

Presentación

Dejando al margen las deficiencias del traductor, y centrándome estrictamente en el escrito salido de la pluma del filósofo alemán Robert Spaemann, no creo exagerar afirmando que se trata de una obra excepcional. Presentada como escrito de habilitación para obtener la cátedra en Filosofía y Pedagogía, constituye una explicación formidable del giro metafísico característico de la Modernidad a partir de «la última disputa teológica que despertó el interés público general de la Europa culta»; a saber, la que versó sobre la posibilidad misma de un amor puro y desinteresado.

1. La controversia tuvo como antagonistas a las dos figuras intelectuales más importantes en el panorama eclesiástico de la Francia de Luis XIV: Jacques-Bénigne Bossuet, obispo de Meaux y preceptor del delfín; y François de Fénelon, arzobispo de Cambrai y preceptor del duque de Borgoña. A juicio del primero, la idea de un amor puro, completamente desinteresado y, por consiguiente, no anclado en el interés por la propia felicidad, sería insostenible por antinatural; en opinión del segundo, pretender fundar el amor a Dios en el anhelo natural de la propia felicidad sería contrario a lo que la fe cristiana enseña. La discusión, según se trata de explicar en esta obra, se encontraba viciada en su mismo planteamien-

to. Con todo, aunque Bossuet pareció salir oficialmente victorioso de la contienda, tanto su época como la posteridad ensalzarían sin titubeos la nobleza de Fénelon –una grandeza moral, eso sí, tenida generalmente por «quimérica». La admiración por el arzobispo de Cambrai concitó a figuras tan dispares como Leibniz, el Príncipe Eugenio, el Caballero Ramsay, Federico el Grande, D’Alembert, Rousseau, Herder, Jean Paul, y un largo etcétera.

2. Con esta obra, el filósofo alemán Robert Spaemann trató de mostrar, como he anticipado, hasta qué punto la controversia entre Bossuet y Fénelon estaba marcada por un giro característico del pensamiento moderno. El nuevo paradigma intelectual se hallaba anclado en una metafísica en la que la causa final, la teleología, quedaba invertida. Dicho modo de pensar se designa en estas páginas como «ontología burguesa», un concepto cuyo «valor heurístico» reside, al decir del autor, en «la equivalencia de contenidos de determinadas posiciones de la ontología y la ética moderna con las estructuras de su realidad histórica, la cual, desde Hegel, viene a denominarse sociedad burguesa».

El calificativo del nuevo paradigma viene reflejado en la definición de la profesión, característica del capitalismo burgués, no a partir del servicio sino del afán de lucro: *private vices public benefits*, reza la enseña de Mandeville. En consonancia con este planteamiento, Spaemann identifica equivalencias «burguesas» en diversos ámbitos de la cultura. La misma inversión teleológica la encontramos, v. gr., en la transformación cartesiana de la pregunta directa o espontánea acerca de la verdad por la pregunta reflexiva acerca de la certeza; en el planteamiento de Lutero de la pregunta por la salvación como un interrogante por la certeza de la salvación; en la ubicación del fin de la comunidad política, por parte de Hobbes, no en un bien común trascendente sino en la autoconservación de la sociedad; o en el eudemonismo ilustrado, que funda la ética en el interés propio bien entendido. Una

inversión análoga estaría en juego en esta disputa, en la que se discutió si la misma caridad podría interpretarse desde la lógica del egoísmo. La autorreferencialidad constituye el rasgo característico del nuevo paradigma teleológico «invertido». En contraste, el paradigma teleológico clásico se encuentra magistralmente sintetizado en la expresión de Santo Tomás de Aquino: «Aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, está inclinado principalmente y en mayor medida a aquél que a sí mismo» (*S. Th.*, I, q. 60, art. 5).

Conviene subrayar que, por mucho que se extienda, la ontología individualista no está en condiciones de alterar la inclinación racional del ser humano hacia lo noble y lo común, pero no por ello es inocua. Efectivamente, su propio éxito genera un paradigma intelectual que transforma el discurso en diversos campos de la cultura y desincentiva el modo de pensar clásico. Dicho modo de pensar se funda en una ontología «de comunión», del «ser-con» (*Mitsein*). La causa final o el *telos* de una actividad aparece en él como una realidad intensificada —una especie de segunda naturaleza— a la que tiende el sujeto y hacia la cual se trasciende. De este modo, la satisfacción subjetiva que el sujeto experimenta al alcanzar el fin o el bien hacia el cual tiende venía a definirse por los clásicos como un bienestar subordinado al logro de dicho bien, esto es, como un reposo en el bien alcanzado. En el orden de la filosofía, por ejemplo, la quietud del entendimiento constituye naturalmente el reposo subjetivo en el *telos* que es la verdad; en el orden político, la paz social constituye naturalmente el reposo subjetivo en el *telos* que es el bien común; en el orden profesional, el sustento vital constituye naturalmente el reposo en el *telos* que es el servicio a la comunidad; o finalmente, en lo que se refiere al tema tratado en estas páginas, *i. e.* el amor, la alegría consiste en el reposo subjetivo en el *telos* que es el amado. En todos estos casos, la satisfacción subjetiva emerge como un estado de paz que, en con-

