

## La felicidad, los remordimientos y el poder punitivo del estado: ¿es el *Anti-Sénèque* de La Mettrie un proyecto trunco?

Adrián Ratto<sup>1</sup>

Recibido: 10 de abril de 2019 / Aceptado: 18 de marzo de 2022.

**Resumen.** La Mettrie parece rechazar completamente la filosofía de Séneca en su *Anti-Sénèque*. El objetivo de este artículo es demostrar que una lectura más atenta del texto muestra que su posición es menos simple de lo que puede parecer en un primer momento. En otras palabras, se intenta exponer los límites de los cuestionamientos que el médico de Saint-Malo dirige a la filosofía y la imagen del filósofo romano. El trabajo, por otra parte, pone de relieve ciertas tensiones que atraviesan el escrito y amenazan el propósito que La Mettrie se había propuesto, a saber, mejorar la vida de los hombres.

**Palabras claves:** La Mettrie; Séneca; Felicidad; Remordimientos; Interés público.

[en] Happiness, remorse and the punitive power of the state: Does La Mettrie's *Anti-Sénèque* fail to meet its objective?

**Abstract.** La Mettrie seems to comprehensively reject Seneca's philosophy in *Anti-Sénèque*. The aim of this article is to prove that a more thorough reading of the text indeed shows that his position is less simple than it may appear at first. In other words, this paper strives to set forth the limits of the criticisms the physician from Saint-Malo directed towards the philosophy and image of the Roman philosopher. This work, moreover, underscores certain tensions present throughout the text that jeopardize La Mettrie's own purpose, namely, to improve men's lives.

**Keywords:** La Mettrie, Seneca, Happiness, Remorse, Public Interest.

**Sumario:** Introducción. i. El fallido encargo de Maupertuis a La Mettrie. ii. Felicidad orgánica y educación en el *Anti-Sénèque*. iii. Las críticas de La Mettrie a Séneca y sus límites. A modo de conclusión. Bibliografía.

**Como citar:** Ratto, A. (2022). La felicidad, los remordimientos y el poder punitivo del estado: ¿es el *Anti-Sénèque* de La Mettrie un proyecto trunco, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 16, 13-20.

### Introducción

En 1748 se publicó en Potsdam un *Traité de la vie heureuse, par Sénèque, avec un Discours du traducteur sur le même sujet* (Potsdam, C.-F. Voss), una traducción al francés de *De vita beata* de Séneca acompañada de un discurso preliminar del traductor, que se reeditó dos años después, como un trabajo independiente, bajo el título de *Anti-Sénèque ou Le souverain bien* (Potsdam, C.-F. Voss, 1750). El autor, Julien Offray de La Mettrie, señala allí que el escrito busca poner la felicidad al alcance de todos los hombres y, con ese fin, se opone en duros términos en las primeras líneas del texto a la filosofía de Séneca y al estoicismo en general. Esto último generó indignación entre no pocos de sus coetáneos, quienes en muchos casos intentaban en esa época revalorizar la figura del filósofo romano.

El objetivo de este trabajo es demostrar que una lectura más atenta del texto muestra que la posición

de La Mettrie frente a Séneca es, en cualquier caso, menos simple de lo que puede parecer en un primer momento, algo que los especialistas en general han pasado por alto. El análisis, por otra parte, pone de relieve ciertas tensiones que atraviesan el escrito y amenazan el propósito que el médico de Saint-Malo se había propuesto al redactar el trabajo.

La estructura del artículo es la siguiente: en primer lugar (i), se reconstruye el marco en el que se publica el texto y sus objetivos. Luego (ii), se examinan los principales caminos que conducen a la felicidad, un concepto que constituye el hilo conductor del escrito, y se indaga la problemática articulación entre los mismos. Finalmente (iii), se pone de relieve, a la luz de lo desarrollado en (i) y (ii), la ambivalente valoración que el autor realiza de la figura de Séneca o, en otras palabras, los límites con los que chocan las críticas que La Mettrie dirige al filósofo romano y al estoicismo en general.

<sup>1</sup> Adrián Ratto es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y como investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.  
E-mail: [rattoadrian@gmail.com](mailto:rattoadrian@gmail.com)  
ORCID: [0000-0001-6688-9533](https://orcid.org/0000-0001-6688-9533).

## i. El fallido encargo de Maupertuis a La Mettrie

En el marco del resurgimiento del interés por Séneca, que tuvo lugar entre los siglos XVI y XVIII, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, que desde 1746 se desempeñaba como presidente de la Academia de Ciencias de Berlín y había intercedido ante el rey Federico II de cara a la llegada de Julien Offray de La Mettrie a Prusia en abril de 1748, encargó ese mismo año al médico de Saint-Malo la traducción de *De vita beata* de Séneca. De esa manera, buscaba que éste tomara distancia de los escandalosos escritos que lo habían obligado a alejarse de París y Leiden y reparara, así, a través de ese trabajo, su mala reputación. Al regreso de un breve viaje a Francia, se encontró con la publicación de la traducción del texto precedida por un largo discurso. El trabajo se publicó en 1748 bajo el título de *Traité de la vie heureuse, par Sénèque, avec un Discours du traducteur sur le même sujet* (Potsdam, C.-F. Voss). El discurso preliminar se reeditó luego como texto independiente en 1750 (Potsdam, C.-F. Voss) y 1751 (Amsterdam, Wetstein) bajo el título de *Anti-Sénèque ou Le souverain bien*.

