

BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE Y ALFONS A. SARASA: Una retórica de la felicidad

Author(s): María Asunción Sánchez Manzano

Source: *Romanische Forschungen*, 2012, 124. Bd., H. 4 (2012), pp. 471-489

Published by: Vittorio Klostermann GmbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41812157>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vittorio Klostermann GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Romanische Forschungen*

JSTOR

María Asunción Sánchez Manzano / León

BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE
Y ALFONS A. SARASA

Una retórica de la felicidad

The art of rhetoric provides a large collection of forms to express certain subjects, that rise some kind of debate at the end of seventeenth century. Bernard le Bovier de Fontenelle wrote a brief essay about human happiness, one of the most desirable aims. Our commentary on this treatise is based on a comparison between Fontenelle's and Sarasa's rhetorical report about happiness. In this discussion, Fontenelle was seen to share with Sarasa moral assessment and some key elements. Although these works do not exhaust by any means contemporary theories about happiness, their benefits are able to show the pleasure and profit of ancient tradition, leaving behind Baroque pessimism.

Un elemento esencial que cualifica las formas de la sabiduría es la definición de los modos en los que se inscribe la vida humana. La cultura europea ha ido superando modos de vida relativos a un cambio en la concepción del hombre. Uno de los momentos trascendentales de esa evolución fue sin duda el final del siglo XVII, si atendemos al título de la monografía de Jean Rohou «una revolución de la condición humana».¹ Un cambio como este no pudo producirse de manera rápida, sino lenta e insensiblemente. En todo caso, tendría su proceso diferente según lugares y tiempos, en las distintas artes y en la que nos interesa, que es la literatura.

Por otro lado, la retórica estaba entonces prestando su tradición a las nuevas formas literarias, adecuadas a los usos sociales de la época. La

¹ Jean Rohou titulaba uno de los últimos capítulos de su monografía (2002: 518) «De l'avidité du bonheur à l'art d'être heureux». En ese capítulo no hace referencia a los antecedentes europeos o clásicos, sino sólo a obras francesas posteriores a 1690, precisamente la fecha en la que se supone que se compuso *Du bonheur* (cf. Salomon, 1957). A partir de la popularización de corrientes de pensamiento reconocidas herederas del epicureísmo antiguo, personajes como La Mothe Le Vayer o François de La Rochefoucauld (recordemos sus *Réflexions, ou sentences et maximes morales*, 1664–1678), habían marcado el camino. El círculo de Mme de la Sablière era frecuentado por Fontenelle (Carré 1932: 499–501). Charles de Saint-Denis, o Saint-Evremond participaba de este ambiente, aunque, a diferencia de Fontenelle, resaltara los aspectos más pesimistas de la miseria de la condición humana, consideraba su dignidad a través de la lectura de los clásicos y la filosofía antigua.

costumbre de la visita, de la reunión no solamente suscitaba una conversación ocasional, sino que motivaba la expresión de una cierta experiencia de todos esos cambios.² En efecto, como muestra de estas necesidades culturales, los círculos literarios particulares y las cartas personales reflejaban temas científicos, inquietudes literarias, preocupaciones políticas o privadas.

Bernard le Bovier de Fontenelle se hizo notar en aquellos ambientes. Había ido introduciéndose en la sociedad parisina desde que llegó de Normandía en su juventud, aprovechando la oportunidad de tener un pariente muy destacado entre los literatos. Probablemente sin tener plena conciencia del gran cambio que se estaba operando en el momento que vivía, decidió contribuir a desterrar las falsas creencias en oráculos y supersticiones, a depurar las adherencias que de ellas se encontraban en distintos ámbitos culturales. Por eso con plena conciencia preparaba la llegada de una cultura construida al margen de la tradición académica, que se nutría de copiosas lecturas pero que no reconocía una guía pedagógica que ayudara a interpretarlas. Fontenelle representaba la generación precedente de los grandes innovadores de la Ilustración francesa.³

Al revisar su actividad crítica, sus inquietudes e intereses, nos hemos fijado en un breve ensayo que compuso sobre la felicidad. Nos ha parecido interesante reparar en el esfuerzo de demostración retórica de un tema que tenía una larguísima tradición filosófica hasta su tiempo.⁴ En efecto, hasta entonces ser feliz o infeliz, como estado del que se es consciente, era un privilegio de los eruditos que creían haber descubierto el «bien máspreciado»

² La generación de 1660 puso de moda ese escepticismo placentero en los salones, rechazaba a Corneille, procuraba el declive del neoestoicismo, al que se debía un cierto rigorismo moral. De manera sorprendente, la tradición antigua de la filosofía de la naturaleza volvió a ocupar su lugar en el conjunto de los saberes que afectaban al hombre mismo, y debía ser coherente con una nueva ética. Por eso tuvo gran difusión el *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, publicado por Bernier en 1678 (cuatro volúmenes a los que se sumaron ocho más en 1684).

³ Se ha señalado la habilidad de Fontenelle para la vulgarización de la ciencia de su tiempo. Aunque no fue uno de los más leídos en Francia, sus escritos alcanzaron cierta difusión en España, como demostró Staubach (1940) y recordó I. Elizalde en su estudio sobre la influencia de los escritos del autor francés en la obra enciclopédica de Feijoo (Elizalde 1983: 504–509). M. Marti ha propuesto un método para el estudio de la prosa española de contenido ético, político, económico comprendida en el periodo del final del XVII a la invasión francesa, partiendo de un concepto (en este caso, de la felicidad) y de su naturaleza comunicativa (Marti, 2008).

⁴ Consúltese el libro conjunto en el que se recuerdan y analizan algunos motivos de esta tradición, en un recorrido histórico sobre el tema de la felicidad desde el punto de vista filosófico (De Luise/Farinetti, 2001).

tras una búsqueda de argumentos para la reflexión, para el consuelo, para la esperanza. La tradición clásica filosófica »de finibus bonorum et malorum«, »de summo bono« no era despreciable para los hombres de finales del XVII, por lo que nos preguntamos si dos oradores que tratan el mismo tema partiendo de ideas diferentes, pueden asimilarse en la conclusión, en las recomendaciones de felicidad.

Ciertamente, no se resignaban a una explicación del problema del sentido de la vida tan esquemática como la planteaban los escritos antiguos, según los límites extremos del temor de la muerte, del placer, del dolor, como si la vida se redujera a los momentos en que hay que tener motivos especiales para seguir viviendo.

