

## LA FELICIDAD EN LA EUROPA DE 1700

JOSÉ MARÍA ORTIZ IBARZ

Los casi cincuenta años de historia francesa posteriores a 1661 suelen denominarse Siglo de Luis XIV: casado con María Teresa de Austria el 7 de noviembre de 1659 —precisamente el mismo día que España y Francia firmaron el Tratado de los Pirineos—<sup>1</sup>, Luis XIV consiguió reunir en su Corte a la mayor parte de los espíritus cultivados de la época; atraído por ese prestigio, LEIBNIZ pasó en París cuatro años, en los que intentó relacionarse con todos los que desde Francia influían en Europa<sup>2</sup>; durante esa estancia se avivó en la Corte la disputa entre Antiguos y Modernos<sup>3</sup>, pero no sería ésta la querrela más importante de las que soportó el reinado de Luis XIV. Años atrás, a los pocos días de la Paz de Westfalia —con la que terminó la guerra de los Treinta Años— encontramos a J. B. BOSSUET hablando en el Colegio de Navarra sobre la felicidad<sup>4</sup>:

1. Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, V., *Historia Universal*, EUNSA, Pamplona 1984, t. VIII, p. 376.

2. Cfr. DAVILLE, M., *Le séjour de Leibniz à Paris (1672-1676)*, en «*Archive für Geschichte der Philosophie*» XXXII-XXXV (1920-1923).

3. El 27 de abril de 1673, por ejemplo, se presentó ante el Rey la ópera *Cadmus y Hermione*, que constituyó un gran triunfo para los Modernos. Cfr. PILLORGET, R., *Historia Universal*, EUNSA, Pamplona 1984, pp. 252-3.

4. Cfr. BOSSUET, J. B., *Oeuvres oratoires*, Desclée de Brouwer, Paris 1926, t. I, pp. 13-30 y 47-62. J. Lebarq comenta —t. VI, p. 682— que Bossuet no aprendió su espiritualidad gracias a la disputa del amor puro que tuvo con Fénelon, pues tiene escritos muy brillantes y elevados cuando su futuro oponente contaba apenas diez años.

en este Colegio de París realizará sus estudios de filosofía y teología<sup>5</sup>, y será nombrado Superior el mismo año en que se desencadenó la polémica con FÉNELON acerca del deseo de felicidad.

En la última década del siglo XVII Francia vivió la última controversia teológica que ha podido cautivar a toda la Europa cultivada: la polémica del amor puro<sup>6</sup>; en 1695 FÉNELON fue nombrado Arzobispo de Cambrai, y BOSSUET —Obispo de Meaux— fue elegido Superior del Colegio de Navarra; a finales de ese año comenzó a enfriarse la amistad entre ambos cuando fue detenida Mme. GUYON, distinguida dama que dirigía espiritualmente FÉNELON; por este motivo, el Arzobispo de Cambrai no quiso aprobar los *Estados de oración* de BOSSUET, y éste hará lo mismo dos años más tarde con las *Máximas de los Santos* de FÉNELON<sup>7</sup>.

La disputa se centra en la voluntad del hombre: ¿es posible separar de los actos voluntarios el deseo de felicidad? Para FÉNELON el amor sólo será puro cuando renuncie al deseo de felicidad: ese grado es denominado quinto estado de amor, y en él queremos a

5. En la edición de las *Oeuvres complètes de Bossuet*, París 1846, se incluye una *Histoire de Bossuet* escrita por M. de Bausset; acerca de la Historia del Colegio de Navarra de París puede verse la obra de J. LAUNOY, *Regii Navarrae... gymnasii Parisiensis Historia*, París 1677.

6. Cfr. SPAEMAN, R., *Fénelon et l'argument du Pari*, en «Archives de Philosophie» XXIX (1966), p. 163. Señala Spaeman que para entender la polémica entre Bossuet y Fénelon conviene no perder de vista que los dos son cartesianos —p. 164—.