Ahora bien, el escrito con el que se encontró Maupertuis no era el que esperaba. En una carta del 25 de noviembre de 1751 dirigida a Albrecht von Haller (1708-1777), quien otrora había acusado a La Mettrie de plagio, a propósito de una traducción al francés de las *Institutiones medicae* (1708) de Herman Boerhaave anotadas por el mismo Haller<sup>2</sup>, afirma: “aún me reprocho aquel texto que él puso delante de su Séneca. Yo conocía su manera de escribir y temía las consecuencias. Le había recomendado que se limitara a la traducción (...) Partí hacia Francia, a mi retorno encontré la traducción impresa y precedida de una obra tan detestable como bueno era el trabajo de traducción” (Maupertuis, 1768: 343). La Mettrie parece alejarse de la intención inicial del presidente de la Academia en dos aspectos. Por una parte, en lugar de resguardarse tras la imagen y la filosofía de Séneca, espíritu inmortal que agradaba a Federico II, la ataca<sup>3</sup>. Así lo entendió, en cualquier caso, Maupertuis, que publicó en 1749 un *Traité de philosophie morale*, donde, con el fin, aparentemente, de tomar distancia del texto de su compatriota, se refiere a Séneca como un “gran hombre” y califica sus obras como “admira-

bles” (Maupertuis, 1749: 49). Por otra parte, el texto, en lugar de tomar distancia de los escritos polémicos que lo habían obligado a abandonar París y Leiden y buscar refugio en Potsdam, en la corte de Federico II, parece vincularse estrechamente con ellos, en particular con la *Histoire naturelle de l'âme* (1745) –libro quemado por el Parlamento de París en 1750 junto a los *Pensées philosophiques* (1746) de Diderot– y *L'homme machine* (1747). En esos trabajos, La Mettrie, motivado por el ejercicio y las polémicas que envolvían a su profesión, la medicina –en especial, la teoría del iatromecanicismo, profesada por el antes mencionado Herman Boerhaave, cuyos cursos fueron seguidos por La Mettrie en Leiden<sup>4</sup>–, y ciertos pasajes de la quinta parte del *Discours de la méthode* (1637) de René Descartes, en el que el autor homologa los animales a las máquinas, presenta una ontología monista, materialista y mecanicista (cf. 2004: 97)<sup>5</sup>. En el *L'homme machine* concluía, tras declararse “materialista”, que “el hombre es una máquina” y que “no hay más que una única sustancia en el universo diversamente organizada” (La Mettrie, 1999: 214). El *Anti-Sénèque*, donde aborda el tema de la felicidad, no parece ser un trabajo al margen de las obras mayores sobre el hombre y el alma, sino la otra cara de la misma moneda. La Mettrie mismo señala el nexo al afirmar en el texto que “mil pruebas indiscutibles han demostrado que no hay más que una vida y un tipo de felicidad” (La Mettrie, 1975: 136) y remitir la afirmación a una nota que alude expresamente a los dos trabajos de su autoría antes mencionados (cf. *Ibid.*: nota 101 de La Mettrie); un poco antes, había afirmado en la misma línea que se ocuparía de poner de manifiesto “el Mecanismo de la felicidad” (*Ibid.*: 123). Paul-Laurent Assoun sostiene que el texto presenta la “la ética de las máquinas” (1999: 97).

En ese marco, La Mettrie se propone en el *Anti-Sénèque* indagar el funcionamiento de la felicidad, con el fin de mejorar las condiciones de vida de los hombres: “si se lee mi trabajo con imparcialidad se advertirá que no he evitado ningún medio que permita mejorar nuestra condición” (La Mettrie, 1975: 113). Esto lo lleva a lo largo del texto a enfrentarse a Séneca o, en cualquier caso, a su interpretación de los trabajos del filósofo romano, que parece por momentos un tanto esquemática, en términos tan duros

<sup>2</sup> La traducción de La Mettrie del texto de Boerhaave anotado por Haller (*Institutions de médecine*, París) se publicó en 1740 en 2 volúmenes. Más tarde, La Mettrie dedicaría a Haller su célebre *L'Homme machine* (1747), algo que no agradaría al anatomista suizo, que se pronunciaría en contra de la obra.

<sup>3</sup> Maupertuis había propuesto a Federico II, que deseaba contar con una traducción al francés de las obras de los autores latinos, a La Mettrie como traductor de esos escritos.

<sup>4</sup> La atracción por esa teoría llevó a La Mettrie a traducir varios escritos del maestro, entre otros, el *Système de Hermann Boerhaave sur les maladies vénériennes* (1735) y las mencionadas *Institutions de médecine* (1740). Más tarde, La Mettrie llevaría el mecanicismo desde el terreno de la medicina al de la filosofía. A propósito de la relación entre medicina y filosofía en la obra de La Mettrie, véase Wellman (1992) y Gougeaud-Arnaudeau, (2008). Véase también Wolfe (2006).