La experiencia personal y social de Fontenelle era, sin duda, más matizada. El contraste entre lo que había leído y lo que había vivido se podía superar entendiendo de manera distinta la función social del escritor. Ciertamente un tema como este resultaba atractivo en los salones, reclamaba un tratamiento retórico. Pues en retórica es fundamental encontrar un tema al que convergen valores sustanciales de la mentalidad colectiva de cualquier auditorio, el dominio de estos asuntos es una condición que facilita la buena acogida del mensaje. La felicidad era susceptible de un tratamiento que suscitara opiniones controvertidas, porque cualquiera podía estar interesado y tener experiencia o expectativas de ser feliz. Parecía un tema óptimo para cualquier ocasión.⁵ Sobre todo después del sufrimiento colectivo de los europeos de entonces por larga serie de conflictos y las luchas por el poder que se habían vivido en la Francia de entonces, la felicidad se entendía sobre todo como búsqueda de la tranquilidad. Y podemos entender que este sentimiento era compartido por gran parte de la sociedad europea cuando observamos que otros autores que desarrollaban el mismo tema, partían en su exposición de la misma idea de tranquilidad.⁶

⁵ Un recurso principal del arte retórica era aprovechar las convicciones asumidas por el auditorio para la persuasión, y los eruditos franceses compartían una concepción de la naturaleza humana en la que la búsqueda del placer y la felicidad parecía un motivo universal (Carnus 1945: 28–29 acerca de Fontenelle y Helvétius).

⁶ En Europa alcanzó gran aceptación el neoestoicismo, apoyado en la lectura escolar de Cicerón y de Séneca, de Marco Aurelio y Epicteto. Despertaron gran interés las obras del humanista belga Justo Lipsio (especialmente la *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*) comentarista de Séneca (*De constantia sapientis, De tranquillitate animi, De vita beata*). Guillaume du Vair tradujo el *Enchiridion* de Epicteto al francés y escribió *Philosophie morale des Stoïques* (1558) y el *Traité de la constance et consolation des calamités publiques* (1593). Pierre Charron *De la sagesse* se comprende mejor con estas lecturas de filosofía clásica. En España, el humanista Francisco Sánchez de las Brozas tradujo la obra de Epicteto con el título *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comunmente Enchiridion* (se publicó

Pero más aún, Fontenelle sugería un método de búsqueda de la tranquilidad. Advertía que en su entorno se movían agentes de cambio, inquietudes políticas por la insatisfacción de muchos sectores con la deficiente gestión de los hombres de la corte. En contraste, a través del escrito de Fontenelle se nos permite entender mejor el público que recibía gustosamente las lecturas divertidas y aventureras. Las obras y la biografía de este erudito de origen provinciano, aficionado a las matemáticas y de mentalidad cartesiana, nos permitirían entender mejor cómo llegó a ser un teórico de la felicidad.

Probablemente la versión que se conoce de su *Du bonheur* debió haber sido ensayada en alguna ocasión y sus argumentos habrían sido seleccionados y perfilados con las aportaciones de otros, pues llegó a contar con numerosos seguidores.⁷ Su demostración tenía principio y fin, estaba calculada y no era del todo ajena a la perspectiva que otros habían ido enfocando. Pues la crítica a la filosofía anterior, y desde la Edad Media, a los filósofos antiguos, era un precedente no despreciable. Además, se trataba un problema ético, materia de estudio para la filosofía, de la sabiduría general, que describía el comportamiento humano bajo el prisma de la crítica y de la exhortación hacia los valores que hacen posible la convivencia. Por eso, el motivo último del acierto de Fontenelle no sería tan simple como la necesidad de contrarrestar el ambiente pesimista que se vivía tras la paz de Westfalia. Sin duda esta experiencia colectiva algo debía influir en el planteamiento de algunos debates.⁸ Comenzaba con la consideración de los distintos estados humanos, una revisión de la condición humana, no como *homo*, especie animada susceptible de atributos, sino como una realidad multiforme y cambiante.

En lugar de hacer una crítica minuciosa de los principales argumentos, presentaba ante todo unas características comunes a todos los hombres,

en 1600), y Francisco de Quevedo escribió una *Defensa de Epicuro contra la común opinión* en la que pretendía cristianizar la ética epicúrea buscando afinidades con el estoicismo. En Alemania Jacob Thomasius trató de explicar la doctrina antigua en su *Exercitatio de Stoica Mundi exustione*.

⁷ Seguimos la referencia en adelante de la edición de Fontenelle, Bernard le Bovier de (1966): *Histoire des oracles. Du bonheur. Essai sur l'histoire. Dialogues des morts*. Ed. por Willy de Spens. Paris: Union Générale d'Éditions. En la edición de Serres, Michel (1989) se encuentran algunas variantes que indicaremos.

⁸ Por ejemplo, las disputas sobre la condición humana y las costumbres. Philipp Nicolai (1556–1608) con su *Freudenspiegel* podría haber sido un precedente de la doctrina social y religiosa de Philipp Jacob Spener (1635–1705), pero no sería casual su difusión parcialmente coincidente con el jansenismo en Francia.

donde los filósofos se encontraban comprendidos.⁹ Se dirigía a un auditorio universal, en el que tales eruditos no quedaban valorados por encima de los demás, como si sus esfuerzos por fundamentar la ética hubieran sido vanos: »Il serait moins raisonnable de se persuader que notre bonheur ne dépend point du tout de nous, et presque tous les hommes ou le croient, ou agissent comme s'ils le croyaient«. ¹⁰ Al menos será necesario comenzar por ese fundamento en la facultad de cada hombre de buscar la felicidad. Para un teórico de la felicidad que el oyente o lector aceptara esta condición era indispensable para que se dejara persuadir de sus argumentos. La capacidad de actuación del hombre concreto sobre las condiciones en que se desarrolla su vida representan uno de los argumentos más tradicionales.

De manera paralela y con un propósito bastante distinto, A. A. Sarasa (1618–1667), un moralista jesuita, había hecho acopio de invención para proponer a sus oyentes una reflexión sobre el mismo tema. Aparecieron en vida del autor¹¹ dos publicaciones que se consideraban dos partes del

⁹ M. T. Marcialis (Marcialis 1978: 17) comentaba el contexto filosófico en que la obra fue compuesta: »La ricerca di una norma etica che contraddistingue la produzione fontenelliana dal 1683, data di pubblicazione dei *Dialogues des Morts*, al 1690, probabile data di pubblicazione del *Du Bonheur*, si articola in una triplice direzione: il rilevamento dell'insufficienza dei modelli etici tradizionali e il faticoso tentativo di costruirne nuovi; il progressivo abbandono di posizioni deterministiche e fatalistiche e il conseguente riconoscimento di uno spazio d'azione alla ragione umana; la sostituzione del richiamo ad Epicuro, o comunque a un certo Epicureismo, con il richiamo allo Stoicismo, sia pure a uno Stoicismo rinnovato«. En la colección publicada como *Ceuvres mêlées de Saint-Evremond* (Saint-Evremond 1692: 227–286) encontramos sus *Reflexions sur la doctrine d'Epicure*, donde se hace justicia a esta filosofía defendiendo su esencia respecto de la mala opinión tradicional, lo que le da ocasión de interpretar algunos pasajes y autoridades clásicas; todavía la presencia del estoicismo es patente en las referencias a Tácito y a Séneca. Estas lecturas enfocaban el tema de la felicidad hacia la vida personal, pero después la felicidad política se remitiría a la Antigüedad griega (el jansenista Rollin y Montesquieu tuvieron gran aprecio por la Esparta de Licurgo que habían conocido por la biografía de Plutarco) y a la libertad de la Roma republicana en la Francia ilustrada (Mason 2009: 181–182). En la sociedad italiana se difundió el concepto de felicidad pública en que parece destacar Luigi Antonio Muratori, según dice Ulrich Dierse: »[...] aber Muratori stellt die pubblica felicità allein der Obrigkeit anheim, da sie es ist, die das gemeine Beste kennt und für die Untertanen sorgt« (Dierse 2000: 19). Este concepto en Francia podía tener un referente en J. M. A. L'Abbé Gros de Besplas, *Des causes du bonheur public*. Después, François-Jean de Chastellux tituló su obra histórica *De la félicité publique ou Considérations sur le sort des hommes Dans les diferentes époques de l'histoire* (1772). En la cultura anglosajona surgiría la ética utilitarista de J. Bentham con un nuevo concepto de felicidad (cf. Hertz 1957: 266–271).

