

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**LA FILOSOFÍA DE
SOPHIE DE GROUCHY:
GNOSEOLOGÍA, ÉTICA,
POLÍTICA Y
FEMINISMO**

DOCTORANDO: RICARDO HURTADO SIMÓ

DIRECTORA DE LA TESIS: GEMMA VICENTE ARREGUI

ÍNDICE

	Páginas
1. Introducción	13
2. Vida y trayectoria intelectual de Sophie De Grouchy	27
3. El matrimonio Condorcet: conexiones intelectuales	43
3.1. La importancia de la educación	45
3.2. El pensamiento político girondino	49
3.3. El pensamiento feminista	51
3.4. Progreso, optimismo y libertad	54
4. Influencia y presencia de Georges Cabanis en la filosofía de Sophie De Grouchy	67
5. Teoría del conocimiento de Sophie De Grouchy	71
5.1. Sensación	74
5.1.1. Sensación, placer y dolor físico	75
5.1.2. De la sensación a la impresión. Presencia de Condillac y de Hume en la gnoseología de De Grouchy	79
5.1.3. La importancia de la imaginación en el proceso cognoscitivo	81
5.2. Reflexión	83
5.2.1. La teoría lockeana de la reflexión	84
5.2.2. La reflexión en De Grouchy	85
5.3. Idea	89
5.3.1. Las ideas en Locke	90

5.3.1.1. Las ideas simples	93
5.3.1.2. Cualidades primarias y cualidades secundarias	
El concepto de percepción	97
5.3.1.3. La memoria	101
5.3.2. Idea y abstracción en De Grouchy	105
5.3.2.1. Las ideas abstractas en Hume y en De Grouchy	107
5.4. Conclusiones sobre el capítulo	114
6. Teoría ética de Sophie De Grouchy	117
6.1. Bien y mal morales	121
6.1.1. Los fundamentos de la moral	121
6.1.1.1. Los fundamentos de la moral: el sentimiento y la reflexión	122
6.1.2. El origen de las ideas morales en Hume	126
6.1.3. El origen de las ideas morales en Smith	129
6.1.4. Los fundamentos de la moral: la simpatía	131
6.1.5. El bien moral	132
6.1.5.1. Tipos de acciones buenas. La duración y el bien moral	133
6.1.6. El mal moral	137
6.1.6.1. El mal en Smith y De Grouchy	137
6.2. Remordimiento	142
6.2.1. El remordimiento ante un mal involuntario y ante un mal voluntario	142
6.2.2. La importancia de la imaginación y de la reflexión en el remordimiento	145
6.2.3. La teoría del remordimiento en Smith. Diferencias con De Grouchy	147
6.2.4. Smith y el problema de la culpa	154

6.3. Egoísmo	155
6.3.1. El egoísmo en Smith y De Grouchy	157
6.3.2. Presencia de Condorcet en las tesis de De Grouchy sobre el egoísmo	163
6.3.3. El egoísmo en Hutcheson y Shaftesbury	165
6.4. Amor	167
6.4.1. La amistad, estadio previo al amor	172
6.4.2. Diferencias entre Smith y De Grouchy	176
6.4.2.1. Amor, simpatía e imaginación	177
6.4.2.2. La tragedia amorosa	180
6.4.3. Amor, belleza y utilidad en Hume	184
6.4.4. Amor y amistad: la experiencia vital de De Grouchy	185
6.5. Virtud	188
6.5.1. La virtud, una noción compleja	190
6.5.2. Presencia de Marco Aurelio en la teoría de la virtud de De Grouchy	193
6.5.3. Reflexión y sensibilidades, bases de la virtud. La dimensión social de la virtud	195
6.5.4. Apología de De Grouchy a la teoría rousseana de la virtud	200
6.5.5. La teoría rousseana de la virtud	202
6.5.5.1. La virtud y su corrupción social	203
6.5.6. Presencia de Rousseau en el concepto de virtud de De Grouchy	207
6.5.7.1. Distanciamiento de De Grouchy sobre la doctrina de Rousseau	209
6.6. Simpatía	212

6.6.1. Críticas de De Grouchy a la doctrina smithiana de la simpatía	213
6.6.2. Definición y fundamentos de la simpatía	215
6.6.3. La simpatía ante el placer y el dolor	219
6.6.4. La simpatía en Hutcheson y Hume	226
6.6.5. La simpatía individual y la simpatía general	231
6.6.6. Simpatía directa y simpatía indirecta en Smith	236
6.6.7. Efectos de la simpatía	239
6.6.7.1. Simpatía hacia grandes alegrías y pequeñas tristezas	239
6.6.7.2. Simpatía hacia niños y ancianos	242
6.6.7.3. Simpatía hacia los poderosos y hacia los desdichados	246
6.6.7.4. Presencia de Rousseau en la defensa que hace De Grouchy de la simpatía hacia los sufrientes	250
6.7. Conclusiones sobre el capítulo	252
7. Teoría social y política de Sophie De Grouchy	259
7.1. Justicia	264
7.1.1. Definición y fundamentos de la justicia: la razón y la simpatía	265
7.1.2. La justicia en Smith. Críticas de De Grouchy al sentido íntimo smithiano	267
7.1.3. La importancia del remordimiento en la práctica de la justicia	272
7.1.4. Intensidad de las acciones justas	275
7.1.5. La injusticia, un producto social	277
7.1.5.1. Causas y repercusiones sociales de la injusticia	278
7.1.5.2. Influencia de la sociedad en la práctica de la injusticia	281
7.2. Derecho	284
7.2.1. Fundamentos del derecho: la razón y el sentimiento	284
7.2.2. Derecho como preferencia y como derecho natural	288

7.2.3. Presencia de Condorcet en la teoría del derecho natural de De Grouchy	291
7.2.4. De Grouchy y la Declaración de Derechos de 1789	298
7.3. Ley	299
7.3.1. Crítica del sistema legislativo vigente	300
7.3.2. Diferencias entre De Grouchy y Smith	304
7.3.3. Crítica del sistema de acceso a cargos públicos	308
7.3.4. Fundamentos de las leyes justas	310
7.3.4.1. Fundamentos de las leyes justas: la razón	311
7.3.5. Presencia de Rousseau y de Condorcet en el concepto de ley de De Grouchy	315
7.4. Propiedad	320
7.4.1. La propiedad como un derecho natural	320
7.4.2. Fundamentos de la propiedad: razón, trabajo, derecho natural	322
7.4.2.1. Propiedad y trabajo en Locke y Rousseau	323
7.4.3. Propiedad, razón y estado de naturaleza en De Grouchy	327
7.4.4. Críticas a la distribución de la riqueza. Diferencias entre De Grouchy y Condorcet	329
7.4.5. La distribución de la tierra	333
7.4.6. Presencia de las tesis fisiócratas en la teoría de la propiedad de De Grouchy	334
7.4.7. La importancia de tener una propiedad según De Grouchy	338
7.5. Conclusiones al capítulo	342
8. Aportaciones feministas de Sophie De Grouchy	345
8.1. Sophie De Grouchy, una pensadora feminista	353
8.2. La naturaleza humana	355

8.2.1. Naturaleza humana y razón en De Grouchy, Condorcet y Olympe de Gouges	357
8.2.2. Razón y discriminación en D´Alembert	363
8.3. La desigualdad entre los hombres, fruto de la corrupción social	364
8.3.1. La corrupción social de las pasiones	374
8.4. El matrimonio	376
8.4.1. El amor verdadero. Críticas de De Grouchy al matrimonio	376
8.4.2. Críticas al matrimonio en D´Holbach y en los cuadernos de quejas del período revolucionario	380
8.5. El divorcio	384
8.5.1. El divorcio en De Grouchy y en los cuadernos de quejas del período revolucionario	384
8.5.2. El divorcio y la autonomía de las mujeres	389
8.6. La mujer y su belleza	392
8.6.1. La dictadura de la belleza en De Grouchy	392
8.6.2. La belleza de la mujer en la <i>Enciclopedia</i> y en la filosofía francesa del siglo XVIII	396
8.7. La educación de las mujeres	400
8.7.1. La importancia de la educación en De Grouchy	401
8.7.2. La instrucción de la mujer en Condorcet	407
8.7.3. Educación y autonomía en Wollstonecraft y en los cuadernos de quejas del período revolucionario	411
8.8. Conclusiones sobre el capítulo	414
9. Conclusiones finales	419

10. Abstract and Final conclusions 433

11. Bibliografía 491

1. Introducción

Nuestro trabajo de investigación se titula “La filosofía de Sophie De Grouchy: gnoseología, ética, política y feminismo” y tiene como principal objetivo conocer el pensamiento filosófico de Sophie De Grouchy a través de su obra esencial, *Cartas sobre la simpatía*, publicada en París en 1798. En este texto De Grouchy, como consecuencia de su lectura y traducción al francés de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, realiza una lectura crítica de la obra del filósofo escocés, comentando y resumiendo sus principales aportaciones sobre cuestiones de gnoseología, moral, educación, antropología y filosofía política. Asimismo, como veremos, la autora ofrece sus propios planteamientos utilizando el concepto de simpatía como fundamento, recurriendo también a otros pensadores y pensadoras de la historia de la filosofía para consolidar sus posicionamientos.

Ya que nos encontramos ante una figura prácticamente desconocida en el panorama intelectual en lengua española, consideramos pertinente mostrar cómo llegamos a conocer a Sophie De Grouchy.

Desde que empecé a estudiar filosofía he centrado mi interés en el pensamiento del siglo XVIII, lo que suele conocerse como Ilustración o Siglo de las Luces y, en especial, en las aportaciones realizadas desde Inglaterra y Francia que, más allá de sus numerosas diferencias, comparten una visión crítica, humanista y transformadora de la filosofía. A través de la lectura de autores franceses relevantes como Rousseau, Diderot, Voltaire o Turgot llegué al pensamiento de Condorcet y, en concreto, al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* con un estudio previo realizado por A. Torres del Moral. En esta obra, Condorcet sintetiza las grandes coordenadas del movimiento cultural de su siglo y aporta un planteamiento progresista y positivo de la

historia sintetizado en la noción de “Progreso” como motor de la humanidad. Acercándome a Condorcet, su vida y su obra, tuve constancia de la figura de Sophie De Grouchy que aparecía en el mencionado estudio previo como esposa de Condorcet durante algunos años. Inquiriendo sobre su figura, llegué a las *Cartas sobre la simpatía*.

*

A lo largo de esta investigación intentaremos recorrer un camino partiendo de las cuestiones más generales y circunstanciales ligadas a la figura de Sophie De Grouchy hasta llegar al núcleo de su filosofía. Empezaremos profundizando en la vida de De Grouchy; al respecto, es de destacar que para comprender el pensamiento de un autor, o autora, es indispensable conocer su vida, y la de De Grouchy es especialmente interesante para conocer sus planteamientos.

Para abordar nuestra tarea nos acercaremos primeramente a la biografía de Sophie De Grouchy, imprescindible para llegar al trasfondo histórico y social que hay tras sus planteamientos filosóficos. También comentaremos su labor en el Salón de las Monedas, lugar de encuentro de filósofos, políticos, poetas, etc. liderado por ella, así como su activa participación en los sucesos políticos acaecidos en Francia a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Trataremos, asimismo, las conexiones intelectuales entre De Grouchy y Condorcet en temas como la educación, el movimiento girondino, la igualdad entre sexos y la defensa firme de la libertad entre los seres humanos. Un breve capítulo estará dedicado a la figura de Cabanis, cuñado de De Grouchy, colaborador en el Salón de las Monedas y persona a quien van destinadas las *Cartas sobre la simpatía*.

Una vez conocida su trayectoria biográfica, comenzaremos el trabajo en lo que resulta ser el punto de partida de su teoría sobre la simpatía, la teoría del conocimiento, donde De Grouchy, inspirándose sobre todo en el gran padre del empirismo moderno,

John Locke, asume sus planteamientos pero realiza ciertas modificaciones para posibilitar un marco sobre el que desarrollar los mecanismos de la simpatía. Las nociones de sensación, reflexión e idea nos permitirán comprobar cómo De Grouchy recorre el camino ya trazado por los pensadores británicos Locke y Hume, pero realizando ciertas aportaciones novedosas como su concepto de idea abstracta o una ampliación del significado de reflexión.

Asimismo, consideramos indispensable, tras haber tratado sus planteamientos gnoseológicos, conocer la propuesta moral de De Grouchy en cuestiones tan importantes para la reflexión moral y ética como el origen de las ideas morales, el bien y el mal, el remordimiento, el amor y la virtud y, por último, el más importante: la simpatía, analizando su definición, rasgos más paradigmáticos y principales manifestaciones. El concepto de simpatía será el hilo conductor que nos hará posible conectar las distintas áreas de la filosofía tratadas por De Grouchy, y hacer posible pasar de una gnoseología individualista a una filosofía social. Igualmente, el concepto de simpatía nos permitirá rastrear el cambio de paradigma sobre el sujeto que se produce en la modernidad, pues está ligado a otras nociones adyacentes que intentan ofrecer una respuesta a esa visión pesimista del ser humano que aparece en pensadores como Maquiavelo o Hobbes. En este capítulo será pertinente centrar la mirada en los grandes autores de la filosofía moral del siglo XVIII, principalmente los británicos John Locke y David Hume, así como el controvertido Jean Jacques Rousseau. También, comprobaremos cómo De Grouchy es una gran conocedora de la filosofía de la antigua Roma y hasta qué punto la huella del estoicismo está presente en su teoría moral.

A continuación, abordaremos la filosofía social y política de la autora, que se alejará de las afirmaciones smithianas presentes en *La teoría de los sentimientos morales*, para desarrollar un pensamiento crítico con el orden establecido y el sistema

político que seguirá muy de cerca los planteamientos de Locke, Rousseau y Condorcet en ciertos aspectos. En este capítulo profundizaremos en las nociones de justicia, derecho, ley y propiedad, conceptos todos ellos que tendrán un elemento básico en común: el rechazo a sus formas vigentes y la necesidad de transformarlos pragmáticamente para construir un mundo más justo, equilibrado y solidario.

Por último, cerraremos el trabajo de investigación con las tesis feministas de la filósofa ilustrada. Si bien es cierto que De Grouchy no dedica ningún apartado concreto a las cuestiones de género, es de justicia resaltar cómo su preocupación por la situación de las mujeres impregna su vida y toda su obra, tanto las *Cartas sobre la simpatía* como sus cartas de amor a quien durante años fue su compañero sentimental, Maillia Garat, después de muerto Condorcet. Además, entre De Grouchy y Condorcet se producirá una influencia recíproca, pues los textos reivindicativos condorcetianos sobre la igualdad de la mujer son escritos durante el periodo en que comparte su vida con De Grouchy. De esta forma, sostenemos que aunque llevan la firma de Condorcet, la presencia intelectual de De Grouchy es indudable. Cuestiones como una educación no diferenciada, las funestas condiciones que tiene reducir a la mujer a un mero objeto bello o la defensa del divorcio ubicarán a nuestra filósofa a la vanguardia de las proclamas feministas. Sophie De Grouchy, en relación con otras feministas como Olympe de Gouges o Wollstonecraft, se convertirá en referente ineludible para conocer la situación de las mujeres en el siglo XVIII y los comienzos de la filosofía de género contemporánea.

*

Sophie de Grouchy (1764-1822) es una pensadora totalmente desconocida en España, tanto es así que no hay ninguna aportación relacionada con su figura en castellano, algo que sí sucede en los países francófonos y anglosajones donde, en los

últimos años, se ha tratado su trayectoria desde la óptica de la filosofía ilustrada y desde los orígenes del pensamiento feminista. Esta es una de las razones por las que nos adentramos a profundizar en su figura. Explorando los estudios sobre De Grouchy, pronto descubrimos que había una labor muy interesante por realizar, aquella que consiste en dar el necesario primer paso para sacar del ostracismo a la autora francesa y conocer sus planteamientos filosóficos. Por ello, creemos interesante centrar la investigación en una autora inexplorada en nuestra lengua que, además, resume en las aproximadamente cien páginas que tiene su obra las ideas filosóficas esenciales de su siglo. Añadimos como novedad su experiencia vital en los acontecimientos de la caída de la monarquía francesa, la revolución y el periodo del terror instaurado por Robespierre.

*

En el ámbito metodológico es pertinente aclarar ciertas cuestiones. El proyecto de investigación nos plantea desde el inicio la necesidad de realizar una traducción al castellano de las *Cartas sobre la simpatía*. El objetivo esencial es que la obra de Sophie De Grouchy sea accesible para todas las personas interesadas en la historia de la filosofía y, en concreto, en la ética, la filosofía ilustrada y el feminismo, tanto de España como de otros países de habla hispana. Además, consideramos importante traducir las *Cartas de amor a Maillia Garat*, texto que recoge las cartas enviadas por Sophie De Grouchy entre 1798 y 1800 a su pareja, donde expone y amplía tesis ya expuestas en las *Cartas sobre la simpatía*, añadiendo reflexiones más personales y datos históricos relevantes para conocer su figura. Sin embargo, este esfuerzo realizado en la traducción y comparación de textos para facilitar la tesis se encuentra con numerosos problemas añadidos.

Por una parte, la falta de investigaciones sobre la vida y la filosofía de De Grouchy en nuestra lengua limitan nuestro trabajo en un primer momento.

En segundo lugar, uno de los mayores problemas con los que nos encontramos es la falta de bibliografía sobre Sophie De Grouchy. Hay apenas una decena de publicaciones sobre ella, principalmente de autores franceses y americanos. La mayoría de estas publicaciones tratan los datos más relevantes de la vida de De Grouchy: su infancia, el matrimonio con Condorcet, el Salón de las Monedas, su activismo político y sus relaciones sentimentales. Sin embargo, solo unos pocos textos se detienen en descubrir facetas de su filosofía, y la mayoría de manera superficial. Únicamente el estudio previo a la edición americana de las *Cartas sobre la simpatía* analiza algunos aspectos importantes como su distanciamiento con Smith o las aportaciones feministas de la autora. Esta barrera bibliográfica revela, a nuestro juicio, que nuestra investigación es novedosa porque se centra en conocer aspectos inexplorados en el panorama filosófico actual y realiza un compendio de los escasos estudios que hay sobre Sophie De Grouchy. No conocemos ninguna publicación que se detenga en profundizar sobre sus ideas gnoseológicas, políticas y sociales, ni tampoco ninguna que rastree en sus escritos la influencia de otros autores más allá de las huellas de Adam Smith y Condorcet.

