



La Mettrie, Diderot y los enemigos del interés público

La Mettrie, Diderot and the enemies of public interest

 **Gustavo Adrián Ratto**
 Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Recepción: 01 Marzo 2020
 Aprobación: 30 Septiembre 2020
 Publicación: 01 Octubre 2020

Cita sugerida: Ratto, G. A. (2020). La Mettrie, Diderot y los enemigos del interés público. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 50, e027.
<https://doi.org/10.24215/23142553e027>

Resumen: En la entrada “Droit naturel” de la *Encyclopédie* Diderot afirma que es lícito aniquilar a los enemigos de la sociedad. El señalamiento, se puede sospechar, estaba dirigido a, entre otros, La Mettrie, particularmente a su *Discours sur le bonheur*, que atacaría explícitamente algunos años después. El objetivo de este artículo es demostrar que la posición de La Mettrie ante aquellos individuos que no pliegan su voluntad a los deberes sociales está más cerca de la de Diderot de lo que éste pudo haber imaginado. El trabajo, por otra parte, pone de relieve ciertas tensiones que amenazan la consistencia del *Discours*.

Palabras clave: Diderot, La Mettrie, Felicidad, Ley, Interés público.

Abstract: In the entry “Droit naturel” of the *Encyclopédie*, Diderot posits that it is rightful to annihilate the enemies of society. We might construe this statement to be aimed at, among others, La Mettrie; particularly his *Discours sur le bonheur*, which Diderot would explicitly criticize a few years later. The aim of this paper is to prove that La Mettrie’s position towards those individuals who do not submit their will to social duties is closer to that of Diderot than he could have imagined. Moreover, the work draws on certain tensions that threaten the consistency of *Discours*.

Keywords: Diderot, La Mettrie, Happiness, Law, Public interest.

0. Introducción

En¹ la entrada “Droit naturel” de la célebre *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), Denis Diderot afirma que es legítimo aniquilar a aquellos sujetos que se convierten en enemigos del interés público. Existen motivos para sospechar que la observación estaba dirigida a, entre otros trabajos, las tesis que se desprendían de los escritos de Julien Offray de La Mettrie, a quien Diderot atacaría de modo explícito y con virulencia algunos años más tarde en su correspondencia y en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* (1778). La acritud de los cuestionamientos de Diderot puede en esos casos sorprender al lector, en la medida en que, como se sabe, el médico de Saint-Malo y el editor de



la *Encyclopédie* compartieron una visión materialista de la realidad y una profesión de ateísmo.

El objetivo de este trabajo es demostrar que, en todo caso, la postura que se desprende de los trabajos de La Mettrie, particularmente de su *Discours sur le bonheur*, es menos simple de lo que pudieron haber interpretado sus críticos en un primer momento y que su posición frente a aquellos individuos que no pliegan su voluntad a los deberes que impone la sociedad o el interés público se encuentra más cerca de la de Diderot de lo que éste pudo haber imaginado. El artículo, por otra parte, pone de relieve ciertas tensiones que recorren el escrito del médico de Saint-Malo y amenazan la consistencia de su estructura.

La disposición del trabajo es la siguiente: en primer lugar se examinan la postura que adopta Diderot a propósito del problema de la justicia en la entrada *Droit naturel* de la *Encyclopédie* y, a la luz de esto, sus críticas a La Mettrie; luego, se indagan el sentido de aquello que este último denomina en el *Discours* “felicidad orgánica” y el lugar que ésta ocupa en el escrito; finalmente, se evalúan los límites con lo que choca ese tipo de felicidad en el texto.

1. Voluntad particular e interés público: las críticas de Diderot a La Mettrie

En la entrada “*Droit naturel*”, que Diderot redactó para el tomo V de la *Encyclopédie*, publicado en 1755, se dice que es legítimo aniquilar a aquellos sujetos que se convierten en enemigos de la sociedad o el interés público (1755, p. 116)². El autor, con el fin de justificar su posición, apela a la figura de un personaje ficticio, al que denomina “razonador violento”, y plantea una situación hipotética. En efecto, imagina a un individuo que, arrastrado por sus deseos de alcanzar la felicidad individual, intenta defender racionalmente su intención de dañar a otras personas, proponiendo a esos sujetos un pacto a través del cual se comprometería a otorgar a los demás la potestad de quitarle su propia vida bajo la condición de que estos le concedieran el mismo derecho. El editor de la *Encyclopédie* afirma que la propuesta no sería legítima por los siguientes motivos: en primer lugar, argumenta, el razonador violento “no tendría ningún tipo de autoridad sobre los otros individuos para obligarlos a aceptar el pacto”, es decir, aquel que pretende asegurar su vida no tendría la obligación de aceptar el acuerdo (1755, p. 116); en segundo lugar, el pacto, al que Céline Spector (2016) se refiere en términos de “pacto diabólico” o “contrato perverso” (p. 103), sería inicuo puesto que se ofrecería la vida de un hombre, la del personaje imaginado por Diderot, a cambio de muchas; finalmente, el razonador violento sería en el pacto, dice el filósofo, “juez y parte” (Diderot, 1755, p. 116). A partir de allí, Diderot, que reduce el problema del derecho natural al de la “justicia”, que para él no era una mera convención³, concluye que la piedra de toque de la moral no puede encontrarse en la “voluntad particular”, porque eso daría lugar a la figura del razonador violento y, por lo tanto, a las consecuencias mencionadas. La determinación de la justicia remite entonces, explica, a la “especie”, a la “voluntad general”: “el individuo debe dirigirse a la voluntad general para saber hasta dónde debe ser hombre, ciudadano, súbdito, padre, hijo y cuándo le conviene vivir o morir. A ella corresponde establecer los límites de todos los deberes” (1755, p. 116). Aquel sujeto que sólo escucha su voluntad individual,