7. El duque de Chevreuse —de acuerdo probablemente con Fénelon— había pedido a Bossuet que emitiera un juicio sobre las obras de Mme. Guyon; la piedad de Fénelon, y la de los duques de Beauvilliers y Chevreuse le parecen a Bossuet garantía suficiente de pureza doctrinal; de todas formas, manda que no se haga pública su aprobación. Mme. Guyon no cumplió la orden del Obispo de Meaux, y fue detenida a finales de 1695; Fénelon —Arzobispo desde el mes de febrero de ese año— denegó su aprobación al libro de Bossuet cuando se enteró de la detención, y cuando en enero de 1697 aparecieron las *Máximas de los Santos* Bossuet —junto con el Arzobispo de París y el Obispo de Chartres— envió a Luis XIV una condena de la obra. Fénelon contaba en un principio con la aprobación oral del Arzobispo de París —M. de Noailles—, pero éste se puso del lado de Bossuet al descubrir en la edición algún párrafo que antes no figuraba en el texto; Fénelon atribuía esos pasajes a que el duque de Chevreuse —encargado de la edición— añadió frases que sólo figuraban al margen, sin intención por parte del autor de ser publicadas. Cfr. BAUSSET, *Histoire de Bossuet*, en *Oeuvres complètes*, t. XII, pp. 240-263.

Dios por sí mismo y no por la felicidad que pueda producirnos quererle; es preciso eliminar la inclinación natural —necesaria— que nos hace buscar nuestro propio bien, porque este bien propio hace interesados a nuestros actos: si queremos llegar a los actos de amor perfecto tenemos que arrancar todo deseo, porque el amor puro es desinteresado<sup>8</sup>. Esta es la doctrina que M. de CAMBRAI expuso en XX Artículos<sup>9</sup>, a los que respondió M. de MEAUX. Para BOSSUET amor y felicidad no pueden darse separados en el hombre por muy santo que sea: en efecto, no le es más posible a la caridad prescindir del deseo de gozar de Dios que a la naturaleza no querer ser feliz continuamente en todo acto y sin interrupción<sup>10</sup>; cuando afirmamos que deseamos como bien soberano la felicidad, y la ponemos en Dios, no estamos —según BOSSUET— hablando de dos fines: la idea de Dios y la de la felicidad sólo difieren como lo distinto y lo confuso<sup>11</sup>.

Un amigo de FÉNELON, el Benedictino P. LAMY, publicó un volumen de su obra *El conocimiento de sí mismo* pocos meses después de la aparición de las *Máximas de los Santos*, y apoyaba el quinto estado de amor puro feneloniano en algunos textos de MALEBRANCHE<sup>12</sup>. Este último no tenía ningún interés por entrar en la polémica

8. Cfr. FENELON, F., *De la liberté de l'homme y Du libre arbitre de l'homme*, en *Oeuvres de Fénelon*, Paris 1822, t. II, pp. 108-113 y 386-405.

9. Cfr. *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. XI, pp. 546-8.

10. Cfr. *Respuesta de M. de Meaux a cuatro cartas de M. de Cambrai*, en *Oeuvres complètes*, t. IX, p. 435.

11. Cfr. *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. XI, p. 546; *Traité du libre arbitre*, en *Oeuvres complètes*, t. V, pp. 111-133; ya en 1659 había escrito Bossuet que la independencia completa es un grado de libertad que sólo pertenece a Dios: cfr. *Oeuvres oratoires*, t. III, p. 34. Acerca de las relaciones entre la esperanza y el deseo, la caridad y el amor, cfr. GOUHIER, H., *Fénelon Philosophe, Vrin*, Paris 1977, pp. 86-90.

12. En 1699, Le Thorel, corresponsal de Leibniz, cuenta en varias cartas que Malebranche ha sido nombrado miembro de la Academia Real de Ciencias —miembro honorario, sin el sueldo de 500 escudós que tienen los miembros mercenarios—, y le explica el motivo de su intervención en la polémica del amor puro: «El libro titulado *connaissance de soy-même* está compuesto por el Benedictino P. Lami; combate la opinión de M. Abadie en lo concerniente al amor de Dios, del que este último habla más o menos como M. de Meaux en un libro que habéis visto, Señor, que tiene por título *l'art de se connoître soy-même*. El P. Lami, celoso partidario de M. de Cambrai, ha creído dar más

mica: catorce años antes se había enemistado con BOSSUET por criticar la oración fúnebre que el Obispo compuso en la muerte de la Reina María Teresa; por otro lado, FÉNELON publicó en 1687 una *Refutación del Sistema del P. Malebranche sobre la Naturaleza y la Gracia*<sup>13</sup>; fueron, por tanto, las referencias de LAMY el motivo de que MALEBRANCHE escribiera su *Tratado del amor de Dios*, obra que no contó con el privilegio real de publicación hasta 1707 —lo que nos da alguna idea del control que Luis XIV ejerció en la disputa—: en 1697, MALEBRANCHE tuvo que imprimirla en Lyon<sup>14</sup>.

