en el caso del gozo, en pensar que se posee algún bien y, en el caso de la tristeza, en pensar que se posee un mal o que se carece de un bien. El primer pensamiento hace enrojecer porque abriendo las cavidades del corazón favorece la fluidez de la sangre por las venas, lo que hace que ésta se caliente hinchando todas las partes del rostro dándole un aspecto más jubiloso. Por el contrario, el segundo pensamiento hace palidecer porque al contraer las arterias del corazón dificulta la fluidez de la sangre que se torna más fría dándole al rostro un aspecto más pesaroso. Ahora bien, a veces nos sentimos tristes o alegres sin conocer con claridad si la causa es un bien o un mal, de igual modo que uno puede enrojecer estando triste. Esto debe atribuirse, según Descartes, a las otras pasiones que acompañan a la tristeza: la burla, la envidia y la piedad.

La sexta y última de las pasiones primarias es el *arrepentimiento*, consecuencia de nuestro mal obrar, y que se opone a la satisfacción de sí mismo que sigue a las buenas acciones. Por arrepentimiento Descartes entiende “una especie de tristeza debida a que se cree haber cometido alguna mala acción; y es muy amarga, porque su causa está solo en nosotros” (PA, III, art. 191). Sin embargo, añade que en ocasiones puede resultar útil, porque arrepentirnos de una acción que verdaderamente ha sido mal nos mueve a obrar mejor.

El estudio minucioso de las pasiones llevado a cabo por Descartes en su tratado es necesario para evitar su mal uso o sus excesos. La voluntad es quien propiamente debe aprender a dominar los movimientos del cuerpo para así no quedar privada del juicio libre debido a la unión. La vida del hombre consiste en alcanzar una sabiduría que permita guiar el deseo y educar a las pasiones; la vida “es verdad metafísica, deseo ilimitado y pasión útil”<sup>20</sup>.

La glándula pineal situada en el cerebro, o lo que es lo mismo, la sede principal del alma, al tener sus nervios distribuidos por todas las partes de la máquina del cuerpo, le hace estar en constante conflicto pues las pasiones del cuerpo incitan al alma a desear aquello que no le conviene. Pero como sostiene Descartes en el artículo 50 de su tratado, “no hay alma tan débil que no pueda, bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones”. Y no hay mejor remedio contra las pasiones que el ejercicio de la virtud para alcanzar la paz y la felicidad:

“Con tal de que nuestra alma tenga en sí misma algo que la contente, ninguna contrariedad que le venga de fuera tiene poder alguno para dañarla; más bien sirve para aumentar su alegría, porque el ver que no pueden dañarla esas contrariedades exteriores le hace conocer su perfección. Y nuestra alma, para tener tales motivos de contento, solo necesita seguir exactamente la virtud” (PA, II, art. 148).

Y aún falta de virtud se debe combatir, pues la virtud se adquiere con la práctica, mediante el adiestramiento de las pasiones. Aquí el hábito adquiere un sentido diferente al de la tradición aristotélica: “el hábito no es la costumbre de realizar acciones mesuradas o excelentes, sino que es un ejercicio sobre la propia conciencia. Es la conciencia de ser firme y resuelto, la conciencia constante de ser virtuoso”<sup>21</sup>. Puesto que en el ámbito práctico no es posible una certeza metafísica, sino meramente moral, esto es, probable, la voluntad debe siempre actuar antes que estancarse en la indecisión porque la irresolución es síntoma de debilidad. La capacidad de decidir, o lo que es lo

---

<sup>20</sup> LÁZARO, R., *Op. cit.*, (2009, Madrid), p. 317.

<sup>21</sup> GONZÁLEZ ROMERO, F., “Dios en la ética cartesiana. La devoción en la teoría de las pasiones”. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2008, 13, p. 80.

mismo, la determinación a la hora de actuar, es sinónimo de virtud. Las virtudes son para Descartes “hábitos del alma que la disponen a ciertos pensamientos”, siendo la generosidad la virtud por excelencia.

“Así, creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste en parte, en que conoce que esta libre disposición de sus voluntades es lo único que le pertenece y que solamente por el uso bueno o malo que haga de esa libre disposición puede ser alabado o censurado, y en parte en que siente en sí mismo una firme y constante resolución de hacerlo bueno, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores; lo cual es seguir perfectamente la virtud” (PA, III, art. 153).

La virtud consiste en el control racional de nuestras pasiones o movimientos del alma que se producen por nuestra unión a un cuerpo. Estos movimientos afectivos deben ser dominados ya que pueden llegar a distorsionar el juicio de nuestro espíritu. La voluntad libre es la encargada de esta tarea, de transformar la pasión en virtud. Y es a través de la libertad como nos acercamos a la Infinitud y racionalidad pura, origen y principio último de todo. Así pues, el ser perfecto en el ámbito metafísico y teórico es Dios, mientras que en el práctico y moral es el hombre sabio<sup>22</sup>. La virtud del sabio consiste en su semejanza con Dios, una semejanza que la voluntad alcanza cuando libremente actúa con firmeza y determinación conforme a la rectitud del juicio, independientemente de que este sea del todo correcto o incorrecto. Uno es más virtuoso cuanto mayor es su libertad a la hora de elegir los mejores bienes.

Según Descartes, el libre albedrío es la cosa más noble que hay en nosotros ya que nos iguala a Dios: “Sólo la voluntad o libre albedrío que siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa, de modo que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”<sup>23</sup>. La “beatitud natural” en su recto uso podría llegar a ser equiparable a la “beatitud sobrenatural”.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>23</sup> DESCARTES, R., *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, GF Flammarion, Paris, 1992, p. 57.



En la carta del 28 de octubre de 1645 Isabel de Bohemia considera contradictorio el planteamiento cartesiano según el cual la moral tiene por base la libertad ilimitada del hombre y esta a su vez está sometida a la providencia divina. Pero para Descartes esto no constituye un problema al considerar que una cosa no quita la otra, la predeterminación no excluye el libre albedrío.

“Y, antes de enviarnos a este mundo, supo con exactitud cualesquiera inclinaciones de nuestra voluntad, pues él mismo las puso en nosotros, y fue también él quien dispuso todas las demás cosas que están fuera de nosotros, de forma tal que estos y aquellos objetos se presentasen ante nuestros sentidos en tal o cual momento; y supo también en estas ocasiones nuestro libre albedrío nos determinaría a esta o aquella cosa; y así lo quiso, pero no por ello quiso obligarnos a hacerlo”<sup>24</sup>.

Descartes distingue la felicidad como dicha de la felicidad como beatitud. La primera nos la proporciona las riquezas mientras que la segunda nos la proporciona la generosidad o satisfacción interior al sabernos poseedores de la virtud. Esta última constituye la verdadera felicidad del sabio que se fundamenta en Dios, Bien Supremo. “La felicidad no está en la virtud, sino en la conciencia de ser virtuoso”<sup>25</sup>, o lo que es lo mismo, en la conciencia de haber actuado con determinación en aquello que consideramos de nuestra conveniencia.

El mal que nos hace caer en la tristeza y en el arrepentimiento no tiene, según Descartes, entidad metafísica sino que es consecuencia de las ideas oscuras y confusas, de un juicio equivocado que nos lleva a errar. El mal no es una realidad en sí misma sino una privación. ¿Cómo actúa el generoso ante los males que comete y padece prójimo? Dice Descartes que no puede más que distanciarse. Cada uno tiene que ser capaz de reconducir sus juicios de manera individual y voluntaria. Siendo esto así, “la visión cartesiana de Dios no fundamenta una moral de beneficencia, sólo de benevolencia”<sup>26</sup>. El generoso tiene la buena voluntad de servir a los otros pero no llega a prestarles sus servicios, ya que tomar parte de las ideas confusas de los demás puede

---

<sup>24</sup> DESCARTES, R., *Op. cit.*, Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646, pp. 353 y 354.

<sup>25</sup> GONZÁLEZ ROMERO, F., *Op.cit.*, p. 80.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 82.

arrastrar al generoso a la distorsión pasional. Al otro solo cabe desearle el bien, esto es, que alcance la virtud.

“Cuando nos entristecemos a causa de cualquier mal que sufran nuestros amigos no participamos de la carencia en que consiste ese mal, y cualquier tristeza que o pena que tengamos en semejante ocasión, no podrá ser tan grande como la satisfacción interior que acompaña a las buenas acciones (...)”<sup>27</sup>.

El virtuoso es el hombre generoso u *honnête homme* satisfecho del uso que hace él mismo de su libertad, que busca servir a los demás antes que a sus propios intereses y que es capaz de adueñarse de sus propias pasiones, lo que le lleva a admirarse a sí mismo. El generoso es aquel que se autoposee, que tiene conocimiento y dominio de sí, aquel que se rige por lo que la razón y la buena voluntad le dictan como útil y conveniente lo cual le lleva a un estado de satisfacción y beatitud.

Pero esa beneficencia que aparenta tener el generoso cartesiano será puesta en entredicho por La Rochefoucauld al considerarla una falsa virtud, amor propio camuflado ya que el generoso, al observar la desgracia ajena, antes que padecer con el prójimo, siente una satisfacción interior y empatía hacia sí mismo al saberse en posesión del juicio recto del que el otro carece.

El modelo de humanidad o ideal de hombre sabio que está en la base de la filosofía moral de Montaigne y de Descartes, y que también aparecerá en La Rochefoucauld aunque con distinta significación, es el de *honnête homme* que no es ni el santo, ni el héroe glorioso, sino más bien el modo en que el hombre ha de conducirse por la vida. En el caso de Montaigne, el *honnête homme* debe asumir su lamentable condición suprimiendo así el orgullo<sup>28</sup>, mientras que para Descartes el hombre es capaz de encontrar el modo y la técnica para controlar los límites de la naturaleza mediante el conocimiento y dominio de sí. La visión pesimista de Montaigne contrasta con el optimismo de Descartes. En cambio, con la Rochefoucauld, este sentido filosófico de la *honnêteté* entendida como la generosidad característica del *héroe corneliano* en la

---

<sup>27</sup> DESCARTES, R., *Op. cit.*, Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645, p. 208s.