Asimismo, el hecho de que los trabajos sobre la pensadora francesa se centren en su vida y sus relaciones personales, revela de qué forma la semblanza intelectual de una mujer tan atípica como notable es reducida a anécdotas, amores y desamores. Consiguientemente, nuestra tesis plantea desde el primer momento el reto de romper con visiones discriminatorias y parciales sobre las mujeres más destacadas de la historia y mostrar que su valía radica fundamentalmente en su pensamiento, no en su vida. La tesis defiende que De Grouchy es una mujer destacada porque rompió con muchas

barreras sexuales de su tiempo, dedicó gran parte de su vida al conocimiento y desarrolló interesantes ideas en muchas vertientes del saber.

También, las diferentes ediciones de las *Cartas sobre la simpatía* que hemos manejado muestran notables diferencias terminológicas. Las versiones actuales existentes, en francés, inglés e italiano, han modificado sustancialmente el escrito original, debido en gran medida a que se han basado en otras traducciones posteriores a la primera. Para nuestro trabajo, las hemos cotejado pero hemos decidido centrarnos en la primera edición, de 1798, edición sobre la cual se basa nuestra traducción y publicación al castellano de las *Cartas sobre la simpatía* y sobre la que hemos trabajado la filosofía de Sophie De Grouchy.

Para tratar las obras de referencia de Condorcet, principalmente el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* y sus *Cinco memorias sobre la instrucción pública* trabajaremos con las ediciones en castellano realizadas por Torres del Moral y Tomás del Amo, respectivamente. Para estudiar los textos de Locke y Hume, fundamentales a la hora de conocer el pensamiento gnoseológico, moral y político de Sophie De Grouchy, recurriremos a las ediciones en castellano a partir de las traducciones de Sergio Rábade y Lázaro Ros en lo que al *Ensayo sobre el entendimiento humano* y el *Ensayo sobre el gobierno civil* lockeano se refiere, y a López Sastre y Félix Duque en la *Investigación sobre los principios de la moral* y el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, respectivamente. Para *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith acudiremos a la traducción de Rodríguez Braun. En cuanto a los textos de Rousseau, manejamos las traducciones de Jordi Beltrán del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de Consuelo Berges de *El contrato social* y de Luis Cardona de *Emilio o de la educación*.

No podemos pasar por alto que este trabajo de investigación pretende alcanzar la denominación de Doctorado Internacional, para lo cual hemos realizado una estancia de tres meses en un país miembro de la Unión Europea, Italia en nuestro caso. Durante nuestro período en ese país, fundamentalmente en el Centro Internacional de Estudios de Género de la Universidad de Foggia, se ha producido un valioso enriquecimiento de la tesis, ya que ha permitido entrar en contacto con profesoras y profesores universitarios dedicados a investigar sobre mujeres que hasta ahora han tenido un papel secundario en la historia del pensamiento. Son numerosos los investigadores e investigadoras en Italia que han centrado su tarea en sacar del anonimato a figuras olvidadas de la filosofía, la literatura o la historia, rescatando sus aportaciones más destacadas. Este hecho ha abierto nuevas puertas para afrontar el estudio de una pensadora desconocida desde el principio, reconociendo la falta de bibliografía y datos existentes sobre la vida y la filosofía de Sophie De Grouchy.

Metodológicamente, el diálogo con especialistas nos ha ayudado a reforzar la idea de que una estructura temática y conceptual del trabajo es una de las mejores formas para desmenuzar el pensamiento de un autor o autora cuando está concentrado básicamente en una sola obra y apenas existen trabajos anteriores.

Asimismo, ha sido especialmente útil la presencia en Italia porque se ha conocido la traducción italiana de las *Cartas sobre la simpatía* (*Sulla simpatia*, Palermo, Sellerio, 1995), así como su introducción, ineludible para dar a conocer unas ideas previas básicas sobre De Grouchy. El estudio previo ha corroborado la escasez de estudios sobre la filosofía de esta autora francesa así como la uniformidad de visiones existentes sobre la influencia recíproca entre nuestra autora y quien fue su esposo, Nicolás de Condorcet.

En ese trimestre, junto con la traducción italiana, se cotejaron las versiones existentes sobre la obra principal de la pensadora nacida en Meulan para encontrar modificaciones del texto original y diversas interpretaciones de la filosofía de la autora.

Pero sin duda alguna, lo más destacable de nuestra estancia en Italia ha sido tener la posibilidad de dedicarnos en exclusiva durante unos tres meses a la investigación filosófica. La práctica totalidad del tiempo se ha empleado en traducir, cotejar y desmenuzar la bibliografía existente sobre De Grouchy, poniéndola en relación con una lectura crítica de sus escritos y de los principales interlocutores e interlocutoras de su obra. Paralelamente, el proceso de escritura de la tesis fue avanzando con constantes modificaciones basadas en la exégesis de los textos de la autora. Consideramos que nuestra presencia en Italia ha supuesto la culminación de un trabajo realizado durante años, y la satisfacción de comprender que lo que inicialmente fue una simple idea, un proyecto con apenas basamento, se ha convertido en un estudio ordenado, cimentado, riguroso y que puede abrir la puerta a futuras indagaciones.

También, aunque nos alejemos de Italia, la posibilidad de redactar una tesis sobre Sophie De Grouchy requería, inevitablemente, acceder al texto fundamental de la autora en su edición más antigua. Para llegar a la primera edición, aparecida en 1798, nos desplazamos a las islas baleares, a Menorca en concreto, pues allí se encontraba dicha obra. Durante unas tres semanas realizamos una estancia en la pequeña ciudad de Maó, pasando la mayor parte del tiempo en la sala de lectura de la Biblioteca Pública, examinando el texto de primera mano y solicitando el proceso de digitalización de la obra para poder trabajar con ella con mayor comodidad.

Todo esto revela que la labor del investigador es una tarea ardua que requiere tener disposición para viajar y una dedicación regular y constante para sumergirse en la problemática a tratar.

*

En el plano metodológico también resaltamos el recorrido de los textos originales de De Grouchy. Respecto a las *Cartas sobre la simpatía*, la primera edición de las *Lettres sur la sympathie* fue publicada en el mes de marzo de 1798 por el librero y editor Buisson, en la calle Hauteuefeuille de París, como un apéndice realizado por Sophie De Grouchy al final de la traducción de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, realizada por ella misma. Posteriormente fueron reeditadas en 1830 y 1860 junto con la obra del pensador escocés.

El manuscrito original se encuentra desaparecido y para la traducción al castellano utilizamos la primera edición de 1798, *Théorie des Sentiments Moraux, ou Essai Analytique Sur les Principes des Jugemens que portent naturellement les Hommes, d'abord sur les Actions des autres, et ensuite sur leurs propres Actions: Suivi d'une Dissertation sur l'Origine des Langues; Par ADAM SMITH; Traduit de l'Anglais, sur la septième et dernière Édition, Par S. Grouchy V. Condorcet. Elle y a joint huit Lettres sur la Sympathie. TOMO SEGUNDO, páginas 353-507, SIGNATURA: 15142, cuyo único ejemplar en España se conserva, como hemos señalado, en la Biblioteca Pública de Maó tras la consulta del Catálogo Bibliográfico Español.*

La obra se encuentra disponible en otros idiomas y ediciones más recientes. En francés, *Lettres sur la sympathie*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1993; en inglés, *Letters on sympathy*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2008; en italiano, *Sulla simpatia*, Palermo, Sellerio, 1995, que también manejaremos para cotejar las diferentes traducciones de un mismo texto.

Para citar las *Cartas de la simpatía* en el estudio, recurriremos a nuestra traducción al castellano, publicada como SOPHIE DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros, 2011, edición y traducción de Ricardo Hurtado Simó.

Las cartas de amor a Maillia Garat fueron escritas entre 1798 y 1800. Se publicaron parcialmente por vez primera en 1897 y posteriormente en 1933 por Charles Léger bajo el título de *Lettres intimes de Sophie de Condorcet, d'Aimée de Coigny et de quelques autres coeurs sensibles*. Actualmente, las cartas están en una colección privada.

Para la traducción al castellano de esta obra se empleará el texto completo presente en: *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour à Maillia Garat*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1993, que publicamos como SOPHIE DE GROUCHY, *Cartas de amor a Maillia Garat*, Sevilla, Arcibel editores, 2011, edición y traducción de Ricardo Hurtado Simó.

2. Vida y trayectoria intelectual de Sophie De Grouchy

En diciembre de 1763, Henriette Fréteau, marquesa de De Grouchy, madre de Sophie, está embarazada, y abandona con su familia su propiedad en Villette, a poco más de dos kilómetros de la localidad de Meulan, cerca de un meandro del Aubette, pequeño afluente del Sena. Pasará el invierno en París, en su modesto hotel de la calle Royale. Su esposo, el marqués, Francois Jacques De Grouchy tiene cincuenta años y es hijo de Nicolas-Pierre, capitán de las naves del rey y de Élisabeth Ursule Cousin, hija de un financiero, ambos de origen normando, ostentando el cargo de paje del rey Luis XV, combinando así su tradición militar con la de las letras, que desde el siglo XVI estaba presente con su antepasado Nicolás De Grouchy, preceptor de Michel de Montaigne

1.

Con 46 años el marqués se casó en segundas nupcias con Henriette Fréteau, veinte años menor que él; Henriette tenía una salud delicada, y transmitía impresión de dulzura y de fragilidad. Su padre, Fréteau de Saint-Just, consejero maestro de finanzas, la llamaba “La sublime.”² Algunos miembros de la familia Fréteau eran magistrados y parlamentarios, no pertenecientes a la alta nobleza pero bastante ricos y abiertos a las nuevas ideas que se estaban fraguando en Francia. Eran contrarios a Luis XV por entender que había establecido un gobierno corrupto, egoísta y favoritista; además le responsabilizaban de hechos lamentables como la derrota en la Guerra de los Siete años y el fin de las colonias.

¹ Véase BOISSEL, Th., *Sophie de Condorcet, femme des Lumières*, 1764-1822, Paris, Presses de la Renaissance, 1988. Capítulo I “Grouchette la bien-née”, p. 14.

² Véase *Ibid.*, pp.11-65.

A comienzos de abril de 1764, en Meulan un domingo día 8, nace la hija de los marqueses de De Grouchy, Sophie, bautizada dos días más tarde en la capilla del castillo por el párroco de Condécourt.

Sophie De Grouchy era la mayor de cuatro hermanos. En sus dos primeros años, Sophie es cuidada por su madre. En 1768, su hermana, Charlotte, es apadrinada por su tío Charles Dupaty; como veremos más adelante, Dupaty marcará bastante su vida y su pensamiento, pues era un magistrado apasionado por la literatura y la filosofía.

Su madre intervino directamente en la educación de Sophie De Grouchy durante su infancia, siendo ella la causa esencial de que recibiera unos conocimientos amplios y profundos, algo poco habitual entonces para una mujer. Henriette hizo todo lo posible para conseguir los mejores preceptores para su hija.¹ A la edad de 6 años, sus allegados veían en ella cualidades prometedoras, pues ya podía leer y escribir con soltura.

En otoño de 1770, Sophie empieza a tocar el clavecín, a aprender latín y danza, y también, gracias a su preceptora, M. de Puisé, inglés. Un año más tarde, su tío Dupaty defiende las prerrogativas parlamentarias contra los abusos y el despotismo del rey y por ello es encarcelado en el castillo de Pierre-Encise, cerca de Lyon, por orden del mariscal Richelieu durante doce semanas. Dupaty tenía como padre espiritual a Helvétius, fallecido en esa época, quien le presentó un año antes a Condorcet y Turgot, con los que trabaría una fuerte amistad.

En 1773 Condorcet se convierte en Secretario Perpetuo de la Academia de las Ciencias; tiene treinta años y vive en su apartamento de la calle Jacob². En aquel tiempo, la viuda del filósofo Helvétius abre un salón en Auteuil; Condorcet, Dupaty,

¹ Véase *Ibid.*, p. 21.

² Para ampliar la información sobre la vida de Condorcet véase el completo estudio preliminar de Torres del Moral en CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

Cabanis y D'Holbach participan en él. Las obra de D'Holbach *El sistema de la naturaleza* y su *Ensayo sobre los prejuicios* se convierten en el centro de las reflexiones, siendo alabadas y criticadas por unos y otros. Dupaty toma partido por D'Holbach, pero el otro tío de Sophie, Fréteau, rechaza sus ideas por subversivas, materialistas y ateas.

El 12 de mayo de 1774 muere el rey y le sucede su hijo, Luis XVI, considerado por la opinión pública como más benévolo y comprensivo que su padre. Sophie alcanza los 10 años y tiene como maestro al poeta Roucher, traductor de los versos de Young, y le sigue enseñando inglés.

Siendo una adolescente, su tío, el magistrado Charles Dupaty afirmó sobre ella que: “He leído cosas escritas por ella, con una confianza y libertad, que no debe desaprovechar.”¹ De Grouchy profundizará en su conocimiento del inglés y empezará a estudiar alemán y latín. El progreso de Sophie en comparación con el de los demás compañeros y compañeras llamará la atención de sus preceptores. Como complemento a sus estudios académicos, recibió clases de pintura de Marie-Anne-Élisabeth Vigée-Lebrun, famosa retratista.

En febrero de 1776, sus padres deciden enviarla tres o cuatro meses al castillo de su tío Fréteau para reponerse de la viruela, que podía ser mortal en su época. Allí, su tía le enseña canto y aprende a tocar el arpa. En su mesilla de noche tiene *El Jerusalén liberado*, poema heroico de Torquato Tasso, *Telémaco*, de Fénelon, y *Cándido* de Voltaire, que su tío Fréteau le había dejado sin el consentimiento de la marquesa De Grouchy. Además, ya en esa época, Sophie, educada por sus padres en una estricta observancia católica, odiaba tener que ir a misa los domingos. En torno al año 1777 lee en inglés con cierta facilidad y así conoce *The Complaint or Nights Thoughts*, del

¹ BOISSEL, Th., *op. cit.* p. 74.

mencionado Edward Young, y también los *Pensamientos* de Marco Aurelio. En estos descubre una moral verdadera, profunda y pagana que le seducirá toda la vida.¹

A finales de verano de 1779, Sophie empieza a conocer la existencia de torturas en Francia, a través de los comentarios de su tío Dupaty, que le transmite un acontecimiento reciente: la tortura y cadena perpetua a una adolescente por el mero hecho de robar en unas tierras. Este suceso la estremecerá tanto que le hará padecer unas pesadillas que le acompañarán toda su vida. También le provocará un firme rechazo a las leyes crueles, que estará muy presente en su pensamiento y en su obra.

A comienzos de la década de 1780, Sophie tiene como héroe a La Fayette, oficial de Francia en las costas de América en la guerra por la independencia de las colonias norteamericanas de Inglaterra.

En febrero de 1782, Condorcet es elegido a propuesta de D`Alembert miembro de la Academia Francesa; en su discurso, propone eliminar todo vestigio feudalista y reivindica para las ciencias humanas una metodología y un lenguaje similares a los de las ciencias empíricas para su progreso.

Ya en ese período, siendo una adolescente, Sophie empieza a leer las obras de Montesquieu, Condillac, numerosos textos de Rousseau, *Hamlet* y *Macbeth*, de Shakespeare, la *Metamorfosis* de Ovidio, las *Vidas* de Séneca, y casi recita de memoria los citados *Pensamientos* de Marco Aurelio. Además, en la primavera de 1783, Sophie De Grouchy conocerá a Cabanis, amigo de su tío Dupaty, iniciando una amistad duradera basada en intereses y pensamientos comunes: escepticismo, inconformismo, progresismo, etc.; una relación que será esencial para la redacción de las *Cartas sobre la simpatía*.

¹ Véase *Ibíd.*, p. 80.

En noviembre de ese año se produce otro hecho que marcará a Sophie, el monje Jean Francois Pascal, violador y asesino confeso de una adolescente, es quemado vivo en París después de haber sido crucificado. Solo algunos como Diderot o Condorcet protestaron contra esa inhumanidad; Sophie, desde el anonimato, también criticará esta sentencia.¹

En 1784 sobrevivían el conde de Buffon, el marqués de Condorcet y el barón D`Holbach como grandes exponentes de la Ilustración francesa; otras figuras como Rousseau o Voltaire habían ya fallecido. En otoño de ese mismo año, por tradición familiar y con el objetivo de recibir una adecuada educación católica, fue enviada al convento de Neuville les Dammes o Neuville en Bresse, un pueblo de unos mil habitantes situado a cincuenta kilómetros de Lyon. La idea no era que De Grouchy se convirtiese en monja, sino que adquiriese valores religiosos, sensibilidad y nobles maneras, y también alejarla de un posible matrimonio de conveniencia. Dicho convento era solo para la elite, para la nobleza, y únicamente una minoría era capaz de pagar su alto precio. El convento se encontraba en el centro del pueblo y fue anteriormente una abadía de monjes benedictinos; en el periodo en que estuvo interna, estaba compuesto por cuarenta y seis mujeres, veintiséis postulantes y veinte religiosas.²

En el convento, con apenas unos cuantos libros religiosos, De Grouchy sufrió problemas de visión ya que leía en malas condiciones, enfermándose de los ojos y con fuertes hinchazones en los párpados que se le agravaban por las noches; esto y su rechazo a estar allí hicieron que cayese en un estado de depresión y soledad. Los inviernos eran fríos y más largos de lo común; De Grouchy muy pronto se cansó de la vida contemplativa del convento, por lo que recurrió a los libros profanos que se llevó, principalmente Rousseau y Voltaire. Con todo esto, empezó a pensar que el mundo es

¹ Véase *Ibíd.*, pp. 60-62.