<sup>5</sup> Para una interpretación diferente, véase Thomson (1998: 367, 368 y 370). Thomson rechaza la filiación entre La Mettrie y Descartes. Argumenta, entre otras cosas, que La Mettrie no comparte la concepción de la materia de Descartes. Sostiene que mientras que en los escritos de Descartes la materia es mera extensión, es decir, una sustancia pasiva, en el caso de La Mettrie ésta tiene la capacidad de moverse, organizarse y pensar. No nos detendremos en este trabajo en las diferentes interpretaciones del materialismo de La Mettrie ni en las discusiones acerca de su filiación con la filosofía de Descartes o de Locke. Con respecto a este último tema, véase Thomson (2001). Existe una extensa bibliografía acerca del materialismo en el *siècle des Lumières*. Para una visión de conjunto sobre el tema, puede consultarse el reciente trabajo colectivo dirigido por Adrien Paschoud y Barbara Selmecci Castioni (2019).

en ciertos casos que John Falvey en la edición crítica del texto que aquí seguimos se refiere al trabajo de La Mettrie como un intento de “refutación” de *De vita beata* de Séneca (Falvey, 1975: 67).

Ahora bien, como se podrá observar a continuación, el tratamiento del tema de la felicidad provoca una serie de tensiones en el escrito que ponen en entredicho el propósito que se había propuesto La Mettrie y lo llevan a moderar sus cuestionamientos y revalorizar algunos aspectos de la filosofía y la imagen del filósofo romano.

## ii. Felicidad orgánica y educación en el *Anti-Sénèque*

En las primeras páginas del *Anti-Sénèque*, La Mettrie, tras señalar las dificultades que la tradición filosófica ha encontrado al momento de dar cuenta del sentido de la categoría de *felicidad* (*bonheur*) –“los filósofos están de acuerdo sobre la felicidad tanto como sobre el resto de las cosas” (1975: 121)–, se propone indagar el mecanismo de la misma<sup>6</sup>. Considera que básicamente ésta procede de dos fuentes: (i) la organización material del individuo y (ii) la educación.

Con respecto a (i), el autor explica, luego de definir a la felicidad como “un sentimiento de bienestar” (*Ibid.*: 124), que una adecuada disposición de los órganos, una apropiada organización de la materia es suficiente para experimentar esa sensación. El tipo de felicidad que denomina “orgánica, automática o natural” es el resultado, sostiene, de “todo aquello que produce, mantiene, alimenta o excita ese sentimiento” (*Ibid.*: 124, 129).

Para demostrar su hipótesis presenta diferentes pruebas. El primer argumento, bastante débil, por cierto, se apoya en la existencia de personas en las que se conjugan la felicidad y la ignorancia. Es evidente, exclama, que esos individuos deben su felicidad solamente a su constitución material (cf. *Ibid.*: 128). La segunda demostración se relaciona con la posibilidad de separar el sentimiento de felicidad de los objetos externos. Explica que 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 (cf. *Ibid.*: 129, 130). Concluye que “es indiferente en relación a la felicidad que haya algún tipo de realidad o que la vida sea un sueño y que se puede afirmar frente a lo que sostuvo Descartes que una realidad desafortunada no vale más que algunas dulces ilusiones” (*Ibid.*: 132).

Parece desprenderse de lo anterior que cualquier objeto, real o imaginario, puede desencadenar el sentimiento que caracteriza a la felicidad. No parece ha-

ber recetas para alcanzarla o contenidos privilegiados. No debería sorprender al lector, entonces, que el autor reconozca que incluso aquellos que están naturalmente inclinados al parricidio, el incesto, el robo, el crimen, etcétera, pueden llegar a ser felices (“sostengo que aunque seas parricida, incestuoso, ladrón, malvado, infame y justo objeto de execración de los hombres honestos, serás feliz” (*Ibid.*: 195) o que diga a aquellos que son propensos a la voluptuosidad que pueden encontrar la felicidad viviendo como los cerdos (“revuélcate como los cerdos y serás feliz a su manera” (cf. *Ibid.*: 197)<sup>7</sup>.

En cuanto a (ii), el autor afirma que aquellos que no tienen una buena disposición de sus órganos, una adecuada organización material, pueden alcanzar la felicidad a través de una modificación de ese orden de cosas, que puede producirse mediante la educación. Considera que ésta puede “mejorar la organización” de aquellos que tienen una mala constitución originaria –un mal que, según La Mettrie, afecta a la mayoría de los hombres (cf. *Ibid.*: 139).

La enseñanza tiene en el escrito una doble finalidad. Por un lado (ii.a), ilumina el alma de los individuos “con la antorcha de la razón” y, de esta manera, “disipa los prejuicios de la infancia” y aporta ciertos “conocimientos útiles”, que disminuyen los males de los individuos (*Ibid.*: 124, 135).

Entre los prejuicios se encuentran los remordimientos, a los que La Mettrie califica como “el peor enemigo de los hombres” (*Ibid.*: 151). La instrucción puede liberar a los individuos de ese enemigo que los atormenta. El autor afirma que para combatirlos basta con explicar su funcionamiento (*Ibid.*: 125). Con ese fin desarrolla dos argumentos. Por una parte, sostiene que estos están apoyados en prejuicios. Indica 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” (*Ibid.*: 150, 152). A modo de ilustración menciona a Licurgo, quien, afirma, 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 individuo que cruzaban. “¡Cuán hija de prejuicios es la conciencia que produce remordimientos!”, exclama (*Ibid.*: 152, 153). Por otra parte, 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 capaces de evitar una mala acción cuando están naturalmente inclinados hacia ella (cf. *Ibid.*: 154, 155). Concluye, entonces: “puesto que los remordimientos son un vano remedio a nuestros males (...), destruyámoslos” (*Ibid.*: 155, 156).