¹⁰ Fontenelle 1966: 135; 1989: 205 »déraisonable«, »croyoient«.

¹¹ A. A. Sarasa había nacido en Niuport (Flandes Occidental), hijo de españoles, fue un predicador de gran éxito en Bruselas y Amberes (cf. Antonio 1783: I, 11). Tuvo a su cargo la

mismo proyecto retórico. Estos volúmenes, modestos en su difusión inicial, tuvieron buena acogida entre el público afecto a las doctrinas de los jesuitas, por lo que tuvo sucesivas apariciones impresas. Este eco diferido, que alcanzó cierta relevancia, tanto por las reimpressiones como por las traducciones, eleva las condiciones del *Ars semper gaudendi* a muestra tipológica de una época.¹² Cuando Sarasa murió, Fontenelle contaba solamente diez años. Estos datos animan a considerar las similitudes entre ambos, de acuerdo con la evolución cultural que afecta a la definición del asunto. Por eso atenderemos las similitudes y diferencias entre los planteamientos de estrategia comunicativa y los recursos empleados por ambos.

En el discurso de Sarasa, como en el de Fontenelle, sobrino de Corneille, se lamenta la ceguera que impide entender la verdadera definición de la felicidad, un motivo común; pero así había sido desde antiguo, un recurso tópico para la defensa de la propuesta propia. Todos los que habían creído resolver el problema, pretendían haber sacado a sus contemporáneos de la miserable ceguera:

Incapables de discernement et de choix, poussés par une impétuosité aveugle, attirés par des objets qu'ils ne voient qu'au travers de mille nuages, entraînés les uns par les autres sans savoir où ils vont, ils composent une multitude confuse et tumultueuse, qui semble n'avoir d'autre dessein que de s'agiter sans cesse.¹³

El tumulto informe, la agitación sin sentido, sin avance en una dirección, sin salida. Este es el aspecto del hombre colectivo, sin mediar diferencia de estado, nivel social o nación que nos presenta Fontenelle. En cambio,

edición de la obra de Grégoire de Saint-Vincent sobre geometría. Para el presente estudio solamente corresponde atender al contenido del primer volumen, que apareció en 1664, pues el segundo está dedicado a un tema diferente, propio de su actividad como eclesiástico (Caro Baroja 1981: 97–103). Julio Caro Baroja hizo una comparación filosófica del contenido de la obra de Sarasa, bien recibida en el ambiente intelectual dominado por Leibniz y Wolff, en relación con *Candide* de Voltaire, en tanto que en este artículo adoptamos una perspectiva retórica, atendiendo a los recursos de la persuasión.

¹² En la *praefatio* de Johann Peter Reusch, de la universidad de Jena, a la cuarta edición (1750, b1v) recordaba la acogida del público a las ediciones anteriores, destacando la de Amberes de 1664 y la de Colonia del 1676, en tanto que el editor recomendaba la obra por la atención que le habían prestado personajes destacados de la vida cultural centroeuropea, pues se inserta en letras capitales la recomendación de la obra por parte de los filósofos de entonces (1750: c2v–c3r). Resulta tipológica por su afirmación de la libertad por la atención a los descubrimientos que subvertían el saber tradicional, por la reflexión sobre el problema del mal y la Providencia (discutidos en la reflexión estoica antes citada, y que Leibniz desarrolló en sus *Essais de Théodicée*). En cuanto al tema de la felicidad en la obra de este autor (cf. De Luise/Farinetti 2001: 255–262).

¹³ Fontenelle 1966: 135; 1989: 205.

la obra de A. A. Sarasa en la segunda parte de su discurso señalaba el objetivo de rebatir una opinión para que sus oyentes se sientan persuadidos a adaptarse a la realidad, sin pretender que esta se acomode a sus deseos.¹⁴

Esta estructura se proyecta a lo largo del discurso de la serenidad, que desde el comienzo presentaba la apariencia de un discurso oral. La explicación de su sentido se enlazaba con la alegoría de la navegación para referirse a la vida y a sus dificultades.¹⁵ Sin embargo, hay que notar que la imagen alegórica no se aplica en el sentido de que todos de alguna manera formamos parte de la humanidad y nos afectan unas mismas situaciones y dificultades. La barca está más cercana a una vida concreta que navega por no hundirse, una vida que necesita haber aprendido el arte de la navegación, que es el arte de la vida, el arte que propone Sarasa para la vida feliz. Este tropo contrasta con esa imagen informe de una humanidad agitada e inquieta:

Si dans tout ce désordre, des rencontres favorables peuvent en rendre quelques-uns heureux pour quelques moments, à la bonne heure; mais il est bien sûr qu'ils ne sauront ni prévenir ni modérer le choc de tout ce qui peut les rendre malheureux. Ils sont absolument à la merci du hasard.¹⁶

La humanidad en general, según se le representa al autor, sigue un instinto ciego que le impulsa a la inquietud y está inerme ante ese choque imprevisible del infortunio, que se debe al azar. Muy lejos de esa estampa, Sarasa había intentado demostrar que la providencia está detrás de la apariencia casual. Resulta curiosa la diferencia de las dos perspectivas: los dos autores estaban formados en esa doctrina de la ciencia, que tenía su método científico fundado sobre la exactitud matemática. El panorama de oscura confusión pintado por Fontenelle se animaba hacia una tranquilidad esperable y buscada, de una manera diferente, desde una interpretación distinta de la desgracia. En las dos perspectivas, se admite que la condición

¹⁴ Dado que la obra *Ars semper gaudendi* es una y múltiple, por las numerosas ediciones y versiones que se hicieron de ella, hacemos referencia a un aspecto particular, que aparece constantemente, a pesar de esas pequeñas diferencias. Por otra parte, hay que señalar que en nuestro estudio nos referimos a la edición de 1750 en su primer volumen, porque el segundo está dedicado a otro asunto (cf. BNE 3/54104). La Universidad de Comillas nos permitió consultar también un ejemplar de este volumen en la edición de 1664 (sign. 3977).