² Véase *Ibíd.*, pp. 71-95.

un lugar perverso y, al respecto, Dios, o no existe, o vive despreocupado del mundo; en estas conclusiones ayudará su lectura del *Sistema de la Naturaleza* de D'Holbach. De Grouchy pidió volver a casa, y, aunque sus padres al principio se negaron, su estado fue empeorando, regresando a su hogar en la primavera de 1786, en concreto, el 20 de abril. Para la madurez de su pensamiento, su estancia en el convento supuso todo lo contrario de lo que se proponía su católica madre, ya que despertó en ella el espíritu ilustrado que conoció en su juventud y además la condujo a un ateísmo convencido y militante. En 1786, en la mañana del 22 de agosto, cuando Condorcet llevaba una semana en casa de los De Grouchy debido a su amistad con Dupaty, marido de una tía de Sophie, se produce un acontecimiento inesperado. Un perro salvaje se abalanza sobre Charles, sobrino pequeño de Sophie, mordiéndole en la pierna. Por las heridas y ante la duda de que tuviera la rabia, Condorcet y Sophie acompañan al niño a París, para que lo viese un médico. En este trayecto Condorcet se fija en la belleza y la inteligencia de aquella y, a través de Dupaty, pide matrimonio a sus padres. En esa época, Sophie conoce a Madame Staël, hija única de Necker y esposa del embajador de Suecia; su carácter excéntrico y megalómano nunca será del agrado de nuestra protagonista.

Con veintidós años, en 1786, Sophie De Grouchy se casa con el filósofo, político y matemático Nicolás de Condorcet (1743-1794). El matrimonio se llevaba 20 años de diferencia, pues mientras que De Grouchy era todavía una joven muchacha, su esposo era un hombre adulto de 42 años. Sus padres aceptaron la proposición de Condorcet, siendo el único inconveniente planteado la dote, ya que si bien Condorcet provenía de la nobleza y era un hombre afamado, no tenía mucho dinero. Tras una noche de reflexión De Grouchy acepta, sin duda por la admiración intelectual que le profesaba y por el buen carácter de Condorcet. El 28 de diciembre de 1786 se produce la boda en Villette, en la residencia de la familia de De Grouchy. Los testigos de la novia son su tío, el

magistrado Dupaty y el marqués de Mazancourt, capitán del regimiento de la Guardia Francesa; por parte del novio, el marqués Puy-Montbrun y el marqués de La Fayette, auténtico héroe nacional. Lo que en un primer momento pareció un matrimonio de conveniencia, se convirtió pronto en una relación de amor y de mutua admiración intelectual, fruto de la cual nació una hija: Eliza, en 1790.¹ El matrimonio compartía su pasión por las ideas y por la necesidad de transformar la realidad que les rodeaba. Asimismo, Condorcet ya de por sí era un defensor del feminismo; como señalan E. y R. Badinter en *Condorcet: Un intellectuel en Politique*², bien puede ser considerado “el mayor feminista de ese siglo.” No hay duda de que Sophie De Grouchy inspiró a Condorcet y contribuyó al desarrollo de sus ideas, aunque como señala T. Boisse en *Sophie de Condorcet, femme des Lumières*³, De Grouchy era más entusiasta y más radical en sus planteamientos políticos.

A finales de la década de 1780, Sophie De Grouchy estableció su propio salón filosófico en la entreplanta del Hotel de las Monedas de París, que sería a partir de ahora conocido como "Salón de las Monedas". En sus comienzos pasaron con frecuencia los magistrados de su familia, Dupaty y Fréteau y otros muchos personajes relevantes presentes habitualmente en Auteuil, la casa de Madame Helvétius. El salón de De Grouchy no tardó en rivalizar en importancia con el salón establecido por Madame Staël. Uno de los más queridos y demandados participantes del “Salón de las Monedas” era Constantin Volney, que entre 1782-1785 viajó a pie por el Medio Oriente, y acababa de publicar *Viajes entre Siria y Egipto*.⁴

Este salón desarrollaría su actividad en dos períodos: primero desde 1789 hasta 1793, cuando se vio obligada a cerrarlo debido a la persecución jacobina; después

¹ Véase *Ibid.*, pp. 95-97.

² Véase BADINTER, E., et R., *Condorcet, un intellectuel en Politique*, Paris, Fayard, 1988.

³ Véase BOISSEL, Th., op. cit. Capítulo IV “La tourmente et le deuil”, pp. 151-195.

⁴ Véase VOLNEY, C., *Travels through Syria and Egypt*, Londres, 1805. www.books.google.es.

desde 1799 hasta su muerte en 1822. Durante su primera etapa, se convirtió en uno de los grandes focos del movimiento girondino y de la defensa de los derechos de la mujer. De la misma manera, De Grouchy, a través de su salón estaba al corriente de todo el movimiento cultural de su tiempo. De hecho, se puede observar con claridad que su obra sigue en la línea del movimiento ilustrado.

Es en este periodo cuando, por influencia de De Grouchy, Condorcet se lanza en defensa de la libertad y la igualdad de las mujeres, protegiendo sus derechos naturales inviolables. A mediados de 1787 publica *Cartas de un burgués de New Haven*, obra que tiene el sello de Sophie. Seis meses más tarde escribirá su *Ensayo sobre la constitución y funciones de las asambleas provinciales*, también impulsado por su esposa.¹ En este periodo, el matrimonio Condorcet, junto con el matrimonio de Jacques-Pierre Brissot y su esposa Félicité, fundan la “Sociedad de Amigos de los Negros”, de la que Condorcet es su presidente. Con este movimiento cultural, Sophie es optimista respecto al progreso de la humanidad y como su marido, confía en el advenimiento de la República en Francia, una república basada en cuatro principios:

La libertad de las personas

La seguridad

La libertad y la seguridad de las propiedades

La igualdad de derechos

Junto con Condorcet y otros intelectuales, De Grouchy creará el periódico "El Republicano". Siendo conocidas sus afinidades con las posiciones republicanas e igualitarias, varias publicaciones monárquicas y jacobinas la caricaturizarán como una mujer fácil de seducir por aquellos que frecuentaban su salón.

¹ Véase BOISSEL, op. cit., pp. 105-106.

En los orígenes de la Revolución, entre 1789-1791, el matrimonio formó parte de la izquierda más radical, y así participaron en las revueltas en los Campos de Marte en julio del 1791, donde la Guardia Nacional masacró a más de 400 manifestantes.

En la primavera de 1789 se convocan los Estados Generales, algo que no se hacía desde 1614. En uno de estos encuentros, Condorcet en su *Plan de reforma política y social* pide que todas las mujeres puedan participar en la elección de los representantes de la nación. A partir de aquí, los acontecimientos se suceden velozmente y se inicia la revolución. El 13 de julio el convento de Saint-Lazare es saqueado y la prisión forzada. Al día siguiente, martes, se produce el asalto a la fortaleza de la Bastilla.¹

El 18 de septiembre de 1789 fallece el tío de De Grouchy, Charles Dupaty, a causa de una hemorragia cerebral producida por una apoplejía. Sophie tiene 24 años y este es el primer suceso dramático en su vida.

Paralelamente a las acciones políticas de Condorcet, Sophie participa en la inauguración del “Club de la Revolución”, asociación cultural y política republicana con reuniones periódicas. En una de ellas conoce a Olympe de Gouges, militante feminista, a la que recomienda la lectura de la *Vindicación de los derechos de la mujer*² de Mary Wollstonecraft, que conocía de las tertulias de su salón.

En 1790 De Grouchy, Condorcet y la hija de ambos se mudan a un pequeño hotel particular en la calle Bourbon, denominada rue Lille dos años más tarde. Allí establece Sophie de nuevo su salón, hervidero de ideas republicanas y progresistas, siendo ella misma la organizadora y máxima autoridad en las reuniones. Entre 1790-1791 traduce un texto en inglés de Mackintosh llamado *Vindicae Gallicae* como *Apología de la Revolución Francesa*.

¹ Véase MCPHEE, P., *La Revolución Francesa, 1789-1799*, Barcelona, Crítica, 2002.

² Véase WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

Condorcet era un miembro activo de la Convención Republicana que siguió a la caída de la Monarquía, destinada a organizar la nueva República, el nuevo Estado. El 26 de septiembre de 1791 fue elegido diputado en París y el 11 de octubre la Convención elige el Comité de los Nueve, encargado de elaborar la nueva Constitución Republicana, figurando entre ellos Condorcet.¹ Sin embargo, formaba parte de los girondinos, más moderados que los jacobinos, y votó en contra de la ejecución del rey Luis XVI.² Condorcet proponía establecer un tribunal de excepción que someta el veredicto a la aprobación del pueblo y la Convención. Su idea era instaurar la República pero sin matar al rey, ya que de consumarse el regicidio, las grandes monarquías europeas acabarían con el sueño republicano. La propuesta de Sophie es la cadena perpetua para la familia real.

Finalmente, sobre 721 votantes, 361 votan por la muerte inmediata del rey, 26 por el aplazamiento temporal y 286 por la cárcel, entre ellos los girondinos, Thomas Paine y Condorcet. En 1791, Austria, Prusia e Inglaterra declaran la guerra a Francia, y Sophie confía en la huida de Luis XVI de Francia como única solución para evitar un conflicto con las grandes potencias europeas.³

Como es sabido, Luis XVI acabó pronto en la guillotina. Uno de los más radicales defensores de la muerte inmediata del rey es Joseph Garat, ministro de justicia, amigo y colaborador de Sophie en las tertulias del Salón de las Monedas.

A lo largo de 1791, los jacobinos se convierten en el grupo político más poderoso de los revolucionarios, y pronto empiezan a perseguir a los demás. Así, el 27 de abril de 1792, el diputado jacobino Chabot denuncia al matrimonio Condorcet bajo pretexto de su dudosa vida privada y por sus orígenes nobles.

¹ Véase BOISSEL, Th., *op. cit.*

² Véase MCPHEE, P., *op. cit.*, pp. 107-131.

³ Véase *Ibidem.*

Con la ley del 17 de septiembre de 1793 respecto a los sospechosos, la vida de Sophie De Grouchy y de su hija se convierte en algo inestable, tanto para el presente como para el futuro, pero tiene la suerte de obtener el pasaporte de la municipalidad de Auteuil, que le permite gozar de cierta seguridad y de libertad de movimientos. Sin embargo, el 27 de noviembre Jacques Hébert denuncia personalmente a Sophie ante el Club de los Jacobinos, por considerarla una espía de los girondinos.¹ La familia Condorcet tiene la oportunidad de huir en barco a Inglaterra, pero Sophie lo rechaza.

Condorcet empieza a ser perseguido y atacado por la opinión pública y solo un diputado jacobino, Guyomar, le defiende en nombre de la libertad. Condorcet huye y Sophie es interrogada por el paradero de su marido varias veces². La primera noche, Condorcet se refugia en casa de la viuda de Helvétius y, posteriormente, su cuñado Cabanis le encuentra un refugio cercano, en casa de la viuda del pintor Vernet. A partir del 4 de noviembre empiezan las purgas sobre los girondinos y es al día siguiente de conocer la noticia cuando Condorcet empieza a redactar su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*³ y un pequeño libro sobre la educación dedicado a su hija, donde le exhorta a empaparse de conocimiento, trabajar y tener autonomía para no depender de otros. El 25 de marzo de 1794 con su *Bosquejo* prácticamente acabado, Condorcet abandonó su refugio convencido de que ya no estaba seguro allí, e intentó escapar de París, señalándole a la viuda de Vernet que Sophie podría huir aún a Inglaterra, a casa de Lord Stanhope o a los Estados Unidos, a casa de los nietos de Benjamin Franklin, o a casa de Thomas Jefferson.

¹ Marat la llamaba “la fisgona de los girondinos” (furet de la gironde).

² Véase MCPHEE, P., *op. cit.*, capítulo VII “El Terror, ¿defensa revolucionaria o paranoia?” pp. 157-183.

³ CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

Tras errar durante dos días, Condorcet se refugió en una posada de Clamart¹, donde llama la atención por su mal aspecto, y es apresado e inmediatamente encarcelado el día 27. Lo encontraron muerto dos días después en su celda, en circunstancias todavía sin esclarecer el 29 de marzo de 1794; la mayoría de historiadores afirman que se suicidó con la colaboración de su cuñado Cabanis, quien le suministró un veneno usado en el siglo XVIII como pesticida. Sophie tardó meses en conocer la muerte de su marido, confiada en que había conseguido huir a Suiza.

A causa de su persecución, Sophie ya se había divorciado de Condorcet aprovechando el nuevo marco legislativo para emigrar a otra región francesa y huir del peligro. Con la muerte de Condorcet y la llegada del período conocido como el Terror, perdió sus bienes materiales y sobrevivió realizando retratos y camafeos, pintando los rostros de los prisioneros del Terror que iban a ser ejecutados con el fin de que sus familias tuvieran un recuerdo de su imagen. Con el dinero acumulado, abrió una pequeña lencería en París, en el número 352 de la calle Saint-Honoré, muy cerca de donde vivía Robespierre, “El incorruptible”². Incluso en los peores momentos de su vida, De Grouchy fue una mujer adelantada a su tiempo y siempre luchó para vivir de manera autónoma e independiente con dignidad.

En abril de 1794, aún sin saber del fallecimiento de su marido, recibe de manos de un conocido su *Bosquejo* y el *Aviso de un proscrito a su hija* (texto desaparecido) y se pone manos a la obra para traducir *La teoría de los sentimientos morales*³ de Adam Smith.

¹ Municipio de la región de Isla de Francia situado a unos 10 kilómetros de París.

² Véase BOISSEL, Th., op. cit. pp. 151-195.

³ Véase SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

El 15 de junio De Grouchy conoce que su tío Fréteau, junto con otros veintinueve magistrados de París y Toulouse, ha sido guillotinado. Poco después, el 9 Termidor, Robespierre y sus seguidores son destituidos y guillotinado también.

En 1795 Sophie entabla amistad con el tenor Pierre Garat, sobrino de Joseph Garat, y a través de aquel a Mailla Garat, que al poco vive con Sophie y su hija en una casa de la calle Verté, actualmente rue Penthève. En febrero de 1797 el Directorio nombra a Joseph Garat embajador en Nápoles y como su secretario particular le acompaña Maillia. En este periodo De Grouchy finaliza sus *Cartas sobre la simpatía*. Sophie vende los bienes de Condorcet y con sus ingresos compra una casa, “La Maisonnette” en Meulan, cerca de su residencia de infancia, con el objetivo de vivir con Maillia Garat.

Tras la caída de Robespierre, su vida volvió a la normalidad y restableció su salón, en sus casas de París y Auteuil, que fueron importantes centros culturales durante el Directorio.

En la primavera de 1802 Cabanis publica el *Tratado de física y de moral del hombre*¹, impregnado del empirismo y el materialismo de Locke y Condillac; De Grouchy, con la ayuda de su cuñado editó las obras completas de Condorcet tras su muerte, con una introducción propia en 1804; y también separadamente su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, obras que aparecieron entre la indiferencia general.

Con el golpe de Estado del 18 de julio de 1804 y el ascenso de Napoleón, De Grouchy orienta su salón hacia la crítica de su figura y la defensa de la República.²

¹ Véase CABANIS, P-J. G., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Elibron, 2005.

² Véase BOISSEL, Th., op. cit., capítulo VI “La Grande et le Sauvage”, pp. 235-283.

En 1807 su hija Eliza adopta la religión protestante y se casa con Arthur O`Connor en París, descendiente directo de los antiguos reyes de Irlanda, y que, pese a ser protestante, defiende la causa de los católicos oprimidos.

Desde 1817 Sophie De Grouchy se instalará definitivamente en París, en el número 68 de la calle Sena, en un modesto apartamento; no volverá a ir a Meulan, su lugar de nacimiento, a causa de sus dolores reumáticos y frecuentes neuralgias, interesándose en esta última etapa de su vida por la poesía popular griega contemporánea.

El 8 de septiembre de 1822 fallece a la edad de cincuenta y ocho años, y es enterrada en el cementerio de Père-Lachaise en un acto sencillo y no religioso. Sus restos reposan en el paseo Denon de París, entre los del físico Edouard Branly y el genial músico Chopin.

3. El matrimonio Condorcet: conexiones intelectuales

El matrimonio de Sophie De Grouchy con Nicolás de Condorcet duró ocho años, desde 1786 hasta 1794, cuando Condorcet es perseguido por los jacobinos, encarcelado y encontrado muerto en su celda. En estos años no solo nació una hija, también brotaron unos vínculos intelectuales muy fuertes, vínculos que fueron reforzados por la ajetreada vida social de ambos y por los acontecimientos históricos acaecidos en Francia durante ese período. En este capítulo no queremos exclusivamente mostrar los nexos entre los dos, también consideramos pertinente defender la tesis de que no solo Condorcet ilumina a De Grouchy, sino que, a la vez, la influencia de De Grouchy sobre su marido es manifiesta en numerosos aspectos. En definitiva, el matrimonio Condorcet se caracterizaba por ser una relación igualitaria, sin jerarquías y muy enriquecedora para ambos, algo que no podía ser de otra manera tratándose de dos personas tan destacadas.

3.1. La importancia de la Educación

Tal y como se puede observar en los intereses y la producción filosófica del matrimonio entre Sophie De Grouchy y Nicolás de Condorcet, un importante vínculo entre ambos es el valor que le dan a la educación. Sobre este tema, hemos de señalar que es Nicolás de Condorcet quien hace las aportaciones más desarrolladas, interesantes e influyentes, aunque no por ello podemos despreciar el tratamiento que hace Sophie De Grouchy al respecto. Es evidente que en las reuniones y tertulias acaecidas durante más de veinte años en el “Salón de las Monedas” se trató la importancia que tiene la educación a la hora de instruir un pueblo, la necesidad de hacer una reforma profunda y

el hecho de que el triunfo de la Revolución dependía en gran medida de crear una nueva cultura republicana.

Condorcet, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*¹ muestra claramente cómo la educación es un elemento transformador y decisivo para el progreso de la humanidad, aunque sin entrar en detalles. Es en sus *Memorias sobre la instrucción pública*² donde trata el asunto con detenimiento. Condorcet, como otros ideólogos revolucionarios, era consciente de la importancia que tenía crear un nuevo sistema educativo para lograr el triunfo de la Revolución y así en 1791 presentó un proyecto pedagógico a petición del Comité de Instrucción Pública creado por la Asamblea Legislativa. El proyecto de Condorcet se apoyaba en una serie de pilares esenciales, en los que veremos la presencia de De Grouchy:

1. El respeto a la libertad: Esta libertad es entendida como autonomía de la enseñanza pública respecto al poder ejecutivo, y también como libertad de cátedra y como libertad para la creación de centros privados.