<sup>28</sup> ROHOU, J. “Introduction”, en *Maximes*. Libraire Generale Française, Paris, 1991, p. 36.

literatura de la época que buscaba el reconocimiento de su valentía y virtualidad para ponerse al servicio de los demás, desaparecerá al considerarla un mero disfraz del amor propio. La *honêteté* no es más que una virtud enmascarada que esconde el peor de los vicios: el egoísmo característico del amor propio. En el transcurrir de la vida cotidiana el hombre despojado de la gracia queda esclavo de los intereses arbitrarios del amor propio<sup>29</sup>, de la concupiscencia, quedando separada la acción de la contemplación desde el punto de vista ascético y la pasión de la razón desde el punto de vista filosófico. En el Salón de Madame de la Sablé La Rochefoucauld promueve la demolición del héroe y de la virtud. El amor interesado mueve la conducta consiguiendo todo aquello que se propone. Quiere desenmascarar al generoso cartesiano, no para que aparezca el magnánimo clásico, sino para dejar ver al individuo moderno centrado en sí mismo que empieza a gestarse ya con Descartes.

Con el padre de la modernidad las nociones de virtud, deseo y unión de alma y cuerpo, adquieren un nuevo sentido respecto a la tradición clásica. El virtuoso ya no es el *hombre prudente* sino el *hombre generoso*; el deseo no se identifica con la voluntad sino con la pasión que la voluntad puede consentir o no; y deja atrás el hilemorfismo aristotélico-tomista para dar paso a la “unión dualista” de alma y cuerpo, condición necesaria para que se dé la unión sustancial de las dos realidades que ya no son dos modos de ser de una única realidad, sino que cada una tiene sus propias funciones pudiendo subsistir por separado.

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 26.

## CAPÍTULO II

### LAS MÁXIMAS DE LA ROCHEFOUCAULD

#### a. *Recepción de la doctrina montaignista y cartesiana en el círculo jansenista*

El jansenismo, doctrina heterodoxa nacida en el seno del catolicismo en la primera mitad del siglo XVII con la obra *Agustinus* (1640) de Jansenio, obispo de Ypres y con Saint-Cyran, sostiene que la naturaleza humana, corrupta por el pecado original de Adán y Eva, se siente atraída por el mal del que solo la gracia de Dios puede salvarnos. Ahora bien, “los méritos de la Pasión de Cristo no se aplican a todos los hombres, sino a unos pocos elegidos por Dios, siendo para los demás inútiles los esfuerzos que hagan para salvarse”<sup>30</sup>. La gracia es un don gratuito del que no todos pueden disfrutar y que obliga a una conducta ejemplar. Se establece así la distinción entre dos tipos de hombres: los dominados por la gracia y el amor de Dios, y los dominados por el pecado y el amor propio o concupiscencia. Sin ayuda de la gracia divina, el hombre, desde el estado deplorable y corrupto de su naturaleza, por más que lo intente, es incapaz de superar su miseria y de llegar a ser realmente virtuoso aunque sus acciones por momentos aparenten lo contrario. ¿Dónde queda entonces la libertad si el obrar humano tiene su origen bien en el dominio de la concupiscencia o amor propio, bien en el dominio de la gracia o amor a Dios?<sup>31</sup> Para el jansenismo de principios del siglo XVII –de corte sobre todo teológico-, la libertad queda sacrificada por la gracia. Los jansenistas advierten un mundo donde habitan simultáneamente la imperfección del hombre y la justicia de un Dios que permanece oculto, invisible<sup>32</sup>. En 1653 el Papa Inocencio X condenó la obra *Agustinus* al considerar heréticas algunas de las tesis propuestas. Sin embargo, fue tan rápida la difusión y acogida de esta doctrina que de poco sirvió tal censura.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII toma cuerpo un segundo jansenismo en torno a Port-Royal, con los filósofos Arnauld y Nicole a la cabeza, que estudia los

---

<sup>30</sup> PUJOL, C., *Op.cit.*, (1976), p. 51.

<sup>31</sup> Cfr. TRAVENEUX, R., *Jansénisme et politique*, Armand Colin, París, 1965, p. 16.

<sup>32</sup> Cfr. RAYMOND, M., “Du jansénisme à la morale de l’intérêt”, en *Mercure de France*, juin, 1957, p. 241.

efectos que la postura teológica del jansenismo tiene en la visión antropológica y en la práctica moral y, por consiguiente, en el orden social. Los defensores de este segundo jansenismo (entre los que se encuentran los moralistas Pascal –si bien este no era propiamente jansenista, aunque participaba en los debates intelectuales que se mantenían en los círculos jansenistas de París-, Arnauld, Nicole, Madame de la Sablé, Jacques Sprit, Domat y Madame de Sevigné) veían esta doctrina no como contraria a la fe sino como un compromiso con el cristianismo pues busca desenmascarar al hombre, quien bajo anhelos de magnanimidad o generosidad oculta una condición miserable esclava del amor de sí, una miseria que ha quedado olvidada, pero que esta ahí y de la que el hombre solo puede ser rescatado por la gracia sobrenatural. Esto último marca la diferencia con el planteamiento calvinista que sostiene que ni la gracia puede salvar al hombre. Para el jansenismo no es posible una moral natural, sino solo una moral revelada; solo la gracia sobrenatural rescata al hombre del amor de sí.

En los salones de la Francia de finales del siglo XVII que frecuentaban los moralistas jansenistas y sus amigos Pascal y La Rochefoucauld se leían y discutían algunos temas tratados en el *Discurso del Método* y el *Tratado de las Pasiones* de Descartes y algunos *Ensayos* de Michel de Montaigne, especialmente el Capítulo XII, parte II que lleva por título “Apología de Ramón Sibiuda”. Pascal sigue a Montaigne en su visión pesimista del hombre pero se distancia de él en la consideración de que el ser humano no puede ser redimido; al quedar apartada la religión verdadera, el hombre no puede alcanzar el ideal de perfección sin la fe. El estado lamentable del hombre despierta los anhelos de salvación. Pascal, como Descartes, trata de superar el escepticismo montañista con la distinción grandeza-miseria, que se corresponde con la contraposición cartesiana de los principios alma-cuerpo, si bien Pascal deja sitio a la fe. Por su parte, Arnauld y Nicole establecerán en *La lógica de Port-Royal* (1662) un “suouesto” diálogo entre Descartes y Montaigne. Aunque no son del todo partidarios de Descartes, encuentran en el método la mejor arma para conocer la verdad y combatir el escepticismo montañista. Para Arnauld y Nicole (en la segunda mitad del siglo XVII) solo el método cartesiano y la gracia pueden redimir al hombre, algo que para Montaigne era imposible.

En el siglo XVII muchos pensadores se consideraban cartesianos, pues todos eran conscientes de su ruptura con la tradición y de la construcción de un nuevo edificio

del saber. El método científico había dejado definitivamente atrás al aristotelismo. Ahora bien, esta nueva filosofía no estaba exenta de fallos por lo que los jansenistas se ven obligados a buscar mejores soluciones que permitan encajar todas las piezas del sistema cartesiano. Pero hay también quienes prefieren adherirse más a las tesis montañistas que Arnauld y Nicole tachan de hedonistas, presuntuosas e irracionales. A favor o en contra, no hay duda de que Montaigne plantea cuestiones que adquirirán especial fuerza a lo largo del siglo XVII y posteriores, como son por ejemplo, el interés subjetivo por el “conócete a ti mismo” o el modo en que el hombre ha de conducirse moralmente en la vida. El mismo Descartes en su *Discurso del método* admite algunos de estos presupuestos montañistas que también se pueden entrever en la Rochefoucauld.

El precepto que pasa a regir esta nueva doctrina jansenista es el heroísmo, ya no como ideal de perfección sino como ley moral universal. Ese heroísmo ya no es el propio del *hombre generoso cartesiano* o del *héroe corneliano* imperante en la Francia de principios del siglo XVII y encarnado en la alta aristocracia<sup>33</sup>, sino del *honnête homme* pero rescatado con la gracia. Esto se debe a que los jansenistas consideraban la gloria y la virtud características del *héroe corneliano* como formas distintas de amor propio, esto es, como camuflaje del egoísmo, la vanidad, el orgullo y los intereses particulares de una naturaleza corrompida. Se trata por tanto de desenmascarar y acabar con esa “figura heroica” cuya felicidad radica en la beatitud o satisfacción del alma por la propia virtud adquirida. A esta tarea contribuirá la Rochefoucauld junto a Racine, Pascal y Hobbes<sup>34</sup>.

La imagen del hombre que a finales del s. XVII y principios del XVIII siembra el jansenismo es la de un ser vicioso incapaz de realizar el bien. ¿Pero es posible entonces la convivencia social o el hombre se convierte, como sostiene Hobbes, en un lobo para el hombre? Para lograr la paz los individuos que actúan movidos por las pasiones deberían hacer lo posible por conquistarlas y lograr así el orden social pacífico ante la imposibilidad de suprimirlas. El juego de las pasiones debe tener como resultado una convivencia social pacífica. ¿Pero como puede el hombre amante de sí, orgulloso y codicioso adueñarse de las pasiones sin mediación de la gracia? Según Hutcheson esto

---

<sup>33</sup> Cfr. HILDESHEIMER, F., *Le Jansénisme. L'histoire et l'héritage*. Desclée de Brouwer, París, 1992, pp. 128-129.

<sup>34</sup> Cfr. LAFOND, J. *L'homme et son image. Morals et littérature de Montaigne à Mandeville*. Honoré Champion, París, 1996, p. 159.

no sería posible porque “la acción más útil imaginable pierde toda apariencia de benevolencia, tan pronto como discernimos que sólo fluye desde el amor propio”<sup>35</sup>. El amor de benevolencia, dice Hutcheson, es incompatible con el amor propio. Una acción que de primeras parece benevolente puede resultar falsa si al promover la felicidad de los otros uno busca su propio satisfacción.