que sólo busca su propia felicidad, desliza, es el “enemigo del género humano” y es lícito “aniquilarlo” (1755, p. 116). Se podría, no obstante, objetar que el individuo podría negarse a razonar. En ese caso, Diderot, que poco antes había definido al hombre como un “ser racional”, no presenta una respuesta demasiado diferente a la anterior: “aquel que no quiere razonar, renunciando a la cualidad de hombre, debe ser tratado como un ser desnaturalizado” (1755, p. 116). En el mismo sentido, algunas líneas antes, había dicho que en ese caso “sería necesario aniquilarlo [al individuo] sin responderle” (1755, p. 116).

Diderot ataca de manera indirecta a su amigo Jean-Jacques Rousseau, quien algunos meses antes había publicado su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), en el que los fundamentos naturales de la moral social parecen quedar desdibujados. El filósofo ginebrino le respondería poco después en un texto conocido como *Manuscrit de Genève* (1756), que se convertiría en la primera versión del *Contrat social* (1762)⁴. En el *Manuscrit* Rousseau retoma la figura del razonador violento bajo el nombre de “hombre independiente” y la utiliza para refutar el intento de Diderot de fundar la justicia en la voluntad general de la especie (Rousseau, 2017, pp. 174, 175)⁵. El cuestionamiento principal de Diderot parece, sin embargo, estar dirigido al convencionalismo de la filosofía de Thomas Hobbes, quien había utilizado una figura similar a la del razonador violento en su *De cive* (1642), la del “niño robusto”, que sería explícitamente mencionada por el filósofo francés en la entrada “Hobbisme” (1765) de la *Encyclopédie*, donde además se refiere al autor del *Leviathan* como “el enemigo del género humano y el defensor de la tiranía” (1755, p. 233)⁶.

La réplica a Hobbes sería al mismo tiempo, como sugieren Ann Thomson y Aram Vartanian, una respuesta a La Mettrie, en la medida en que sus obras, que el editor de la *Encyclopédie* conocía desde los años 40', eran interpretadas en esa época como la expresión de un amoralismo que éste pretendía combatir desde su traducción anotada en 1745 del texto *An inquiry concerning virtue or merit* (1699) del conde de Shaftesbury (Thomson, 2016, p. 249). Diderot y La Mettrie parecen haber mantenido, a pesar de no haber existido un contacto personal, una especie de colaboración o diálogo velado. La figura de La Mettrie, el materialismo, el amoralismo y el ateísmo que se asociaban a sus obras, como afirma Vartanian, no sólo parece sobrevolar la entrada *Droit naturel*, sino también trabajos como *La Promenade du sceptique* (publicación póstuma en 1830) *Les Bijoux indiscrets* (1748) o *Le Neveu de Rameau* (publicación póstuma en 1805), entre otros textos (Vartanian, 1983, pp. 156, 168 y ss.). Hubo que esperar, en todo caso, hasta 1766 para encontrar en los trabajos de Diderot una referencia explícita al médico de Saint-Malo.

En efecto, en el mes de septiembre de 1766 Diderot se refiere de modo expreso a las tesis de La Mettrie en una carta a Falconet, donde califica el *Discours sur le bonheur* (1748) como “detestable” (Diderot, 1876, p. 194). Unos años más tarde, en 1778, vuelve a cuestionar su filosofía en el *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* -reeditado cuatro años más tarde bajo el título *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*. En ese escrito, donde se ocupa de la vida de Séneca, dedica varios pasajes a los detractores del autor de *De brevitate vitae*, entre ellos, La Mettrie, quien había atacado duramente al filósofo romano en su *Discours* -publicado originalmente

como prefacio a una traducción al francés de la obra de Séneca, *De vita beata*, realizada por él mismo, y reeditado en 1751 como un trabajo independiente con el título de *Anti-Sénèque ou Le souverain bien*. El objeto de las críticas fue, sin embargo, menos la lectura que La Mettrie había realizado de la obra de Séneca, cuya imagen Diderot pretendía defender, que la propia filosofía del autor. Así, luego de atacar ligeramente la interpretación que el médico francés realizó de la biografía y los escritos del filósofo romano⁷, se refiere a La Mettrie mismo y a su filosofía. Señala que fue “un hombre disoluto y sin juicio, un bufón y un adulador”; afirma que sus escritos parecen proteger el “crimen” y el “vicio” y que los “sofismas groseros” que recorren sus páginas muestran que es un escritor que “no conoce los verdaderos fundamentos de la moral (...)” (Diderot, 1986, pp. 247, 248). Parece incluso reconocer en la vida misma de La Mettrie la confirmación de los errores que observaba en sus trabajos. Así, declara que su muerte fue una consecuencia de “la intemperancia y la locura” que recorrieron sus escritos y su vida (1986, p. 248)⁸.

En resumen, Diderot considera que del trabajo de La Mettrie se desprende un amoralismo que “derriba las normas legales” de una nación y “tranquiliza al hombre ruin, que se abandona sin remordimientos a sus desordenadas inclinaciones” (p. 247). La posición del médico de Saint-Malo con respecto a estos temas es, no obstante, menos simple de lo que pudo parecer a sus detractores en un primer momento, como se podrá observar a continuación.