sonancia con la definición agustiniana, constituye la *tranquillitas ordinis* de un orden teleológico.

Como consecuencia de una corrupción innegable de nuestra naturaleza, sin embargo, existe una tendencia a emancipar o independizar la satisfacción subjetiva respecto al orden que le dota de sentido para perseguirla inmediatamente, por sí misma. Semejante «inversión de la teleología» supone, de hecho, una tergiversación a la cual la tradición clásica nunca ha dado «carta de naturaleza» —al contrario, la ha asociado tradicionalmente al pecado. En el aristotelismo, lo natural se define por referencia a un bien que trasciende al sujeto como una «segunda naturaleza». Que dicho bien es connatural al hombre supone que lo alberga desde el principio «en potencia», y que el movimiento hacia él consiste, precisamente, en una «actualización». En esta «ontología de comunión», la teoría del movimiento como «actualización de la potencia» vincula inextricablemente la primera con la segunda naturaleza. No es casualidad, por tanto, que la nueva teleología autorreferencial, nominalista, estuviese ligada a una concepción igualmente nominalista del movimiento. Así ocurre, por ejemplo, en la filosofía de Locke, según la cual el movimiento consistiría en una simple sucesión lineal de eventos discretos e independientes, idénticos consigo mismos.

Es éste el contexto intelectual en que acaece la «inversión de la teleología» aludida. En primer lugar, la satisfacción subjetiva que, en el paradigma clásico, se consideraba como un reposo del sujeto subordinado a la realización de un bien que le trasciende, se emancipa y se independiza. En segundo lugar, dicha satisfacción subjetiva asume el papel de causa final que, en la metafísica clásica, venía ocupado por un bien trascendente al sujeto. La inversión de la teleología consistiría, pues, en que el fin o el *telos* subjetivo —del individuo y de la sociedad— pasa a definirse en términos autorreferenciales de «interés» y «autoconservación».

3. Una consecuencia colateral de lo señalado –imprescindible para comprender cabalmente la postura de Fénelon– consiste en que, al perderse la unidad natural u originaria del paradigma clásico, se agudiza la contraposición de interés y desinterés de un modo que era extraño a la tradición aristotélico-tomista. Consecuentemente, la salvaguardia del amor puro parece exigir ahora considerar el clásico *bonum honestum*, antitéticamente, en términos de radical «desinterés». Así ocurre con Fénelon, que interpreta la corrupción de la naturaleza por el pecado original de un modo radical; y, en un sentido análogo, con otros autores modernos como Kant. En el contexto de la defensa contra el individualismo eudemonista de la filosofía del siglo XVII, la única salida para salvar el amor puro sería predicar, juntamente con él, la muerte de la naturaleza. Es por ello que el Cisne de Cambrai se nos presenta como héroe en estas páginas. Admirador de los maestros del anadamiento espiritual, encontró en ellos el recurso para superar la alienación que se produce en el «enclaustramiento reflexivo» del yo. Efectivamente, desde la perspectiva finita de la reflexión, la moralidad no puede ir más allá del concepto de «interés bien entendido». La exploración especulativa de las vías para superar este repliegue en el yo ha sido obra, fundamentalmente, de la mística, con su recurso a la cruz y al abandono en Dios en medio de la noche oscura –tal vez sea el gran San Juan de la Cruz quien, especulativamente, haya dado una forma más profunda a este camino.