¹⁵ Puede tratarse de los azares de la navegación, la imagen tal vez figurada en la literatura emblemática, como la que comentaba Claude Mignault, de la colección de Alciato (Alciato 1621: 702–703). Por otro lado, se encontraba en los autores espirituales españoles como Juan de la Cruz, Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Malón de Chaide, Teresa de Jesús, Francisco de Borja (Gómez Solís 2007).

¹⁶ Fontenelle 1966: 135; 1989: 205 »momens«.

dura de la realidad se modifica a la par que se interpreta, y que el poder de interpretarla es una capacidad de nuestra mente: »Nous pouvons quelque chose à notre bonheur, mais ce n'est que par nos façons de penser, et il faut convenir que cette condition est assez dure«. ¹⁷ Esta constatación en la que coincide con Sarasa y con cualquier otro pensador que sugiera un método, se aprovecha en función persuasiva, distinguiendo los planos de lo real y lo imaginario:

Ainsi il n'y a qu'une partie de notre bonheur qui puisse dépendre de nous; et de cette petite partie peu de gens en ont la disposition ou en tirent le profit [...]. Afin que le sentiment du bonheur puisse entrer dans l'âme, ou du moins afin qu'il puisse y séjourner, il faut avoir nettoyé la place et chassé tous les maux imaginaires. ¹⁸

La imaginación parece ser la potencia de la mente humana que atrae más la atención de los estudiosos y de los artistas en esta época. La fantasía formadora de imágenes según la psicología agustiniana, se inserta en buena parte de las explicaciones de ensayo y discurso. Al igual que la fantasía es invocada por Sarasa para introducir la alegoría de la navegación ante el auditorio, Fontenelle anticipa su tesis sobre la causa de ese tumulto agitado y confuso, que se atribuye a un efecto de la imaginación. El desarrollo retórico de este tropo es recurrente, de larga tradición clásica, y domina todo el discurso. Fontenelle no rechaza la fantasía misma, sino los fantasmas o apariencias que ofrece a la mente, y que se decidía a despejar, como lo haría en su *Histoire des oracles*:

Les maux imaginaires ne sont pas tous ceux qui n'ont rien de corporel, et ne sont que dans l'esprit; mais seulement ceux qui tirent leur origine de quelque façon de penser fausse, ou du moins problématique. Ce n'est pas un mal imaginaire que le déshonneur, mais c'en est un que la douleur de laisser de grands biens après sa mort à des héritiers en ligne collatérale et non pas en ligne directe, ou à des filles et non pas à des fils. Il y a tel homme dont la vie est empoisonnée par un semblable chagrin. Le bonheur n'habite point dans les têtes de cette trempe. [...] Assez souvent aux maux réels nous ajoutons des circonstances imaginaires qui les aggravent. [...] Employons un peu notre raison, et ces fantômes disparaissent. ¹⁹

También Sarasa representaba en este comienzo de su discurso, una prolija relación de peligros que dificultan la estabilidad de la alegría, y a los que se refería al final también para refutar cualquier objeción a su teoría: así el cansancio, la fortuna cambiante, la preocupación por el dinero, la pobreza,

¹⁷ Fontenelle 1966: 135; 1989: 205.

¹⁸ Fontenelle 1966: 136; 1989: 206.

¹⁹ Fontenelle 1966: 137; 1989: 206–207 »disparoissent«.

la fragilidad de la salud, los problemas del matrimonio desgraciado, los problemas con los hijos, se enumeran en función de la persuasión oratoria. Sarasa también aconseja no dejarse llevar por la imaginación y corregir las interpretaciones equivocadas.²⁰

Ciertamente el neoestoicismo, que había adquirido tanta difusión en el Barroco, se ve reflejado en esta revisión de la infelicidad con una exhortación a mantener el ánimo confiado y erguido ante todo evento. Se extrae de esta doctrina su lado positivo, se le oculta esta sombría obligación de llevar la vida virtuosa, que sería rechazada de plano por los llamados «libertinos» de las generaciones posteriores en Francia. Fontenelle se dirigía contra ese defecto en la aplicación de la potencia de la fantasía que agrava la percepción de un acontecimiento como infeliz, para desconfiar de la dudosa naturaleza real de tales experiencias: «Songeons que la plupart des choses sont d'une nature très douteuse et que, quoiqu'elles nous frappent bien vite comme biens ou comme maux, nous ne savons pas trop au vrai ce qu'elles sont».²¹

Tal vez ambas expresiones de la realidad no estén tan alejadas si las remitimos a la tradición de Epicteto. Aquel autor antiguo influía consciente o inconscientemente en el contenido y en la forma de los dos discursos, el de Fontenelle y el de Sarasa.²² La observación de que los hombres son a menudo incapaces de distinguir lo bueno de lo malo es la excusa del orador para introducir su mensaje persuasivo.

El artificio oratorio de Sarasa se despliega especialmente al comienzo y al fin de las unidades particulares dentro del discurso, con apóstrofes, exclamaciones, *communicationes* al auditorio,²³ concesiones a las objeciones

²⁰ Sarasa insiste en esta idea después, al comienzo del segundo tratado (1746: 24, 38; 1750: 7, 17 y 20).

²¹ Fontenelle 1966: 140; 1989: 209 «très-douteuse». La falta de perspectiva en la valoración de lo bueno y lo malo aparece también en la obra de Sarasa, con la interpelación al auditorio: «Ita est, inquires: sed aliter se res habere multaque melius fieri potuisse uideri mihi, saltem uideor, aut certe suspicor. Verum o insanam temeritatem hominum! O deplorandam caecitatem! [...] Dic sodes et eloquere qui modo orbi aut Belgio huic magis conuenit, serena aurora aut pluuia?» (Sarasa 1746: 198). Con esta mención de la incertidumbre en el juicio que tenemos los humanos, Sarasa prueba, de modo semejante a Fontenelle, la incapacidad de juzgar sobre asuntos más importantes. Por medio de este recurso, los dos dejan al auditorio a merced de la persuasión que pretenden.

²² Sarasa 1746: 14; 1750: 7. Recordemos la obra de Pascal *Entretien avec M. De Sacy sur Epictete*. La popularidad de Epicteto en este ambiente de prestigio de la filosofía estoica es muy notable; por eso apuntamos la posibilidad de que la influencia no sea directa o consciente.