2. La mecánica de la felicidad en el *Discours sur le bonheur*

El *Discours sur le bonheur*, que La Mettrie redactó en 1748 tras su llegada a la corte de Federico II de Prusia, se publicó originalmente, como se señaló, a modo de prefacio a un texto de Séneca traducido por él mismo. El objetivo específico no fue, sin embargo, realizar un estudio erudito de la obra y la vida de Séneca, a quien se refiere en unos pocos pasajes del escrito y de manera un tanto superficial, sino, dice La Mettrie, “liberar a la sociedad de un mal que la oprime”, “el más grande de sus enemigos”, a saber, “los remordimientos”, que son, explica, recuerdos angustiantes que atormentan a los individuos (La Mettrie, 1987a, pp. 240, 257).

El médico de Saint-Malo desarrolla dos argumentos con el propósito de aliviar a la sociedad de los remordimientos: a) los remordimientos están apoyados en prejuicios; b) los remordimientos son inútiles. Por una parte (a), explica que los remordimientos que inquietan a los hombres son el fruto de principios “profundamente grabados” en la cabeza de los sujetos durante la infancia, que renacen luego de un tiempo y varían de sociedad en sociedad, de tiempo en tiempo: “otra religión, otros remordimientos; otros tiempos, otras costumbres” (1987a, p. 258). A modo de ilustración menciona a Licurgo, quien, señala, hacía ahogar a los niños y los enfermos, felicitándose por su sabiduría, y a los hombres que entregaban a sus mujeres en Esparta al primer hombre que cruzaban, puesto que las consideraban comunes. “¡Cuán hija de prejuicios es la conciencia que produce remordimientos!”, exclama (1987a, p. 258). Por otra parte (b), dice que los remordimientos son “inútiles” en la medida en que los hombres actúan de acuerdo a su “organización” y que, por lo tanto, no son estos capaces de evitar una mala acción a la que un individuo está naturalmente

inclinado. Concluye, entonces: “puesto que los remordimientos son un vano remedio a nuestros males (...), destruyámoslos” (1987a, p. 259).

El cuestionamiento a los remordimientos es, en todo caso, parte de un plan más ambicioso, a saber, poner al desnudo las causas de la felicidad, un estado que el autor considera en un tono clásico el fin al que aspiran todos los individuos (1987a, p. 239). Tras vincularla con un “sentimiento natural de bienestar” que experimenta el individuo y observar que ciertos individuos son felices a pesar de su ignorancia o pobreza, concluye que la genuina fuente de la felicidad “no puede ser otra que una cierta disposición de los órganos” (1987a, p. 242). Aquello que se desencadena de una adecuada organización es denominado por el médico de Saint-Malo “felicidad orgánica” (1987a, p. 242). La misma, explica, “ha sido dada a esos dichosos mortales que, para ser felices, sólo tienen necesidad de sentir; a esos dichosos temperamentos, esos beatos, de los que se habla todos los días, cuya constitución es tal que la pena, el infortunio, la enfermedad, los dolores, la pérdida de lo que más se quiere, todo lo que aflige a los demás, en fin de cuentas, se desliza sobre sus almas sin afectarlas” (1987a, p. 242).

Pero, ¿no se podría pensar también en un tipo de felicidad supra-terrenal? La Mettrie rechaza de manera explícita esa alternativa, señalando que en una época como la suya, en la que se habían descubierto los secretos de la “naturaleza”, se había demostrado por mil pruebas irrefutables que “no hay más que una vida y un tipo de felicidad” (1987a, p. 249). De esta manera, con un aparente guiño al monismo materialista que había desarrollado en trabajos anteriores, particularmente en su *L'homme-machine* (1747)⁹, se aleja de la “teología”, que, explica, engaña a los hombres con “quimeras” y promesas de una “felicidad eterna”, oscureciendo sus días y ahogando sus placeres (1987a, p. 249). La verdadera filosofía, indica, debe conducir a los hombres hacia la “felicidad temporal” (1987a, p. 249). Se aleja también de la larga tradición que vincula la felicidad a la sabiduría, al cultivo del alma o la razón, en la medida en que no otorga a los fenómenos psíquicos un estatuto privilegiado¹⁰: “(...) esa felicidad que denomino *orgánica*, automática o natural, en la que el alma no tiene nada que ver (...)” (1987a, p. 244).

El médico de Saint-Malo afirma que aquellos cuerpos que no poseen una buena constitución, es decir, que no son capaces de experimentar aquello que denomina *felicidad orgánica*, “no tienen remedio” (1987a, p. 240). Reconoce, no obstante, la existencia de “ciertos paliativos” que pueden moderar por lo menos temporalmente los efectos de una mala organización material (1987a, p. 240). En efecto, admite que el hecho de no llevar adelante acciones que generen luego remordimientos puede conducir a la felicidad. No obstante, advierte que al actuar de ese modo “nos abstenemos de todo aquello que causa placer, de lo que pide la naturaleza”. A partir de esto concluye que no se trata más que de una “felicidad negativa”, que no se puede confundir con la “felicidad real y positiva” (1987a, p. 240). Asimismo, concede que la educación, en la medida en que es capaz de modificar la organización de una naturaleza desdichada puede proporcionar la felicidad. Sin embargo, también en este caso muestra ciertas reservas. Explica que se trata de una felicidad “adquirida” (1987a, p. 248), que se puede perder en cualquier momento, ya que tarde o temprano la naturaleza recupera su orden primitivo: “un mal ejemplo, una sola conversación inadecuada son suficientes para destruir todo aquello que la educación había conseguido y para provocar el

retorno de la naturaleza a su antigua disposición desafortunada” (1987a, p. 261). Se refiere, finalmente, al “vino”, a los “amantes”, a los “espectáculos”, etc. Pero, rápidamente aclara que no son más que “paliativos del momento” (1987a, 284).