2. La enseñanza pública se divide en cinco niveles: Primaria, Secundaria, Instituto, Liceo y Sociedad Nacional de Ciencias y Artes. Al respecto, Condorcet es consciente de la importancia que tendrán los primeros niveles, encargados de formar a los ciudadanos y ciudadanas como sujetos libres e independientes culturalmente:

“Hemos observado, en fin, que la instrucción no debía abandonar a los individuos cuando salen de las escuelas, que debía abarcar todas las edades, que no había ninguna edad en la que no fuera útil y posible aprender, y que esta segunda instrucción es tanto más necesaria cuanto que la de la infancia ha estado encerrada en límites más estrechos. Esa es incluso una de las causas principales de la ignorancia en que las clases pobres de la sociedad están hundidas hoy;

¹ Véase CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

² Véase CONDORCET, N., *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, Madrid, Morata Ediciones, 2001.

estaban todavía menos faltas de la posibilidad de recibir una primera instrucción que de conservar sus ventajas.”¹

Recordemos que el propio Condorcet, ya acorralado por las fuerzas jacobinas, escribió *Aviso de un proscrito a su hija*. Este texto estaba dedicado a su hija Eliza, y en él la exhortaba a recibir una educación suficiente como para vivir de manera autónoma y sin depender de otras personas.

3. Firme defensa del laicismo: Condorcet es un ateo radical, defiende el laicismo en la escuela pública y la no obligatoriedad de enseñar religión católica en las escuelas, ya que considera que la Iglesia y la moral católica han estado al servicio del poder tiránico y han entorpecido el progreso de los seres humanos:

“Se ha visto ya que las opiniones religiosas no pueden formar parte de la instrucción común, puesto que, debiendo ser elección de una conciencia independiente, ninguna autoridad tiene el derecho a preferir una a otra, y de ello resulta la necesidad de hacer la enseñanza de la moral rigurosamente independiente de esas opiniones.”²

Esta idea también será afirmada por Sophie De Grouchy en sus *Cartas*, al rechazar que los niños y niñas estudien desde su infancia ideas metafísicas absurdas. En la carta quinta sostiene que:

“El estudio de la gramática, que precede a todo lo demás, empieza (si el niño la entiende) ofreciendo unas cuantas ideas metafísicas; pero estas ideas son en su totalidad las más erróneas o, al menos, incoherentes.”³

La autora identifica metafísica y religión como sinónimos, ya que a su juicio ambas materias hacen referencia a algo suprasensible e ilusorio. Al respecto, hay que subrayar que De Grouchy no se posiciona en perspectivas tan extremas hacia la religión como las de Condorcet y, en el fondo, se preocupa más en denunciar la unión perversa e

¹ *Ibíd.*, p. 282.

² *Ibíd.*, p.103.

³ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011, p. 144.

interesada entre los altos cargos eclesiásticos y el poder despótico que en negar la existencia de Dios. Por el contrario, Condorcet sí se detiene en hacer una apología del laicismo.

4. El sistema educativo debe ser abierto e interdisciplinar: hay que enseñar saberes científicos, humanísticos y técnicos, pues todos forman al ciudadano; técnicos porque la mayoría de estudiantes trabajarán en labores agrícolas, talleres, ganadería, etc., científicos porque él no es ajeno al éxito del pensamiento científico y su conocimiento del mundo; y humanísticos porque para Condorcet, la filosofía, la moral, el arte y la política son la mejor manera de prevenir el gobierno tiránico.¹

5. Universalidad: A diferencia de otras propuestas educativas, Condorcet afirma explícitamente la universalidad de la educación, lo que lleva a tratar exactamente igual tanto a hombres como a mujeres en la práctica educativa, así como extender el periodo docente más allá de la infancia:

“Por otra parte, no se podría establecer la instrucción solo para los hombres sin introducir una desigualdad acentuada no solamente entre el marido y la mujer, sino entre el hermano y la hermana, e incluso entre el hijo y la madre. Ahora bien, nada sería más contrario a la pureza y la felicidad de las costumbres domésticas. La igualdad es en todas partes, pero sobre todo en las familias, el primer elemento de la felicidad, la paz y de las virtudes.”²

Como veremos a lo largo de nuestra investigación, frente a los planteamientos de Adam Smith, De Grouchy ampliará el papel de la educación y de las instituciones sociales con el objetivo de reformarlas y dar cabida a la instrucción de la simpatía, lo que favorecerá la cohesión social. De Grouchy defenderá la necesidad de introducir la simpatía a través de la educación, y conoce de primera mano el intento llevado a cabo por su marido para reformar el sistema educativo francés, por lo que asimila los cinco

¹ Véanse estas ideas en el contenido de la Carta V de las *Cartas sobre la simpatía*.

² CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 111.

grandes pilares del planteamiento de Condorcet, pero impregnándolos con pinceladas rousseauianas¹ y del propio Smith. La educación es el corazón de la sociedad civil, y su objetivo es combatir todo deseo de que prevalezca la vanidad y el egoísmo en la sociedad.

3.2. El pensamiento político girondino

Uno de los rasgos más característicos que compartía el matrimonio Condorcet era la afinidad política con el grupo de los girondinos, aunque con matices. Esta afinidad queda patente en el marqués de Condorcet en la gran cantidad de artículos periodísticos que publicó adhiriéndose a su causa y desarrollando sus ideas políticas, así como en sus grandes obras, pues en el trasfondo hay una clara identificación con el “progresismo moderado girondino”. Sin embargo, su pensamiento, siempre crítico, independiente y radical en ciertos asuntos le hizo, pese a todo, perder paulatinamente el favor de gran parte de los girondinos. A esto debemos añadir que los jacobinos no le perdonaron que se abstuviera en la votación final que decidió la muerte del rey.² Asimismo, su afinidad con dicho pensamiento durante la Revolución francesa queda patente por el hecho de que fue objeto de una persecución reiterada al instaurarse el poder jacobino de la mano de Robespierre.

En lo que respecta a Sophie De Grouchy, el “Salón de las Monedas” fue un semillero ideológico de las aportaciones del liberalismo político británico, del liberalismo económico francés y del pensamiento revolucionario. Poco a poco, su salón se convirtió en el lugar de referencia para los grandes ideólogos girondinos en Paris,

¹ De Grouchy apelará a la idea rousseauiana de naturaleza humana presente en sus *Discursos* y en *Emilio, o la educación* para defender una vuelta a las virtudes originales y no corrompidas por la sociedad. Sin embargo, a diferencia de Rousseau, De Grouchy articulará su concepto de naturaleza humana con una propuesta igualitaria y no sexista.

² Véase el estudio preliminar en CONDORCET, *Bosquejo*, pp. 13-45.

hasta su clausura obligada en 1793. A diferencia de Condorcet, De Grouchy sí era respetada por los girondinos que frecuentaban su salón.

Si nos acercamos a la realidad política de la Francia de comienzos de la década de 1790, nos encontramos con que “girondino” era el nombre dado al grupo político moderado y federalista de la Asamblea Nacional y de la Convención Nacional; grupo que estaba compuesto por numerosos diputados procedentes de la región de Gironda. Muchos de sus miembros pertenecían a la burguesía provincial de los grandes puertos costeros, como Marsella o Burdeos. Su violento enfrentamiento con el grupo de los “montañeses” (más conocidos como “jacobinos”) dominó los primeros meses de la Convención Nacional.¹

El grupo girondino contaba con 175 diputados de los 749 que componían la Asamblea de la Convención, gobernaron durante los años 1792 y 1793, y representaban a los intelectuales de la rica burguesía del emergente mundo de los negocios. Eran hombres que provenían de clases acomodadas, novelistas, abogados, profesores, etc., más radicales en su pensamiento que en sus hechos, que propugnaban una República, aunque desconfiaban de los revolucionarios parisinos y del proletariado. Conocidos en esa época como los “Brissotins” o “Rolandistes”, el nombre de Girondino se popularizó a principios del siglo XIX, sobre todo a partir de la obra de Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins*.² Los girondinos eran partidarios de hacer una revolución para establecer una república, pero al ver el rumbo radical que fue tomando la situación política, evolucionaron hacia posturas más moderadas.

¹ Véase MCPHEE, P., *La Revolución Francesa, 1789-1799*, Barcelona, Crítica, 2002.

² Véase LAMARTINE, A., *Historia de los girondinos*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1945.

Acusados por los jacobinos de conspirar contra la unidad de la República, casi la totalidad de sus dirigentes y máximos responsables fueron guillotinado por orden de Robespierre entre los años 1793 y 1794, hasta la caída del propio Robespierre.

3.3. El pensamiento feminista

No es casualidad que fuese a partir del año 1786, al casar Condorcet con Sophie De Grouchy, cuando empieza a exponer con mayor claridad afirmaciones defendiendo la igualdad real entre sexos en sus artículos y ensayos. Condorcet recibe la influencia directa del ambiente intelectual feminista del “Salón de las Monedas” así como de su presencia en los asuntos tratados en dichas reuniones.¹ Podemos decir que Sophie De Grouchy encendió la chispa necesaria para que Condorcet profundizase y reflexionara acerca de la importancia de reconocer los mismos derechos a hombres y mujeres y de las consecuencias positivas que este reconocimiento tendría a todos los niveles.

Si bien es cierto que es Condorcet quien escribe y deja un claro legado de sus posiciones respecto a la igualdad entre sexos, es evidente que muchas de sus aportaciones al tema son resultado de la colaboración con su esposa, tal y como se observa en textos como *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, *Cartas de un burgués de New-Haven*, *Ensayo sobre la constitución y las funciones de las Asambleas Provinciales o Sobre la instrucción pública*², que muestran la estrecha colaboración del matrimonio en este aspecto. Del mismo modo, cuando fallece Condorcet, queda inacabada su obra más importante, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, siendo De Grouchy la encargada de concluir, revisar y realizar el prólogo de la obra, añadiéndole un tono reivindicativo e igualitario.

¹ Véase BOISSEL, Th., *Sophie de Condorcet, femme des Lumières, 1764-1822*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988

² “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT y otros (PULEO, A., editora), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

En este punto nos centraremos en el que quizás sea su texto más claro y directo, *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*.

El tema del texto *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*¹ consiste en la defensa de la igualdad entre hombres y mujeres argumentando contra aquellos que afirman la superioridad del hombre y niegan que las mujeres puedan tener los mismos derechos que los varones, con todo lo que conlleva. Ya en las primeras líneas se nos manifiesta el núcleo fundamental en torno al que gira el problema: el hábito, que ya trataremos más adelante. El propósito del pensador ilustrado es claro: establecer razones que permitan mostrar la igualdad entre varón y mujer. Ante este problema, la tesis de Condorcet consiste en que, “(...) los derechos de los hombres se derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas.”² De modo que o todos somos iguales o ninguno merece tener derechos. Asimismo, para el pensador ilustrado, tampoco el argumento de la debilidad natural de la mujer es válido, ya que la realidad cotidiana nos muestra cómo los hombres enferman y constantemente están aquejados de ciertas patologías, siendo la gota el mal más frecuente en el siglo XVIII.³

Con el objetivo de desarrollar el problema planteado y las tesis propugnadas, Condorcet se opone a dos argumentos defendidos por aquellos que están en contra de la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía para posteriormente rebatirlas, que son los siguientes:

1) Ninguna mujer ha destacado por su papel en la ciencia ni por ningún descubrimiento o contribución importante en el desarrollo de la humanidad. Contra este

¹ *Ibíd.*, p. 99.

² *Ibíd.*, p. 101.

³ *Ibidem.*

argumento, la crítica es simple: la práctica totalidad de los hombres ha pasado inadvertidos por la Historia:

“Se dice que ninguna mujer ha hecho un descubrimiento importante en las ciencias ni ha dado pruebas de genio en las artes, las letras, etc. [...], pero, sin duda, no se pretenderá otorgar el derecho de ciudadanía solo a los hombres de genio.”¹

2) Las mujeres no se guían por la razón. Frente a esto, se responde que las mujeres tienen su propia razón pues al ser tratadas de manera diferente, tienen diferente manera de pensar. Añade a su vez que si las mujeres se dejan llevar más por sus sentimientos que por la razón, es fruto de la educación, no de la naturaleza humana. Sin embargo, pese a que Condorcet achaca la desigualdad a la educación y no a la naturaleza, considera algo natural que la mujer críe a sus hijos y lleve una vida más hogareña que el hombre. Con estas afirmaciones, observamos cómo es el argumento natural el punto débil de la propuesta condorcetiana, y afirma claramente que la mujer está naturalmente dispuesta a las labores domésticas, principalmente, al cuidado de los hijos:

“Así, no hay que creer que las mujeres pudieran ser miembros de las asambleas nacionales, abandonarían inmediatamente a sus hijos, su hogar y sus labores. Por el contrario, serían más aptas para criar a los niños, para formar a los hombres. Es natural que la mujer críe a sus hijos, que cuide sus primeros años (...).”²

Se observa por tanto, cómo hasta en uno de los mayores defensores de la igualdad, toda apelación a la naturaleza en el siglo XVIII es sinónimo de justificar diferencias entre sexos.

¹ *Ibíd.*, p. 102.

² *Ibíd.*, p. 105.

Condorcet observa que la raíz de la desigualdad reside en la cultura, y muchas veces se asimila lo natural con lo habitual. La pensadora Jiménez Perona ha señalado también esta idea, basada en el peso del hábito:

“Es el hábito el que permite contemplar tranquilamente cómo se priva a la mitad del género humano del derecho de ciudadanía, violando así el principio natural de la igualdad de derechos. En el origen de ese hábito no hay otra cosa sino un prejuicio profundamente arraigado.”¹

En el fondo, aquellos que se niegan a dar a las mujeres el derecho de ciudadanía tienen un motivo, la utilidad; la mujer es relegada a la vida doméstica por utilidad. Condorcet expresa una triple relación al respecto: utilidad-interés-poder. Así, la utilidad se convierte en causa de desigualdades e injusticias, y la desigualdad lleva a la corrupción.

Tras esta apología de la igualdad entre sexos se oculta una dura crítica a la educación, la cultura y la política de su tiempo, al estar corruptas y ser causa de males; además, los hombres anhelan el poder y lo quieren para sí mismos; todo es cuestión de egoísmo.²

3.4. Progreso, optimismo y libertad

Las *Cartas sobre la simpatía* son un texto hijo de su tiempo, y muestran las líneas esenciales del pensamiento ilustrado. Sin embargo, esta obra no manifiesta ese optimismo rozando la ingenuidad que aparece en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, tal y como podemos observar al final de su última carta, la octava. Sí comparten claramente su visión progresista de la historia y de la humanidad, un progreso que en Condorcet se muestra a través de diferentes etapas

¹ JIMÉNEZ PERONA, A., “Las concepciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas”, *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid, 1992, p. 141.

² Véase *Ibíd.*, pp. 105-106.

históricas o cuadros históricos que culminan en una concepción optimista del futuro, basada en la razón, la ilustración y la ciencia:

“Y este cuadro de la especie humana, liberada de todas esas cadenas, sustraída al imperio del azar, así como al de los enemigos de sus progresos, y avanzando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que le consuela de los errores, de los crímenes, de las injusticias que aún ensucian la tierra, y de los que el hombre es muchas veces víctima. Es con la contemplación de ese cuadro como recibe el premio de sus esfuerzos por los progresos de la razón y la defensa de la libertad.”¹

Consideramos importante para nuestro estudio analizar detenidamente el *Bosquejo* condorcetiano para mostrar el contenido de su optimismo y progresismo, original y paradigmático del pensamiento ilustrado.

El punto de partida del recorrido histórico que hace Condorcet nos sitúa ante los primeros varones y mujeres que se reunieron en comunidad. Para llegar a esta primera época, nuestro autor se sitúa en el terreno de lo hipotético basándose en la constitución natural del hombre, pues no tenemos datos del origen. El hombre es por naturaleza un individuo frágil que necesita de la unión para hacerse fuerte y elaborar utensilios para la caza, la recolección y la defensa; en este periodo primitivo nace ya el interés por el saber y es más, el poder social tiene su origen en dicho saber, pues el que posee mayores conocimientos es el que detenta el poder.

En una época posterior, la caza fue perdiendo peso a favor del pastoreo, haciéndose con ello la vida más sedentaria y segura. Con este hecho, las costumbres sociales cambian, teniendo más importancia la propiedad y saberes como la astronomía.

¹ CONDORCET, *Bosquejo*, p. 183.

Es con este primer paso hacia el sedentarismo cuando el lenguaje se va enriqueciendo, en el trato distendido de los integrantes del grupo, pero aún sin llegar a inventar un alfabeto.