<sup>6</sup> Nos limitaremos en este trabajo a analizar el tratamiento del tema que realiza La Mettrie. La categoría, sin embargo, atraviesa los trabajos de un considerable número de autores franceses del siglo XVIII. Para una visión de conjunto acerca del concepto de felicidad en el *siècle des Lumières*, véase el célebre trabajo de Robert Mauzi (1965).

<sup>7</sup> Algunos años después el marqués de Sade haría decir a Juliette, uno de los 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” (Sade, 1998: 817).

La enseñanza sería, asimismo, la responsable de mostrar a los hombres que solo hay un tipo de felicidad, la “terrenal”, y que la “eterna”, a la que los individuos son conducidos por la teología a costa de su vida y sus placeres, es una quimera (cf. *Ibid.*: 136).

Por otro lado (ii.b), la educación dispone a las personas a actuar en beneficio del interés público: “En general los hombres nacen malvados (...). Solo la educación ha logrado mejorar su organización; ella dispuso a los hombres para el provecho y el beneficio de los hombres. (...) el bien público es la fuente y el objeto” (*Ibid.*: 139). De allí también emana la felicidad: “La felicidad aumenta a los ojos de las personas de bien, por el hecho de compartir y por la comunicación. Uno se enriquece del bien que hace, participa de la alegría que procura” (*Ibid.*: 145, 146). En el mismo sentido, al referirse al tema de la posteridad, afirma que la mejor decisión es limitarse al presente y que la felicidad aumenta en aquellos que no viven solo para sí mismos, sino también para sus reyes, su patria y la humanidad en general (cf. *Ibid.*: 138).

La Mettrie pretende que las dos vías hacia la felicidad antes mencionadas pueden y deben complementarse. Considera que si bien todos los hombres tienen su porción de felicidad *orgánica*, así como poseen la fuerza, los sentimientos, etcétera (cf. *Ibid.*: 134), ninguno puede, como corolario del pesimismo antropológico que atraviesa sus escritos, disfrutar constantemente de ese tipo de felicidad. En consecuencia, sostiene: “dado que la organización no viene de la mejor fábrica, puede modificarse por la educación y tomar de esta fuente las propiedades que no tiene en sí. (...) no despreciemos el mérito externo, que añade a lo natural lo que no nos ha sido prodigado y disminuye el demérito de nuestros órganos, como el espíritu en una mujer fea” (*Idem*).

Ahora bien, esto provoca ciertas tensiones en el escrito. Por una parte, nos enfrentamos al problema que plantea el punto de contacto entre lo natural y lo adquirido a través de la educación. La Mettrie coloca su mundo material de “máquinas” y “resortes” bajo el signo de lo que llama *fatalismo* (*Ibid.*: 116). Todo parece ser parte de un orden material necesario, determinado: “cada uno juega el papel que le hacen desarrollar los resortes de una máquina pensante que el individuo no ha montado” (*Idem*). En ese marco, como señala Paolo Quintili parece haber poco margen para que la educación y las instituciones políticas actúen como herramientas de reforma o modificación del organismo (cf. 2009: 142).

Por otra parte, se produce una tensión entre el interés individual y el general. La primera vía hacia la felicidad, la que depende del organismo, gira en tor-

no al interés propio o individual: “dado que estamos naturalmente inclinados hacia nuestro bien propio y que nacemos con esa propensión, esa invencible disposición, resulta que cada individuo al preferirse a sí mismo antes que a cualquier otro no hace más que seguir el orden de la naturaleza” (La Mettrie, 1975: 161). La segunda vía, lo hace en torno al individuo pero también al interés general. Busca aliviar los males que sufren los sujetos aportándoles conocimientos útiles, pero también, como se ha señalado, articular el interés particular de esos individuos con el común. Esto provoca una tensión que se vuelve irresoluble cuando el interés propio destruye el general, como sucede en el caso de aquellos que encuentran la felicidad orgánica en el crimen, la delincuencia, etcétera. Si bien el autor reconoce que se puede ser feliz de esa manera y que el crimen no es nada en sí mismo desde el punto de vista moral (cf. *Ibid.*: 164, 194), no parece totalmente dispuesto a avalar esas consecuencias de su teoría. En efecto, afirma que esa clase de individuos es “onerosa a la sociedad”, que tiene, señala, “sus armas” (leyes, verdugos, cadalsos, horcas, etc.) para responder a los agravios (cf. *Ibid.*: 200), y 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” (*Ibid.*: 164, 165)<sup>8</sup>. Algunas líneas antes había dicho que no era peligroso liberar a los hombres de los “verdugos particulares” (remordimientos) siempre que la comunidad tuviera sus “verdugos públicos” (La Mettrie, 1975: 155) y que no pretendía socavar los cimientos de la sociedad<sup>9</sup>.

¿Cómo se deberían interpretar estas últimas afirmaciones del autor de la *Histoire naturelle de l'âme*, que amenazan la consistencia del texto? Se podría objetar que no existe un problema allí pues la sociedad, el interés general, tendría en el sistema del médico de Saint-Malo un valor superior al del individuo. Pero, esto, en cualquier caso, no parece ser así, dado que expresamente dice que ésta no es más que el resultado de un proceso arbitrario. El fundamento de la sociedad, sostiene, es un producto de la “imaginación” (*Ibid.*: 144)<sup>10</sup>. Se podría pensar, entonces, que la felicidad que emana de la educación es superior a la que deriva de la disposición natural. Pero tampoco parece ésta una adecuada respuesta, ya que La Mettrie dice explícitamente lo contrario: “De todas las especies de felicidad, yo prefiero la que se desarrolla con los órganos (...)” (1975: 134). Se podría imaginar, finalmente que, como sugiere John Falvey, la irresoluble tensión estaría presente particularmente en la segunda (1750) y tercera edición del texto (1751) y sería la consecuencia del intento de La Mettrie de acercar

<sup>8</sup> Se acerca en este punto a lo que Denis Diderot desarrollaría en la entrada DROIT NATUREL, que redactó para el tomo V de la célebre *Encyclopédie*, publicado en 1755. Diderot señala allí que se debe aniquilar a aquel individuo, al que llama “razonador violento”, que buscando su propio bien se opone al bien público. Cf. Diderot (1755: 115-116).