²³ Se observan apelaciones al auditorio y concesiones retóricas, por ejemplo: «ya escucho las quejas y no pretendemos ciertamente que la felicidad completa pueda existir en este

posibles. El orador reconoce tomarse un tiempo para ir revelando su artificio. Por eso recurre despacio a la amplificación de la imagen marinera del navegante, en el mundo como mar proceloso, que se pasea en cubierta, que se marea, que siente la fuerza del viento. La disposición oratoria de Fontenelle es más escasa en tropos, pero no en *loci*. El *locus* del número y dimensión se aplica para desdibujar no solamente la cualidad buena o desfavorable de los acontecimientos, como acabamos de observar, sino también su frecuencia, intensidad y por ende, su trascendencia:

Nous regardons ordinairement les biens que nous font la nature ou la fortune comme des dettes qu'elles nous payent, et par conséquent nous les recevons avec une espèce d'indifférence; les maux au contraire, nous paraissent des injustices, et nous les recevons avec impatience et avec aigreur. Il faudrait rectifier des idées si fausses. Les maux sont très communs, et c'est ce qui doit naturellement nous écheoir: les biens sont très rares et ce sont des exceptions flatteuses faites en notre faveur à la règle générale. Le bonheur est, en effet, bien plus rare que l'on ne pense.²⁴

Fontenelle planteaba (con el *locus* de la cantidad) el error de la actitud hacia lo más común, que son los males, respecto de lo menos común, que son los bienes: hay una escasa valoración de los bienes, y una excesiva valoración de los males.

En tanto que Sarasa apunta a la desigualdad en la distribución de los bienes, Fontenelle casi se inclina por una casi igualdad en la distribución de los males, cuyo alivio es excepcional, pero está en función de los deseos:²⁵

mundo» (Sarasa 1750: 6). O también en primera persona del plural, integrando orador y público: «poco a poco vamos desvelando el artificio, señores oyentes» (Sarasa 1750: 9). Este uso del plural también forma parte del escrito de Fontenelle, por ejemplo: «Figurons-nous qu'avant de nous faire naître, on nous montre le séjour qui nous est préparé, et ce nombre infini de maux qui doivent se distribuer entre ses habitants» (Fontenelle 1966: 140; 1989: 210 «habitans»). Otras expresiones de Sarasa iban referidas directamente al oyente en segunda persona: «Quid iam uobis est animi, quis sensus auditores? [...] Hic uero subrides tu, sat scio, humeros contrahis, supercilium eleuas et frontem rugas. Aliud, ut uideo, hic tibi non placet; non usquequaque a Deo actum est bene. Verum age, conseramus manus» (Sarasa 1746: 277). Se encuentran interpelaciones de esta clase: «dime por favor» (1750: 8), «te equivocas, buen hombre, si buscas la felicidad de este modo, la buscarás en vano» (1750: 11), «Perdonad, [...] ciertamente, oyentes míos, [...] somos caminantes» (1750: 23). O incluso aparecen referencias propias del diálogo, imitando el recurso de la refutación oral de las objeciones: «aquí ya me planto, me quedo estupefacto» (1750: 81), «escucho lo que dices» (1750: 248).

²⁴ Fontenelle 1966: 141; 1989: 211 «paroissent», «faudroit».

²⁵ La proporción de la felicidad con el deseo está recogida en un pasaje de las *Œuvres mêlées* de Charles de Saint-Denis, a saber en la reflexión que titulaba «Qu'il faut diminuer la violence de ses désirs par la considération de la véritable valeur des choses que l'on désire» (Saint-Evremond 1692: 307). El razonamiento que planteaba era el siguiente: «Nous verrons enfin qu'il est impossible de renoncer à la nature, et de s'élever au dessus de la condition

»Je compte pour être heureux celui qui possède un certain bien que je désire, et que je crois qu'il ferait ma félicité; le possesseur de ce bien-là est malheureux, ma condition est gâtée par la privation de ce qu'il a, la sienne l'est par d'autres privations«. ²⁶

Tras la general distribución de males, el erudito francés destacaba la privación de los bienes que son también escasos y no se encuentran en nosotros, sino en otros. La apuesta con el auditorio se hace más atrevida cuando le propone que acepte la imposibilidad de verificar las causas. La proposición se esconde persuasivamente para poner el foco en la búsqueda de un punto de referencia que da confianza. En cambio, la perspectiva de Fontenelle es la transposición de la antinomia bien/mal en beneficio/perjuicio y de ahí en justicia/injusticia, por vía de la sinonimia retórica. En los dos autores se observa la aplicación patente de la retórica a la exposición del tema.

Sin embargo, ambos difieren en la meta a la que se encaminan. El razonamiento de Sarasa necesita dar espacio a una extensa reflexión acerca de la Providencia divina,²⁷ a la que hace garante del orden invisible que sustenta el universo y sus manifestaciones sensibles al hombre. Este *excursus* es coherente con la preocupación por evitar la hipótesis panteísta

où Dieu nous a mis. Car il est de grands hommes, à la vérité, si on les compare les uns aux autres: mais ils sont toujours en eux-mêmes foibles, inégaux et défectueux par quelque endroit. La pompe et la splendeur ne contente pas tous ceux qu'elle environne. L'excès des délices nous dégoûte plus souvent qu'il ne nous satisfait; et tous les avantages de la nature et de la fortune réunis ensemble, ne sçauroient former une pleine et entiere félicité. Cette considération tempèrera la violence de nos désirs, et rompra peut-estre cet attachement que nous avons aux objets les plus aimables et les plus sensibles; et alors nous chercherons nos contentemens sans inquiétude, nous en jouïrons sans empressement, et nous les perdrons sans regret» (Saint-Evremond 1692: 309–310). Sobre el pensamiento sentencioso en verosimilitud y realidad cf. Marvick 1993: 70–75. A. McKenna comentó a partir de las ideas de Malebranche un debate sobre la tranquilidad, el placer y la felicidad en *Manon Lescaut* de Prévost y principalmente en la expresión del personaje Des Grieux (McKenna 2009: 159–161).

²⁶ Fontenelle 1966: 141–142; 1989: 211. Sarasa plantea más adelante, casi al final de su tratado, el asunto de la inadecuada distribución de los bienes, en la parte de la refutación de las objeciones al argumento del funcionamiento coherente del universo, que sostiene el concepto de Providencia (Sarasa 1746: 248).

²⁷ Obsérvese que la reflexión sobre la Providencia no está fuera de lugar al discutir el tema de la felicidad como tranquilidad si pensamos que el modelo de Fontenelle y el de Sarasa pudo ser los escritos de Epicuro (como recetas prácticas al hombre corriente), donde se hablaba de estos conceptos, aunque la providencia del Zeus estoico tuviera otra definición. Cf. Epict. *Frg.* Schenkel I, 6; I, 14; I, 16. El argumento que emplea Sarasa es la interpretación del funcionamiento coherente del universo, que permite, por ejemplo, que los navegantes se orienten por los astros (Sarasa 1746: 97; 103–104 y 123).