La Mettrie insiste recurrentemente, en todo caso, sobre la preeminencia de la *felicidad orgánica* y sobre esa base ataca al estoicismo en general y a Séneca, “el más ilustre de los estoicos”, en particular:

¡Qué anti-estoicos seremos! Ellos son filósofos tristes, severos, duros; nosotros seremos alegres, dulces, complacientes. Todo alma, ellos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma. Ellos se muestran inaccesibles al placer y al dolor; nosotros nos vanagloriamos de sentir una cosa y la otra. Esforzándose en lo sublime, ellos se elevan por encima de los acontecimientos y no creen ser verdaderamente hombres hasta que no cesan de serlo. Nosotros no dispondremos en absoluto de lo que nos gobierna, ni ordenaremos nada a nuestras sensaciones: reconociendo su imperio y nuestra esclavitud, trataremos de serles agradables, persuadidos de que es allí donde yace la felicidad de la vida (1987a, p. 238).

Al momento de reflexionar sobre las características de la felicidad, el médico francés cuestiona al estoicismo el hecho de “hacer abstracción del cuerpo”, de no tener en cuenta los sentimientos que experimenta el individuo¹¹. La valoración en otros trabajos de la figura del hedonista Epicuro es aparentemente la contracara de esas críticas¹².

Ahora bien, como se podrá observar a continuación, La Mettrie no va a prescribir la búsqueda de la felicidad orgánica sin más, tal como se podría esperar a la luz de lo hasta aquí desarrollado. En efecto, la búsqueda de la felicidad choca con una serie de límites que provocan tensiones en la estructura del *Discours*.

3. La felicidad orgánica y el interés público

Los conceptos de “virtud”, “vicio” y “justicia” se convierten en el *Discours* en una “convención”, una “institución política” (1987a, p. 252). En ese marco no debería sorprender al lector la reacción no sólo de los enemigos de los *philosophes*, que utilizaron la obra para mostrar a la sociedad los peligros que se desprendían de esa corriente de pensamiento¹³, sino también de personajes cercanos al médico de Saint-Malo, como, por ejemplo, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis o Voltaire. Maupertuis, presidente de la Academia de Ciencias de Berlín y protector de La Mettrie, publicó en 1749 un *Traité de philosophie morale*, para tomar distancia de la obra de su compatriota, y Voltaire en una carta del 6 de noviembre de 1750 escrita a Mme. Denis afirmaba que el médico francés “proscribe la virtud y los remordimientos, hace el elogio de los vicios e invita al lector a entregarse a todos los desórdenes” (Voltaire, 1880, p. 195). En un tono similar, dos años después en una carta del 27 de enero de 1752 al duque de Richelieu decía en alusión al autor del *Discours* que “existe una gran diferencia entre combatir la superstición de los hombres y romper los lazos de la sociedad y las cadenas de la virtud” (Voltaire, 1832, p. 14). Asimismo, el barón d’Holbach (1990) afirmaría en su célebre *Système de la nature* (1770) que “el autor del *L’homme machine* razonó sobre las costumbres como un verdadero frenético” y que, como otros ateos, “negó la distinción entre el vicio y la virtud y

predicó el libertinaje” (1990, p. 339)¹⁴. El escrito de La Mettrie era considerado, en resumen, una amenaza para la moral y los vínculos sociales.

Desde el momento en que el médico francés localiza la fuente de la felicidad en la disposición de los órganos del individuo parece despreocuparse de los objetos que pueden desencadenar esa “circulación agradable” (La Mettrie, 1987a, p. 239). Llega incluso a señalar que no importa ni siquiera que se trate de un objeto real o un producto de la imaginación. En efecto, La Mettrie explica de qué manera la ilusión, la fantasía, ya sea provocada por medicamentos como por ejemplo el opio, ya sea el producto de los sueños, puede llevar al individuo a un estado de felicidad (La Mettrie, 1987a, pp. 245, 246). Inmediatamente, dice que “de allí se sigue (1) que es indiferente en relación a la felicidad que haya algún tipo de realidad o que la vida sea un sueño y (2) que se puede afirmar frente a lo que sostuvo Descartes que una realidad desafortunada no vale más que algunas dulces ilusiones” (La Mettrie, 1987a, p. 246). No parece, por lo tanto, desprenderse de la filosofía del médico la necesidad de censurar algún tipo de objeto o de prescribir recetas para alcanzar la felicidad. Sin embargo, La Mettrie, no sin poner en riesgo la consistencia de sus trabajos, establece límites precisos a la acción individual.

En primer lugar, rechaza de modo expreso la identificación de la felicidad con la voluptuosidad: “no pretendo hacer consistir la felicidad en la voluptuosidad” (La Mettrie, 1987a, p. 282). Si bien reconoce, frente a la indolencia estoica, la necesidad para aquel que pueda considerarse un hombre feliz de gozar de ciertos placeres que se desprenden de los sentidos externos, sostiene que la satisfacción que se sigue de los mismos no permite alcanzar el estado “que requiere la felicidad” (La Mettrie, 1987a, p. 282). Aconseja, por lo tanto, “moderación” en el goce de los placeres, un “manejo prudente de la voluptuosidad” (La Mettrie, 1987a, p. 283).