La muerte espiritual que caracteriza al *amour pur*, sin embargo, no se produce hasta el último estadio de un proceso educativo que empieza mucho antes. El camino pedagógico de la «liberación-desí-mismo» empieza en el niño. En sus estadios tempranos, pasa por liberarse del egoísmo natural a través de la complacencia en la virtud, en el «yo superior». Inicialmente, pues, la abnegación posee incluso tintes eudemonistas, se apoya en el gusto por lo bello, por lo honorable. Toda vez que se va alcanzando el dominio sobre las

pasiones merced a la virtud, sin embargo, el ser reflexivo descubre un interés oculto en la propia virtud. Se le hace visible que detenerse en la búsqueda de la perfección moral en la virtud tiene, en el fondo, un carácter «dialéctico», esto es, encierra su propia contradicción. Y es que la virtud es querida entonces en cuanto que *propia*, lo cual frustra la plenitud moral que se busca. Buscando en sí misma la pureza del amor, la reflexión encuentra siempre la «paga» de los que se buscan a sí mismos, frente a la cual previene Jesús (*cf.* Mt 6,3: «que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu derecha»). La reflexión buscaba la pureza, y se percató entonces de que no se puede encontrar reflexivamente. La frustración que esto produce, la «desesperanza» de no poder cerciorarse de su pureza, hace que desaparezca el propio interés de la reflexión por saberse puro. Sólo a partir de esta renuncia se abre la puerta al abandono en Dios y a la aceptación serena de su voluntad. La reflexión cede su sitio a una nueva espontaneidad.

4. A lo largo de diez capítulos, este libro da vueltas alrededor de lo que su autor denomina la «filosofía moderna de la reflexión». La agria controversia de dos prelados eminentes sobre un asunto capital de la fe cristiana que no había sido polémico para la tradición, convencidos ambos de representar la ortodoxia perenne de la Iglesia, constituye de algún modo el síntoma del cambio de paradigma intelectual. En el nuevo contexto, Fénelon descuella como un espíritu noble, de fina penetración psicológica y devoto de la doctrina de los místicos. Al mismo tiempo, se nos presenta como un educador que enseñó a superar el distanciamiento de Dios producido por la secularización del mundo moderno. Para referirse a este fenómeno, el autor emplea alternativamente el término «alienación» (*Entfremdung*) y «escisión» (*Entzweiung*) –que cabría traducir también como «disociación» o «división». Se trata, en definitiva, de la tensión interior que origina el alejamiento de la fe de la cultura dominante.

La secularización, en efecto, comporta el riesgo de conducir, reflexivamente, a una parálisis desesperanzada. Cuál sea el modo cristiano de hacer frente al problema de la alienación cultural constituye un asunto que ha recibido gran atención en los últimos años en círculos intelectuales. Hoy como ayer, algunas de las alternativas propuestas tienden ora a la adaptación, ora a la segregación. En la correspondencia espiritual de Fénelon se nos descubren horizontes pedagógicos para recuperar la inmediatez divina en el abandono confiado, en la vida de infancia o en el desasimiento propio mediante una identificación obediente con las exigencias de la vida ordinaria más inmediata, dentro siempre de los límites de la ortodoxia eclesiástica. En este libro, pues, no sólo se ubica la doctrina feneloniana en el contexto de la metafísica moderna —o, por mejor decir, no sólo se explica el giro de la metafísica moderna con ocasión de la gran querrela teológica entre Fénelon y Bossuet— sino que, al mismo tiempo, se da cuenta de las intuiciones pedagógicas y vitales de un gran educador, muchas de las cuales han crecido, si cabe, en actualidad y brillo.

* * *

François de Salignac de la Mothe Fénelon nació el 6 de agosto de 1651 en el castillo de Fénelon, en el Périgord, fruto del matrimonio de Pons de Salignac, conde de Fénelon, con Louise de la Cropte, hermana del marqués de Saint-Abre. La formación en las virtudes de la lealtad o el honor, tan propias de un descendiente de la antigua nobleza de armas, se unieron a una esmerada educación en las letras clásicas, griegas y latinas, y rindieron excelentes frutos en su temperamento delicado. Decidido a abrazar la vida eclesiástica, con quince años fue enviado a estudiar teología a París, al *Collège de Plessis*. A los veintiún años comenzó su formación en el seminario de Saint-Sulpice, regido por los jesuitas. Sus superiores,

a quienes siempre llevó en el corazón, no tardaron en apreciar su discreción afable, su brillante elocuencia y su inteligencia sutil. Recibido como doctor en teología por la Universidad de Cahors en 1677, el arzobispo de París lo nombró, un año después, director del *Institut des Nouvelles Catholiques*. Se trataba de una escuela femenina que instruía a conversos calvinistas, y en ella desempeñó su primera misión educativa –fruto de la cual escribió el *Traité de l'éducation des filles*. En 1685, después de la revocación del Edicto de Nantes por el Edicto de Fontainebleau, Fénelon rechazó la intolerancia y las conversiones forzosas y llevó a cabo una honda labor apologética entre los calvinistas, defendiendo con amabilidad y solvencia la razonabilidad de la doctrina católica.