y al cabo, el deísmo que caracterizaría el pensamiento ilustrado. Por su parte, la habilidad de Fontenelle en el trueque semántico no necesita de tales trámites. Su tranquilidad se encuentra en la represión del impulso al apasionamiento en cualquier sentido, positivo o negativo, reduciendo el dominio universal a los límites del pequeño universo de sensaciones que cada cual puede controlar. A esa conclusión se aproxima Sarasa cuando exhorta a advertir la complejidad del orden del universo y la carencia de perspectiva que el individuo tiene sobre las causas que inciden en su historia personal. Por argumentos distintos, ambos autores focalizaban el problema de la felicidad en la capacidad de reacción de cada cual a las circunstancias en que se desarrolla su vida. La reducción a la que anima Sarasa es la tranquilidad que resulta de la confianza de ser partícipes del mejor de los mundos posibles, la conexión entre el ámbito reducido de la experiencia subjetiva y el orden del cosmos, pero la de Fontenelle es el estado que sigue a la emoción:

Les gens accoutumés aux mouvements violens des passions, trouveront sans doute fort insipide tout le bonheur que peuvent produire les plaisirs simples. Ce qu'ils appellent insipidité, je l'appelle tranquillité; et je conviens que la vie la plus comblée de ces sortes de plaisirs, n'est guère qu'une vie tranquille. Mais quelle idée a-t-on de la condition humaine, quand on se plaint de n'être que tranquille? Et l'état le plus délicieux que l'on puisse imaginer, que devient-il après que la première vivacité du sentiment est consumée? Il devient un état tranquille, et c'est même le mieux qui puisse lui arriver.²⁸

En consecuencia, uno parece vivir la mayor tranquilidad posible y el otro vive en el mejor de los mundos posibles. La teoría de Leibniz y la llamada escuela jesuita del optimismo²⁹ contrasta con las concepciones hobbesia-

²⁸ Fontenelle 1966: 145; 1989: 214 »mouvemens«. Este sentimiento de tranquilidad se parece en ese detalle a la descripción que hacía R. Mauzi: »Un type de bonheur, vécu ou rêvé, apparaît dans les lettres des mondains du XVII^e siècle: le repos, idéal d'Epicure. Le bonheur est une plénitude de l'âme, qui demeure en deçà des passions, et où règne une raison transparente, mais non point ascétique« (Mauzi 1979: 20–21).

²⁹ El tercer capítulo de la obra de Tilman Ramelow lleva el título de »Die beste aller möglichen Welten« (Ramelow 1997: 306–335). Este investigador ha descrito el complicado entramado filosófico desarrollado por algunos jesuitas de la llamada »escuela del optimismo«, comenzando por A. Pérez (1599–1649). Hay una referencia explícita en Sarasa (1746: 168) a Suárez y a Vázquez sobre la doctrina teológica de la ciencia media. Leibniz en el prefacio de sus *Essais de Théodicée* indicaba el concepto de Providencia: »L'idée mal entendue de la nécessité, estant employée dans la pratique, a fait naistre ce que j'appelle Fatum Mahumetanum, le destin à la Turque, parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables

nas, puritanas o jansenistas, y esta posición está fuera de la literatura, pero los recursos retóricos que se emplean en esta obra de Sarasa merecen ser valorados. Por su parte, Fontenelle rechazaba el placer como instrumento de la felicidad, porque solamente lo consideraba un recurso ocasional en la desgracia. Con un incipiente psicologismo, añadía el argumento de la multiplicación imaginaria de los males, en una jerarquía de gravedad subjetiva, donde se equilibran en valoración de las sensaciones moderadas de sentido contrario: »Ordinairement on dédaigne de sentir les petits biens, et on n'a pas le même mépris pour les maux médiocres«. ³⁰

La escala y la proporción se encuentran en el tópico retórico de la cantidad, y el desequilibrio en la correcta aplicación del juicio de acuerdo con la trascendencia de cada sensación. Sarasa se resistía a medir la intensidad de estos y empleaba este tópico grande/pequeño solamente para disuadir al hombre de cualquier intento de ordenar la distribución aparentemente azarosa. Evitaba insistir en la impotencia de la humanidad frente a una creación inmensa, porque constatando esta distancia habría arruinado la persuasión. De este modo, corroborando la mencionada alegoría de la navegación situada al comienzo del discurso, no solamente ilustraba la argumentación con los conocimientos e instrumentos propios del navegante, sino que tales imágenes le servían después para situar al hombre en su universo. Esta inmensidad se describía como instrumento en sí mismo, controlado por la Providencia para guiar a los marineros en sentido propio y a aquellos que lo son en sentido translaticio. Igualmente refería, aprovechando otras alegorías semejantes, los fenómenos metereológicos,

à ceux qu'on vient de rapporter. [...] Il est vray que les enseignemens des Stoïciens (et peutestre aussi de quelques Philosophes célèbres de nostre temps) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une Patience forcée. [...] Faites vostre devoir, et soyés contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriés résister à la providence Divine, ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour estre tranquille, et non pas pour estre content), mais encor parce que vous aves à faire à un bon maistre. Et c'est ce qu'on peut appeler Fatum Christianum« (Leibniz 1978: 30–31). En la »Premiere partie des essais de la justice de Dieu, et de la liberté de l'homme, dans l'origine du mal« Leibniz (1978: 1, 7–9, 106–108) situaba la existencia del mundo en Dios: »Dieu est la premiere raison des choses, car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire« (1978: 1, 7, 106) y después afirmaba »on peut dire de même en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmy tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun« (1978: 1, 8, 107). La edición de Sarasa recoge la doctrina *de scientia et essentia conditionalium* expuesta por Juan Caramuel (Sarasa 1750: 97–111).

³⁰ Fontenelle 1966: 143; 1989: 212.

la sucesión de las estaciones en la vida vegetal, la infinitud de las especies animales y formas de vida.³¹

La doctrina expuesta, entre otros, por Fontenelle continuó en debate en la generación ilustrada. Por eso en una exposición dedicada al rey de Francia de la nueva teoría »de los sentimientos agradables« se indica al comienzo »n'est point une spéculation frivole. Elle nous découvre la route du véritable bonheur, et nous fait connoître qu'il n'est point de plus grand que de faire des heureux«.³²

Desde el punto de vista retórico, la obra de Sarasa nos muestra un considerable dominio de la técnica de enlace e introducción de los diferentes tratados en el lugar oportuno para el avance de la demostración, facilitando las transiciones, evitando el cansancio, resumiendo los argumentos precedentes. Los usos retóricos de Sarasa se despliegan en la ficción de un diálogo en el que hay propuestas y objeciones. Indicaba una *dispositio* calculada, con un estilo cuidado que falta en otras adaptaciones que hemos consultado, pero que es exponente de la habilidad discursiva de su autor. El concepto de un hombre débil y expuesto a multitud de peligros, que fue reforzado por el mito de Prometeo según Platón, del que iba a hacerse eco la generación revolucionaria, también es considerado por Sarasa al final de la obra,³³ con el propósito de aumentar retóricamente la fuerza de la acción providencial, que sería menor si el hombre se considerara autosuficiente.