En segundo lugar, rechaza la identificación de la felicidad con la posesión de bienes externos como, entre otros, la reputación y la riqueza. “La reputación, que tanto ruido hace en el mundo”, explica, no hace más que turbar la imaginación de los hombres y “echarlos a correr detrás de bienes imaginarios” (La Mettrie, 1987a, p. 271). Al referirse, por ejemplo, a la reputación que emana de las letras, se pregunta en qué sentido pueden ser felices aquellos que olvidan el sentimiento que produce el organismo para sacrificar la vida a la persecución del “quimérico honor de inmortalizar las letras que componen sus nombres” (La Mettrie, 1987a, p. 272). Tampoco la riqueza puede ser fundamento de la felicidad. Ésta, sostiene, “no puede consistir en tener caballos mensajeros, perros y todo ese montón de lacayos, cuyo peso amenaza con hundir la parte trasera de un carruaje” (La Mettrie, 1987a, p. 279). “Alejémonos de todo lo superfluo”, exclama en un tono que poco después atravesaría los escritos de Jean-Jacques Rousseau (La Mettrie, 1987a, p. 280)¹⁵.

Finalmente, los límites se observan con claridad cuando el hedonismo parece poner en peligro el interés público. En ese caso, La Mettrie utiliza dos estrategias. Por una parte, aconseja en algunos pasajes aislados del *Discours* un tipo de felicidad que se alcanza articulando la dicha individual y el bien común: “uno se encuentra más feliz en la medida en que no vive sólo para sí mismo, sino también para su patria, su rey y en general para la humanidad en su conjunto (...). Se persigue, así, la felicidad de la sociedad junto a la propia” (La Mettrie, 1987a, pp. 251, 252)¹⁶. Consideramos que se comete aquí un salto argumentativo, en

la medida en que no parece haber premisas en el texto que permitan alcanzar esa conclusión, desde el momento en el que lo que determina la felicidad es el sentimiento que experimenta el individuo y no la naturaleza del objeto que lo provoca: “aquel individuo cuyos nervios son afectados de la manera más agradable por la causa que fuera es el más dichoso” (La Mettrie, 1987a, p. 291)¹⁷. Por otra parte, probablemente influenciado por el pesimismo antropológico y el espíritu aristocrático que atraviesa los textos de autores escépticos y libertinos franceses de los siglos XVI y XVII, que había leído y que en algunos casos menciona explícitamente en el *Discours* y en otros escritos -tal es el caso de François de La Mothe-Le-Vayer, de M. de Saint-Évremond, que gozaba de una gran popularidad a comienzos del siglo XVIII en Francia (La Mettrie, 1987a, p. 261) y de Michel de Montaigne, a quien se refiere como “el primer francés que ha osado pensar” (La Mettrie, 1987a, p. 290)¹⁸-, retrocede ante la posibilidad de que la felicidad orgánica ponga en riesgo el orden social. Señala tras reconocer que “los hombres son en general malvados” [“máquinas mal reguladas, inclinadas hacia el mal” (La Mettrie, 1987a, p. 259); “los grilletes y las cadenas que recibimos al nacer” (La Mettrie, 1987a, p. 263)] que la educación puede aunque sea provisoriamente “mejorar su organización”, “montarlos como un reloj” al servicio del “bien público” (La Mettrie, 1987a, p. 251). Además, sostiene, tomando el caso de una persona que encontrara satisfacción actuando en contra de la sociedad, que, si bien comprende en función de los postulados sobre los que se apoya su reflexión que ese individuo no puede actuar de otra manera, la acción no puede ser de ningún modo tolerada. No duda en afirmar, entonces, que se debe consultar el “interés público” y castigar al delincuente, “así como se debe encadenar a los locos, matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes” (La Mettrie, 1987a, p. 265). No parece en ese caso interesado en defender al individuo frente a aquellas cadenas sociales que pueden significar un obstáculo para la consecución de su *felicidad orgánica*. Por el contrario, señala que “se opone a todo aquello que daña a la sociedad” (La Mettrie, 1987a, p. 288) y reconoce que un individuo que tenga las características mencionadas sería una carga onerosa para ella. Así, tras recordar al lector que la misma tiene sus “armas” para defenderse cuando ha sido herida, a saber, “cadenas”, “verdugos”, “leyes”, etc. (La Mettrie, 1987a, pp. 285, 288), concluye: “quien tenga un poco de olfato comprenderá que mi filosofía no se eleva sobre las ruinas de la sociedad” (La Mettrie, 1987a, p. 288).

4. A modo de conclusión

Pierre Naville (1967) sostiene, intentando mostrar la distancia que existe entre Diderot y el barón d’Holbach con respecto a La Mettrie, que este último “invita al individuo a gozar sin preocuparse por las leyes” (1967, p. 181) y sobre esa base asocia sus trabajos al amoralismo que se desprendería poco después de los escritos del marqués de Sade (p. 366). Asimismo, Robert Mauzi afirma en su célebre trabajo *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle* (1965), refiriéndose al lugar que ocupa el placer en la obra de La Mettrie, que éste “sin preocuparse en ninguna medida por la sociedad y sus leyes, rechaza toda regla que lo contradice” (1965, p. 249). En trabajos más recientes, la ya mencionada Celine Spector (2016) señala que La Mettrie defiende a los “apologistas del vicio” (2016, p. 100) y Francine Markovits (2003) declara que

la filosofía de La Mettrie se desliza hacia el “libertinaje” (2003, p. 171). De este trabajo parece desprenderse la necesidad de matizar este tipo de lecturas. En efecto, esas interpretaciones parecen ser un tanto esquemáticas desde el momento en el que La Mettrie, aun cuando afirma que las normas sociales son meras convenciones, busca expresamente en varias ocasiones articular la dicha individual y el bien de la sociedad, llegando incluso a avalar el castigo para aquellos que intentaran dañarla -a pesar de aceptar al mismo tiempo que el individuo no puede en esos casos actuar de otra manera.