<sup>9</sup> “(...) quien tenga un poco de olfato podrá advertir que mi filosofía no se eleva sobre las ruinas de la sociedad”, *Ibid.*: 200.

<sup>10</sup> Como señala Charles Wolfe, la reducción de la moral y la política al plano de lo convencional resulta difícil de articular con el carácter prescriptivo que tienen en última instancia sus escritos. Wolfe sostiene que la medicina ocupa en esos trabajos el lugar de la moral, cf. Wolfe (2006: 48, 51). Ya en el *Homme machine* La Mettrie había afirmado: “todo cede ante el gran arte de curar. El médico es el único filósofo que es digno de su patria”, (1999: 141).

su moral a la que se desprende del *Traité de philosophie morale* que, como se dijo, Maupertuis escribió en 1749 como reacción a su trabajo (cf. Falvey, 1975: 29 y ss.)<sup>11</sup>. La valoración positiva que La Mettrie hace del texto en esas ediciones y su intento de poner de relieve los puntos de contacto entre los dos trabajos parecen apoyar esta interpretación. Sin embargo, parece más razonable ver la inconsistencia como el resultado del profundo pesimismo antropológico que atraviesa el escrito y que ya estaba presente, en cualquier caso, en trabajos anteriores al texto de Maupertuis<sup>12</sup>. La Mettrie presenta a lo largo de todo el libro una oscura imagen del hombre: “los hombres nacen en general malvados, sin la educación no habría más que unos pocos buenos y aun con ella hay más de los primeros que de los segundos” (La Mettrie, 1975: 139); “la razón humana es demasiado impotente” (*Ibid.*: 143); “máquinas mal reguladas, inclinadas hacia el mal” (*Ibid.*: 154); “la inclinación al mal es tan grande que es más fácil para los buenos devenir malvados que a aquellos mejorar (...). No perdamos de vista los grillos y cadenas que recibimos al nacer y que nos acompañan durante toda la vida” (*Ibid.*: 159); “(...) lo poco que valen los hombres en general” (*Ibid.*: 201); etc. De allí se desprendería la preocupación de La Mettrie por el destino de la comunidad y las conductas anti-sociales de los individuos.

Como sugiere Ann Thomson, el autor parece heredar esa oscura concepción de la humanidad y esa actitud acomodaticia desde el punto de vista político de autores como François de La Mothe-Le-Vayer, Pierre Charron o Saint-Evremond, cuyos trabajos había leído y a quienes expresamente menciona en el texto en varias ocasiones<sup>13</sup>. Reconoce en particular su deuda con Saint-Evremond, a quien atribuye su teoría de los remordimientos (cf. La Mettrie, 1975: 116). Como se sabe, esos autores, a quienes se suele colocar bajo la categoría de *libertinos eruditos*, consideraban en general formar parte de una elite intelectual superior al resto de los hombres y eran conformistas desde el punto de vista político<sup>14</sup>.

### iii. Las críticas de La Mettrie a Séneca y sus límites

La figura de Séneca ha generado controversias desde el mismo siglo I d.C., momento de su muerte. Desde ese instante fueron motivo de discusión su relación con Nerón, sus escritos, sus vínculos con el estoicismo,

la problemática articulación entre sus principios y sus acciones, etcétera. Los siglos XVI a XVIII no fueron la excepción. La imagen del filósofo romano se inscribe en ese período en el marco de un neo-estoicismo y de un retorno del interés por la Antigüedad en general, que emerge a la luz de un contexto político y religioso de luchas, sufrimiento e inquietud frente al cual el saber escolástico con sus luchas de facciones y sus vanas querellas se revelaba estéril, inútil<sup>15</sup>. En ese contexto se debe colocar el ya mencionado encargo de Maupertuis a La Mettrie, a propósito de la traducción de la obra del filósofo romano.

Existían en ese momento varias traducciones de las obras de Séneca, la realizada por Mathieu de Chavet (*Les Œuvres de Sénèque*, París, 1604) y aquella de François de Malherbe y Pierre Du Ryer (*Œuvres de Sénèque*, París, 1659), entre otras. A pesar de eso, el trabajo de La Mettrie tuvo una buena recepción.

Las anotaciones al escrito, como señala Falvey, dan cuenta de un trabajo riguroso y equilibrado (Falvey, 1975: 68). En cambio, la valoración de la imagen y la filosofía de Séneca y el estoicismo en general que presenta en el escrito preliminar no parece ser tan ecuánime e imparcial.

En efecto, en las primeras líneas del trabajo La Mettrie, tras identificar a Séneca con el estoicismo, exclama:

¡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 alcanzar 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 (La Mettrie, 1975: 122).