El recurso a la imagen de ese hombre capaz de redistribuir los dones divinos de otra manera, es aprovechada de manera distinta por los dos traductores. Sarasa juega con la posibilidad de provocar la risa de su auditorio con la elección del primer agraciado con el nuevo reparto, y del segundo en recibir los bienes: cada hombre se daría a sí mismo y después a su hermano o a un ser querido los medios de la felicidad, lo que provocaría mayores injusticias y abusos que la distribución existente. Comienza por la

³¹ Sarasa describía la multiplicidad de especies naturales, y aplicaba el antiguo argumento »quicquid possibile est, sit cognoscibile, consequens est, cognoscibilia esse infinita« (Sarasa 1746: 145). En la edición cuarta (1750: 28) una de las notas añadidas por el editor contiene una destacable referencia a los *Principios* de Newton (3, 8) donde se explica brevemente el cálculo de las órbitas planetarias, que se aplica a la comprensión del grado de calor que reciben del Sol. Se advierte de este modo la adición de los conocimientos científicos contemporáneos al servicio de la persuasión, posible en el planteamiento del discurso de Sarasa.

³² Levesque de Pouilly 1749: az.

³³ Sarasa 1746: 249 y 256–257; 1750: 240–252. Francis Bacon en *De sapientia veterum* hacía de Prometeo un símbolo de la Providencia (Bacon 1684: 68). El mito de Prometeo y Epimeteo es recordado también por G. W. Leibniz (Leibniz 1978: 271) en su versión platónica.

condición femenina o masculina de cada cual, que podía haber sido de otro modo.³⁴ Continúa por el reparto de la riqueza, con los infortunios y el mal recibido de otros. Para Fontenelle esta evidencia no estaba justificando el resultado de la infelicidad humana, e incluso en todo caso, los poderosos no podían ser responsables de nuestros males.

Los dos teóricos de la felicidad también coincidían (siguiendo la recomendación retórica de que la experiencia del arte complementa las condiciones naturales del aspirante al dominio de la disciplina) en animar a sus lectores a seguir su método para alcanzar una felicidad nueva que está al alcance de todos, que es próxima, cercana a las posibilidades de cualquiera, fácil: »Le bonheur que nous nous proposons sera toujours d'autant plus facile à obtenir, qu'il y entrera moins de choses différentes, et qu'elles seront moins indépendantes de nous. La machine sera plus simple, et en même temps plus sous notre main«.³⁵

Por todo ello, las reflexiones precedentes se concluyen con una definición en la que Fontenelle rechaza toda relación entre la infelicidad y las circunstancias vividas, toda intromisión de lo exterior en la sensación interna: »Le plus grand secret pour le bonheur, c'est d'être bien avec soi«.³⁶

Para la conclusión de Sarasa, cuyo convencimiento se sustenta en la imposibilidad de cambiar las circunstancias particulares, previstas por el desenvolvimiento de la maquinaria del mundo, la tranquilidad explicada por Fontenelle es aceptable, pero por diferentes motivos. Los resultados de la revisión del tema por Sarasa se entienden como la aceptación de una diversidad necesaria en las cualidades y capacidades humanas para la conservación del universo, una diversidad de maneras y grados de felicidad alcanzables tanto en las artes y oficios, como en el modo de vida de varones y mujeres, en las distintas edades de la vida. Esta diversidad es necesaria, pero no fatal en sentido negativo, sino que hay que entenderla en la complementación de distintos grados felices por la coherencia racional del mundo. La idea »d'être bien avec soi« coincide en las dos obras, a

³⁴ Sarasa añade otros argumentos (Sarasa 1750: 95). Así por ejemplo, al término de la primera parte, en el tratado quinto recuerda el asedio y ocaso de los grandes imperios antiguos, para forzar la perspectiva de las pequeñas circunstancias cotidianas de cada uno. En el tratado octavo de la segunda parte (1750: 160–161) después de haber examinado las diferencias de fortuna y condición social, el autor considera las desigualdades en las dotes físicas y en el talento (1750: 214–215). Pero también se detiene en la objeción particular de la pérdida por la mala gestión de otros (1750: 175). Muestra la posibilidad de reconducir lo perdido de nuestras dotes por cualquier cambio circunstancial (1750: 163).

³⁵ Fontenelle 1966: 146; 1989: 215.

³⁶ Fontenelle 1966: 147; 1989: 216.

pesar de la diferente motivación de conseguir ese estado, y la diversidad ideológica de los dos pensadores.

Respecto de la pregunta que nos hacíamos al principio sobre la manera en que cada uno de estos dos eruditos llega desde posiciones diferentes a la conclusión que acabamos de enunciar, hemos comentado el ambiente cultural y la tradición común. Podemos definir en conclusión más claramente las semejanzas y diferencias. En cuanto al contenido, el discurso de Fontenelle no ofrece novedades sorprendentes, si conocemos los debates contemporáneos para la adaptación nueva del estoicismo y del epicureísmo antiguos. Entre las similitudes podemos enumerar el propósito de resolver un problema humano, la interpelación directa al individuo con una serie de recetas prácticas y al alcance de cualquiera para obtener la felicidad, la aspiración a la tranquilidad, el estudio del problema del dolor que impide ser feliz, el recurso a la incierta opinión que nos impide distinguir lo bueno de lo malo, la exhortación a controlar las emociones, la reducción final de la perspectiva sobre la vida propia a la experiencia cotidiana e inmediata.

La interpelación al lector, al que se pretende persuadir y guiar hacia la sabiduría está en el modelo de la filosofía antigua. La felicidad como tranquilidad se explica de manera diferente: Sarasa exhorta al abandono a la Providencia, Fontenelle a la búsqueda de una sensación de plenitud que sucede a una emoción. La diferencia principal de la actitud ideológica del erudito francés (con respecto a Sarasa) es la aceptación del estado de cosas que encuentra en el mundo y en la sociedad como punto de partida, sin pretender una comprensión de las causas, sino evitar los mecanismos psicológicos que afectan al individuo. Por su parte, la reflexión que propone el orador de Niuport inquiere las causas de ese estado de cosas (aunque lo acepte por el motivo del orden universal), que comprende esa aparente mala distribución de bienes y males para su funcionamiento. Este es el mejor posible dada la condición falible del hombre (si cada cual pudiera hacer ese reparto causaría mayores desigualdades).

Ambos se sirven con eficacia de los recursos retóricos, aunque el uso de tropos es mayor en la obra de Sarasa. Fontenelle emplea hábilmente el *locus* del número y de la cantidad, la antítesis (placer/dolor, posesión/privación, bien/mal, justicia/injusticia, perjuicio/beneficio), junto con las transiciones sinonímicas entre los sentimientos subjetivos. Ambos ofrecían una felicidad alcanzable y llegan a una conclusión semejante, pues el efecto de ellas es el contento con lo que se es, con uno mismo.