“Si en nuestra benevolencia solo deseamos la felicidad de otros como medio de este placer para nosotros mismos, ¿de dónde proviene que ningún hombre apruebe el deseo de esa felicidad de los otros como un medio de procurarnos riqueza o placer sensual a nosotros mismos?”<sup>36</sup>

La visión del hombre que actúa movido por el amor propio, a la que alude el ilustrado escocés, tiene sus precedentes en el jansenismo y en la Rochefocauld.

Para el jansenismo moral de Arnauld y Nicole –que sigue al jansenismo teleológico de Jansenio–, vivir en paz es un deber moral y esto es posible entre los hombres de naturaleza deplorable amantes de sí mismos. El hombre se llena de orgullo y se cree grande y fuerte ante el reconocimiento de los demás porque “este sentimiento público le asegura, y se persuaden de que ellos no se equivocan en el juicio que hacen de sí mismos”<sup>37</sup>. Pero esa grandeza no es sino un espejismo. Si a la hora de juzgar nuestras acciones nos basamos únicamente en nuestro juicio propio y en los que los demás hacen de nosotros, nos apartamos de la verdadera realidad que solo encontramos en Dios. “No buscamos en modo alguno la fuerza en la naturaleza del hombre. De cualquier lado que la miremos, no encontramos allí más que debilidad e impotencia. Es en Dios y en su gracia donde es necesario buscarla”<sup>38</sup>.

Pero ante el reconocimiento de que los hombres dominados por el pecado son mayoría, mientras que los dominados por la gracia minoría, el jansenismo sostiene que para lograr la convivencia pacífica entre hombres de naturaleza débil e imperfecta debe darse un “comercio de intereses”, lo cual trae consigo un problema, y es que la

---

<sup>35</sup> HUTCHESON, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Treatise I, Section 2, III, Glasgow, 1738. (Tomado de BROADIE, A., *The Scottish Enlightenment. An Anthology. Canongate Classics*, Edimburgh, 1997, p. 132)

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>37</sup> NICOLE, P., *Essais de morale*, PUF, París, 1999, p. 29.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 62.

búsqueda individual de intereses puede dar lugar a conflicto y derivar en guerra. ¿Cómo hacer entonces para conservar la paz entre los hombres que no viven según la religión cristiana? Nicole sostiene que el amor propio que puede causar la guerra es a su vez el único medio para alcanzar la paz siempre y cuando los hombres “traten de contentar el amor propio de aquellos de los que tienen necesidad, en lugar de tiranizarlos”<sup>39</sup>, y al mismo tiempo, tratar de ser útiles a los intereses de los demás. El hombre amante de la vida prefiere la comodidad y el bienestar antes que la violencia de la tiranía, y para lograrlo necesita de los otros.

“Es así que por medio de este comercio todas las necesidades de la vida están en alguna medida cubiertas, sin que la caridad se mezcle. De suerte que en los Estados donde ella no puede entrar en modo alguno, porque la verdadera religión ha sido desterrada, no se deja de vivir con tanta paz, seguridad y comodidad, como si se estuviese en una república de santos”<sup>40</sup>.

Frente al “interés desinteresado” de los hombres caritativos está el “interés interesado” de los hombres amantes de sí, lo que viene a ser una nueva versión de la convivencia entre la vieja polémica de la “Ciudad terrenal” y la “Ciudad de Dios” agustinianas. La paz social puede ser igualmente alcanzada por la caridad y por el amor propio en cuanto a sus efectos externos. La diferencia está en el corazón del hombre que solo Dios, Juez del mundo, es capaz de conocer. Los efectos externos, en cambio, de una u otra vía son muy similares.

El estado de paz social al que es capaz de llegar el hombre en su condición natural queda garantizado por “razón de utilidad”. La pasión, que mueve a la acción, es necesaria para la convivencia social por lo que esta no debe suprimirse. Únicamente deben establecerse límites para evitar que sus excesos lleven al desorden social ya que los hombres que carecen de espíritu religioso no son capaces de gobernarse a sí mismos si no es desde el exterior. Esos límites a las pasiones son la ley jurídica y las reglas morales junto con los castigos que su incumplimiento comporta. “Se han fundado y sacado de la concupiscencia reglas admirables de policía, de moral y de justicia. Pero en el fondo, ese villano, fondo del hombre, ese *figmentum malum* no está más que

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 384-385.



encubierto. No ha sido quitado”<sup>41</sup>. Esas leyes, que se establecen con la aparición del comercio y de la industria, favorecen la libertad del hombre pues antes de que se fundaran estas actividades de carácter mercantil eran los nobles o príncipes, poderosos y poseedores de grandes riquezas, quienes mantenían a familias que se convertían en esclavos y siervos de su señor. Los grandes propietarios compartían sus fortunas con los más pobres no por compasión y generosidad, sino por necesidad al no saber en que consumir tales cantidades ingentes de dinero y porque obrar de ese modo les reportaba mayor poder y autoridad.

Esta gran revolución que se produjo en el orden social con el comercio y la industria llevó aparejado un aumento de las desigualdades. Los siervos pasan a ser libres e independientes con posibilidad de ejercer un oficio y recibir un salario mínimo que les permita sobrevivir. Los ricos, por su parte, prefieren el intercambio para centrarse en sus propios intereses y no en los del vecino, aunque esto les suponga perder en autoridad y dominio. No obstante, unos y otros acaban sirviendo al interés público sin ser conscientes y de manera involuntaria. “La causa de la riqueza de los hombres es la ambición de los ricos, y el trabajo y frugalidad de los que menos tienen; la causa de la riqueza de las naciones es la ambición de unos y la frugalidad de los más pobres”<sup>42</sup>. El egoísmo de los ricos y la escasa ambición e ignorancia de los pobres sustituyen a la caridad y a la benevolencia. Todos llevamos dentro el “monstruo del amor propio” del que habla Nicole, un monstruo que todo lo quiere para él, nada para Dios ni para el prójimo y al que solo la gracia divina puede vencer. El hombre es “un animal extraordinariamente egoísta y obstinado, a la par que astuto”<sup>43</sup>. Su felicidad reside en la satisfacción propia y en la estima que los demás le tienen.

Para Nicole existen tres órdenes en la realidad: el interior, el exterior y el natural. El primero distingue los corazones de los hombres según cuales sean las virtudes que poseen. El segundo distingue la condición de los hombres de cara a los otros según los placeres y riquezas de los que disfrute. Pero hay un nivel en el que todos somos iguales: el de nuestra naturaleza, una naturaleza corrupta tras el pecado de

---

<sup>41</sup> PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pensamiento 211.

<sup>42</sup> LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral y religión*, EUNSA, Navarra, 2002, p. 291.

<sup>43</sup> MANDEVILLE, B., *La Fábula de las Abejas: Vicios Privados, Beneficios Públicos*. Trad. José Ferraler. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 23.

nuestros primeros padres y de la que, especialmente los obnubilados por la fortuna, el placer y la gloria, son poco conscientes.

Los jansenistas juzgan que son muy pocos los hombres dominados por la gracia, y muchos los dominados por el pecado. De ahí que sobre una base teológica cristiana heterodoxa, la doctrina jansenista estudie antropológica y socialmente al hombre en orden a su salvación ya que quien no está dotado de la gracia y amor a Dios se encuentra dominado por el amor propio concerniente a una naturaleza corrompida por el pecado. La religiosidad jansenista influyó en todos los ámbitos de la sociedad francesa del siglo XVII convirtiéndose en una gran fuerza espiritual, teológica, moral, política y cultural que favoreció la autonomía, la moralidad y el liberalismo<sup>44</sup>. Sus tesis se propagaron por todo el mundo a través de la Francia de los Salones donde tenían lugar las disputas teleológicas, físicas, matemáticas, y sobre todo, morales. ¿Qué le depara a una sociedad constituida por hombres cuya naturaleza está corrompida por el pecado? ¿es posible la paz social? Y si es así, ¿cómo alcanzarla al margen de la gracia divina? Estas son algunas de las cuestiones que se plantean los moralistas jansenistas y que la Rochefoucauld responderá en sus *Máximas*.

### ***b. La Rochefoucauld y el jansenismo***

El 15 de septiembre de 1613 nace en París, en el seno de una noble familia francesa, François de La Rochefoucauld. Hijo de François, conde de la Rochefoucauld y de Gabrielle de Plessis-Liancourt llevará el título de Príncipe de Marillac hasta la muerte de su padre en 1650.

En 1628 contrae matrimonio con Andrée de Vionne quien le dará ocho hijos. En 1629 realiza su primera campaña militar en Italia contra los españoles como maestre de campo en el regimiento de Auvernia. La segunda tendrá lugar en la región de Lieja. Al igual que su padre, es desterrado en sus tierras donde participa de los enredos de la Duquesa de Chevreuse contra el cardenal Richelieu. Tras una confabulación para raptar a la reina y a Mademoiselle de Montefot, es llevado a la prisión de la Bastilla, donde permanecerá durante ocho días, y desterrado dos años en Verteuil hasta 1639, periodo

---

<sup>44</sup> Cfr. TAVENEAUX, R., *Op. cit.*, p. 49.

que aprovechará para escribir sus *Memorias* que serán recibidas con escándalo en la corte tras su publicación en 1622.

Finalizada la tercera campaña en Flandes y muerto el cardenal Richelieu, regresa a París y entra en el denominado Complot de los Importantes para oponerse al recién elegido cardenal Mazarino. En 1643 interviene en nuevas campañas militares, especialmente en las batallas de Rocroi y Mardick, hasta 1646, momento en el entabla una relación amorosa con la hermana del Gran Condé, la duquesa de Lonqueville, quien dará a luz a su noveno hijo. Ese mismo año es nombrado gobernador de Poitou y a partir de 1648 participa en las luchas de la Fronda de las que no saldrá ileso. En julio de 1652 recibe en París, durante el combate de la puerta de San Antonio, un disparo de arcabuz en pleno rostro que le arrebató momentáneamente la visión. En noviembre rechaza una amnistía y se exilia un año a Flandes. Años después recuperará el favor real, pero no por eso volverá a ser bien visto por la Corte.