Sí MALEBRANCHE se vio obligado a intervenir contra su deseo, el caso de LEIBNIZ fue completamente diferente: a comienzos de 1697 dice estar informado de la controversia entre el arzobispo de Cambrai —preceptor del duque de Borgoña, nieto de Luis XIV— y el obispo de Meaux —preceptor del Príncipe, hijo de Luis XIV—<sup>15</sup>;

fuerza a su sistema citando varios pasajes de un Tratado del Amor de Dios hecho por el P. Malebranche: el P. Malebranche incitado por Abadie y por M. de Meaux acusa al P. Lami de haber entendido mal su libro, y le declara en dos o tres cartas contra ese P. que él quiere y admite de hecho el amor de Dios todo lo puro y menos interesado que se pueda, pero lo considera quimérico e imposible en el sentido de M. de Cambrai». Cfr. Cartas de Le Thorel a Leibniz, en ROBINET, A., *Malebranche et Leibniz*, Vrin, Paris 1955, pp. 335-6.

13. Probablemente lo escribiera durante los últimos meses de 1687, aunque no puede asegurarse que recibiera ese encargo de Bossuet (cfr. LECLERE, H., *Fénelon critique de Malebranche*, en «Revue Thomiste» LIII (1953), pp. 349-350). Sí es cierto que la oración fúnebre que compuso Bossuet en la muerte de la Reina no gustó a Malebranche; el texto de la oración, pronunciada el 1.IX.1683 se encuentra en las *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. IV, pp. 598-612; fue publicada ya impresa el 12.X.1683; sobre la reacción de Malebranche, cfr. ROBINET, A., *Oeuvres Complètes*, Vrin, Paris 1963, t. XVIII, p. 258.

14. Esas noticias da Malebranche a Leibniz en una carta del 13 de diciembre de 1698. Cfr. ROBINET, A., *Malebranche et...*, pp. 333-4; *Oeuvres Complètes*, t. XIV, pp. I-XXXV.

Que Malebranche entrara en la polémica está claro que al que más beneficiaba era a Bossuet. Cfr. ZOVATTO, P., *Fénelon e il quietismo*, ed. Del Bianco, Trieste 1968, pp. 275-290.

15. Cfr. *Carta a Burnet* 6-16.III.1697, en GRUA, G., *Textes Inédits*, P.U.F., Paris 1948, t. I, p. 106; *Carta a Burnet* 8-18.V.1697, en G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*, ed. por Gerhardt, Hildesheim 1965, t. III, p. 207.

Sobre el contraste de la educación dada por Fénelon al duque de Borgoña y la que el Príncipe recibió de Bossuet, cfr. CHEREL, A., *L'idée du «naturel» et le sentiment de la nature chez Fénelon*, en «Revue d'Histoire littéraire de la France», p. 826.

también está enterado de la polémica entre SHERLOCK y NORRIS en Inglaterra, y la de los pietistas alemanes, acerca de si el amor debe ser desinteresado<sup>16</sup>. Por el momento, LEIBNIZ se queja de la falta de amor que los contendientes evidencian dado que no buscan la concordia<sup>17</sup>. A mediados de este año, un canónigo de Dijon le envía las obras de los contendientes<sup>18</sup>. Tras recibirlas, se lamenta de la publicidad que este caso está recibiendo: ¡con lo fácil que sería zanjarlo con una verdadera definición de amor, como la que él ha dado en tantas ocasiones!<sup>19</sup>. Para trivializar la altura especulativa de los actuales contendientes, teniendo en cuenta que en Inglaterra la polémica se ha centrado en Mme. ASH, y en París ha surgido alrededor de Mme. GUYON, sugiere irónicamente que sean las damas quienes profundicen en la solución<sup>20</sup>. Un año después, en junio de 1698, intenta publicar en el *Journal des Scavants* de París una explicación de qué es el amor desinteresado; pero el Rey no quiere que se hable de estos temas, y el escrito de LEIBNIZ no aparece ni siquiera con sus iniciales<sup>21</sup>.

Ya hace casi un año desde que Luis XIV ha pedido al Papa que se pronuncie sobre el libro de FÉNELON, y ha ordenado a éste que abandone la Corte y permanezca en su Sede<sup>22</sup>. LEIBNIZ intenta

16. Cfr. GRUA, G., *o.c.*, t. I, 108, y GERHARDT, *o.c.*, t. III, p. 199.

17. Cfr. *Carta a Morell* 11.V.1697, en GRUA, G., *o.c.*, t. I, p. 107; *Carta a Morell* IX.1698, en GRUA, G., *o.c.*, t. I, p. 137.