Poco después caracteriza a la felicidad de Séneca y de los estoicos en general como una “felicidad negativa” e “infantil” (La Mettrie, 1975: 123, 125). Las críticas se repiten a lo largo del texto. Cuestiona al filósofo romano o, en cualquier caso, a su lectura

<sup>11</sup> La edición crítica de John Falvey, que aquí seguimos, presenta las variantes entre las diferentes ediciones, a las que denomina A (1749), B (1750) y C (1751). La Mettrie menciona expresamente el trabajo de Maupertuis en B y C, cf. *Ibid.*: 233.

<sup>12</sup> “No basta que el sabio estudie la naturaleza y la verdad; debe atreverse a decir la en beneficio del pequeño número de individuos que quieren y pueden pensar. Al resto de los hombres, que son voluntariamente esclavos de los prejuicios, les es tan difícil alcanzar la verdad, como a las ranas volar” (La Mettrie, 1999: 143).

<sup>13</sup> Cf. Thomson (1981: 71 y ss). La misma interpretación en Wolfe (2006: 50).

<sup>14</sup> Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Pintard (1943). Acerca del elitismo en los siglos XVII y XVIII en Francia, véase Mortier (1969: 60 y ss). También Benítez (2003: 247-259).

<sup>15</sup> Con respecto a la recepción de la figura y los escritos de Séneca en los siglos XVI–XVIII, véanse Zanta (1975) y Conroy (1975), en particular, el capítulo: “The tradition of Seneca’s studies” (25-33). Para una visión de conjunto acerca de las diferentes interpretaciones de la figura de Séneca desde la Antigüedad hasta nuestros días, véase el volumen colectivo dirigido por Andreas Heil y Gregor Damschen (2013), en particular, la sección “Images of Seneca from Antiquity to Present” (53-95).

de los trabajos de Séneca, que, como se dijo, parece por momentos un tanto esquemática, el rechazo del cuerpo, de las sensaciones: “Vivir tranquilo, sin ambición, sin deseo (...) No turbarse ni dejarse conmover por ninguna pasión (...). En esto consiste el soberano bien de Séneca y de los estoicos en general, y la felicidad perfecta que le es aneja” (*Ibid.*: 122). Al referirse a la voluptuosidad, al placer, exclama: “Dejemos de lado esa indiferencia estoica; las maravillas que nos presenta la naturaleza merecen transportes de afecto y de reconocimiento que esos ingratos le niegan” (*Ibid.*: 190).

El tono de la crítica a Séneca y el extremo hedonismo que parece desprenderse del escrito provocó una dura reacción de parte de los enemigos de *les philosophes*. Louis-Mayeul Chaudon, por ejemplo, afirmó en su *Dictionnaire anti-philosophique* (1767) que la locura y la ignorancia habían llevado a La Mettrie a desprestigiar los valores sagrados y que “fue uno de esos Filósofos que han diseminado en sus libros el germen de la sedición” (Chaudon, 1767: 211-212). En un sentido similar, el abate Sabatier de Castres 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 (Sabatier de Castres, 1779: 106-107). La obra fue al mismo tiempo objeto de cuestionamientos dentro del círculo mismo de *les philosophes*. En efecto, Maupertuis, como ya se señaló, publicó en 1749 un *Traité de philosophie morale* con el fin de tomar distancia del texto de su compatriota. Asimismo, Voltaire en una carta del 6 de noviembre de 1750 dirigida 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” (1880: 195). Algunos años más tarde, el barón d’Holbach aludiría positivamente a la figura y las obras de Séneca en diferentes pasajes de su célebre *Système de la Nature* (Holbach, 1990: 288, 318) y afirmaría 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” (*Ibid.*: 339) y Denis Diderot no dudaría en acusar en su *Essai sur Sénèque* (1778) a La Mettrie de “haber hablado de la doctrina de Séneca sin conocerla” y afirmar que sus escritos parecen proteger el “crimen” y el “vicio” (Diderot, 1986: 246)<sup>16</sup>.

En cualquier caso, una lectura más atenta del *Anti-Sénèque* permite advertir que las críticas de La Mettrie a Séneca y al estoicismo, a pesar de lo que parece sugerir el título del libro y lo que consideraron sus coetáneos, tienen claros límites. En primer lugar, el autor reconoce que Séneca no se opone completamente al hedonismo, que él defiende: “Séneca no prohíbe completamente el uso de la voluptuosidad” (La Mettrie, 1975: 189). Explica que el filósofo ro-