En 1665 publica la primera edición de las *Máximas*<sup>45</sup>, su obra más conocida sobre la que Madame de la Sablé escribe un artículo en el *Journal des Savants*, y comienza a frecuentar el salón de Madame de la Fayette con quien comparte gran amistad.

La Rochefoucauld perteneció también al grupo de autores que frecuentan los Salones donde se reunían los moralistas jansenistas –Sprit, Nicole, Madame de Sablé y Sevigné-, y aunque, como Pascal, no se consideraba propiamente jansenista, sí que acogió algunas notas propias de esta corriente.

La Rochefoucauld frecuentaba el Salón de Madame de Sablé donde se reunía con sus amigos para estudiar y debatir, como se dijo anteriormente, el *Discurso del Método* y el *Tratado de las Pasiones* de Descartes y algunos *Ensayos* de Michel de Montaigne.Cuál es la relación de la moral con las pasiones y qué cabe esperar del hombre privado de la gracia, fueron las cuestiones más debatidas. La visión del hombre que se forja en

---

<sup>45</sup> Su obra *Máximas* recoge 504 máximas definitivas, 74 suprimidas, 61 póstumas y 19 reflexiones diversas cuya primera edición data de 1665 y le seguirá una segunda (1666), una tercera (1671), una cuarta (1675) y una quinta (1678). De aquí en adelante indicaremos con las abreviaturas MD, MS, MP, RD el bloque al que pertenece la máxima seguido del número de esta. Para las citas en castellano nos serviremos de LA ROCHEFOUCAULD, F. *Máximas y reflexiones diversas*. Ed. Akal, Madrid, 1984 y para las citas en francés LA ROCHEFOUCAULD, F. *Oeuvres Complètes*. Gallimard, 1957.

el círculo jansenista es pesimista y desesperanzada. Dentro del círculo los hay más partidarios del escepticismo montañista con matices o más allegados al racionalismo cartesiano, pero en cualquier caso comparten que el hombre desprovisto de gracia obra movido por la amor propio. Ese dominio de la pasión que la voluntad difícilmente puede controlar hace al hombre miserable y débil.

Las influencias montañistas, cartesianas y jansenistas en La Rochefoucaul son evidentes. Hace suyo el pesimismo montañista y dedicará especial atención al interés característico del hombre generoso de Descartes, pero esta vez no para ensalzarlo sino para demolerlo. Ese interés del que hablan sus *Máximas* –y que el generoso persigue- no es un interés por el bien, sino por la gloria, típico del virtuoso que, como los jansenistas, es una de las formas del amor propio, camuflaje del egoísmo, la vanidad y el orgullo. La gloria, en palabras de Paul Bénichou, no es más que la aureola del éxito.

“Un movimiento constante lleva al hombre al noble deseo del orgullo, del orgullo que se contempla al orgullo que se da en espectáculo, dicho de otra manera, a la gloria. La gloria así entendida no es más que una aureola de éxito, el salpicar que acompaña a la fuerza y el cortejo de respetos que eleva todo triunfo”<sup>46</sup>.

En las *Máximas* la Rochefoucaul recoge su doctrina sobre el amor propio y deja entrever algunas de las tesis cartesianas sobre las pasiones aunque con un resultado diferente al que buscaba el padre de la filosofía moderna. Busca desenmascarar la miseria y pesadumbre de la naturaleza humana corrupta por el pecado de nuestros primeros padres y lo hace dejando a un lado la religión pero poniendo de manifiesto los efectos. Nada cabe esperar de este mundo, solo nos queda ser espectadores de la irremediable debilidad humana. De ahí que busca en sus *Máximas* sacar a la luz los innumerables defectos que se esconden tras las *virtudes aparentes* de los que solo pueden librarse aquellos a quienes Dios concede una gracia particular, los efectos de esta escisión entre naturaleza y gracia ya estaban señalados en la concepción jansenista.

---

<sup>46</sup> “Un mouvement constant porte l’homme noble du désir à l’orgueil, de l’orgueil que se contemple à l’orgueil qui se donne en spectacle, autrement dit à la gloire. La gloire, ainsi entendue, n’est que l’aurole du succès, l’éclaboussement qui accompagne la force, le cortège de respects que fait lever tout triomphe”. Trad. propia. BÉNICHOU, P., *Morales du grand siècle*, Gallimard, 1948, p. 25.

Para La Rochefoucauld es el amor propio lo que mueve al hombre a realizar sus acciones. Esta consideración deriva de los problemas ya planteados por el jansenismo entre los que se encuentran: el desmoronamiento del *héroe corneliano* de la literatura, la inexistencia de la virtud y las repercusiones de todo ello en la convivencia societaria.

La Rochefoucauld se inscribe dentro de la cultura jansenista que busca encontrar la verdad en un momento de crisis y cambio social. Refiriéndose a los jansenistas, François Bonal escribe en “Historia de las civilizaciones”:

“Nada hay virtuoso si no es heroico, nada tolerable si no es imitable...todo lo susceptible de poder mejorarse es, para ellos, algo mal hecho; la mediocridad, en su opinión, es un vicio; lo que no es un éxito es un gran fracaso; lo que no singular es trivial. Sólo encuentran grande lo que es inmenso. Solo estiman lo que maravilla o asombra; desprecian las obras de arte que sean inferiores a la suprema idea. Cada una de sus palabras es una hipérbole, cada máxima una paradoja. Todas sus propuestas son osadas, extremas todas sus ideas, todas sus promesas son inmensas...”<sup>47</sup>.

En el periodo que va de la segunda edición de las *Máximas* (1666) hasta la quinta (1678), se suceden numerosos acontecimientos: tiene lugar la última campaña militar en Lila, La Rochefoucauld sufre un gran ataque de gota del que no consigue sanar, muere su esposa, dos de sus hijos y Madame de la Sablé. Dos años después, la noche del 16 de marzo, La Rochefoucauld muere en París.

La crisis económica, social, política, religiosa y científica vivida en el s. XVIII con la llegada del Renacimiento, así como el método filosófico-matemático de Galileo, Kepler y Descartes influyen enormemente en las *Máximas* de La Rochefoucauld. Se abandona definitivamente la tradicional filosofía aristotélico-tomista para pasar de una metafísica a una cosmología que lleva consigo una antropología nueva. El propósito de La Rochefoucauld es diseccionar el alma humana y dejar al descubierto su psicología con el fin de retratar al hombre y averiguar el móvil de sus acciones, todo ello alejado de la religión. Se pasa de una filosofía del ser a una filosofía del deber ser, porque para

---

<sup>47</sup> BONAL, F., *Historia de las Civilizaciones*, vol.IV, ed. Destino, Barcelona, 1964, p.232.

La Rochefoucauld “la verdad es el fundamento y la razón de la perfección y de la belleza; una cosa, sea cual sea su naturaleza, no podría ser bella y perfecta si no fuera verdaderamente todo lo que debe ser, y si no tuviera todo lo que debe tener”<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> LA ROCHENFOUCAULD, F. *Máximas y reflexiones diversas*. Ed. Akal, Madrid, 1984, p. 97.

## CAPÍTULO III

### LA ROCHEFOUCAULD: EL AMOR PROPIO COMO PASIÓN DOMINANTE

#### *a. Amor propio y virtud en las Máximas*

A día de hoy las *Máximas* de La Rochefoucauld no dejan de fascinar y escandalizar al mismo tiempo. Aunque breves, resultan de lo más ingeniosas a la vez que burlonas y despiadadas siempre acompañadas de un toque de humor y fría arrogancia. Adornadas con una pluma intachable esconden tras de sí los horrores y las contradicciones del mundo y del hombre así como los escándalos y tormentos acontecidos en los años de transición de la Francia del siglo XVII en los que el escritor se vio envuelto.

“Rey del ingenio, de las palabras finas, afiladas, que hieren decorosamente, sin olvidar herir primero a quien las pronuncia; *conditio sine qua non* de la elegancia irónica: el primer blanco ha de ser uno mismo. Calderilla filosófica que araña las inteligencias y la sensibilidad con fórmulas penetrantes y lapidarias. La Rochefoucauld se descubre a sí mismo dándonos su postrera imagen, apaciguada, ya en el otoño de su vida”<sup>49</sup>.

La Rochefoucauld era considerado un hombre enérgico y aventurero, de personalidad grotesca y desdeñable, orgulloso y rebelde. Pero con el paso de los años, tras ser apartado de la nobleza, se retira a su castillo de Poitou. A partir de entonces sus emociones se serenán haciendo de él otro hombre, un hombre solitario, nostálgico y decrepito. Será en esta segunda etapa de su vida, a partir de los cuarenta años, cuando se descubra a sí mismo y con él al hombre.

Aunque recibió escasa educación, no le falta agilidad en el manejo de las palabras ni elegancia y brillantez en la escritura. Con la marquesa de Sablé mantuvo una

---

<sup>49</sup> PUJOL, C. “Introducción” en *Máximas: reflexiones o sentencias y máximas morales*, Edhasa, Barcelona, 1994, pp. 11-12.

de las numerosas relaciones amorosas que se le atribuyen. Ella fue quien puso de moda las máximas como género literario que, sin duda alguna, influyeron enormemente en La Rochefoucauld.

Con sus máximas pesimistas y mordaces La Rochefoucauld quiere hacer ver que todo es mentira, que no hay algo así como la virtud sino solo “amor propio”. No busca instruir a nadie sino más bien mostrarnos el engaño que se esconde detrás de lo que consideramos “virtudes”.

“Las *Máximas* son alfilerazos que disimulan sutilmente su malignidad devastadora por el hecho de ir envueltos en sonrisas y buenos modales”<sup>50</sup>. A través de ellas deja entrever la intensidad de sus experiencias vividas: guerras, conspiraciones, enredos amorosos, desengaños y fracasos.