De esta manera, se puede observar que la posición de La Mettrie frente a aquellas personas que no pliegan su voluntad a las leyes de la sociedad no se ubica a demasiada distancia de la de Diderot, más allá de lo que éste pudo haber imaginado, en la medida en que ambos condenan sin matices ese tipo de conducta. El razonador violento y el criminal correrían en sus sistemas aparentemente la misma suerte.

Finalmente, el trabajo pone de relieve algunas tensiones que recorren la obra del médico de Saint-Malo y amenazan su estructura. Por una parte, el filósofo afirma que determinados elementos no pueden ser la causa de la felicidad, a pesar de reconocer que lo que la determina no es la clase de objeto que la provoca sino el sentimiento de bienestar que experimenta el individuo. Por otra parte, tras haberse propuesto al comienzo del trabajo liberar a los hombres de los grilletes que los sujetaban y oprimían, termina su trabajo condenando a la mayoría de los individuos -recordemos que recurrentemente afirma que los hombres están en su mayoría mal organizados- a soportar muchas de esas cadenas, en la medida en que éstas permiten conservar el orden público.

Agradecimientos

Este trabajo fue elaborado durante una estancia de investigación, que tuvo lugar en Madrid [Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)] entre los meses de diciembre de 2017 y febrero de 2018. La misma se realizó en el marco del proyecto de investigación e intercambio internacional Marie Curie IRSES 612644 (convocatoria FP7-PEOPLE-2013-IRSES) “Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America”, financiado por la Comisión Europea.

Referencias

- Benítez, M. (2003). Luces y elitismo en los manuscritos clandestinos. En M. Benítez. *La cara oculta de las Luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII* (pp. 247-259). Valencia: Biblioteca Valenciana [publicación original: Benítez, M. (1982). Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins. *Dix-huitième siècle*, vol. 14, pp. 289-303].
- Chaudon, L.-M. (1767). *Dictionnaire anti-philosophique*. Avignon: Girard y Seguin.
- Comte-Sponville, A. (1992). La Mettrie et le “Système d’Épicure”. *Dix-huitième siècle*, 24, 105-115.
- Deprun, J. (1976). La Mettrie et l’immoralisme sadien. *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*, 83(4), 745-750.

- Diderot, D. (1755). Droit naturel. En D. Diderot y J.-L. d'Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres* (vol. 5, pp. 115–116). París: Briasson / David / Le Breton / Durand.
- Diderot, D. (1765). Hobbisme, ou philosophie d'Hobbes. En D. Diderot y J.-L. d'Alembert (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres* (vol. 8, pp. 232–241). París: Briasson / David / Le Breton / Durand.
- Diderot, D. (1875a). *Réflexions sur le livre de l'Esprit*. En D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot* [eds. J. Assézat y M. Tourneux, vol. 2]. París: Garnier Frères.
- Diderot, D. (1875b). *Pensées sur l'interprétation de la nature*. En D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot* [eds. J. Assézat y M. Tourneux, vol. 2]. París: Garnier Frères.
- Diderot, D. (1876). *Correspondance*. En D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot* [eds. J. Assézat y M. Tourneux, vol. 18]. París: Garnier Frères.
- Diderot, D. (1986). *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque* [ed. Annette Lorenceau, prefacio de Jean Ehrard e introducción y comentarios de Jean Deprun]. En D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot* [dir. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot, vol. 25]. París: Hermann.
- Glaziou, Y. (1993). *Hobbes en France au XVIIIe siècle*. París: Presses universitaires de France.
- Gourbin, G. (2015). Faut-il étouffer Sade? Les avatars du “raisonneur violent” chez Rousseau et Sade. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 50, pp. 61-81.
- Holbach, P. (barón de) (1990). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* [ed. Josiane Boulad-Ayoub, t. 2]. París: Fayard.
- La Mettrie, J.-O. (1987a). *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*. En J.-O. de La Mettrie. *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits, t. 2]. París: Fayard.
- La Mettrie, J.-O. (1987b). *Système d'Épicure*. En J.-O. de La Mettrie. *Œuvres philosophiques* [ed. Francine Markovits, t. 1]. París: Fayard.
- La Mettrie, J.-O. (1999). *L'homme-machine* [introducción y notas de Paul-Laurent Assoun]. París: Gallimard.
- Leddy, N. y Lifschitz, A. (eds.) (2009). *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Leduc-Fayette, D. (1978). La Mettrie et Descartes. *Europe*, 56(594), pp. 37-48.
- Mauzi, R. (1965). *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. París: Armand Colin.
- Markovits, F. (2003). La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse. *Dix-huitième siècle*, 35, pp. 171–186.
- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. París: Gallimard.
- Proust, J. (1962). *Diderot et l'Encyclopédie*. París: Armand Collin.
- Quintili, P. (2009). *Matérialismes et Lumières: philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*. París: Honoré Champion.
- Ratto, A. (2018). Diderot apologista de la imagen de Séneca: ¿un proyecto fallido?. *Endoxa. Serie filosófica*, 1.
- Rousseau, J.-J. (2017). Manuscrito de Ginebra. En J.-J. Rousseau, *El contrato social* [traducción y notas de Gabriela Domecq, introducción de Marcos Thisted]. Buenos Aires: Colihue.