18. Cfr. COUSIN, V., *Fragments philosophiques*, París 1847, t. III, pp. 70-206.

19. E. Naert ha recogido los más de treinta lugares donde Leibniz repite su definición de amor. Cfr. NAERT, E., *Leibniz et la querelle du pur amour*, Vrin, París 1959.

Llama la atención que en esta polémica no se refleje la sutileza de que Leibniz solía hacer gala frente a sus contendientes: en el *Discurso de Metafísica*, *Nuevos Ensayos*, *Teodicea*, *Monadología*, en cartas a Arnauld, Burnet, Morell, Nicaise, Malebranche, Bourget, Coste, etc., en todos los lugares aparecen las mismas palabras para definir el amor; es como si Leibniz quisiera recalcar que no es un tema discutible, sino que —como veremos— va íntimamente unido a la noción de voluntad.

20. *Carta a Nicaise*, en COUSIN, V., *o.c.*, p. 175.

21. Cfr. NAERT, E., *o.c.*, pp. 36-7.

El 26.VI.1698 envía Nicaise a Huet un extracto de lo que Leibniz quería publicar. Cfr. COUSIN, V., *o.c.*, p. 188.

22. Cfr. BASSUET, M. de, *Histoire...*; citado en la nota 7. Sobre el some-

entonces entrar en contacto con BOSSUET: es la ocasión soñada para repetir su definición de amor, pero los príncipes de Hannover no envían esa carta<sup>23</sup>. Aparte del interés por entrar en contacto con el núcleo de la controversia, LEIBNIZ ha cambiado su opinión sobre FÉNELON: en ello puede haber influido el hecho de que el P. LAMY, de paso que se apoyaba en textos de MALEBRANCHE para defender el quinto estado de amor puro feneloniano, comentaba de pasada que la filosofía de la armonía preestablecida produce de lejos unos reflejos maravillosos, pero si se la examina de cerca resulta ser un diamante falso<sup>24</sup>.

La definición de amor que LEIBNIZ repite es la siguiente: amar verdaderamente, y de un modo desinteresado, no es otra cosa que encontrar placer en las perfecciones o en la felicidad del objeto<sup>25</sup>; si ese placer se da de un modo continuado podemos afirmar que somos felices<sup>26</sup>. Ahora bien, si el amor es un placer en el que se incluye la perfección del objeto amado, cuando amamos a Dios nos encontramos con la dificultad de que la perfección de Dios —que es el Todo— no puede ser una parte de nuestro placer, con lo que LEIBNIZ admite que ese amor se reduce a conocer a Dios<sup>27</sup>. Y MALEBRANCHE también se vio llevado por un derrotero semejante —no

timiento de Fénelon ante su condena, cfr. CARCASSONNE, E., *Fénelon. L'homme et l'oeuvre*, Hatier-Boivin, Paris 1946, p. 74.

23. «Comment, nous qui faisons tout pour notre bien, pouvons-nous aimer sans intérêt? Aimer n'est autre chose que trouver son plaisir (je dis plaisir et non pas utilité ou intérêt) dans le bien, perfection ou bonheur d'autrui». Esta carta a Bossuet no salió de la casa de Leibniz —*ist nicht abgegangen*, escribió—. Cfr. FOUCHER DE CAREIL, A., *Oeuvres de Leibniz*, Paris 1867-9, t. II, pp. 194-5.

24. Cfr. *Carta a Coste* 4.VII.1706, en GERHARDT, o.c., t. III, p. 383.

25. Cfr. *Teodicea* § 4; *Monadología* § 90; *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* § 16.

26. Son muy numerosos también los lugares donde Leibniz explica de ese modo la relación entre placer y felicidad; baste señalar *Teodicea* § 278; *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* § 18; *Nuevos Ensayos* I, 2 y II, 20. Cfr. SALAS, J. DE, G. W. Leibniz: *Escritos de filosofía jurídica y política*, Ed. Nacional, Madrid 1984, p. 30.