Hasta la invención de la escritura alfabética, en la tercera época, los cambios se sucedían lenta y toscamente, pues las circunstancias vitales de los hombres impedían un mayor desarrollo de las artes y las ciencias. Ahora, la agricultura adquiere peso y da lugar a la división del trabajo, resultado de la especialización de los individuos; al multiplicarse las tareas, se descubrió pronto que se rinde mejor al centrarse en una sola de ellas que en todas, teoría que nos recuerda a la de Adam Smith. De esta división del trabajo nacen las primeras clases sociales: propietarios, criados, esclavos, obreros y comerciantes, que obligan a una regulación legal más profunda que la mera tradición; y esta tarea recae en los hijos e hijas de los propietarios más adinerados, instruidos para preparar y hacer vigentes las leyes y costumbres de cada pueblo:

“Así, mientras una parte de los hombres se dedicaba a los trabajos del cultivo, otros preparaban sus instrumentos, La custodia del ganado, la economía interna y la fabricación de tejidos también se convirtieron en ocupaciones separadas. Como en las familias que no tenían nada más que una propiedad reducida, uno solo de esos empleos no bastaba para ocupar todo el tiempo de un individuo, éste tenía que repartirse entre varios.”¹

Pero el avance de este periodo se ve marcado por continuas guerras, conquistas y tiranías, que hacen que el camino hacia la perfección, título del capítulo acorde con la visión condorcetiana, avance un paso para posteriormente retroceder dos. Con las conquistas, la tiranía se lleva a la práctica implacablemente, liderada por los jefes militares y apoyada por el uso de las armas. La violencia y la corrupción se apoderan de las naciones, fortaleciendo la superstición y debilitando el progreso intelectual. Sin embargo, Condorcet hace dar al hombre un paso hacia delante, pues sostiene que la

¹ *Ibíd.*, p. 24.

guerra, en su afán de conquista, se sirvió de la técnica para perfeccionar instrumentos bélicos y conocer fenómenos naturales para su beneficio. Vemos cómo hasta de lo más nefasto saca Condorcet elementos positivos:

“Los progresos de esas artes habrían sido lentos en las naciones aisladas; pero las comunicaciones, todavía precarias, que se establecieron entre ellas aceleraron su marcha. Un perfeccionamiento, un procedimiento nuevo descubierto en un pueblo, pasa a ser común a sus vecinos. Las conquistas, que tantas veces han destruido las artes, comenzaron por extenderlas, y sirvieron a sus perfeccionamientos, antes de detenerlas o de contribuir a su caída.”¹

Una cuarta etapa surge aquí, la del esplendor griego, que nos es conocida. Grecia se nos presenta como resultado de un crisol de culturas o mejor dicho, un crisol de progresos de los pueblos cercanos; el continuo contacto con los pueblos de oriente permitió asimilar lo mejor de ellos y aprender de sus errores para que no volviesen a suceder. El saber no se limitó a unos pocos, los sacerdotes, sino que se extendió con libertad y el peso recayó en la figura de los filósofos, que se preguntaban por todo lo que les rodeaba, natural y humano:

“El genio podía desplegar allí todas sus fuerzas, sin estar sometido a observancias pedantescas, al sistema hipócrita de un colegio sacerdotal. Todos los hombres conservaban un derecho igual al conocimiento de la verdad. Todos podían tratar de descubrirla para comunicarla a todos y para comunicársela entera.”²

Mención especial tiene el personaje de Pitágoras, matemático como Condorcet, que avanzó mucho en el conocimiento de la colocación de los astros, la música y el saber matemático. Sócrates sigue la línea trazada por Pitágoras y se enfrenta a los sofistas, con el conocido trágico desenlace; la muerte de Sócrates es interpretada como la primera batalla entre la filosofía y la superstición, entre la libertad y la opresión. Condorcet traslada el juicio a Sócrates a la esfera de la persecución de los impíos, por

¹ *Ibíd.*, p.31.

² *Ibíd.*, p. 40.

ser el ateniense una amenaza para la religión establecida y para la beneficiada clase de los sacerdotes:

“La muerte de Sócrates es un acontecimiento importante en la historia humana; fue el primero de los crímenes que han señalado la guerra de la filosofía y de la superstición; guerra que aún perdura entre nosotros, como la de la misma filosofía contra los opresores de la humanidad, en la cual guerra había marcado época el incendio de una escuela pitagórica.”¹

El discípulo de Sócrates, Platón, escribe en sus *Diálogos* las enseñanzas de su maestro, dando lugar a una escuela filosófica, la Academia, que compartía y rivalizaba con otras escuelas como las de Tales o Pitágoras. Las escuelas, defensoras de la razón, no se mezclaban con la política para evitar salir mal paradas, pues la política no se basaba tanto en la razón como en establecer leyes que regulasen la convivencia, favoreciendo a una clase privilegiada.

La Grecia clásica se caracteriza por ser un periodo de esplendor cultural, fruto de la libertad y de una menor presión de la superstición, de modo que estamos ante una época que avanza con paso firme hacia un futuro mejor.

La quinta época no es tanto un periodo histórico determinado cuanto una sucesión de acontecimientos relevantes entre la época de Aristóteles y la caída del Imperio Romano.

Condorcet, fiel a su interés por la ciencia, destaca como hecho importante la división de esta en diferentes ramas y, en concreto, de la física y la matemática. Si Grecia es la semilla de la filosofía, Egipto lo es de las ciencias; Egipto permite el progreso de las ciencias porque escapa de las garras del despotismo que poco a poco se va apoderando de Grecia, un despotismo que sorprendentemente responde a la figura de Roma, enemiga a juicio de Condorcet de las luces y el saber. Este dedica largo tiempo a

¹ *Ibíd.*, p. 43.

ensalzar la figura de Aristóteles y sus aportaciones a la física y la biología. Como dato curioso respecto a la filosofía del estagirita, debemos destacar su crítica a la metafísica aristotélica, muy en línea con el pensamiento ilustrado de Diderot o D'Alembert, quienes rechazan toda filosofía especulativa:

“Así pues, su metafísica, al igual que la de los otros filósofos, no es más que una doctrina vaga, fundada tan pronto sobre el abuso de las palabras como sobre simples hipótesis.”¹

Con el triunfo y el establecimiento del Imperio Romano, la cultura griega fue absorbida, pero no para revitalizarla, más bien su resurgimiento fue para valerse de ella como algo útil para el ocio. Cicerón, Lucrecio o Séneca escriben sobre filosofía, pero solo para comentar lo ya dicho por los griegos. Para Condorcet, Roma supone el triunfo de la carrera militar, la jurisprudencia y la religión política. Ahora bien, la decadencia del Imperio abrió la puerta a otra forma de decadencia, la religiosa, ya que el fanatismo y el desánimo colectivo se fundieron en una religión que creía en profetas y mesías, el cristianismo. Desde este punto, Condorcet realiza duras críticas contra todas las grandes religiones, y en especial contra la cristiana, considerándola enemiga de la ciencia, la filosofía y, al fin y al cabo, de la libertad, “Así, el triunfo del cristianismo fue la señal de la total decadencia, tanto de las ciencias como de la filosofía.”²

Se inicia ahora una larga y penosa época de tinieblas para el hombre, pero todavía en el más profundo caos, la luz del progreso mantiene viva la llama de la esperanza.

La sexta época abarca desde la caída de Roma hasta bien avanzada la Edad Media, hasta el tiempo de las Cruzadas. Probablemente sea este el periodo donde la humanidad haya retrocedido más, a causa del triunfo de la superstición y el despotismo;

¹ *Ibíd.*, p.56.

² *Ibíd.*, p.67.

la caída de Roma abrió las puertas a los pueblos bárbaros que, pese a adoptar la religión cristiana, extendieron a sus lugares conquistados las leyes de sus naciones originarias; sus leyes, incoherentes e ignorantes, no castigaban el soborno, la violencia ni el crimen sino más bien todo lo contrario.

Toda tiranía se apoya en la ignorancia y el miedo de sus súbditos para perpetuarse:

“Siempre que la tiranía se esfuerza por someter a la masa de un pueblo a la voluntad de una de sus porciones, cuenta entre sus medios con los prejuicios y la ignorancia de sus víctimas.”¹

El saber quedaba en manos de los sacerdotes, que utilizaban la tradición cultural de Grecia y Roma para beneficiarse de la religión.

Es en este punto donde la situación histórica toma un giro sorprendente, pues Condorcet sitúa el resurgir de la razón y el progreso en una religión, la musulmana, enaltecendo a Mahoma y a los suyos, aunque más bien por su lucha contra el cristianismo que por sus costumbres tolerantes; probablemente, Condorcet peca aquí de ingenuo y simplista, alabando una religión tan o más intolerante, por su oposición a otra (el cristianismo), cuando antes, y repetidamente, ha sostenido que todas las religiones son perniciosas para el hombre.²

El triunfo de la fe no pudo evitar el renacimiento del progreso, aunque fuese clandestinamente. Estamos ante la séptima época, representada por el nacimiento de la crítica velada a la Iglesia, y también de los primeros conflictos entre poder político y poder religioso. A su vez, el movimiento de las Cruzadas sirvió no solo para causar la muerte de muchos hombres, también para que inspirara en algunos individuos su

¹ *Ibíd.*, p.76.

² *Ibíd.*, pp. 78-80.

rechazo a la superstición. Paulatinamente, Europa va avanzando, aunque con mayor lentitud que Italia, inmersa ya en el Renacimiento.¹

La octava época, a un paso de la modernidad, tiene como elemento clave la invención de la imprenta, que permitió el intercambio de ideas y de copias críticas con la religión imperante. Como vemos, la lucha se centra siempre en el dominio que las religiones ejercen sobre el ser humano, impidiendo el uso de su razón y de su libertad.

Con la imprenta, la cultura no está exclusivamente al alcance de unos pocos, y el pensamiento se va extendiendo como la pólvora y principalmente el pensamiento subversivo y revolucionario:

“En fin, ¿no ha sido la imprenta la que ha liberado la instrucción de los pueblos de todos los odios políticos y religiosos? En vano uno y otro despotismo se habrían apoderado de todas las escuelas; (...) a la imprenta continuaría siéndole posible difundir una luz independiente y pura.”²

La imprenta, posibilitando la lectura de los clásicos griegos y latinos, fortaleció y emancipó a la filosofía y a la ciencia, actuando como el verdadero motor de la humanidad. La filosofía deja de mirar a Dios para mirar a los hombres, y la ciencia nueva se enfrenta con los dogmas para conocer el cosmos y el lugar que ocupamos en él.

A un paso de la Edad Moderna, el espíritu humano aún no es plenamente libre, pero sabe que está hecho para ser libre:

“La historia nos mostrará, durante esa época, pocos progresos reales hacia la libertad, pero más orden y más fuerza en los gobiernos, y, en las naciones, un sentimiento más fuerte y con frecuencia más justo de sus derechos. Las leyes están mejor dispuestas; ya no son tantas las veces que semejan la obra informe

¹ *Ibíd.*, pp. 81-89.

² *Ibíd.*, p. 93.

de las circunstancias y del capricho: están hechas por sabios, aunque no lo estén todavía por filósofos.”¹

La novena y penúltima época que nos expone Condorcet se ubica en su momento contemporáneo, culminando en la Revolución francesa.

De todos los países que fueron aflojando el yugo de la superstición, es Inglaterra el primero que consigue la libertad, aunque no hay mucho entusiasmo ni admiración en sus palabras hacia dicho país. En Francia, su país, el despotismo monárquico sigue presente, haciendo frente a todo ademán por la libertad. Descartes y Locke aparecen como los promotores del cambio, del giro ilustrado del siglo XVIII, el primero rompiendo con la filosofía escolástica medieval y situando a las ciencias en un plano por encima del divino, y el pensador inglés haciendo una propuesta empirista y casi democrática; la metafísica estaba herida de muerte y la razón se alzaba triunfante, “(...) tolerancia, humanidad, como grito de guerra.”²

Si antes hablábamos de la nueva ciencia, estamos en este momento ante el nacimiento de la nueva filosofía, enemiga de las desigualdades y el fanatismo. En este punto, el chauvinismo hace aparición, ya que es Francia la nación que toma el relevo de Inglaterra, mejorando a esta y elaborando unos novedosos derechos naturales de los seres humanos. El triunfo de la fe, la razón y la libertad vengan al género humano de su pasado.

Todas las manifestaciones antropológicas tienen su máximo esplendor en Francia: la literatura con Voltaire, el teatro con Corneille, o la política con Montesquieu son solo algunos ejemplos. El presente está iluminado y camina seguro hacia el progreso, de modo que el futuro será esperanzador.

¹ *Ibíd.*, p. 102.

² *Ibíd.*, p. 125.

La última época habla de los futuros progresos del espíritu humano. Basándose en el conocimiento de las leyes humanas, Condorcet está seguro de poder predecir el futuro de la historia y de sus protagonistas. A su juicio, tres cuestiones serán importantes: el fin de la desigualdad entre naciones, la igualdad entre los seres humanos, y el perfeccionamiento real de la humanidad.¹

Con la experiencia del pasado, y con el presupuesto de que la humanidad no volverá a caer en errores anteriores, trazamos un cuadro optimista donde la ciencia, la filosofía y el saber articularán el progreso imponiéndose a cualquier forma de superstición. Un dato curioso es que Condorcet confía en el progreso de toda la humanidad, pero rechazando totalmente la intervención de Europa, adelantada en el cambio, de manera colonial o imperial; el progreso se impone por su propio peso, pero no con el dominio e imposición, pues estaríamos cayendo en lo que tanto hemos criticado:

“¿Cabe dudar que la sabiduría o las divisiones insensatas de las naciones europeas, secundando los efectos lentos pero infalibles de los progresos de sus colonias, no desemboquen muy pronto en la independencia del nuevo mundo? Y, desde ese momento, al experimentar la población europea rápidos crecimientos en aquel inmenso territorio, ¿no debe civilizar o hacer desaparecer, incluso sin conquista, las naciones salvajes que allí ocupan todavía extensas regiones?”²

Evitando el imperialismo, los demás pueblos serán conscientes de las ventajas de la libertad y la igualdad para todos, y las tiranías caerán sucesivamente. De esta manera, los gobiernos serán cada vez más libres y democráticos y pondrán en marcha mecanismos para acabar con las desigualdades internas.

¹ Véase *Ibíd.*, pp. 157-184.

² *Ibíd.*, p. 159.

Condorcet, adelantándose a Malthus, incluso nos propone un control de la natalidad con el fin de evitar desigualdades y falta de recursos. Y a su vez, defiende de nuevo la igualdad entre sexos:

“(…) debemos contar con la total destrucción de los prejuicios que ha establecido entre los dos sexos desigualdad de derechos, funesta incluso para el sexo al cual favorece.”¹

Es en la introducción del *Bosquejo*, que venimos comentando, revisada y retocada por De Grouchy para su publicación, donde Condorcet expone de manera sintética los rasgos más característicos del ser humano. Partiendo de una teoría del conocimiento empirista, que sin duda alguna le debe mucho a John Locke, se extraen conclusiones de tipo político y moral, tal y como hace a lo largo de todo el libro. Nos encontramos ante una propuesta humanista global, ante una “teoría del hombre” que, partiendo de unos presupuestos físicos o naturales, llega a propuestas históricas específicas que giran en torno a la noción de progreso:

“Este es el objeto de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será el de demostrar, mediante los hechos y el razonamiento, que la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que los progresos de esta perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado.”²

Como vemos, hay en el ser humano una clara teleología, de índole natural y con consecuencias sociales, muy en la línea de Aristóteles, por ejemplo. Esta visión, en cierto modo determinista es muy típica de pensadores y pensadoras de la época, pero no está presente de manera tan manifiesta en De Grouchy.³

¹ *Ibíd.*, p. 171.

² *Ibíd.*, pp. 4-5.

³ Véase el contenido general de DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*.

Observamos, por tanto, cómo hombres y mujeres están constituidos para ir a más, para mejorar en todas las dimensiones que le rodean. El camino humano, a veces lento, a veces rápido, se dirige irremediabilmente a un objetivo concreto, el progreso. Estamos ante el humanismo arquetípico de la Ilustración, ante una versión renovada del *sapere aude!* kantiano, pero elevado a la máxima potencia.

Sin embargo, un elemento natural en el hombre es el que nos hace no caminar siempre hacia delante: nuestra imperfección. Incluso la razón, el instrumento de liberación por excelencia, se equivoca a veces, lo que posibilita el error de unos y el fanatismo de los que les siguen:

“(…) y, por la misma razón, la manera en que los errores generales se introducen entre los pueblos, y se propagan y se transmiten y se perpetúan, forma parte del cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.”¹

Debemos enfrentarnos a este lastre connatural a la esencia humana y, por medio del entendimiento, ser conscientes de nuestras equivocaciones para enmendarlas.

Bajo el concepto de progreso se engloban todas las propuestas y reivindicaciones condorcetianas: la libertad, la justicia, la igualdad o la propiedad, haciendo posible la mejora de la humanidad.

Dicho concepto nos remite de nuevo a una teleología natural y a un elemento universal presente en todos los seres humanos, la razón; es gracias a la racionalidad humana por lo que podemos defender la mejora de hombres y mujeres. El progreso, como ideología políticamente neutra, requiere de la educación en valores como la libertad o la igualdad. La historia de la civilización nunca está acabada; nunca podemos estar conformes con nuestra situación puesto que nuestra naturaleza nos debe exigir siempre más. Este progreso se debe centrar en el ámbito de lo político y lo educativo,

¹ CONDORCET, op. cit., p. 10.

tarea pendiente incluso hoy en día, potenciando unas instituciones justas y acordes a las exigencias de la ciudadanía y un modelo educativo que destruya los prejuicios a favor de una conciencia individual crítica.

En Sophie De Grouchy, el progreso se despliega de forma más mitigada y realista, a través de la necesidad de reformar el sistema educativo y las instituciones políticas, que tienen un papel decisivo para el perfeccionamiento del ser humano. Como se puede observar en todos los textos anteriormente citados, Condorcet aborda la defensa de la libertad como uno de los derechos esenciales de los seres humanos, una libertad en estrecha relación con la igualdad, que en Condorcet afecta sin importar raza, religión, sexo, etc., y que, como veremos, en la obra de De Grouchy está mucho más centrada en la defensa de la libertad de la mujer, libertad como independencia respecto a la tradición, la familia, las instituciones, etc.¹ Para la pensadora nacida en Meulan, las mujeres son un grupo especialmente afectado por la corrupción social y moral; son privadas de muchos de sus derechos como la educación o la elección de sus parejas y se las reduce a ser un objeto bello al servicio de sus padres, hermanos o maridos.

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Cartas 7 y 8.

4. Influencia y presencia de Georges Cabanis en la filosofía de

Sophie De Grouchy

Antes de entrar a estudiar el pensamiento filosófico de nuestra protagonista, manifestado a través de sus ocho *Cartas sobre la simpatía*¹, no podemos pasar por alto el hecho de que De Grouchy siempre encabeza sus cartas con el nombre de Cabanis, marido de su hermana. Este hecho no es ni por asomo algo meramente anecdótico y Cabanis ejerce una influencia intelectual en su obra que no debemos olvidar.

Durante el siglo XVIII, la ciencia del hombre se convierte en un estudio médico. Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) estudió medicina y fue profesor en la Escuela Central de Medicina de París. Cabanis, junto con Roederer, Saint-Lambert e incluso Condorcet y Laplace, forma lo que algunos historiadores han denominado “la primera generación de los Ideólogos”, que se interesan por estudiar las facultades humanas y las diferentes ideas que nacen a través de estas facultades. Su fundador fue Destutt De Tracy, quien produjo buena parte de su pensamiento en su estancia en la cárcel durante el dominio jacobino y que define la Ideología como “una ciencia esencial cuyo objetivo es estudiar los conocimientos.”²

Imbuido de la influencia de De Tracy, Cabanis escribe *Sobre las relaciones entre los aspectos físicos y morales del hombre*, libro publicado en 1802. Sus primeros capítulos fueron compuestos entre 1796 y 1797, al mismo tiempo que De Grouchy escribía y publicaba sus *Cartas sobre la simpatía*. Por tanto, su obra es un diálogo directo con Cabanis y por ello, se produce una influencia recíproca.