Bibliografía

- Alciato, Andrea (1621): *Andreae Alciati/Emblemata/cum commentariis / Claudii Monois L. C. Francisci Sancti Brocensis/et Notis/Laurentii Pignori Patavini / novíssima hac editione [...] Ioannis Thuilii Mariaemontanii Tirol/Patavii, apud Petrum Paulum Tozzium / sub signo SS. Nominis Iesu.*
- Antonio, Nicolás (1783): *Bibliotheca/Hispana nova/sive Hispanorum scriptorum / qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt/notitia [...] Tomus primus/Matriti/apud Joachimum de Ibarra typographum regium MDCCLXXXIII.*
- Bacon, Francis (1684): *Francisci Baconi/Baronis de/Verulamio/Vice-Comitis S. Albani/summi/Anglicae Cancellarii/De/sapientia/Veterum/ ad Inclutam/Academiam Cantabrigiensem. / Editio nova/Amstelaeladami/apud Henricum Wetsternium/MDCLXXXIV.*
- Carnus, Juliette (1945): «La conception de la nature humaine au dix-huitième siècle chez les écrivains français», en: *The French Review* 19, 1, 24–31.
- Caro Baroja, Julio (1981): «Un teórico del optimismo», en: J. Caro Baroja: *Vidas poco paralelas (con perdón de Plutarco)*. Madrid: Turner, 89–115.
- Carré, Jean Raoul (1932): *La Philosophie de Fontenelle ou le Sourire de la raison*. (Thèse, Université de Paris). Paris: Alcan.
- Dagen, Jean (1977): *Histoire de l'esprit humain dans la pensée française. De Fontenelle à Condorcet*. Paris: Klincksieck.
- Darmon, Jean-Charles (1998): *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle en France. Etude sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darmon, Jean-Charles/Michel Delon (2006): *Histoire de la France littéraire. Classicismes. XVII^e–XVIII^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darmon, Jean-Charles (2009): *Pensée morale et genres littéraires. De Montaigne à Genet*. Paris: Presses Universitaires de France.
- De Luise, Fulvia/Giuseppe Farinetti (2001): *Storia della felicità*. Torino: Einaudi.
- Dierse, Ulrich (2000): «Öffentliches Glück und anderes. Beobachtungen an einigen politisch-sozialen Begriffen der italienischen Aufklärung», en: Jacobs, Helmut C./Gisela Schlüter (eds.): *Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext*. Frankfurt a. M.: Lang, 9–21.
- Elizalde Armendáiz, Ignacio (1986): «La influencia de Bayle y Fontenelle en Feijoo», en: *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional*

- de Hispanistas*, 22–27 agosto 1983. Ed. por Aron David Kossof. Madrid: Istmo 1986, vol. I, 497–509.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de (1966): *Histoire des oracles. Du bonheur. Essai sur l'histoire. Dialogues des morts*. Ed. por Willy de Spens. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de (1989): *Œuvres complètes. Corpus des œuvres de philosophie en langue française*. Ed. por Michel Serres. Texte revu par Alain Niderst, vol. III. Tours: Fayard, 203–217.
- Gómez Solís, Felipe (2007): «Algunas imágenes marítimas en los espírituales españoles de los siglos de oro», en: *Cauriensia* 2, 449–482.
- Hertz, Friedrich Otto (1957): *The Development of the German Public Mind: The Age of Enlightenment*. London: Allen & Unwin, vol. 2.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978): *Die philosophischen Schriften*. Ed. por C. I. Gerhardt. T. 6. Hildesheim: Olms.
- Levesque de Pouilly, Jean (1749): *Theorie / des / sentimens / agreables / Où, après avoir indiqué les règles que la / Nature fuit dans la distribution du plaisir, / on établit les principes de la Théologie na- / turelle et ceux de la Philosophie morale / à Paris / chez David le jeune, rue de Hurepoix / au S. Esprit*.
- Marcialis, Maria Teresa (1978): *Fontenelle. Un filosofo mondano*. Gallizzi-Sassari: Istituto di Filosofia Università di Cagliari.
- Marti, Marc (2008): «Réflexion sur la prose d'idées dans l'Espagne des Lumières (1746–1808): Les Formes du discours sur le bonheur», en: *Cahiers de Narratologie*, no. 14, 1–10.
- Marvick, Louis W. (1993): «Fontenelle and the Truth of Masks», en: *Modern Language Studies* 23, 4, 70–78.
- Mason, Haydn (2009): «The State of Happiness? Ancient Sparta and the French Enlightenment», en: Harrow, Susan/Timothy Unwin (eds.): *Joie de vivre in French Literature and Culture*. Amsterdam: Rodopi, 177–191.
- Mauzi, Robert (1979): *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*. Genève: Slatkine.
- McKenna, Antony (2009): «Prévost lecteur de Malebranche et de Bayle: les plaisirs et le bonheur», en: Isabelle Moreau (ed.): *Les Lumières en mouvement: La Circulation des idées au XVIII^e siècle*. Lyon: ENS, 159–172.
- Ramelow, Tilman (1997): *Gott, Freiheit, Weltenwahl: der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S. J. (1599–1649) und G. W. Leibniz (1646–1716)*. Leiden: Brill.
- Rohou, Jean (2002): *Le XVII^e siècle. Une révolution de la condition humaine*. Paris: Seuil.

- Rosso, Carlo (1969): »Trittico per una Teodicea: Sarasa, Maistre, Camus«, en: *Saggi e Ricerche di Letteratura Francese* 10, 128–148.
- Saint-Evremond, Charles de (1692): *Œuvres / meslées / de Mr de Saint-Evremond / Seconde partie* / A Paris / Chez Claude Barbin, au Palais, sur le second / Perron de la sainte Chapelle / MDCXCII.
- Salomon, Albert (1957): »In Praise of the Enlightenment. In Commemoration of Fontenelle 1657–1757«, en: *Social Research* 24, 1,4, 202–226.
- Sarasa, Alfons Anton (1746): *Artis / semper gaudendi / demonstratae / ex sola consideratione / divinae providentiae ab Alphonso de Sarasa e Societate Jesu. / Pars prima et secunda / in / xenium oblatae / inclytæ / dominorum sodalitati / sub titulo B. V. Mariae / ab Angelo Salutatae, in Caesareo / & Academico Soc. Jesu Collegio Lincij / erectae & confirmatae, anno a partu / Virginis / MDCCXLVI, Lincij, Typis Joannis Michaelis Feichtinger.*
- Sarasa, Alfons Anton (1750): *Alfonsi Antonii de Sarasa / Soc. Iesu / Ars Semper gaudendi / ex principiis / diuinae prouidentiae / et / rectae conscientiae / deducta / uariis accensionibus ac notis indicibusque / auctior ac emendatior / prodit / cum praefatione Ioannis Petri Reuschii / P. P. O. in Acad. Ien. / cura Ioannis Christiani Fischeri / editio quarta / praenumerationis lege / Francofurti et Lipsiae / prostat in officina Weidmanniana / A. S. R. MDCCL.* Consultada por el ejemplar BNE 3/54103.
- Staubach, Charles N. (1940): »Fontenelle in the Writings of Feijoo«, en: *Hispanic Review* 8, 1, 46–56.