La crisis económica, social, política, religiosa y científica del siglo XVIII llevó consigo una crisis moral notable, lo que despertó en los grandes pensadores el deseo ardiente de conocer la realidad, lo que las cosas son y no lo que estas aparentan ser. Es en este momento de quiebra y revolución propiciado por la llegada del Absolutismo donde se sitúa La Rochefoucauld. De ahí que el propósito de sus reflexiones morales sea, de una parte, diseccionar el alma humana, despojar al hombre de toda falsa apariencia para conocerlo en su estado natural y, de otra parte, descubrir cuales son los móviles que le empujan a actuar, o lo que es lo mismo, “revelar la infraestructura de las pasiones en que descansa la superestructura de la virtud”<sup>51</sup>. Y al tiempo que descubrir la verdad desvela la imposibilidad de alcanzarla.

### ***b. Concepción del hombre en La Rochefoucauld***

Como ya se dijo anteriormente, el jansenismo distingue dos tipos de hombre: el hombre socorrido por el privilegio de la gracia particular divina, y el hombre miserable de naturaleza corrompida a causa del pecado original. En sus máximas y reflexiones diversas La Rochefoucauld toma en consideración únicamente a este último: el hombre

---

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>51</sup> DIEZ DEL CORRAL, F., “El rostro de la máscara”, prólogo en LA ROCHFOLCAULD, F. *Máximas y reflexiones diversas*. Ed. Akal, Madrid, 1984, p. 18.



orgullosa, interesado de honor y gloria, y amante de sí. “He aquí un retrato humano que doy a la prensa con el nombre de *Reflexiones o Máximas morales*”, escribe La Rochefoucauld en la advertencia al lector de la edición original y añade en el prólogo a la segunda edición que dichas *Reflexiones o Máximas* hacen referencia exclusivamente a “los hombres en ese deplorable estado de la naturaleza corrompida por el pecado” y no “a aquellos a quienes Dios preserva de ellos en virtud de una particular gracia”. Mientras que la corrupción por el pecado se extiende a todos los seres humanos, la gracia es un privilegio que Dios concede solo a unos pocos. Notas el tono irónico del escéptico Duque.

La hipocresía y debilidad caracterizan al hombre abandonado de toda ayuda divina. En la aparente virtud de sus comportamientos subyace un infinito número de defectos. Imposibilitado el yo para desposeerse de su amor propio, busca recuperar su individualidad a través de sus intereses que vienen a ser la expresión del pecado original, causa última de las pasiones y de las falsas virtudes, el principio absoluto que afecta a la totalidad del hombre ya que este es esencialmente corrupción, y a través del cual conquistamos el mundo. “El amor propio es consustancial al yo, y toma raíz en la realidad más psicológica”<sup>52</sup>. Nuestras buenas y malas acciones deben, así, su mérito al interés.

Para Montaigne es tal el peso del cuerpo sobre el alma que la razón por sí sola no puede alcanzar verdad alguna. La razón es escéptica, por lo que el hombre al margen de la gracia debe aprender a conducirse por la vida. Descartes, por su parte, trata de superar el escepticismo montañista al considerar la razón metafísica. El cuerpo, dirá, es pesado pero no lo suficiente como para incapacitar a la razón a alcanzar verdades por lo que sí que es posible una perfecta conducta moral sin contar con la ayuda de la gracia, y esa perfección tiene su máxima expresión en el *hombre generoso*, traducido en la literatura en *el héroe corneliano*. Este es aquel capaz de sobrepasar la naturaleza, de elevarse por encima de las necesidades –sin quedar estas suprimidas- alcanzando así el grado máximo de libertad.

---

<sup>52</sup> “*L’amour-propre est consubstantiel au moi, et il prend racine dans la réalité la plus physiologique*”. Trad. Propia. LAFOND, J. *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*. Klincksieck, Paris, 1986, p. 28.

“El sublime Corneille nace pues de un movimiento particular por el cual el impulso humano, sin negarse, ni condenarse, se eleva sobre la necesidad. Es un movimiento que proviene directamente de la naturaleza y que por tanto la sobrepasa, una naturaleza superior a la simple naturaleza. La virtud de Corneille se encuentra en el punto en el que el grito natural del orgullo se encuentra con lo sublime de la libertad. El alma grande es justamente aquella en la que este encuentro se da”<sup>53</sup>.

La perfecta conducta moral reside por tanto en la armonía entre el deseo y la libertad, una armonía que se produce en las almas más generosas y que viene a ser aquello en lo que consiste la virtud tal y como aparece en el *Tratado de las Pasiones* de Descartes. “La virtud consiste en amar y desear todo aquello cuyo deseo o amor prueba y fortalece la libertad”<sup>54</sup>.

Frente a estas dos posturas se coloca La Rochefoucauld que se acerca más al pesimismo montañista que al optimismo cartesiano al considerar que la generosidad virtuosa de Descartes no es más que un amor propio disfrazado de virtud. Para La Rochefoucauld “lo que parece generosidad no es a menudo sino una ambición disfrazada que desprecia los intereses menudos para ir a los más grandes”<sup>55</sup> (MD. 246). El hombre generoso no es más que el hombre amante de sí, y cuanto más consciente es de su libertad más se reafirma en su individualidad, se trata por tanto de un retrato del *yo moderno*, de un asentamiento central de la subjetividad por encima de todo. El dar es una vanidad, es el deseo de brillar por las acciones extraordinarias y de alcanzar la máxima reputación ante los otros.

La Rochefoucauld acaba con la figura del *hombre generoso o héroe corneliano* al considerar falsa esa aparente virtud que es la *generosidad*, que no magnanimidad. La magnanimidad es la ambición buena, mientras que la generosidad cartesiana es la

---

<sup>53</sup> “Le sublime cornélien naît donc d’un mouvement particulier par lequel l’impulsion humaine, sans se nier ni se condamner, s’élève au-dessus de la nécessité. C’est un mouvement directement jailli de la nature, et qui pourtant la dépasse, une nature supérieure à la simple nature. La vertu cornélienne est au point où le cri naturel de l’orgueil rencontre le sublime de la liberté. La grande âme es justement celle en qui cette rencontre s’opère”. Trad. propia. BÉNICHOU, P., *Op. cit.*, p. 31.

<sup>54</sup> “La vertu: elle consiste à aimer et à désirer tout ce dont le désir ou l’amour prouve et fortifie la liberté”. Trad. propia. *Ibid.*, p. 32.

<sup>55</sup> “Ce qui paraît générosité n’est souvent qu’une ambition déguisée, qui méprise de petits intérêts, pour aller à de plus grands” (MD. 246).

satisfacción del propio yo, la primera se ordena a la justicia, da y proporciona la libertad, la otra es ella misma un interés, ansía y se hace esclava de la libertad<sup>56</sup>. El hombre generoso esconde, bajo esa magnificencia e interés por el bien de los demás, un interés propio: ama la gloria y el reconocimiento, así como la fortuna y la comodidad. No hay por tanto virtud que les distinga del resto de los hombres. “Cuando los hombres se dejan abatir por lo prolongado de sus infortunios, dan a entender que no los soportan por la fortaleza, sino por la de su ambición y que, salvo por su gran vanidad, los héroes son de la misma madera que los otros hombres”<sup>57</sup> (MD. 24). Los héroes, al igual que sus virtudes, son aparentes.

La concepción lamentable del hombre a la que remiten las *Máximas* de La Rochefoucauld pone en entredicho la libertad. Esa imposibilidad de producir un acto libre es una de las notas característica de la visión jansenista según la cual el hombre no puede alcanzar la verdadera realidad si no es con ayuda de la gracia divina. Con la caída de Adán y Eva el hombre perdió la libertad quedando así sujeto al azar y al amor propio.

“El hombre es tan miserable que, aun orientando toda su conducta a satisfacer sus pasiones, gime innecesariamente por su tiranía; no puede soportar ni su violencia ni la que es menester que él se haga para liberarse de su yugo; le hastían no sólo sus vicios, sino también sus remedios, y no puede acomodarse ni a los pesares de sus enfermedades ni al trabajo de su curación”<sup>58</sup> (MP 21).

Siguiendo a la doctrina jansenista, para La Rochefoucauld vivir en paz es un deber social por lo que el juego de las pasiones ha de dar lugar a una convivencia social pacífica. ¿Pero es esto posible en una sociedad organizada en base a una naturaleza humana dominada por el amor propio? ¿Cabe vivir en paz si la mayor parte de los hombres están dominados por el egoísmo? Para La Rochefoucauld sí que es posible aunque no siempre se consiga.

---

<sup>56</sup> Cfr. BÉNICHOU, P., *Op. cit.*, p. 136.

<sup>57</sup> “*Lorsque les grands hommes se laissent abattre par la longueur de leurs infortunes, ils font voir qu'ils ne les soutenaient que par la force de leur ambition, et non par celle de leur âme, et qu'à une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes*” (MD. 24)

<sup>58</sup> “*L'homme est si miserable, que tournant toute sa conduite à satisfaire ses passions, il gémit incessamment sur leur tyrannie; il ne peut supporter ni leur violence, ni celle qu'il faut qu'il se fasse pour s'affranchir de leur joug; il trouve du dégoût, non seulement en elles, mais dans leurs remèdes, et ne peut s'accommoder ni du chagrin de sa maladie, ni du travail de sa guérison*” (MP 21).

“Sería inútil decir cuán necesaria es la sociedad para los hombres: todos la desean y todos la buscan, aunque pocos se sirvan de los medios para hacerla grata y duradera. Cada cual quiere hallar su placer y sus ventajas a expensas de los otros; nos preferimos siempre a aquellos con quienes nos proponemos vivir, y casi siempre les permitimos advertir esta preferencia; eso es lo que turba y destruye la sociedad (...)”<sup>59</sup> (RD II, “De la sociedad”).