Muchas teorías éticas asumen que en la naturaleza humana está la base de la moral. Cabanis señala que aparte de la fisiología, todo es oscura metafísica y, al

¹ Véase DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011.

² Definición extraída de FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, vol. III, Barcelona, RBA, 2005, p. 1748.

respecto, Locke fue el primero en señalar que las ideas, incluidas las ideas morales, son producto de sensaciones, acercándose con ello a un posicionamiento muy próximo al psicologismo y al psicofisiologismo. Lo que Cabanis y De Grouchy añaden a Locke es que también podemos recibir ideas de sensaciones internas, lo que supone una ampliación de las tesis del filósofo británico. El cuerpo material tiene la habilidad de generar sensaciones y a través del sistema nervioso, puede influir a otros órganos como el cerebro. Así, la producción de ideas, emociones y deseos, que refuerzan la moral, son engendradas por el cuerpo físico.

Cabanis estudió las condiciones internas fisiológicas que afectan en el comportamiento ético, como la herencia de nuestros padres, el estado de los órganos internos, sueños, depresiones, impulsos ocultos, etc. Su idea subraya el hecho de que lo físico y lo psíquico están ligados por medio de una desconocida armonía preestablecida en la unidad del sistema nervioso, en concreto en el cerebro. Y llega a la conclusión de que la moral se deriva de lo físico.

Cabanis creía que el estudio del cuerpo físico podía proporcionarnos la clave para perfeccionarnos moral e intelectualmente. Aquí aparece una cuestión que Condorcet, y otros pensadores y pensadoras ilustrados, se había planteado con anterioridad, ¿por qué han progresado las ciencias y la tecnología pero no la ética y la política? La respuesta es que estas últimas no se han estudiado de manera científica; el progreso y la felicidad pasan por analizar al ser humano. Tema que De Grouchy, en estrecho contacto con Cabanis, abordará también, promulgando que sí es posible convertir la ética en una ciencia rigurosa y firme.

5. Teoría del conocimiento de Sophie De Grouchy

El pensamiento filosófico de Sophie De Grouchy se despliega a través de las *Cartas sobre la simpatía*, *Cartas de amor a Maillia Garat* y su trabajo en la publicación y edición de las obras completas de Condorcet, donde, entre otras cosas, De Grouchy modifica y amplía la introducción al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

En este capítulo nos centraremos en las aportaciones gnoseológicas realizadas por esta desconocida pensadora en su obra más importante, las *Cartas sobre la simpatía*. A través de las ocho cartas sobre la simpatía podremos comprobar cómo De Grouchy, pese a que aparentemente plantea ideas de manera confusa, superficial y desordenada, sigue un camino claro en su exposición, partiendo de los fundamentos y causas hasta llegar a sus efectos y consecuencias. Así, empezará tratando los fundamentos epistemológicos de la simpatía para paulatinamente, mostrar sus aplicaciones y las consecuencias sociales que tiene alejar la simpatía de la vida y la cultura; como veremos, De Grouchy expone su pensamiento desde lo interno hacia lo externo, desde lo profundo hasta lo empíricamente observable.

Nuestro propósito será recorrer este texto como referencia ineludible para sacar a la luz la teoría del conocimiento de Sophie De Grouchy, conectándola con sus influencias y su momento histórico, pilares ambos fundamentales para conocer la filosofía moderna y proyectarnos hacia el pensamiento contemporáneo. Siguiendo el método de De Grouchy, desglosaremos las *Cartas sobre la simpatía* para llegar a sus elementos indispensables, analizando los conceptos sobre los que construye su teoría, partiendo de la teoría del conocimiento.

Sophie De Grouchy, como miembro de la corriente mayoritaria de pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVIII, adopta una posición empirista muy en la línea de John Locke, David Hume, Condillac o el propio Condorcet. En este aspecto, sus planteamientos no son originales, y, como veremos al analizar los conceptos esenciales de la gnoseología de nuestra protagonista, sigue muy de cerca la doctrina lockeana expuesta en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y la de Hume, en concreto en *Investigación sobre los principios de la moral*, aunque realizando ciertas modificaciones fruto de su lectura de otros autores sensualistas. Al respecto, De Grouchy es consciente de la necesidad de establecer una base epistemológica en el mecanismo de la simpatía, algo que a su juicio Smith, pese a ser también empirista, no trató con detenimiento.

Para seguir nuestra investigación en torno a la simpatía, nos centraremos en los conceptos de sensación, reflexión e idea, sobre los que elabora su teoría.

5.1. Sensación

Una primera lectura de las *Cartas sobre la simpatía* nos deja ver con claridad que Sophie De Grouchy es una pensadora empirista. Al comienzo de su obra, principalmente en las tres primeras cartas, De Grouchy trata genéricamente nociones manifiestas de la tradición sensualista, y en concreto de John Locke, autor conocido de primera mano por ella, e incluso citado en la carta número cuatro¹ al hilo del estudio del origen de las ideas en los niños. Ya en la segunda página de la primera carta se introduce la noción de sensación compuesta, al plantearse la necesidad de conocer las causas de la simpatía cuando cabe la posibilidad de enfrentarse a un daño físico:

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011, p. 122.

“Todo dolor físico produce una sensación compuesta en la persona que lo sufre. Primeramente, produce un dolor local en la parte en la que dicha causa del dolor actúa inicialmente. Asimismo, produce una impresión dolorosa en todos nuestros órganos, una impresión muy distinta del dolor local y que siempre acompaña a dicho dolor, pero que puede continuar existiendo sin él.”¹

El inicio del estudio de la simpatía nos sitúa ante las sensaciones, que son el punto de partida de toda facultad o idea y de nuestro contacto con el mundo exterior. La idea esencial es estudiar la simpatía partiendo de sus raíces fundamentales, desde una óptica empirista que no surge del ejercicio de las facultades intelectuales sino de las facultades sensibles de los seres vivos. Como veremos a continuación, De Grouchy tiene como base los planteamientos de Locke, pero avanza sobre ellos hasta desarrollar el concepto de sensación compuesta. Para conocer de cerca cómo De Grouchy articula la sensación dentro de su teoría, es indispensable situar los planteamientos básicos de John Locke al respecto.

5.1.1. Sensación, placer y dolor físico

En numerosos capítulos del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke señala la importancia de la sensación dentro del conocimiento. Para el pensador británico, la cuestión esencial en el problema del conocimiento es dejar en un segundo plano las causas físicas o metafísicas de los fenómenos físicos para centrarse en la observación y análisis de dichos fenómenos. Hay que partir de la pura experiencia, pues no hay nada previo en el entendimiento:

“Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella, con una variedad casi infinita? ¿De

¹ *Ibíd.*, p. 82.

dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia.”¹

Si analizamos el contenido de nuestros conocimientos, siguiendo a Locke, podemos comprobar con facilidad cómo se separan en dos grandes ramas; de las representaciones de los sentidos, que se afirman ante el alma como dotadas de un ser objetivo, se destacan las sensaciones, que se refieren únicamente al estadio interior de ella. Nuestro conocimiento proviene de la experiencia, pero no por ello a través de un proceso sencillo y uniforme.

La sensación y la percepción de los sentidos son el arranque en la adquisición de conocimientos:

“Cuando afirmo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiero decir que ellos transmiten a la mente desde los objetos externos lo que aquellas percepciones producen en ella. Esta gran fuente de donde se originan el mayor número de las ideas que tenemos, ya que dependen totalmente de nuestros sentidos y desde ellos se transmiten al entendimiento, la llamo <<sensación>>.”²

Con estas premisas, partiendo de las bases establecidas por Locke, De Grouchy se enfrenta a la sensación y la aplica a los dolores físicos. En su estudio de la simpatía, la desdobra en dos vertientes. La sensación que produce un daño físico es compuesta porque engloba tanto el dolor local, aquel que está focalizado en un lugar concreto del cuerpo, y el dolor general, posterior y que está caracterizado por una sensación que se amplía hasta ser capaz de crear un malestar general:

“Concebiremos cómo esta sensación es distinta del dolor local si estamos dispuestos a observar qué se siente en el momento en que cesa dicho dolor. A menudo, en circunstancias semejantes uno experimenta tanto el placer causado

¹ LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980, p. 164.

² *Ibidem*.

por el cese del dolor local, como al mismo tiempo, un sentimiento general de malestar.”¹

Ahora bien, las sensaciones generales de placer o dolor se renuevan cuando la memoria las actualiza, refrescando así la impresión original al evocarla; sin la memoria, cada hecho vivido parecería el primero de nuestra vida, y no sería posible conocimiento alguno. De manera ineludible, la facultad sensible conecta con la dimensión intelectual, mientras que la memoria ejerce un papel crucial en el establecimiento de las sensaciones generales tanto de placer como de dolor:

“Entonces, este sentimiento de malestar es a veces muy doloroso. Puede, si causas particulares lo prolongan, convertirse en más insoportable y más vivo que los dolores locales, si bien más corto, porque los órganos que son el lugar general de esa impresión general son los más esenciales para las funciones vitales, así como para las facultades que nos hacen sensitivos e inteligentes.”²

Como acabamos de señalar, el daño físico produce por vía de los diferentes sentidos una sensación compuesta, tanto local como general, pero ahora, por medio de la memoria, la sensación es compuesta también en la medida en que se despliega tanto al presente, al ser algo sentido aquí y ahora, como al pasado y al futuro, pues puede ser proyectada y recordada:

“Esta sensación general se renueva cuando recordamos los males que hemos sufrido. Es esta la sensación que nos produce el recuerdo doloroso, y siempre acompaña a este recuerdo de manera más o menos fuerte.”³

Lo que sucede con las sensaciones que producen dolor físico ocurre con las sensaciones que producen placer físico:

“Todo placer físico, como todo dolor físico, produce en nosotros una sensación compuesta de una particular sensación de placer en el órgano que la recibe primero y un sentimiento general de bienestar. Y esta sensación posterior puede

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p.83.

² Ibidem.

³ Ibidem.

verse renovada con la contemplación del placer, de la misma manera que la impresión general de dolor en nuestros órganos se repite ante la visualización de un dolor.”¹

Los objetos externos producen una impresión en los sentidos de la misma manera que el sello deja su figura sobre la cera. La sensación es la primera y más radical fuente de placer y dolor, y De Grouchy considera que es posible establecer una jerarquía entre ambas sensaciones. La experiencia cotidiana refleja cómo la fuerza y la vivacidad de las sensaciones de dolor es mucho mayor que en las sensaciones placenteras, lo que tendrá repercusiones en la teoría de la simpatía, al hacer que nos inclinemos a simpatizar más por aquellos que sufren que por aquellos que gozan:

“De este modo, somos susceptibles de simpatía hacia los placeres físicos que los otros pueden provocar, así como por sus aflicciones. Esta simpatía solamente es más difícil de excitar y consecuentemente, más extraña. En primera instancia, debido a que la intensidad del placer en nuestros órganos es menor que la de dolor, esta impresión general de placer en nuestros órganos es menos fácil de despertar. En segundo lugar, porque casi todos los placeres físicos tienen algo particular que, dándonos la idea y el sentimiento de privación, se equilibran y pueden destruir la agradable impresión de la idea de los placeres de otros que debe despertarse en nosotros.”²

Observamos así que en una escala de sensibilidad, señala De Grouchy, un padecimiento físico intenso siempre será más fuerte que un bienestar físico, y lo mismo sucede ante la contemplación de los placeres y dolores de los demás; no solo la experiencia cotidiana, también las facultades humanas justifican esta posición; la sensación y la impresión no nos conectan únicamente con el mundo externo, a simpatizar con los seres que nos rodean, que sufren y que gozan, también nos permiten adentrarnos en nuestro interior para realizar esa labor de auto-análisis tan importante para conocer las causas de la simpatía. No se trata de investigar a posteriori los elementos de un mundo sensible o inteligible, se trata de indagar en el origen y alcance

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibidem.*

de las fuentes primarias de conocimiento, para establecer seguridad en el conocer y fundamentar los planteamientos no solo con convicción, también con coherencia.

5.1.2. De la sensación a la impresión. Presencia de Condillac y de Hume en la gnoseología de De Grouchy

Comenzamos este capítulo citando un pasaje de las *Cartas sobre la simpatía* donde se hacía mención a un concepto esencial dentro de la gnoseología moderna, principalmente en la tradición empirista británica: el de impresión. En la primera carta sobre la simpatía, De Grouchy inicia sus planteamientos cognoscitivos recurriendo a la terminología lockeana, como hemos visto hasta ahora; sin embargo, al avanzar su exposición y adentrarse en el surgimiento y conformación de las ideas, la sensación va siendo paulatinamente sustituida por la impresión. La pensadora de Meulan utiliza ambos conceptos análogamente, atribuyendo el mismo significado, intercambiándose frecuentemente con el objetivo de evitar un discurso repetitivo y monótono. Este tránsito, además, pone de relieve la influencia de otra figura relevante dentro de la tradición empirista: Condillac. Nicolás de Condorcet, marido de nuestra protagonista durante ocho años, conoció a este filósofo francés en primera persona, y muchas de sus posiciones epistemológicas beben de la pluma del autor del *Tratado de las sensaciones*. La huella de Condillac en De Grouchy aparece implícita en las *Cartas sobre la simpatía*, pero es manifiesta en su introducción al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, obra inacabada de su marido.

Condillac está claramente influido por el padre del empirismo moderno, y afirma que todo conocimiento deriva de la sensación; ahora bien, frente a Locke, elimina todo vestigio de innatismo, como también lleva a cabo De Grouchy. Como señala De Grouchy al afirmar que su objetivo es retrotraerse a las primeras causas del conocimiento, Condillac también se remonta al origen de las ideas:

“Remontarse al origen de nuestras ideas, desarrollar su generación, seguirlas hasta el límite que la naturaleza les haya prescrito, por ahí fijar la extensión y los límites de nuestro conocimiento y renovar todo el entendimiento humano.”¹

Ahora bien, De Grouchy se aleja del reduccionismo sensista de Condillac y considera importante en el proceso cognoscitivo no únicamente las sensaciones, también las impresiones y la reflexión.

El término de impresión nos muestra hasta qué punto De Grouchy se empapa de las principales aportaciones filosóficas de su momento y muestra que no solo conoce la obra de John Locke, también la de Condillac y, como veremos, la de otro británico, el filósofo de Edimburgo David Hume. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* lockeano, solo aparece en una ocasión el término impresión, y referido a la sensación:

“Si se llega a preguntar: ¿en qué momento comienza un hombre a tener ideas?, creo que la verdadera respuesta es que empieza en el momento en que tiene una sensación por vez primera. Porque visto que, según parece, no existen ideas en la mente antes de que se las comuniquen los sentidos, pienso que las ideas en el entendimiento son simultáneas a la sensación, que es una impresión hecha en alguna parte del cuerpo, de tal índole que provoca alguna percepción en el entendimiento.”²

Pero recurriendo a la impresión, De Grouchy no solo quiere evitar la repetición, quiere mostrar cómo la terminología humeana le permite dar un paso al frente en su discurso y lograr una explicación más acabada del origen de las ideas. La impresión no es únicamente un sinónimo, sino que está caracterizada por ser una huella o marca que producen los objetos externos en nosotros y nosotras.

Siguiendo a Hume, pero sin olvidar el legado lockeano y de Condillac, el discurso de De Grouchy arranca de las sensaciones y las impresiones como origen del conocimiento. Las impresiones, son datos inmediatos de la experiencia, tales como las

¹ CONDILLAC, *Traité des sensations*, en MARTÍNEZ LIÉBANA, I., *Tacto y constitución del mundo. La teoría del conocimiento de Condillac*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990, p. 85.

² LOCKE, J., *op. cit.* p. 182.

sensaciones. Nuestro conocimiento deriva de las impresiones que se caracterizan por su intensidad, como señala Hume al comenzar su *Tratado sobre la naturaleza humana*:

“Todas las percepciones de la mente huma se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES E IDEAS (...) A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluso bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma.”¹

Para De Grouchy, lo mismo que sucedía con las sensaciones, que daban lugar a una sensación compuesta, ocurre con las impresiones, que originan una impresión general. Cuando Locke nombra la impresión, pese a que en su terminología prima la sensación, se observa que en su filosofía ambos conceptos no son meros sinónimos, sino que la sensación es en última instancia una impresión, o sea, puede reducirse a ella, dato que fue advertido por el filósofo escocés.

5.1.3. La importancia de la imaginación en el proceso cognoscitivo

Si Hume señalaba que las impresiones podían dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión y que estas últimas podían reaparecer por medio de la memoria o la imaginación, De Grouchy se apropia de estos planteamientos pero los modifica sensiblemente, sosteniendo que la impresión general es fruto de la imaginación. Hume descomponía la posibilidad de que las impresiones reaparecieran en dos tipos, de manera intermedia, con una fuerza entre la de una impresión y una idea, gracias a la memoria, y como meras ideas, como copias débiles o imágenes y las impresiones, gracias a la imaginación. Ahora bien, De Grouchy distingue entre impresión general que:

“(...) depende de la sensibilidad y sobre todo de la imaginación. Esta impresión es más intensa cuanto más fuerte es nuestra sensibilidad, y su reproducción es conmensuradamente más sencilla en cuanto la impresión sea más intensa y

¹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2002, p. 81.

nuestra imaginación sea más capaz de recibir y conservar todas las ideas que pueden reproducirla.”¹

Y por otra parte la idea de la impresión general:

“(…) producida por contemplar un daño físico (que) se renueva más fácilmente cuando presenciamos aflicciones que nosotros mismos ya hemos sufrido, porque esas impresiones se despiertan tanto por nuestros recuerdos como por la contemplación de su objeto.”²

Mientras que la memoria tiene la capacidad de rememorar las sensaciones e impresiones pasadas siguiendo un cierto orden y posición, la imaginación destaca por su mayor potencialidad, por su capacidad de añadir a la memoria la facultad de combinar y reagrupar ideas, de componer y descomponer impresiones pasadas de manera arbitraria y no ordenada. La imaginación se distingue de la memoria porque añade libertad plena. Hay una clara base asociativa que nos permite hablar de impresiones generales e ideas de impresiones generales, pero la imaginación trasciende los límites del simple recuerdo. Al respecto, De Grouchy recurre a una experiencia personal:

“Conocí una mujer que leyó un pasaje muy detallado sobre las enfermedades del pulmón en un trabajo médico, y cuya imaginación se estremeció por las numerosas causas capaces de afligir a este órgano vital; tanto es así que creyó experimentar ciertos dolores que caracterizan la pulmonía, y tuvo problemas para deshacerse de esa idea. Ejemplos similares no son extraños, especialmente en esa clase de individuos cuyas compasivas y ociosas vidas les dejan numerosos caminos para protegerse a sí mismos de ser conducidos a conclusiones erróneas a causa de una imaginación muy activa.”³

La importancia de la imaginación en el proceso cognoscitivo también puede verse en el citado Condillac; la imaginación nace como fruto de la relación entre las percepciones recibidas. Al respecto, distingue dos tipos de imaginación: la imaginación reproductora, que consiste en actualizar o recordar una percepción pasada; y la

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 84-85.