- Rosenfield, L. (1940). *Beast–Machine to Man–Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. Oxford: Oxford University Press.
- Sabatier de Castres, A. (1779). *Les trois siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773* (vol. 3). París: Moutard.
- Sade (marqués de) (1998). *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. En Sade, *Œuvres* [ed. Michel Delon, con la colaboración de Jean Deprun, vol. 3]. París: Gallimard.
- Spector, C. (2016). *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*. París: Seuil.
- Thielemann, L. (1952). Diderot and Hobbes. *Diderot Studies*, vol. 2, pp. 221-278.
- Thomson, A. (1981). *Materialism and Society in the mid-eighteenth Century: La Mettrie's "Discours préliminaire"*. Ginebra: Droz.
- Thomson, A. (1982). La Mettrie et la littérature clandestine. En O. Bloch (ed.). *Le Matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine* (pp. 235-244). París: Vrin.
- Thomson, A. (1988). L'homme–machine: mythe ou métaphore?. *Dix–huitième siècle*, 20, pp. 367–376.
- Thomson, A. (2016). French Eighteenth–Century Materialists and Natural Law. *History of European Ideas*, 42, pp. 243–255.
- Vartanian, A. (1983). La Mettrie and Diderot Revisited: An Intertextual Encounter. *Diderot Studies*, 21, pp. 155-197.
- Vartanian, A. (1985). La Mettrie and Rousseau: The Problem of Guilt in the Eighteenth Century. *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 8, pp. 155-172.
- Voltaire (1832). *À M. le Maréchal Duc de Richelieu*. En Voltaire, *Œuvres de M. Arouet de Voltaire* [ed. M. Beuchot, vol. 56]. París: Lefèvre - Firmin Didot Frères.
- Voltaire (1880). *Lettre 3920. À M. Bertrand*. En Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire* [ed. Louis Moland, vol. 37]. París: Garnier.

Notas

- 1 Adrián Ratto es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su área específica de trabajo es la Filosofía francesa del siglo XVIII.
- 2 El concepto tiene, en realidad, dos entradas en la *Encyclopédie*. Una de ellas fue redactada por el jurista francés Antoine-Gaspard Boucher d'Argis (1708-1791), la otra, por Diderot. Boucher d'Argis, apoyándose en el trabajo *Principe du droit naturel* (1717) de Jean-Jacques Burlamaqui, funda el derecho natural en la figura de Dios. Jacques Proust considera que Diderot, quien había encargado la redacción del artículo a Boucher d'Argis, redactó una segunda entrada sobre el tema para tomar distancia de la postura de éste (Proust, 1962, p. 384).
- 3 En este sentido, poco después de la publicación de la entrada *Droit naturel*, afirmaría en el marco de un cuestionamiento al tratado materialista *De l'esprit* (1758) de Claude-Adrien Helvétius que “es posible reconocer en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia (...) las bases de una idea eterna de justicia” y que la misma puede variar según el momento y el lugar, pero “su esencia es independiente de ellos” (Diderot, 1875a, p. 270).
- 4 Cabe recordar que Rousseau no entregó a la imprenta el *Manuscrit* y que la aparente respuesta a Diderot fue finalmente eliminada en el momento de la redacción del *Contrat social*.
- 5 Rousseau cuestiona a través de la figura del “hombre independiente” las tesis presentadas por Diderot en la entrada “*Droit naturel*” de la *Encyclopédie*. Afirma que (1) la idea de “género humano” allí utilizada no es más que una “quimera” y (2) aunque se acepte su existencia a modo de hipótesis esto no permite conciliar el interés particular

y el interés común o general en el estado presocial: “«Siento que traigo el espanto y el disturbio en medio de la especie humana» dice el hombre independiente que el sabio ahoga; «pero tengo que ser desgraciado, o bien ser la desgracia de los demás y nadie es para mí tan querido como yo». «Es en vano», podría agregar, «querer conciliar mi interés con el de los demás; todo lo que usted me dice acerca de las ventajas de la ley social podría ser bueno si mientras yo la observara escrupulosamente respecto de los demás, estuviese seguro de que todos la observarían respecto de mí; pero ¿qué seguridad puede usted darme sobre ello?»” (Rousseau, 2017, pp. 173-175). Para un análisis pormenorizado de la respuesta indirecta de Rousseau a Diderot, véase Spector, 2016, pp. 127-136. Véase también Gourbin, 2015, p. 61-81. En este último trabajo el autor intenta arrojar luces sobre la controversia entre Diderot y Rousseau *-les frères ennemis*, según la célebre fórmula de Jean Fabre- a partir de los escritos del marqués de Sade, que verían la luz algunos años más tarde.