Es el comercio de intereses, del que ya habló Descartes<sup>60</sup>, lo que hace posible la paz en La Rochefoucauld. Puesto que la generosidad no es más que un egoísmo enmascarado, solo una relación de conveniencia es capaz de traer tranquilidad y comodidad a la sociedad siempre y cuando no advirtamos de ella. La utilidad está en la base de la convivencia social.

“Lo que los hombres han llamado amistad no es sino una sociedad, una recíproca consideración de intereses y un intercambio de buenos oficios; no es, en fin, sino un comercio en el que el amor propio se propone siempre alguna ganancia”<sup>61</sup> (MD. 83). Es por consiguiente un mero interés lo que origina la amistad, una amistad en la que nuestro amor propio aumenta o disminuye según la satisfacción que nos produzca el trato que nuestros amigos nos dan.

La generosidad como la fidelidad no es más que una invención del amor propio para vanagloriarse. A través de los demás buscamos resaltar nuestros propios méritos y ser así alabados y admirados. Se trata de una relación de conveniencia. Otras veces nos compadecemos de los males de los otros y les prestamos nuestros servicios para asegurarnos de que cuando seamos nosotros quienes padezcamos el mal alguien vendrá a socorrernos. “Nos consolamos fácilmente de las desgracias de nuestros amigos cuando

---

<sup>59</sup> “Il serait inutile de dire combien la société est nécessaire aux hommes: tous la désirent et tous la cherchent, mais peu se servent des moyens de la rendre agréable et de la faire durer. Chacun veut trouver son plaisir et ses avantages aux dépens des autres; on se préfère toujours à ceux avec qui on se propose de vivre, et on leur fait presque toujours sentir cette préférence; c'est ce qui trouble et qui détruit la société (...)” (RD, “De la sociedad”).

<sup>60</sup> Cf. Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, *Op. cit.*, p. 75.

<sup>61</sup> “Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement, réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner” (MD. 83).

sirven para señalar nuestra ternura hacia ellos”<sup>62</sup> (MD. 235). Y con nuestros enemigos, dice la máxima 463, ocurre algo semejante pues nos compadecemos de sus desgracias no por bondad sino por orgullo dice La Rochefoucauld, para hacerles ver que estamos por encima de ellos.

“Parece que el amor propio es la víctima de la bondad, y que se olvida de sí mismo cuando trabajamos en beneficio de los otros. Sin embargo, es tomar el camino más seguro para alcanzar sus fines; es prestar a usura so pretexto de dar; es, por último, conquistarse a todo el mundo de un modo sutil y delicado”<sup>63</sup> (MD. 236).

El jansenismo considera que el hombre en su naturaleza caída y corrompida por el pecado de Adam no puede alcanzar, ni tan siquiera acercarse, a la salvación con sus solas fuerzas. Pensar que el ser humano puede salvarse solo es ponerle al nivel de Dios y considerar inútiles los favores divinos.

“Los jansenistas pensaban que la salvación del hombre después del pecado de Adán y la caída no puede resultar más que de un favor gratuito de Dios y no del esfuerzo humano, tan incapaz de obtener por él mismo la gracia de resistir: pensar de otra manera era poner al hombre al nivel de Dios y hacer inútiles la venida y los sufrimientos de Cristo, atribuyendo a la criatura el poder de salvarse sola”<sup>64</sup>.

Con Descartes, el siglo XVII conoció un idealismo optimista que confiaba en los movimientos naturales y pasionales del hombre, los mismos que el jansenismo denuncia como una ilusión perversa<sup>65</sup>. El hombre glorioso y ennoblecido pasa a ser visto como la

---

<sup>62</sup> “*Nous nous consolons aisément des disgrâces de nos amis, lorsqu’elles servent à signaler notre tendresse pour eux*” (MD. 235).

<sup>63</sup> “*Il semble que l’amour-propre soit la dupe de la bonté, et qu’il s’oublie lui-même, lorsque nous travaillons pour l’avantage des autres: cependant c’est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins; c’est prêter à usure, sous prétexte de donner; c’est enfin s’acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat*” (MD. 236).

<sup>64</sup> “*Les jansénistes pensaient que le salut de l’homme depuis le péché d’Adam et la chute ne peut résulter que d’une faveur gratuite de Dieu, et non de l’effort humain, aussi incapable d’obtenir par lui-même la grâce que d’y résister: penser autrement c’était mettre l’homme au niveau de Dieu et rendre inutiles la venue et les souffrances du Christ, en attribuant à la créature le pouvoir de se sauver seule*”. Trad. propia. BÉNICHOU, P., *Op. cit.*, p. 102.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 106.

más endeble e hipócrita de las criaturas. “Visto con ojos nuevos, el hombre se hace la más débil, la más inconsistente, la más infiel de las criaturas. Era un yo por encima de las cosas y se vuelve como una cosa de entre las demás, una naturaleza bruta y ya no una voluntad o una razón”<sup>66</sup>.

El flujo afectivo, que excluye a la razón y a la voluntad, hace al hombre bárbaro y moralmente indiferente, deseoso de gloria que no es otra cosa que “una forma de interés, una sombra de la *libido dominandi*; la afirmación gloriosa de sí no vale más que la codicia”<sup>67</sup>. Esta condición del hombre, dominado por el amor propio, puede dar lugar a conductas contrarias. Refiriéndose al amor propio escribe La Rochefoucauld en su MS. 1: “Nada es tan impetuoso como sus deseos, nada tan escondido como sus designios, nada tan hábil como su conducta; su flexibilidad no se puede imaginar, sus transformaciones exceden las de la metamorfosis y sus refinamientos los de la química”<sup>68</sup>.

Con esta nueva visión antropológica se inicia una nueva psicología como consecuencia del trastorno que se da en la relación entre el cuerpo y el alma, entre el instinto natural y la inteligencia, entre el corazón y el espíritu; y es que ahora “el espíritu o la razón, en lugar de acompañar, de aclarar la reputación de la afectividad no sirven más que para disimular las vergüenzas. El intelecto, de servidor consciente de la gloria, se convierte en el instrumento ciego del egoísmo”<sup>69</sup>. La pasión toma la rienda y se servirá del intelecto como instrumento, tal como afirmará más tarde Hume. A través de sus *Máximas* La Rochefoucauld busca levantar la máscara, sacar al hombre del mecanicismo y superficialidad de su vida íntima<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> “Vu avec des yeux nouveaux, l’homme devient la plus faible, la plus inconstante, la plus infidèle des créatures. Il était un moi audessus des choses, et il devient comme une chose parmi les autres; une nature brute, et non plus une volonté ou une raison”. Trad. propia. *Ibid.*, p. 129.

<sup>67</sup> “Une forme de l’intérêt, une nuance de la libido dominandi; l’affirmation glorieuse de soi ne vaut pas mieux que la cupidité”. Trad. propia. *Ibid.*, p. 134.

<sup>68</sup> “Rien n’est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites: ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses et ses raffinements ceux de la chimie” (MS. 1).

<sup>69</sup> “L’esprit, ou la raison, au lieu d’accompagner et d’éclairer l’épuration de l’affektivité, ne servent plus qu’à en dissimuler les hontes. L’intellect, de serviteur conscient de la gloire, devient l’instrument aveugle de l’egoïsme”. Trad. propia. BÉNICHOU, P., *Op. cit.*, p. 140-141.

<sup>70</sup> Cfr. LAFOND, J. *Op. cit.*, p. 24.

La moral heroica queda disuelta al reducir la gloria a mero interés particular. Lo que consideramos virtud muchas veces no es otra cosa que pura imaginación. El *honnête homme* que en Descartes se identificaba con el hombre generoso toma con La Rochefoucauld una nueva significación. Uno de los máximos estudiosos del moralista, Jean Lafond, expresa bien quién es el virtuoso cartesiano criticado por La Rochefoucauld:

“El hombre honesto no es por sí solo un mundano, le hace falta hacer prueba de justicia, y de razón. La razón impone un respeto estricto de los deberes, de los compromisos adquiridos, de la palabra dada, y si hace falta, preferir los intereses de los otros a los suyos. El hombre honesto es en esto rigurosamente un hombre de honor”<sup>71</sup>.

Sin embargo, justo para nuestro autor y tal como reza la máxima 202, el verdadero honrado no es quien disfraza sus defectos para ofrecer una imagen favorable sino quien conoce sus imperfecciones y las confiesa, tal como hizo Montaigne.

### ***c. Pasión y virtud***

Para la Rochefoucauld “todas las pasiones no son otra cosa que los diversos grados de calor, y de la frialdad, de la sangre”<sup>72</sup> (MS. 2). Son movimientos del cuerpo que duran lo que dura nuestra vida y es tal su fuerza y capacidad de persuasión que pueden llegar a convertir en necio al hombre más hábil. He ahí la influencia cartesiana. Las pasiones vienen a ser, dice La Rochefoucauld, “un arte de la naturaleza cuyas reglas fueran infalibles”<sup>73</sup> (MD. 8). Cuanto más racionales parecen menos hay que confiar en ellas, pues “no son sino los diversos sabores del amor propio”<sup>74</sup> (MP. 28). Por mucho que se trate de encubrirlas con el velo de la piedad y del honor, siempre se dejan traslucir. La muerte de una supone el nacimiento de otra que con frecuencia engendra su

---

<sup>71</sup> “*L’honnête homme n’est pas pour lui seulement un mondain, il lui faut faire preuve de droiture, et de raison. La raison impose un respect strict des devoirs, des engagements pris, de la parole donnée et, s’il le faut, la préférence des intérêts d’autrui aux siens. L’honnête homme est en cela rigoureusement un homme d’honneur*”. Trad. propia. *Ibid.*, p. 54.

<sup>72</sup> “*Toutes les passions ne sont autre chose que les divers degrés de la chaleur et de la froideur du sang*” (MS. 2).

<sup>73</sup> “*(...) elles sont comme un art de la nature dont les règles sont infailibles*” (MD. 8).