² *Ibid.* p. 85.

³ *Ibidem.*

imaginación creadora, que es lo que comúnmente entendemos por imaginación. Este segundo tipo de imaginación está mucho más en la línea de las posiciones de De Grouchy, ya que es capaz de combinar en un solo objeto diferentes cualidades y rasgos encontrados en varios. En *La Logique*, Condillac la considera una modificación de la reflexión, mientras que en el *Traité des sensations* están más ligadas a la memoria:

“Cuando por la reflexión se han observado las cualidades por las que difieren los objetos, podemos mediante la misma reflexión, reunir en uno solo las cualidades que están diseminadas en varios. Así es como un poeta se forma, por ejemplo, la idea de un héroe que jamás ha existido. Entonces, las ideas que se hacen son imágenes que solo tienen realidad en el espíritu; y la reflexión que crea estas imágenes recibe el nombre de imaginación.”¹

Tanto para Condillac como para De Grouchy, la imaginación es ante todo una fuerza reproductora que tiene su base en la memoria pero que es capaz de traspasar sus fríos límites para sentir vivamente aquello que se imagina. Respecto a Hume, De Grouchy se distancia del filósofo de Edimburgo al afirmar que la impresión general está causada por la imaginación, algo a lo que no llega Hume, quien se limita a hablar de impresión.

5.2. Reflexión

Si en la primera carta el tema fundamental es profundizar en los elementos indispensables que hacen posible los mecanismos simpáticos en el ser humano, centrándose en la sensación y las impresiones, en la carta segunda De Grouchy profundiza en la reflexión, principalmente en sus primeras páginas. En la primera carta, nuestra pensadora ya anuncia el paso que realizará, partiendo de los datos primarios del conocer hasta llegar a sus manifestaciones más complejas, “Verás en la próxima carta

¹ MARTÍNEZ LIÉBANA, op. cit., p. 105.

cómo esta simpatía que comienza por nuestra sensibilidad, se completa por la reflexión (...).”¹

5.2.1. La teoría lockeana de la reflexión

Tal y como sucede en el pensamiento de Locke, en De Grouchy la reflexión tiene un claro significado “proteico.”² En un primer sentido, la reflexión como sucede con los fenómenos ópticos, es un reflejo mediante el cual se representan los procesos de la vida interior. Así como la sensación es la imagen de las cosas exteriores, todo el proceso psíquico produce en nosotros y nosotras una imitación y una reproducción de sí mismo, antes de que pueda elevarse a una conciencia clara. En palabras de Locke:

“Esta fuente de donde surgen ideas todo hombre la tiene de sí mismo, y aunque no es un sentido, puesto que no tiene nada que ver con objetos externos, se parece mucho a éstos, por lo que se le puede llamar con propiedad sentido interno. Pero, lo mismo que a la otra la llamé sensación, a ésta la denomino <<reflexión>>, porque las ideas que ofrece son similares solo a las que la mente extrae al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por tanto, en el resto de este discurso, quiero que se entienda por <<reflexión>> esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas y en razón de las cuales llega el entendimiento a tener ideas sobre dichas operaciones.”³

Tanto las ideas de la sensación como las de la reflexión ocupan la misma fase lógica y epistemológica. El entendimiento adopta en ambas una actitud eminentemente pasiva, limitándose a recibir y reproducir determinados contenidos con los que tiene que hacer frente:

“A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo y no está a su alcance el poseer o no esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales de conocimiento (...) A estas <<ideas simples>>, que, cuando se ofrecen a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y fabricar una nueva, como lo es un espejo de rechazar, cambiar o

¹ *Ibíd.*, p. 89.

² Véase CASSIRER, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México, FCE, 1986, p. 203.

³ LOCKE, *op. cit.*, p. 165.

extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le ponen delante.”¹

Ahora, el concepto de reflexión tiene un significado más amplio, ya que se emplea para designar la función de la combinación entre las diferentes representaciones. Todas las actividades que el alma realiza sobre los contenidos sensibles se reducen, en última instancia, a una combinación y separación entre las diferentes partes integrantes, merced a las cuales nos encontramos diferentes grupos, arbitrariamente diferenciados, de contenidos de sensaciones donde la reflexión ocupa un papel destacado. Las ideas de reflexión son aquellas producidas por lo que podemos llamar “introspección”², salvo que Locke no quiere señalar al respecto que esas ideas sean co-extensivas con todas las ideas que la introspección puede producir; se refiere en particular a esas ideas que la mente puede recibir observando sus propios mecanismos; es la percepción de las operaciones de nuestra mente en nosotros y nosotras.

5.2.2. La reflexión en De Grouchy

Sophie De Grouchy se basa en las aportaciones realizadas por John Locke, principalmente en el libro segundo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero le da a la reflexión un significado más profundo y amplio. Una vez establecido qué entiende por sensación y por impresión, y por qué han de ser tratadas en primer término, la reflexión tiene un papel importante no solo para el surgimiento y formas de la simpatía, también para el origen de nuestras ideas:

¹ *Ibid.*, p. 183.

² Véase COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. 5: de Hobbes a Hume, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 79-121.

“Pero tal y como la reflexión prolonga las ideas que los sentidos nos proporcionan, extiende y preserva en nosotros los efectos de la contemplación del dolor, y podemos decir que ella misma nos hace verdaderamente humanos.”¹

Como podemos observar, De Grouchy comienza las cuestiones a tratar en su segunda carta destinada a su cuñado Cabanis mostrando con claridad la importancia que tiene la reflexión en el proceso cognoscitivo. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con el padre del empirismo moderno, De Grouchy introduce un elemento valorativo y diferenciado: su apelación a que la reflexión es un rasgo constitutivo de lo humano manifiesta que el propósito de su obra no es ya girar la vista atrás para preguntarse por el alcance, capacidad y límites del conocimiento; De Grouchy pretende que su teoría del conocimiento, de claro sesgo empirista y desde un punto de vista crítico, poco original, sea la plataforma argumentativa teórica sobre la que edificar su verdadera propuesta, que no es solo moral, es ante todo antropológica, humana en esencia.

La capacidad reflexiva permite distinguir lo humano de lo animal no solo por ser una facultad superior de difícil cabida en el resto de seres vivos, pues, al respecto, De Grouchy, desde una posición crítica, se plantea la posibilidad de encontrar tendencias morales en los perros:

“Pero podemos argüir, ¿hay algunos animales capaces de piedad pero no de reflexión? Podemos responder, antes que nada, que ellos sienten, y esta cualidad basta, como hemos visto, para hacer a los animales capaces de simpatizar con el dolor: en segundo lugar, ignoramos cuál es la naturaleza y la extensión de las ideas que esos animales pueden ser susceptibles. Por consecuencia, no podemos afirmar o negar que el grado de compasión de que son capaces sea o no efecto de cierto grado de reflexión. Uno de los animales en los que la contemplación del dolor tiene más fuerza es el perro, y es también uno de los que parece tener una inteligencia menos alejada a la de los humanos.”²

Sin embargo, De Grouchy añade un elemento inesperado al hilo de la posibilidad de reflexión y, en definitiva de simpatía, la temporalidad. Es la capacidad que tienen los

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 91.

² *Ibíd.*, pp. 92.

seres humanos para tener recuerdo de acciones y situaciones pasadas lo que ubica a la humanidad en un nivel superior al resto de la vida animal. Para De Grouchy, hablar de capacidad reflexiva es hablar de que los hechos no caen en el olvido y dejan un legado imperecedero en el recuerdo. Solo así es posible la convivencia humana, los vínculos afectivos y la sensibilidad moral:

“En efecto, es la reflexión la que graba en nuestra alma la presencia de un mal que nuestros ojos solo han visto por un breve momento, y la que nos conduce a intentar remediar la desgracia borrando el dolor y su desagradable idea. La reflexión viene al rescate de nuestra natural volatilidad, y activa nuestra compasión, ofreciendo una nueva escena que ha sido creada tan solo por una impresión momentánea.”¹

De Grouchy nos introduce paulatinamente en un discurso donde la epistemología y la moral se entrelazan de manera necesaria. Incluso se acerca a tesis existencialistas ya que el ser humano, al ser temporal, afirma también su debilidad y su tendencia precaria y siempre cercana al sufrimiento tanto propio como ajeno; sin tener la originalidad de Locke, Hume, Descartes, Spinoza o Berkeley, De Grouchy ofrece un texto cuidado y lleno de humanidad, donde prima el proceso vital del ser humano concreto, no de un modelo abstracto y genérico:

“Es la reflexión la que ante la contemplación del dolor nos hace recordar que, cuando vemos al oprimido, nos acercamos a su lado por un movimiento de una emoción y ternura internas que nos conducen a preocuparnos por sus aflicciones, incluso cuando ellos creen repeler más que atraer nuestra sensibilidad.”²

Como veremos conforme avancemos en nuestra investigación, a diferencia de las tesis de Smith, para quien la simpatía pierde su fuerza ante ciertas formas de dolor, De Grouchy marca distancias y esboza un discurso mucho más escorado hacia un

¹ *Ibid.*, p. 91.

² *Ibidem.*

pensamiento social y preocupado por los desfavorecidos y las personas sufrientes que hacia el frío individualismo smithiano.

La reflexión para ella no es tan solo una facultad, es condición de posibilidad para el desarrollo de la sensibilidad, la inteligencia y, en definitiva, del pensamiento, lo que tiene repercusiones sociales:

“En una clase más libre y adinerada, de mayor rango, ¿no vemos también que los hombres son más o menos humanos, dependiendo de si son más o menos capaces de sensibilidad y, sobre todo, de reflexión?”¹

Al atribuirle a la reflexión plena autonomía y un papel decisivo, también se aleja de los planteamientos de Condillac, que reducía todo conocimiento a conocimiento sensible; para el pensador nacido en Grenoble, la reflexión, como fuente de experiencia puede ser subsumida por la sensación, que es la única causa de las ideas y los mecanismos del entendimiento; la reflexión es una idea transformada, una modificación de la sensación. En el *Traité des sensations* sostiene que, “El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, etc., no son más que la sensación misma que se transforma diferentemente.”² En este aspecto, De Grouchy se alinea con Locke, para quien sensación y reflexión son operaciones distintas e intenta alejarse de un reduccionismo sensualista.

Siguiendo ahora a Zubiri, podríamos afirmar que De Grouchy parece ser un claro antecedente de su noción de “inteligencia sentiente”³, pero no desde una postura personalista y subjetiva sino colectiva. De Grouchy centra la atención en cómo la corrupción, el egoísmo y la necesidad afectan a las potencialidades que tiene la capacidad reflexiva para desplegarse por encima de sus límites iniciales:

¹ *Ibid.*, p. 93.

² MARTÍNEZ LIÉBANA, op. cit., p. 95.

³ Expresión presente en ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1995.

“Estando preocupados por sus exclusivas pasiones nacidas del egoísmo o la vanidad, preocupados por sus propios fines, y estando su reflexión limitada a calcular cómo obtener sus deseos, ¿no están faltos de humanidad y de compasión?”¹

Donde está presente, la reflexión humaniza a los seres humanos y los hace seres eminentemente reflexivos, lo que tiene, como estamos viendo, consecuencias sociales. Por ello, no es algo estático sino plástico y dinámico, que puede ser perfeccionado con un uso adecuado y bienintencionado; por el contrario, si la reflexión es limitada y no ha sido desarrollada, tiene consecuencias desastrosas para la sociedad, afectando no solo a los grupos privilegiados, también a los colectivos más desfavorecidos, preocupados más por su propia supervivencia que por aquellos que les rodean:

“Los habitantes del campo y en general, aquellos cuyas ocupaciones están próximas a asuntos materiales que no permiten la reflexión, son menos susceptibles de compasión que los otros hombres.”²

Asimismo, junto con las sensaciones e impresiones, la reflexión abre la puerta al surgimiento de las ideas, noción que trataremos a continuación.

5.3. Idea

Como estamos viendo en esta parte de nuestra investigación, Sophie De Grouchy sintetiza ideas de Locke y Hume en su epistemología, adaptándolas a su propósito fundamental, que no es otro que elaborar su propia teoría sobre la simpatía. Tal vez, en esta parte del estudio, pueda objetarse que De Grouchy no es una pensadora innovadora, que sus aportaciones a la teoría del conocimiento no son relevantes. En este trabajo defendemos que su importancia reside en gran medida precisamente en su eclecticismo, pues en lo que a teoría del conocimiento se refiere, nuestra autora sintetiza las líneas fundamentales del empirismo, situándola como una de las grandes pensadoras

¹ DE GROUCHY, *op. cit.*, p. 93.

² *Ibíd.*, p. 92.

de finales del siglo XVIII. Pero además, su valía está en la capacidad que tiene para cohesionar en las *Cartas sobre la simpatía* la teoría del conocimiento británica con otras vertientes de la filosofía como la antropología, la moral o la filosofía política.

En lo que al concepto de idea se refiere, De Grouchy parte del pensamiento de John Locke, en concreto, de sus aportaciones sobre las ideas simples y su articulación con la sensación y la reflexión, para llegar a la antesala del surgimiento de las ideas morales, las ideas abstractas, donde muestra su conocimiento de la obra de David Hume. Como veremos, De Grouchy no realiza una labor meramente sintética, si no que efectúa pequeñas modificaciones en la doctrina de sus influencias con el fin de que el devenir de su discurso adquiera coherencia y le permita sin sobresaltos avanzar en su exposición.

5.3.1. Las ideas en Locke

Locke realiza sus investigaciones sobre las ideas en los dos primeros libros del *Ensayo sobre el entendimiento humano*; ahora bien, como él mismo reconoce al principio de dicha obra, a veces los términos carecen de precisión. Unas veces parece señalar que el objeto del conocimiento son las ideas y las relaciones entre ellas, siendo así la idea el objeto del entendimiento cuando el ser humano piensa; también sucede que Locke parece dar por hecho que conocemos de manera directa algunas cosas. Con esta ambigüedad¹, observamos cómo el pensador británico se mueve entre el representacionismo y el realismo. A veces usa la palabra idea para referirse a la unidad básica del pensamiento humano, pretendiendo subsumir bajo este término todo tipo de contenido mental de las impresiones sensoriales concretas para abstraer los conceptos intelectuales. Renunciando explícitamente a los términos técnicos empleados por otras

¹ Para profundizar en las consideraciones críticas a la ambigüedad terminológica de Locke, véase COPLESTON *op. cit.*, p.73 y CASSIRER, *op. cit.*, p. 202.

tradiciones filosóficas, prefiere simplemente definir la idea en relación con la percepción:

“Preguntar en qué momento tiene ideas un hombre es igual que preguntar cuándo comienza a percibir, a que tener ideas y percibir son la misma cosa.”¹

Locke, poco preocupado acerca de la condición ontológica de las ideas, se refiere a ellas ubicándolas en la mente, tanto cuando somos conscientes de ellas como cuando son almacenadas en la memoria, que consideraba que no es más que una metáfora espacial. Locke estaba interesado en estos objetos inmediatos de la percepción ya que indican algo más allá de sí mismos. Así, la característica fundamental de las ideas de Locke no es lo que son sino más bien lo que hacen, y la función epistémica de una idea es la de representar algo más.

Porque pensamos y porque siempre se debe pensar en una cosa u otra, se deduce a continuación que en realidad se poseen las ideas:

“Puesto que todo hombre es consciente de que piensa y siendo las ideas que están allí aquello en que se ocupa su mente, mientras que está pensando no hay duda que los hombres tienen en su mente varias ideas (...).”²

Si queremos comprender los fundamentos del conocimiento humano, señala Locke, es natural que para empezar haya que situarse en los orígenes de su contenido.

Dado que el conocimiento de hecho y el pensamiento humano de cualquier tipo están mediados por las ideas, vale la pena preguntar cómo las adquirimos, como hace De Grouchy principalmente en las tres primeras cartas. Así, en el Libro II del *Ensayo*, Locke se embarcó en el esfuerzo de explicar de dónde proceden las ideas que tenemos, lo que supone indagar cómo es posible el conocimiento humano.

¹ LOCKE, J., *op. cit.* p. 169.

² *Ibíd.*, p. 163.

Veamos a continuación; supongamos que la mente sea, como señala Locke, un papel en blanco, vacío de todo contenido, sin ideas, ¿cómo son proporcionados sus contenidos?, ¿de dónde procede el material de la razón y el conocimiento? En una palabra: de la experiencia. En la experiencia se basa todo el conocimiento y todo se deriva en última instancia de ella misma. La mente humana es como una cámara oscura para Locke, una habitación lóbrega en la que las imágenes brillantes de lo que está fuera se deberán comunicar con la misma.