27. Cfr. *Carta a Nicaise*, en COUSIN, V., o.c., p. 173. Para Leibniz el amor a Dios se mejora en la medida que resulta más iluminado (BRUN, J. LE, *Critique des abus et signification des pratiques: la controverse Leibniz-Bossuet*, en «*Studia Leibnitiana*» Suppl. XXI, pp. 256-7).

muy lejano al amor intelectual de SPINOZA<sup>28</sup>; la esencia de la voluntad es para MALEBRANCHE ese deseo de felicidad —el amor propio, por tanto, es indestructible—, y si ese amor propio no es más que el movimiento natural que llamamos voluntad, todo amor a Dios resulta ser interesado... Ese amor, ese placer, consiste en la percepción agradable de Dios. Ahora bien, la idea de Dios no puede ser sino Dios mismo, puesto que lo finito no puede representar lo infinito, por lo cual la felicidad del que percibe agradablemente a Dios —auténtica felicidad duradera—, el amor a Dios, es imposible si El no lo produce en nosotros<sup>29</sup>. Vemos cómo tanto en la postura de LEIBNIZ como en la de MALEBRANCHE la voluntad se identifica por naturaleza con el deseo de felicidad, y cómo al aplicar esa voluntad al amor de Dios acaba convirtiéndose en la percepción de la Idea de Dios: la voluntad se convierte en conocimiento; en ambos casos, también, la felicidad se diferencia del placer únicamente por su carácter duradero.

Ante este carácter determinado de la voluntad reaccionaba FÉNELON acercándose a posiciones más cartesianas en las que la libertad de la voluntad se cifra más en el ejercicio arbitrario que en la búsqueda de las razones por las que obramos<sup>30</sup>: el hombre, igual que

28. Cfr. SPINOZA, B. DE, *Ethica* II, prop. XLIX; V, XXXII y XXXVI. Cfr. GUITTON, J., *Pascal et Leibniz*, Aubier, Paris 1951, p. 100.

29. Cfr. MALEBRANCHE, N., *Traité de l'amour de Dieu*, ed. de A. Robinet, pp. 10-13.

30. «En opposant absolument l'amour propre et l'amour pur Fénelon ne fait au fond qu'appliquer au traité théologique *De Caritate* le postulat des idées claires et distinctes. Assurément sa solution n'a rien avec l'esprit du cartésianisme. Avec l'«amour pur» on est au-delà du *Cogito*, du cercle de la réflexion. Ce mouvement de transcender n'est pas possible à l'intérieur de cette philosophie qui est aussi celle de Fénelon; il présuppose bien plutôt qu'on a renoncé à la raison et à la philosophie. De cette alternative cartésienne, amour de soi ou amour pur, Melebranche a apporté la solution proprement cartésienne dans son *Traité sur l'amour de Dieu* en ayant expressément Fénelon en vue. Elle consiste finalement à interpréter l'amour comme une tendance au bonheur «bien comprise». Au contraire Fénelon, pour soutenir sa doctrine du désintéressement total, n'utilise aucune théorie philosophique, aucune interprétation, téléologique de la nature; ce qui caractérise cette doctrine c'est précisément que, du point de vue anthropologique, on ne peut pas déduire ce désintéressement et qu'on ne peut pas ramener à quelques tendances naturelles ce qui est proprement moral. Pour lui, au contraire, seule la décision morale antérieure peut fonder la connaissance philosophique. L'isolement du

Dios, queda exento de toda necesidad, incluso está exento de la feliz necesidad de querer siempre el bien; debemos renunciar al deseo, al máximo deseo, al deseo de felicidad, si queremos evitar que el amor se manche con el interés, con la reflexión<sup>31</sup>.

En marzo de 1699 el Papa condenó 23 proposiciones de las *Máximas de los Santos* de FÉNELON, y todos aplaudieron su sumisión al juicio que lo condenaba<sup>32</sup>; LEIBNIZ se alegró de que, por fin, los periódicos pudieran hablar de otra cosa<sup>33</sup>; hasta VOLTAIRE elogiaría la prudencia del Arzobispo de Cambrai<sup>34</sup>. La actividad di-

sujet pensant ne peut être supprimé par l'intelligence et son évidence; on n'en sort que par l'amour pur. Le problème de la certitude, problème spéculatif fondamental de la philosophie moderne, se change chez Fénelon en un problème éthique et pédagogique». SPAEMAN, R., *Fénelon et...*, p. 166.