En 1688 publicó su primer tratado teológico, la *Réfutation du système du père Malebranche sur la nature et la grâce*. Ese mismo año fue presentado a Madame de Maintenon, segunda esposa de Luis XIV –tras la muerte de la reina, María Teresa de Austria. Fénelon se hizo cargo de la dirección espiritual de Madame de Maintenon, y su prestigio entre la nobleza cortesana le llevó a contactar, igualmente, con Jeanne Guyon. Divulgadora de ideas místicas que la asociaban a los círculos quietistas, Madame Guyon dejó en Fénelon una profunda huella. A propuesta de Madame de Maintenon, en 1689 fue nombrado preceptor del duque de Borgoña, nieto de Luis XIV y primogénito del entonces heredero al trono. En 1690 le fue confiada también la educación de los hermanos menores del joven príncipe, el duque de Anjou –futuro Felipe V de España– y el duque de Berry. Muy influyente en la corte, en 1693 ingresó en la *Académie française*, como habían hecho los demás tutores de príncipes. Dos años después, concluida su tarea pedagógica, recibió la ordenación episcopal y fue nombrado arzobispo de Cambrai.

En su etapa de preceptor del príncipe, Fénelon comenzó a escribir una novela educativa que habría de hacer época: *Les Aven-*

tures de Télémaque, fils d'Ulysse. En buena medida, debe su fama a este libro para la educación del príncipe, una de las obras más difundidas de la literatura universal de su tiempo. La novela fue publicada en 1699, año en que apareció también la traducción al inglés –la primera edición en español vería la luz en 1713, en La Haya. El éxito popular del *Telémaco* contrasta, sin embargo, con la reacción airada que provocó en la corte del Rey Sol por la crítica antiabsolutista que contenía. Fénelon venía manifestándose contra el absolutismo regio al menos desde 1694, año en que escribió una severa carta al monarca. La proscripción definitiva en la corte le vino, de todos modos, como consecuencia del *Telémaco* y de su doctrina sobre el *amour pur*. En ambas cuestiones, y muy especialmente en la última de ellas, la animosidad de Bossuet resultó decisiva en su contra.

La disputa teológica estalló a raíz de la publicación en 1697, por parte de Fénelon, de la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. El escrito se presentaba en el contexto de la caída en desgracia de Madame Guyon, que había sido recientemente condenada y arrestada por difundir el quietismo a instancias de una comisión de obispos creada por Luis XIV, en la que el papel más destacado correspondió a Bossuet. Las *Maximes des Saints* contenían la primera exposición feneloniana de la doctrina del amor puro, y fueron censuradas por el Papa Inocencio XII bajo la presión de Bossuet y de la corte de Versalles. Fénelon se sometió dócilmente a Roma y prohibió las *Máximas* en su propia diócesis, una actitud muy acorde a su propia concepción del *amour pur* y de la rendida obediencia que comportaba. Bossuet, sin embargo, había reaccionado a las *Máximas* con un relato partidista de la controversia –la *Rélation sur le quietisme*– que el arzobispo de Cambrai consideraba a todas luces injusto. Y es que, aunque Fénelon aceptaba la condena papal como una reprobación de la lectura llana de las *Máximas*, atribuía el veredicto a su propia expresión

deficiente sin renunciar por ello a la doctrina del *amour pur*, que seguía viendo como la única compatible con la fe de la Iglesia. Reaccionó, por consiguiente, escribiendo la *Dissertatio de amore puro* con el propósito de explicarse mejor ante el nuevo Papa, Clemente XI, el cual, como cardenal del Santo Oficio, había votado en contra de la condena de las *Máximas*. Examinada en el primer capítulo de este libro, la *Dissertatio* recogió la exposición más madura de su doctrina del *amour pur*.

Después de la censura de las *Maximes des Saints*, Fénelon vivió retirado en su archidiócesis. La proscripción incrementó su fama en toda Europa y, al decir de Spaemann, su residencia de Cambrai ocupó un puesto de prestigio social comparable tan sólo al de Fernel, la residencia de Voltaire, cincuenta años después. Los fieles católicos admiraron su humilde sometimiento, y los *philosophes* ilustrados vieron en su doctrina algo así como una fe individualista de la pura razón. Es obvio que estaban bien lejos de comprenderle. El 7 de enero de 1715 falleció en Cambrai, y en la catedral de dicha ciudad reposan sus restos mortales.

Fernando Simón Yarza
Universidad de Navarra