<sup>74</sup> “*Les passions ne sont que les divers goûts de l’amour propre*” (MP. 28).

contraria: “La avaricia produce a veces prodigalidad, y la prodigalidad avaricia; a menudo se es firme por debilidad y audaz por timidez”<sup>75</sup> (MD. 11).

Así como de todas las pasiones la envidia, definida por la Rochefoucauld como un furor incapaz de sufrir el bien de los otros, es la que más cuesta confesar, la pereza es la más desconocida al tiempo que la más ferviente y perversa pues se apropia de nuestros sentimientos, intereses y placeres; “es la rémora que tiene fuerzas para detener los mayores navíos, es una calma chicha más peligrosa, para los más importantes negocios, que los escollos y que las mayores tempestades”<sup>76</sup> (MS. 54). La pereza, por muy floja y mediocre que parezca, puede llegar a triunfar por encima de las pasiones más violentas como pueden ser el amor o la ambición.

Pero hay una pasión que se eleva por encima de todas las demás, esta es, el *amor propio*, pasión dominante y principio absoluto que mueve a la acción. Por *amor propio* La Rochefoucauld entiende “el amor de sí mismo, y de todas las cosas por sí; hace a los hombres idólatras de sí mismos, y los haría tiranos de los otros si la fortuna les diera los medios; nunca descansa fuera de sí, y solo se detiene en los sujetos ajenos, como las abejas sobre las flores, para sacar de ellas lo que les conviene”<sup>77</sup> (MS. 1). El amor propio tiene un deseo febril, una intención oculta, es habilidoso, caprichoso y con gran capacidad de transformación, es en definitiva, “el mayor de todos los aduladores”<sup>78</sup> (MD. 2) de donde surgen todo tipo de afectos y de odios, algunos de lo más violento. Dice La Rochefoucauld que es como si la naturaleza hubiese dispuesto en nosotros el orgullo, la vanidad, o lo que es lo mismo, el amor propio, para no caer en la cuenta de nuestras defectos.

¿En qué nivel sitúa La Rochefoucauld al amor propio? En el nivel más profundo del ser humano, en ese corazón que el moralista francés quiere retratar<sup>79</sup>. El interés

---

<sup>75</sup> “(...) *l’avarice produit quelquefois la prodigalité, et la prodigalité l’avarice; on est souvent ferme par faiblesse, et audacieux par timidité*” (MD. 11).

<sup>76</sup> “(...) *c’est la rémora qui a la force d’arrêter les plus grands vaisseaux; c’est une bonace plus dangereuse aux plus importantes affaires que les écueils et que les plus grandes tempêtes*” (MS. 54).

<sup>77</sup> “*L’amour-propre est l’amour de soi-même et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d’eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens. Il ne se repose jamais hors de soi, et ne s’arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre*” (MS. 1).

<sup>78</sup> “*L’amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs*” (MD. 2).

<sup>79</sup> Cfr. LAFOND, J. *Op. cit.*, p. 26.



es al amor propio lo que el alma al cuerpo. No hay amor propio sin interés, un interés que puede tomar la forma de cualquier personaje y hablar cualquier lenguaje. Según sea su agrado hacia las cosas cambia su temperamento y sus inclinaciones; y ese agrado varía según la edad, la fortuna y las experiencias vividas. Aunque las pasiones resultan más violentas en la juventud que en la vejez, nunca cesan, la vida es una continua y prolongada agitación, “el mar es su imagen sensible, y el amor propio haya en su flujo y reflujo de sus olas continuas una fiel expresión de la turbulenta sucesión de sus pensamientos y de sus movimientos eternos”<sup>80</sup> (MS. 1).

Estamos en constante peligro pues incluso cuando menos lo esperamos podemos vernos arrastrados por la irracionalidad de las pasiones y si logramos resistir a ellas “más es por su debilidad que por nuestra fuerza”<sup>81</sup> (MD. 122). La mayoría de las veces las grandes acciones dignas de admiración nacen de la pasión, “parece como si la naturaleza hubiera escondido en el fondo de nuestro espíritu unos talentos y una habilidad que desconocemos; solo las pasiones tienen derecho a sacarles a la luz, y a darnos a veces perspectivas más completas y acabadas de lo que el arte sabe hacer”<sup>82</sup> (MD. 404). Todas las buenas acciones así como las enfermedades tienen su origen en las pasiones.

Las virtudes son, para la Rochefoucauld, vicios disfrazados. El amor propio se pone la máscara de virtud para alcanzar más cómodamente sus fines. La bondad, la constancia, la fidelidad, la amistad... son inventos del amor propio, mentiras de las que unas veces somos cómplices y otras veces víctimas<sup>83</sup>. Como reza su primera máxima: “Lo que tomamos por virtudes no es, muchas veces, sino un conjunto de diversas acciones y diversos intereses, que la fortuna o nuestra industria aciertan a disponer; y si los hombres son valientes y las mujeres castas, no es siempre por valor o por castidad”<sup>84</sup> (MD. 1). La clemencia y la moderación que se consideran virtud no son más que una

---

<sup>80</sup> “(...) *La mer en est une image sensible, el l’amour-propre triuve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements*” (MS.1).

<sup>81</sup> “*Si nous résistons á nos passions, c’est plus par leur faiblesse que par notre force*” (MD. 122).

<sup>82</sup> “*Il semble que la nature ait caché dans le fond de notre esprit des talents et une habilité que nous ne connaissons pas; les passions seules ont le droit de les mettre au jour, et de nous donner quelquefois des vues plus certaines et plus achevées que l’art ne saurait faire*” (MD. 404).

<sup>83</sup> Cfr. LAFOND, J. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>84</sup> “*Ce que nous prenons pour des vertus n’est souvent qu’un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger; et ce n’est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes*”(MD. 1).

consecuencia de la vanidad, la pereza o el miedo en el caso de la primera, o de la calma que concede la fortuna en el caso de la segunda. El aborrecimiento de la mentira no es más que una estrategia para ganarnos nuestra consideración y nuestro respeto. Y podríamos seguir ya que “se pierden las virtudes en el interés, como los ríos se pierden en el mar”<sup>85</sup> (MD. 171). La virtud es hipocresía, interés camuflado, “un fantasma formado por nuestras pasiones al que se le da un nombre honrado para hacer impunemente lo que se quiere”<sup>86</sup> (MS. 34). La vanidad que acompaña a la virtud es lo que la hace llegar tan lejos pues “el interés pone en práctica toda clase de virtudes y de vicios”<sup>87</sup> (MD. 253). Las virtudes se hayan, por tanto, afines a los vicios. “La virtud humana quiere tener un gran número de testigos y aprobadores. La virtud humana es presuntuosa... La virtud humana es orgullosa, no quiere nunca ceder, ni abajarse, ni sufrir nada que la iguale”<sup>88</sup>.

Es tal el dominio de la pasión, de ese “monstruo del amor propio” del que hablaba Nicole, que la voluntad del hombre es incapaz de controlarlo si no es amparado por la gracia divina. Se trata, según La Rochefoucauld, de un castigo divino impuesto como consecuencia del pecado original de nuestros primeros padres. “Dios ha permitido, para castigar al hombre por el pecado original, que convierta en Dios a su amor propio para ser atormentado por él en todas las acciones de su vida”<sup>89</sup> (MP. 22). No es posible, en el estado natural del hombre, elevar la pasión a virtud en su sentido más puro.

---

<sup>85</sup> “*Toutes les vertus des hommes se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer*” (MD. 171).

<sup>86</sup> “*La vertu des gens du monde est un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut*” (MS. 34).

<sup>87</sup> “*L'intérêt met en oeuvre toutes sortes de vertus et de vices*” (MD. 253).

<sup>88</sup> “*La vertu humaine veut avoir un grand nombre de témoins et d'approbateurs... La vertu humaine est présomptueuse... La vertu humaine est fière et orgueilleuse, elle ne veut jamais ni ceder, ni s'abaisser, ni souffrir rien qui l'égale...*”. Trad. propia. ESPRIT, J., *Fausseté des vertus humaines*, 2<sup>o</sup> partie, chap. XXVII.

<sup>89</sup> “*Dieu a permis, pour punir l'homme du péché originel, qu'il se fit un Dieu de son amour-propre, pour en être tourmenté dans toutes les actions de sa vie*” (MP. 22).

## CONCLUSIONES

La consideración del hombre en ese estado deplorable de la naturaleza corrompida por el pecado es algo propio de La Rochefoucauld, influido por el jansenismo y S. Agustín. Sin embargo, Montaigne ya había considerado la imperfección de esa naturaleza por razón de su componente sensible, idea que también está presente en el moralista francés del XVII. Descartes, en cambio, es optimista en este punto: el hombre es capaz de cierta perfección, de cierto dominio de su parte sensible por la *res cogitans*. En este punto se centra la crítica de La Rochefoucauld, quién toma clara distancia respecto a Descartes, si bien, toma de él la nueva noción de pasión.

Los tres autores sostienen la separación entre fe y razón, y elaboran sus propuestas morales partiendo de esa premisa. Para Montaigne el hombre no es una sustancia ontológica pensante, racional, sino un yo empírico en constante movimiento y contradicción. Su naturaleza imperfecta le impide alcanzar la búsqueda de la verdad si no es con ayuda de la gracia, por lo que el hombre ha de aprender a conducirse por la vida aceptando su debilidad y miseria. Este pesimismo montañista contrasta con el optimismo de Descartes, para quien potencialmente el hombre es capaz de cierta perfección –como se ha indicado-, pero sin ayuda de la gracia divina, puesto que tiene los recursos metódicos y filosóficos adecuados para dominar lo sensible. El alma con su juicio y libertad debe dominar al cuerpo y a las pasiones que proceden de este. Solo encauzando las acciones con un buen juicio puede el hombre ser dueño de su propia vida y alcanzar así la felicidad. Por su parte, La Rochefoucauld hace suyo el pesimismo montañista al considerar al hombre -en calve agustiniana y siguiendo algunas notas propias de la doctrina jansenista-, en su naturaleza caída y corrompida por el pecado de Adam. Con sus *Máximas* quiera hacer ver que todo es mentira, que no hay algo así como la virtud sino únicamente “amor propio”.