- 6 A propósito de la recepción de Hobbes por parte de Diderot, véase Thielemann, 1952, pp. 221-278. Para una visión de conjunto acerca de la recepción de Hobbes en el XVIII, véase Glaziou, 1993.
- 7 En este sentido, Diderot (1986) critica a La Mettrie por “hablar de la filosofía de Séneca sin conocerla” (p. 246); atribuir al filósofo romano “la severidad de los estoicos” y confundir “ los pesares del sabio con los tormentos que aquejan al hombre ruin” (p. 247). La defensa que el mismo Diderot realiza de la vida y las obras de Séneca no carece, no obstante, de reservas. Al respecto, nos permitimos mencionar nuestro reciente trabajo: Ratto, 2018.
- 8 La Mettrie murió en 1751 en Prusia como consecuencia de una indigestión tras ingerir una gran cantidad de paté de faisán con trufas en un banquete celebrado en su honor en la casa del embajador de Inglaterra M. Tyrconnel.
- 9 La Mettrie (1999) había llegado allí a la conclusión de que “el hombre es una máquina” y “que no hay más que una única sustancia [la materia] diversamente organizada en el universo” (p. 175). Aunque sin mencionar de modo expreso al autor de *L’homme-machine*, Diderot pone en cuestión en las primeras líneas de sus *Pensées sur l’interprétation de la nature* (1754) el concepto de materia que éste utiliza. Allí afirma, intentando aparentemente tomar distancia del mecanicismo que La Mettrie había asociado a la materia, que “un hombre no es una máquina” (Diderot, 1875b, p. 7). Este tipo de críticas de Diderot hacia La Mettrie excede, en todo caso, los límites de este trabajo. Quizá resulte útil, no obstante, mencionar un trabajo de Ann Thomson a propósito de la problemática articulación entre materialismo y mecanicismo en el texto de La Mettrie: Thomson, 1988.
- 10 El problema del estatuto del alma fue una inquietud que persiguió a La Mettrie desde sus trabajos de juventud, ligados a la medicina. La misma fue abordada sistemáticamente en dos de sus obras más célebres: *L’Histoire naturelle de l’âme* (1745) y *L’Homme Machine* (1747), donde rechaza los dualismos que hacen del alma o la razón, una sustancia independiente de la materia. Si existiera una impronta cartesiana en la filosofía de La Mettrie, como consideran algunos especialistas, no se encontraría, en todo caso, en esta faceta de su pensamiento. A propósito de la recepción de la obra de Descartes en los trabajos de La Mettrie, véase Leduc-Fayette, 1978, pp. 37-48 y Rosenfield, 1940, pp. 141-147.
- 11 Por momentos, no obstante, La Mettrie parece matizar sus cuestionamientos a Séneca, como señala Paolo Quintili (2009), reconociendo al filósofo romano ciertos méritos (p. 143). En efecto, La Mettrie explica que cuando un individuo atraviesa circunstancias desafortunadas puede utilizar las recetas de la filosofía estoica, a saber, el intento de disminuir el dolor del alma, a modo de “remedio” (La Mettrie, 1987a, p. 265): “el tan calumniado estoicismo nos presta así sus armas; nos ofrece una ensenada adonde reparar nuestro navío dañado por la tormenta” (p. 265). Cabría, en todo caso, preguntarse si se refiere a los hombres bien constituidos, capaces de alcanzar la denominada felicidad orgánica, aquellos a los que según su teoría debería bastar el temperamento para atravesar los momentos de infortunio, o a una elite de individuos instruidos y de buen gusto, a la que, probablemente influenciado por la literatura libertina del siglo XVII, parece dirigir su escrito.

- 12 En su *Système d'Épicure* (1750), intenta, poniendo el acento en el hedonismo de Epicuro, identificarse con el filósofo griego: “he osado unir mi voz frágil a la suya [la voz de Epicuro]” (La Mettrie, 1987b, pp. 367, 368). André Comte-Sponville (1992) señala los límites de la filiación entre Epicuro y La Mettrie. Sostiene que la interpretación que La Mettrie realiza del filósofo griego es “parcial” y “superficial”, en la medida en que se reduce a una serie de afirmaciones de carácter general y que el conocimiento que éste tuvo de la teoría de Epicuro se produjo a partir del acceso a trabajos de segunda mano (pp. 107, 109). A propósito de la recepción de la filosofía de Epicuro en el siglo XVIII, véase Leddy y Lifschitz, 2009.
- 13 Louis-Mayeul Chaudon (1767), por ejemplo, afirmaba en su *Dictionnaire anti-philosophique* (1767) que la locura y la ignorancia habían llevado a La Mettrie a despreciar los valores sagrados y que “fue uno de esos Filósofos que han diseminado en sus libros el germen de la sedición” (pp. 211, 212). En un sentido similar, el abate Sabatier de Castres (1779) colocaría algunos años después, en 1773, la obra de La Mettrie entre “los escritos impíos, sediciosos y peligrosos para la sociedad”, que consideraba que no podían tolerarse (pp. 106, 107).
- 14 El marqués de Sade (1998) interpretaría de una manera similar los escritos de La Mettrie, haciendo decir a Juliette, uno de los célebres personajes de sus obras: “el célebre La Mettrie tenía razón cuando decía que era necesario echarse en el lodo como los cerdos y encontrar el placer, como ellos, en el último grado de corrupción” (p. 817). En este caso no se trataba, sin embargo, de una crítica, sino de un elogio. Con respecto a la recepción de la obra de La Mettrie en los escritos de Sade, puede consultarse Deprun, 1976.
- 15 Aram Vartanian (1985) se ha ocupado de analizar la relación, poco estudiada por cierto, entre las obras de La Mettrie y Rousseau.
- 16 En un sentido similar dice hacia el final del texto: “Cien veces dichoso aquel que a la capacidad natural de ser feliz une la de trabajar por la felicidad de la sociedad (...)” (La Mettrie, 1987a, p. 293)
- 17 Las cursivas son nuestras.
- 18 A propósito de la relación de La Mettrie con el pensamiento de los libertinos del s. XVII, véase Thomson, 1981, p. 69 y ss. y Thomson, 1982, pp. 235-244. Con respecto al espíritu pesimista y aristocrático que recorre los escritos de los autores libertinos del siglo XVII, véase Benítez, 2003, 247-259.