mano permite gozar de ciertos placeres cuando estos salen al paso del hombre virtuoso sin que éste los haya buscado. En segundo lugar, valora el coraje de Séneca a la hora de decidir su muerte. En efecto, si bien sostiene que la filosofía debe girar en torno a la vida, admite que también “debe enseñar a morir cuando ha llegado el momento” (*Ibid.*: 170). Ante ello, afirma: “Séneca, por lo demás tan inconsecuente, supo morir cuando llegó la hora” (*Idem*). Además, tras decir que si bien se puede criticar a Séneca “se debe admirar su figura en algunas ocasiones y nunca dejar de estimarlo”, reconoce la capacidad del filósofo romano para llevar su felicidad al terreno del interés general, aludiendo seguramente a su actividad en el terreno de la política en la Roma del siglo I d.C (*Ibid.*: 225). Se acerca de esta manera a la valoración que más tarde haría Diderot del filósofo romano en *Essai sur Sénèque*, algo que resulta llamativo, en la medida en que allí éste dirige duras críticas a su filosofía y también a su persona, como ya se ha señalado. Finalmente, al momento de hablar de aquel tipo de felicidad que procede de la educación, el médico de Saint-Malo revaloriza una vez más la figura de autor de *De vita beata*. Sostiene que Séneca ha dado acerca de la felicidad una “definición sublime: ‘es feliz aquel que, en virtud de la razón, no teme ni desea’” (*Ibid.*: 135). Valora en ese marco el conocimiento que “puede tranquilizar nuestra alma, librándonos de las inquietudes del espíritu”, un tipo de saber que, dice, “Séneca estimaba tanto que le dedicó un largo tratado [en alusión a *De vita beata*]” (*Idem*). Se refiere a aquella “verdad útil”, según la cual “el seno de la naturaleza, que nos ha producido, nos espera a todos” (*Idem*). Se trata, en otras palabras, del ideal estoico de la felicidad como apatía, imperturbabilidad o tranquilidad del alma. En el mismo sentido, afirma que aquellos espíritus finos que sienten inclinación hacia el cultivo de las letras pueden encontrar en sus escritos durante los malos momentos, que también ellos deben atravesar, un remedio que los ayude a soportar la adversidad. Sostiene que en esos casos “el tan calumniado estoicismo nos presta sus armas, nos ofrece una ensenada donde reparar nuestro navío dañado por la tormenta” (*Ibid.*: 165).

En resumen, luego de las primeras críticas a Séneca, cuando La Mettrie realiza un análisis más profundo de su trabajo, particularmente desde el momento en el que admite que la mayoría de los hombres están mal organizados, su valoración de la filosofía y la imagen del filósofo romano se modifica. Esto se debe, en especial, a que los individuos pueden recoger en sus obras y en su biografía conocimientos y un modelo de acción, que pueden contribuir a su felicidad o, por lo menos, a disminuir sus sufrimientos. Por lo antes dicho, no parece tan llamativo que en la conclusión del texto La Mettrie se muestre más preocupado por disminuir los males de los hombres

<sup>16</sup> La interpretación de las obras de La Mettrie no parece haber sufrido demasiadas modificaciones en el espacio de tiempo que nos separa del siglo XVIII. Jonathan Israel, que ha escrito la última gran suma acerca de la filosofía de la Ilustración, calificaba hace algunos años su teoría como “amoral” (2006: 810) y Celine Spector señala en un trabajo más reciente que La Mettrie defiende a los “apologistas del vicio” (2016: 100).

que por aumentar sus momentos de placer y deslice las siguientes palabras: “*no soy tan epicúreo como para no ser estoico al mismo tiempo*” (*Ibid.*: 231)<sup>17</sup>. Agrega, inmediatamente que los dos sistemas, el epicureísmo y el estoicismo, deberían “reconciliarse e ir de la mano” (*Idem*).

### A modo de conclusión

Ann Thompson afirma que en el *Anti-Sénèque* La Mettrie “rechaza la filosofía de Séneca y afirma su epicureísmo” (Thompson, 1996: 22); Charles Wolfe al referirse a la moral de La Mettrie indica que éste opone en esa obra “un extremo hedonismo a Séneca y al estoicismo en general” (Wolfe, 2009: 78) y Didier Masseur contrapone la actitud del médico de Saint-Malo frente a la figura de Séneca a la de la *coterie holbachique*, que, explica, intentaría pocos años después “recuperar la figura de Séneca y erigir su estoicismo en un pilar del materialismo ateo” (Masseur, 2012: 153). Por otra parte, como ya se ha señalado, John Falvey afirmaba que el texto era un intento de refutación de *De vita beata* de Séneca (Falvey, 1975: 67). En cualquier caso, a partir de las concesiones que, como se ha mostrado, La Mettrie hace al filósofo romano y al estoicismo en general parece necesario matizar las interpretaciones de los

especialistas, que resultan por momentos demasiado esquemáticas.

Por otra parte, debemos concluir que las tensiones que emergen del tratamiento del tema de la felicidad, si bien no parecen permitir que se afirme que el trabajo es un proyecto trunco, amenazan, por lo menos, su principal objetivo. En efecto, el autor se había propuesto a través de su escrito *mejorar la vida de los hombres*. Sin embargo, como se ha visto, el sistema que presenta, apoyado en un profundo pesimismo antropológico, parece condenar a la mayoría de los individuos a la ignorancia y, por lo tanto, a no poder evitar el malestar que generan los remordimientos y la teología, pero también a sufrir, dada la mencionada inclinación de cada individuo a no buscar más que su propio bien sin preocuparse por el bien general (“*la inclinación inhumana de la humanidad*”) (La Mettrie, 1975: 159<sup>18</sup>), el poder represivo de la sociedad. En otros términos, en su sistema la mayoría de los hombres parece condenada a soportar tanto, utilizando sus propias palabras, los *verdugos particulares* como los *públicos*. Él mismo, en cualquier caso, parece haber advertido estas dificultades cuando en el prefacio del texto, tras aludir a la debilidad que en general caracteriza a los individuos (“sé bien que los hombres no saben vivir, ni morir, ni pensar”) (*Ibid.*: 118), confiesa: “veo no sin dolor que mi proyecto no puede ejecutarse fácilmente” (*Idem*).

### Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (1999): “Lire La Mettrie”, en Julien Offray de La Mettrie (1999): *L’homme-machine*, introducción y notas de Paul-Laurent Assoun. París: Gallimard, 9-123.
- Benítez, Miguel (2003): “Luces y elitismo en los manuscritos clandestinos”, en Miguel Benítez, *La cara oculta de las Luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII*. Valencia: Biblioteca Valenciana, 247-259.
- Chaudon, Louis Mayeul (1767): *Dictionnaire anti-philosophique*. Aviñon: Girard et Seguin.
- Conroy, William Thomas Jr. (1975): *Diderot’s Essai sur Sénèque*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Descartes, René (2004): *Discurso del método*, introducción, traducción y notas de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- Diderot, Denis (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 Denis Diderot (1986): (Œuvres complètes de Diderot, dir. Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust y Jean Varloot. París: Hermann, vol. 25. Hay traducción al castellano: Denis Diderot (2004): *Ensayo sobre la vida de Séneca*, traducción de Gregorio Cantera. Buenos Aires: Losada.
- Diderot, Denis (1755): DROIT NATUREL, en Denis Diderot y Jean le Rond d’Alembert (eds.) (1755): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*. París: Briasson / David / Le Breton / Durand, vol. 5, 115-116.
- Falvey, John (1975): “Introduction”, en Julien Offray de La Mettrie (1975): *Discours sur le bonheur*. Oxford: Voltaire Foundation, 11-109.
- Gougeaud-Arnaudeau, Simone (2008): *La Mettrie (1709-1751), le matérialisme clinique: suivi de Le chirurgien converti*. París: Harmattan.
- Heil, Andreas y Damschen, Gregor. (eds.) (2013): *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden: Brill.
- Holbach, Paul-Henri Thiry (1990): *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ed. Josiane Boulad-Ayou. París: Fayard. Hay traducción al castellano: Paul-Henri Thiry Holbach (1982): *El sistema de la natu-*

<sup>17</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>18</sup> Las cursivas son nuestras.

- raleza*, introducción y notas de José Manuel Bermudo, traducción de Nerina Bacín, Miguel Estapé y José Manuel Bermudo. Madrid: Editora Nacional.
- Israel, Jonathan I. (2006): *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.
- La Mettrie, Julien Offray d. (1999): *L'homme-machine*, introducción y notas de Paul-Laurent Assoun. París, Gallimard. Hay traducción al castellano: Julien Offray de La Mettrie, (2014): *El hombre máquina, El hombre planta y otros escritos*. Traducción de Santiago Espinosa. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- La Mettrie, Julien Offray d. (1975): *Discours sur le bonheur*. Edición crítica de John Falvey. Oxford: Voltaire Foundation. Hay traducción al castellano: Julien Offray de La Mettrie (2005): *Discurso sobre la felicidad*. Traducción de Diego Tatián. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Masseau, Didier (2012): "L'enjeu d'une polémique: la figure de Sénèque dans l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron", *Diderot Studies*, 32, 149-164.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moureau d. (1748): *Essai de philosophie moral*. Berlín, s. n..
- Maupertuis, Pierre-Louis Moureau d. (1768): "Réponse a une lettre de M. de Haller", en *Œuvres de Maupertuis*. Lyon: Jean-Marie Bruyset, t. 3, 343-347.
- Mauzi, Robert (1965): *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. París: Armand Colin.
- Mortier, Roland (1969): "Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIIIe siècle", en Roland Mortier (1969): *Clartés et ombres du siècle des Lumières*. Ginebra: Droz, 60-103.
- Paschoud, Adrien y Selmecci Castioni, Barbara. (dirs.) (2019): *Matérialisme(s) en France au XVIIIe siècle. Entre littérature et philosophie*. Berlín: Frank & Timme.
- Pintard, René (1943): *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. París: Boivin.
- Quintili, Paolo (2009): *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*. París: Honoré Champion.
- Sabatier de Castres, Antoine (1779): *Les trois siècles de la littérature française, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773*. París: Moutard.
- Sade (1998): *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*, en Sade, *Œuvres*, ed. Michel Delon con la colaboración de Jean Deprun. París: Gallimard, vol. 3.
- Spector, Céline (2016): *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*. París: Seuil.
- Thomson, Ann (1996): "Introduction", en *La Mettrie, Machine Man and other texts*, traducción, introducción y notas Anne Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, IX-XXVI.
- Thomson, Ann (1998): "L'homme-machine: mythe ou métaphore?", *Dix-huitième siècle*, 20, 367-376.
- Thomson, Ann (2001): "Materialistic Theories of Mind and Brain", en Wolfgang Lefèvre (ed), *Between Leibniz, Newton, and Kant*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 149-173.
- Thomson, Ann (1981): *Materialism and society in the mid-eighteenth century: La Mettrie's Discours préliminaire*, Ginebra / París: Droz.
- Voltaire (1880): "Lettre à M. Bertrand", en *Œuvres complètes de Voltaire*, Louis Moland (ed.). París: Garnier, vol. 37.
- Wellman, Kathleen Anne (1992): *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Londres: Duke University Press.
- Wolfe, Charles (2006): "La réduction médicale de la morale chez La Mettrie", en Sophie Audidière et al. (eds.) (2006): *Matérialistes français du XVIIIe siècle*. París: Presses Universitaires de France, 45-60.
- Wolfe, Charles (2009): "A Happiness Fit for Organic Bodies: La Mettrie's Medical Epicureanism", en Neven Leddy y Avi Lifschitz (eds.), *Epicurus in the Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 69-83.
- Zanta, Léontine (1975): *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. Ginebra: Slatkine.