Otra de las notas en la que coinciden La Rochefoucauld y sus predecesores es en la concepción del hombre como unión de alma y cuerpo. Los pensamientos claros y distintos pueden devenir oscuros y confusos a causa de las pasiones que llevan al alma a querer aquello que conviene al cuerpo. Descartes propone una moral provisional para poder aprovechar las pasiones en el transcurrir de la vida cotidiana de manera que estas no estorben en la tarea metafísica. Por el contrario, para Michel de Montaigne y para La

Rocheffoucauld es tal el peso que ejerce el cuerpo sobre el alma que no hay más remedio que aprender a vivir con el protagonismo de lo sensible, pues el alma no acaba nunca de lograr un dominio completo sobre el cuerpo. Ese dominio del cuerpo sobre el alma se traduce en La Rocheffoucauld en un “amor propio” que impregna todas las acciones que el hombre lleva a cabo y que describe como “el mayor de todos los aduladores” (MD. 2). De esta consideración derivan problemas como la inexistencia de la virtud, la utilidad de la convivencia societaria y la autenticidad del “héroe corneliano” que planteábamos al inicio de nuestro trabajo con el propósito de intentar dar una respuesta desde La Rocheffoucauld. ¿Qué entiende el moralista por pasión?, ¿qué papel juega en orden a la acción humana?, ¿cabe elevar la pasión a virtud?, ¿qué cabría esperar de una sociedad organizada en base a una naturaleza humana dominada por el amor propio?, ¿cabe vivir en paz si la mayor parte de los hombres están dominados por el egoísmo?

Para La Rocheffoucauld el *honnête homme*, esto es, el modelo de humanidad o ideal del hombre sabio ya no es el *hombre generoso cartesiano* o *héroe corneliano* de la literatura imperante en la Francia de principios del siglo XVII y encarnado en la alta aristocracia. Para La Rocheffoucauld ese ideal de hombre no es posible *de facto* ya que bajo apariencias de virtud busca la gloria y su propio interés. El hombre generoso y ennoblecido pasa a ser visto como el más débil e hipócrita. La generosidad no es más que una invención del amor propio para vanagloriarse. Con sus *Máximas* La Rocheffoucauld trata de demoler esa figura del héroe y desenmascarar su interés como no recto. La verdadera honrado no es quien disfraza sus defectos para ofrecer una imagen favorable, o se aventura a lo heroico para ganarse una buena reputación entre sus iguales, sino quien reconoce sus imperfecciones y las confiesa. Ahí reside el punto de partida para la verdadera virtud.

Influenciado por la doctrina jansenista La Rocheffoucauld sostiene una concepción pesimista del ser humano. El hombre es un ser vicioso incapaz de realizar el bien puesto que la pasión del amor propio constituye el principio absoluto que mueve a la acción. El amor propio, que se eleva por encima de todas las demás pasiones, se localiza en lo más profundo del ser humano, en ese corazón que el moralista quiere retratarnos y que ya ocupaba un lugar central en Pascal y San Agustín. La pasión es un movimiento del cuerpo que se traduce en un juicio que puede resultar engañoso para el alma. De esta idea de pasión, que La Rocheffoucauld toma de Descartes, se deriva la

inexistencia de las virtudes que no son sino vicios disfrazados: “Se pierden las virtudes en el interés, como los ríos se pierden en el mar” (MD. 171).

El hombre es, por tanto, un ser de contrastes, que aspira a la verdad, a la virtud, pero en la práctica, su condición corrupta e imperfecta, le impiden elevarse al mundo de la virtud, esto es, al mundo de la verdad y el bien. Pero entonces, si no cabe elevar la pasión a virtud ¿qué cabría esperar de una sociedad organizada en base a una naturaleza humana dominada por el amor propio?, ¿cabe vivir en paz? Es el comercio de intereses, del que ya habló Descartes, lo que hace posible la paz en La Rochefoucauld. Puesto que la virtud no es más que un egoísmo enmascarado, solo una relación de conveniencia es capaz de traer tranquilidad y comodidad a la sociedad siempre y cuando no advirtamos de ese aprovecharse del prójimo es recíproco.

En La Rochefoucauld, como en Montaigne y en Descartes, se aprecia una notable preocupación por el ámbito práctico, por cómo ha de conducirse el hombre en la vida cotidiana, en el día a día.

En las lecturas realizadas para llevar a cabo el estudio y análisis de este trabajo hemos notado cierta falta de coherencia y contradicción en algunos puntos expuestos por nuestro autor. Esto nos ha obligado a acudir a varias autoridades en el estudio de La Rochefoucauld como son Paul Bénichou y Jean Lafond quienes nos ofrecen dos interpretaciones posibles de La Rochefoucauld: considerar al hombre orgulloso e incapaz de virtud, en el caso del primero, o considerar que el hombre es verdaderamente virtuoso cuando es capaz de desenmascarar y reconocer ese orgullo característico del héroe corneliano, en el caso del segundo.

## BIBLIOGRAFÍA:

### *Bibliografía principal:*

- ❖ DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Trad. Consuelo Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- ❖ DESCARTES, R. *Discurso del Método*. Alianza Editorial, Madrid, 1990
- ❖ DESCARTES, R., *Méditations Métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, GF Flammarion, Paris, 1992.
- ❖ DESCARTES, R., *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, GF Flammarion, Paris, 1989.
- ❖ ESPRIT, J., *Fausseté des vertus humaines*, chez Guillaume Desprez, Universidad Complutense de Madrid, 1678.
- ❖ LA ROCHEFOUCAULD, F. *Oeuvres Complètes*. Gallimard, París, 1957.
- ❖ LA ROCHENFOUCAULD, F. *Máximas y reflexiones diversas*. Ed. Akal, Madrid, 1984.
- ❖ LA ROCHENFOUCAULD, F. *Memorias*, Colección Universal nº11 a 13, Madrid, 1919.
- ❖ MONTAIGNE, M. *Los Ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay). Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Acantilado, Madrid, 2007.
- ❖ NICOLE, P., *Essais de morale*, PUF, París, 1999.

### *Bibliografía secundaria:*

- ❖ BÉNICHOU, P., *Morales du grand siècle*, Gallimard, Paris, 1948.
- ❖ BONAL, F., *Historia de las Civilizaciones*, vol. IV, Destino, Barcelona, 1964.
- ❖ DIEZ DEL CORRAL, F., “El rostro de la máscara”, prólogo en LA ROCHENFOUCAULD, F. *Máximas y reflexiones diversas*. Ed. Akal, Madrid, 1984, pp. 11-28.
- ❖ FUERTES HERREROS, J.L., “Entre la transfiguración y la física de las pasiones (1616-1649)”, en *La filosofía de las pasiones y la escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Lázaro Pulido, M., Fuertes Herreros, J.L., Poncela González, A. (Eds), Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, Cáceres, 2013, pp. 183-236.
- ❖ GONZÁLEZ ROMERO, F., “Dios en la ética cartesiana. La devoción en la teoría de las pasiones”. *Revista de Ciencias de las Religiones*, 2008, 13, pp. 71-90.
- ❖ GOUHIER, H. *L’anti-humanisme au XVIIe siècle*. Vrin, Paris, 1987
- ❖ HILDESHEIMER, F., *Le Jansénisme. L’histoire et l’heritage*. Desclée de Brouwer, Paris, 1992.
- ❖ HUTCHESON, F., *An Inquiry into de Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Treatise I, Section 2, III, Glasgow, 1738.
- ❖ LAFOND, J. *L’homme et son image. Morals et litterature de Montaigne à Mandeville*. Honoré Champion, Paris, 1996.
- ❖ LAFOND, J. *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*. Klincksieck, Paris, 1986.
- ❖ LÁZARO, R., “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 65, núm. 244, 2009, Madrid, pp.

313-338.

- ❖ LÁZARO, R. “Dualismo cartesiano: pasiones y libertad”, en *Causality in Early Modern Philosophy*, González-Ayesta, C./ Lázaro, R. (eds), Col. Europaea Memoria, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, octubre 2013, pp. 99-123.
- ❖ LÁZARO, R., “La vida práctica en Montaigne y Descartes”, en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. XIV, (1-2), 2009, pp. 159-177.
- ❖ LÁZARO, R., “Descartes y las pasiones del alma”, en *La filosofía de las pasiones y la escuela de Salamanca Edad Media y Moderna*, Lázaro Pulido, M., Fuertes Herreros, J.L., Poncela González, A. (Eds), Servicio de publicaciones del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, Cáceres, 2013, pp. 247-255.
- ❖ LÁZARO, R., *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral y religión*, EUNSA, Navarra, 2002.
- ❖ MANDEVILLE, B., *La Fábula de las Abejas: Vicios Privados, Beneficios Públicos*. Trad. José Ferraler. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1982.
- ❖ MIGUEZ, J.S., prólogo en DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. Trad. Consuelo Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1965, pp. 9-39.
- ❖ PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- ❖ PAULSON, M.G., *The posible influence of Montaigne's Essais on Descartes's Treatise on the Passions*. University Press of America, Lanham, 1988.
- ❖ PUJOL, C. *Abecé de la literatura francesa*. Editorial Planeta, Barcelona, 1976.
- ❖ PUJOL, C. “Introducción” en *Máximas: reflexiones o sentencias y máximas morales*, Edhasa, Barcelona, 1994, pp. 9-28.



- ❖ RAYMOND, M., “Du jansénisme à la morale de l’intérêt”, en *Mercur de France*, juin, 1957, pp. 238-255.
- ❖ ROHOU, J. “Introduction”, en *Maximes*. Libraire Generale Française, Paris, 1991, pp. 5-61.
- ❖ TAVENEAUX, R. *Jansénisme et Politique*. Armand Colin, Paris, 1965.