31. «La reflexión va necesariamente unida al deseo. Si yo deseo este o aquel objeto, enseguida me doy cuenta (reflexión) de que, por una parte, no me llena (la reflexión es despertada por el no, por la negatividad) y de que, por otra, lo deseo precisamente para que me llene. Es decir, que el fin soy yo, la reflexión pone el yo como fin. Pero está claro que ese yo es el yo volcado a la objetividad, al mundo, a la naturaleza. Y ese yo es el inalcanzable. El yo del deseo es inalcanzable y, por tanto, la reflexión sólo puede abrir un proceso *in infinitum*. Pero, curiosamente, ese yo de la reflexión es también el de la conciencia. La conciencia es reflexiva y es deseo. Y la conciencia quiere asegurarse, quiere aferrarse, quiere construir su yo. Pues bien, Fénelon piensa que, del mismo modo que debemos renunciar al deseo (señaladamente al máximo, es decir, al deseo de felicidad), debemos consecuentemente renunciar también a la reflexión». ALVIRA, R., *El «pur amour» y los infiernos de la razón*, en «Anuario Filosófico» XVIII (1985), p. 18. R. Spaeman ha abordado también la curvatura de la voluntad y su relación con la voluntad natural en la doctrina feneloniana; cfr. SPAEMAN, R., *Reflexion und Spontaneität*, Kolhammer Verlag, Stuttgart 1963, pp. 85-87.

32. Inocencio XII, con el Breve *Cum alias* condenaba los «Errores acerca del amor purísimo hacia Dios»; cfr. DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, nn. 1327-1349. Llama la atención que el mismo Inocencio XII no tardara más que siete meses en proponer que el arzobispo de Cambrai fuera cardenal; también lo intentó Clemente XI, pero en los dos casos se opuso Luis XIV; cfr. VARILLON, F., *Fénelon et le pur amour*, Ed. du Seuil, Paris 1957, p. 12.

33. Cfr. *Carta a Nicaise* 6-16.VIII.1699, en COUSIN, V., *o.c.*, pp. 188-9. En líneas generales, puede decirse que Leibniz se mostró mucho más favorable que Malenbranche en su crítica a Fénelon; cfr. CHEREL, A., *Fénelon au XVIII<sup>e</sup> siècle en France, 1715-1820*, Hachette, Paris 1917, pp. 21-22.

34. Cfr. *Tratado sobre la tolerancia*, c. 15; *El siglo de Luis XIV*, c. XXXVIII.

plomática de LEIBNIZ hacia París disminuyó notablemente con la entrada del nuevo siglo: en ello pudo influir la muerte del duque de GLOUCESTER —hijo de Ana de Inglaterra y Jorge de Dinamarca— el 20 de agosto de 1700: el trono de Inglaterra, sin heredero, pasaba de los Estuardo católicos a sus primos protestantes de Hannover —casa en la que LEIBNIZ servía—<sup>35</sup>. Ese mismo año, el clero francés alentado por BOSSUET aceptó el Breve del Papa; en definitiva, como BOSSUET decía, toda la escuela había identificado siempre felicidad e interés: un torrente de teólogos había seguido esta opinión de ESCOTO y de su escuela<sup>36</sup>. Quizás tengamos que ir hasta ESCOTO para encontrar las raíces de esta felicidad confundida con todos los deseos, esta voluntad concebida como poder. El caso es que pasadas las turbulencias de la querrela —mediados el siglo XVIII— esa era la noción de felicidad y de voluntad que había quedado en Francia: «ser verdaderamente libre —dirá VOLTAIRE— significa poder. Cuando puedo hacer aquello que deseo, soy libre; pero yo deseo necesariamente lo que deseo, de lo contrario desearía sin razón, sin causa, lo cual es imposible. Mi libertad consiste en caminar cuando quiero, a condición de que no tenga la gota (...) Nos imaginamos que tenemos el don incomprensible y absurdo de querer sin otra razón, sin otro motivo que el de querer (...) sería bastante singular que toda la naturaleza, todos los astros obedezcan a leyes eternas, y que exista un pequeño animal de unos cinco pies de estatura que, en contra de estas leyes, pueda actuar siempre a su placer, dejándose determinar exclusivamente por un capricho. Actuaría al acaso, y se sabe que el acaso no es nada. Hemos inventado esta palabra para expresar el efecto conocido de toda causa ignota. Mis ideas penetran necesariamente mi cerebro, ¿cómo, pues, la voluntad, que depende de él, podría a la vez estar sujeta a necesidad y ser absolutamente libre?»<sup>37</sup>.

35. Cfr. BAUSSET, M. DE, *Histoire de Bossuet*, p. 328.

36. Cfr. *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. XI, pp. 546-7.

37. VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, XIII.

## BIBLIOGRAFIA