Locke ya había afirmado repetidamente que las ideas no son innatamente impresas en la mente humana. La observación de los niños revela que su capacidad de pensar se desarrolla solo gradualmente, ya que sus componentes necesarios se adquieren de uno en uno, como también señala De Grouchy. Ni siquiera la idea de individuo está siempre presente en cada ser humano como cabría esperar de una característica innata de la naturaleza humana, e incluso si no se diera tal caso, podría resultar de una experiencia universalmente compartida. Todo lo que se nos aparece, ya sea que llegue directamente a través de la experiencia, o se recuerde de alguna experiencia anterior, o que haya sido fabricado de la materia prima, es suministrado exclusivamente por la experiencia.

Como vemos, desde el comienzo de su proyecto, John Locke tomó la postura empirista de que el contenido de todo el conocimiento humano se deriva en última instancia de la experiencia. Solo podemos pensar en cosas con las que estamos familiarizados de dos maneras distintas:

Primeramente, nuestra observación ya sea acerca de entidades exteriores como los objetos sensibles, muestra según Locke lo siguiente:

“Esta gran fuente de donde se originan el mayor número de las ideas que tenemos, ya que dependen totalmente de nuestros sentidos y desde ellos transmiten al entendimiento, la llamo <<sensación>>.”¹

En segundo lugar, las operaciones internas de nuestra mente, la percepción y reflexión por parte de nosotros y nosotras, que abastecen a nuestro entendimiento con todos los materiales de pensar:

“Por tanto, en el resto de este discurso, quiero que se entienda por <<reflexión>> esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas y en razón de las cuales llega el entendimiento a tener ideas sobre dichas operaciones.”²

Hay que observar que Locke distingue sensación y reflexión en relación con sus objetos. Adquirimos las ideas de la sensación a través de la operación de causalidad de los objetos externos sobre nuestros órganos sensoriales y las ideas de la reflexión a través del sentido interno, que es la conciencia de nuestras propias operaciones intelectuales. El resto del libro II está destinado a mostrar que estas dos fuentes nos proporcionan todas las ideas que podemos tener.

5.3.1.1. Las ideas simples

Por supuesto, la adquisición de las ideas es un proceso gradual: los recién nacidos, señala Locke, son los primeros conscientes de la experiencia vivida de su propia hambre o el dolor. Entonces, a través de la experiencia, adquieren una fuente de ideas sensoriales de las que se puede abstraer y aprender a distinguir entre las cosas familiares. Solo más tarde asisten a su experiencia reflexiva de las operaciones mentales para la adquisición de ideas de reflexión:

“La mente, a lo largo del tiempo, llega a reflexionar sobre sus propias operaciones en torno a las ideas adquiridas por la sensación, y de ese modo

¹ *Ibíd.*, p. 164.

² *Ibíd.*, p. 165.

acumula una nueva serie de ideas, que son las que yo llamo ideas de reflexión. Estas son las impresiones que en nuestros sentidos hacen los objetos exteriores, impresiones extrínsecas a la mente.”¹

Desde que llegamos a tener ideas por medio de nuestra propia experiencia, Locke supone que cualquier interrupción del proceso habitual podría impedir que las tuviéramos. Tener órganos sensoriales defectuosos, restringir artificialmente la experiencia o no atender a la observación, puede limitar la posesión de los contenidos mentales. Los seres humanos, por lo tanto, presentan grandes diferencias en la posesión de ideas simples y Locke especula que otros seres sensibles, con experiencias muy diferentes a las nuestras, son susceptibles de formar ideas; pero no podemos tener un conocimiento preciso al respecto. Puesto que las ideas simples son adquiridas por la experiencia, algo que no se experimenta es literalmente inconcebible para nosotros.

Todo comienza entonces, con ideas simples de sensación. La mayoría de estas son únicamente producidas en la mente a través del funcionamiento normal de uno de los órganos de los sentidos. Nuestras ideas de colores, sonidos, olores, sabores y el calor, señala Locke, son adquiridas, respectivamente, a través de nuestros ojos, oídos, nariz, lengua y piel. El carecer del órgano competente en cualquiera de estos casos nos impediría totalmente que dichas ideas tuvieran las características propias. Con frecuencia, a través de los órganos sensoriales, llegamos a tener tantas ideas simples de la sensación que no nos tomamos la molestia de inventar palabras que nombren a todas:

“Pienso que resultará innecesario el enumerar todas las ideas simples particulares que pertenecen a cada uno de los sentidos. Ni además, resultaría factible poder hacerlo aunque quisiéramos, puesto que existen muchas más, que pertenecen a la mayoría de los sentidos, que aquellas para las que poseemos nombre.”²

¹ *Ibíd.*, p. 183.

² *Ibíd.*, p. 188.

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que estas ideas tienden a ser los casos sin nombre determinado de algunos predicados determinables, en particular de tonos azules y variedades de acidez o sensaciones fácilmente identificables por la asociación con otras ideas, como por ejemplo el sabor de la piña y la fragancia de una rosa.

Según Locke, algunas ideas especiales simples son adquiridas por sentidos diferentes. Las ideas de espacio, extensión, figura y movimiento están entre las más comúnmente aceptadas de todas nuestras ideas de la sensación. Por su importancia, las ideas específicas de este tipo constituyen la base para la organización más importante de nuestra experiencia sensorial. Todas ellas representan las cualidades primarias de los objetos sensibles y tienen una función importante en la ciencia y la vida ordinaria.

Ahora bien, ¿es correcto suponer que una y la misma idea puede ser adquirida de cualquiera de los dos sentidos diferentes? Puesto que las ideas simples de la sensación no pueden ser adquiridas a través de los órganos sensoriales defectuosos, en opinión de Locke, debería ser imposible adquirir la idea visual de movimiento a partir de fuentes táctiles solo. Un amigo irlandés de Locke, y persona destacada intelectualmente, William Molyneux¹ planteó este problema con precisión en su *Dioptrica nova* de 1692 y en sus cartas a Locke (*Correspondencia*, números 1064, 1609, 1620). Suponiendo que una persona ciega de nacimiento se familiarice con figuras sólidas por el tacto y que más tarde fuera capaz de ver, ¿esta persona sería capaz de distinguir un cubo y una esfera solo por la vista? En un pasaje añadido a la edición de su segunda parte del *Ensayo sobre el entendimiento humano*², Locke está de acuerdo con Molyneux (en un punto de vista confirmado por la investigación empírica del siglo XX) en que la

¹ William Molyneux (1656-1698) fue un científico irlandés que planteó dicho problema, también abordado posteriormente por Berkeley y Voltaire, siendo conocido como “el problema de Molyneux”.

² LOCKE, *op. cit.*, p. 222.

respuesta debe ser negativa. Las ideas visuales y táctiles del mundo son distintas. Aunque usamos las mismas palabras para designar las ideas de la forma y el movimiento si han llegado a la vista o el tacto, son solo "una costumbre habitual"¹ asociada a ideas de sentidos distintos entre sí.

En algunos casos, los más especiales, las ideas simples se producen en nosotros y nosotras por la reflexión, así como por la sensación. Estas ideas están siempre presentes en la mente, en asociación con cualquier otro objeto de pensamiento, sin importar cuál sea su origen. Según Locke, esas ideas de la sensación y la reflexión son el placer, el dolor, el poder, la existencia y la unidad. El placer y el dolor, como veremos más adelante, desempeñan un papel especial en lo que nos motiva a ejercer la facultad volitiva que hay detrás de todas las acciones humanas, tanto de la mente y del cuerpo; no en vano, son pilares esenciales para la teoría de la simpatía de Sophie De Grouchy.

Aunque Locke supone que las ideas simples de la sensación invariablemente se producen en nuestra mente por la influencia de los objetos externos sobre nuestros órganos de los sentidos, no siempre tiene que haber algo en el objeto que corresponda directamente con la idea que produce en nosotros y nosotras. En algunos casos, por ejemplo, es la ausencia en lugar de la presencia de algún rasgo determinado lo que produce "realmente alguna idea y que se encuentra en el entendimiento."² Incluso en una teoría causal de la percepción, la privación es un cambio en el órgano sensorial y por lo tanto plenamente perceptible. Así, nuestras ideas de frío y oscuridad se producen por la ausencia de calor, luz y movimiento en las cosas.

¹ Ibidem.

² *Ibid.*, p. 221.

A pesar de la ambigüedad presente en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y que, como hemos visto, el propio Locke reconoce, mantiene que siempre debemos distinguir entre las ideas mismas, los objetos inmediatos de pensamiento, las cualidades y los poderes causales por medio de los cuales los objetos externos producen esas ideas en nosotros y nosotras. Un examen de los procesos causales implicados en la formación de nuestras ideas sensoriales conduce a Locke a proponer una distinción importante entre las cualidades de los cuerpos.

5.3.1.2. Cualidades primarias y cualidades secundarias. El concepto de percepción

Las cualidades primarias de cualquier organismo son características indivisibles de él, “(...) aquellas que son totalmente inseparables de un cuerpo, sea cual fuere el estado en que se encuentre.”¹ Nuestras ideas de las cualidades primarias son las de la solidez, la extensión, figura, movimiento, el descanso y el número. Hay que tener en cuenta que todas estas ideas son percibidas por el tacto y que todas, excepto la solidez son perceptibles por la vista también. Dado que los organismos operan solo según principios de mecánica, nuestra percepción de esas ideas únicamente puede resultar de un contacto directo entre nuestros órganos de los sentidos y el objeto mismo o en el caso de la visión a distancia, una partícula imperceptible del propio objeto. Por tanto, estas cualidades existen como las características del propio cuerpo, independientemente de su percepción.

Sobre las cualidades secundarias, sostiene Locke que al igual que el mero hecho de poder producir el cambio en otros objetos, estas cualidades no son más que efectos producidos por las verdaderas (primarias) cualidades de los cuerpos a sí mismos:

“(...) existen unas cualidades que realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus

¹ *Ibíd.*, p. 206.

cualidades primarias, es decir, por la extensión, la forma, la rotura y el movimiento de sus partes insensibles.”¹

Con todo, todas nuestras ideas de las cualidades secundarias se producen en nosotros y nosotras exclusivamente por un sentido; su percepción depende claramente de las condiciones normales de funcionamiento de nuestro aparato sensorial en respuesta a las propiedades solo de disposición de las cosas. Por lo tanto, nuestra suposición habitual de que estas cualidades existen realmente en la naturaleza no es más que una materialización de las ideas que se producen realmente en nuestra mente por las cualidades primarias de las cosas:

“(…) realmente no son nada en los objetos mismos, sino potencias que producen en nosotros diversas sensaciones, y dependen de estas cualidades primarias.”²

Los argumentos de Locke en defensa de esta tesis están en la línea de autores previos como Galileo, Descartes y Boyle, y dejaron huella posteriormente en Berkeley y Hume. En todo caso, la conclusión correcta es que las ideas de las cualidades secundarias se producen en nosotros y nosotras únicamente por el funcionamiento mecánico de las cualidades primarias de los cuerpos.

A partir de esta distinción, Locke llegó a la conclusión de que existe una diferencia significativa en la fiabilidad de representación de las cualidades primarias y secundarias. Pero nuestras ideas de cualidades secundarias y las facultades no se asemejan a nada en el mundo material; son las consecuencias de la causalidad en nuestras mentes, de la acción mecánica sobre nuestros órganos sensoriales de corpusculares cualidades primarias.

Al respecto, en la Royal Society, su amigo Robert Boyle había demostrado que el rápido movimiento de las partículas insensibles de la materia es una característica

¹ *Ibíd.*, p. 207.

² *Ibíd.*, p. 209.

genuina de los objetos, una cualidad primaria que puede ser transmitida de manera mecánica de un cuerpo a otro:

“(…) el que tenga en cuenta que el mismo fuego, que provoca en nosotros a cierta distancia la sensación de calor, nos produce, si nos acercamos más, la sensación totalmente diferente de dolor, tendrá que reflexionar para él mismo el motivo que pueda tener para afirmar que su idea de calor provocada en él por el fuego está realmente en el mismo fuego, y que su idea de dolor, que de igual manera le produjo el mismo fuego, no está en el fuego.”¹

Aunque insistió en que la conciencia humana comienza con ideas simples de la sensación, Locke no creía que dichas ideas representaran la totalidad de nuestros contenidos mentales. Además, se adquieren ideas simples de reflexión a través de una observación objetiva de nuestras propias operaciones mentales. En todas estas operaciones, la mente humana debe ser pasiva o activa, sostiene Locke, y las ideas más fundamentales de la reflexión, por lo tanto son solo dos: la percepción, en que la mente recibe pasivamente las ideas y la voluntad, en la que se inicia activamente algo:

“Al recibir la mente del exterior las ideas de las que hemos hablado en los anteriores capítulos, cuando dirige su mirada hacia dentro de sí misma y observa sus propias acciones sobre las ideas que tiene, toma de allí otras ideas, tan capaces de ser objeto de su contemplación como cualesquiera de aquellas que recibió de cosas exteriores.”²

Cualquier otra idea de la reflexión, según el punto de vista de Locke, es un modo simple de la percepción o la voluntad. Todas las actividades humanas mentales se derivan de las facultades del entendimiento y voluntad.

Naturalmente, estamos familiarizados con estas actividades, ya que constituyen la totalidad de nuestro pensamiento consciente, pero esto no implica tener claras nuestras concepciones al respecto. La familiaridad sin atención solo aporta ideas confusas de nuestras propias operaciones mentales. Locke ya había señalado que en las

¹ *Ibíd.*, p. 210.

² *Ibíd.*, p. 195.

impresiones sensoriales, los componentes de las primeras experiencias que se adquieren son vividos a partir del mundo exterior. Es únicamente con la progresiva madurez como se es capaz de hacer crecer la mirada hacia el interior de las ideas claras de reflexión que puedan surgir. Incluso cuando hemos adquirido una idea clara de la reflexión, afirma Locke que a veces se designa con un vocabulario elaborado a partir del contexto concreto de la experiencia sensorial, en representación de nuestras operaciones mentales internas por una referencia implícita a los procesos observables del exterior:

“Tal vez nos veamos ligeramente abocados hacia el origen de todas nuestras nociones y conocimientos, si señalamos la gran dependencia que tienen nuestras palabras con respecto a las ideas simples comunes.”¹

La primera y más sencilla de nuestras ideas de reflexión es la percepción, la recepción pasiva de ideas a través de las impresiones corporales realizadas por los objetos externos a los órganos de los sentidos. Aunque la percepción en este sentido se distingue del pensamiento en general por el grado relativamente escaso que cae bajo nuestro control voluntario, Locke cree que siempre se requiere cierto grado de atención consciente. La estimulación física de los órganos sensoriales no produce ideas a menos que la mente esté atenta, “en cuya operación solamente se muestra activa, y por la cual considera algo por medio de un cierto grado de atención voluntaria.”² Aquí Locke se inclina hacia una característica importante de nuestra experiencia sensorial: aunque estamos casi constantemente bombardeados por estímulos físicos en el curso ordinario de las cosas, se produce en nuestra mente una idea sensorial particular, pero nunca percibimos todas ellas. Además, la atención, la elección y el juicio pueden influir en el funcionamiento de la facultad inicialmente pasiva de la percepción.

¹ *Ibíd.*, p. 607.

² *Ibíd.*, p. 219.

5.3.1.3. La memoria

Otra de nuestras capacidades cognitivas es la aptitud de retener las ideas en la mente en el tiempo, ya sea ante la contemplación continua o con el recuerdo de las ideas después de un período de falta de atención. Locke hizo hincapié en que las ideas que podemos recordar, en realidad no están en la mente, es decir, no somos conscientes de ellas constantemente, como sucede durante los intervalos de falta de atención. La memoria es el poder de traer a la mente ideas de las que somos conscientes de haber percibido antes, sin tener que percibirlas de nuevo. Al igual que Descartes, Locke supone que la función apropiada de la memoria humana se basa en un proceso físico en el cuerpo humano, como lo demuestra la desaparición gradual de ideas cuando se pierde el contacto empírico y la pérdida de la memoria como resultado de una enfermedad corporal. Por otra parte, algunas ideas son más firmes y fáciles de mantener que otras. Elevados niveles de atención y la repetición frecuente de la experiencia tienen una influencia importante al respecto, pero para Locke el factor más importante es la asociación de algunas de nuestras ideas con el placer y el dolor. La retención de las ideas en correlación con el logro o la pérdida de la felicidad es una de las disposiciones útiles para las necesidades de la vida humana, ya que nos motiva a evitar o preferir experiencias que se consideran adecuadas:

“(…) hace que tanto los jóvenes como los viejos procuren evitar los objetos dolorosos con la rapidez que es necesaria para su conservación.”¹

La capacidad de recordar nuestras experiencias pasadas de hambre o dolor de cabeza sin realmente sentir su dolor, según él, nos anima a actuar hacia formas que sean conducentes a prevenir su repetición.

¹ *Ibíd.*, p. 230.

Nuestras ideas de reflexión de otras operaciones mentales reciben un estudio mucho más limitado en Locke. Discernir es la operación mental de distinguir entre las ideas, ya sea rápidamente por el ingenio o cuidadosamente en el juicio sobrio; es una herramienta vital en la provisión de la oferta de ideas distintas, cuya interrelación intuimos al aceptar verdades evidentes:

“Para poder distinguir bien nuestras ideas, tienen que ser claras y concretas; cuando son de esta manera, no se engendrará confusión ni error sobre ellas, aunque (como sucede a veces) los sentidos las transmitan de manera diferente en distintas ocasiones a partir de un mismo objeto, y de esa manera parezca que se contradicen.”¹

De la misma manera, la actividad de la comparación da lugar a nuestro conocimiento de las relaciones al ser incapaz de conocer las similitudes exactas entre nuestras ideas. La composición es la capacidad mental para la fabricación de nuevas ideas complejas a partir de componentes relativamente simples, mientras que la abstracción es la capacidad de hacer uso general de las ideas, en particular, más general, por despojo de sus características contextuales. Estos procesos son especialmente importantes para el empleo de la competencia lingüística humana y, además, aseguran la posibilidad del conocimiento general. Se distinguen por su importancia, otros poderes cognitivos que son comprendidos por las ideas de reflexión de la sensación, el recuerdo, el recogimiento, la contemplación, la meditación, la atención, estudiar, soñar o el éxtasis.

Aunque cada ser humano debe adquirir las ideas de la reflexión mediante la observación de sus propias operaciones mentales, en opinión de Locke, las actividades que expone se pueden atribuir a otros seres sensibles cualificados para ello, pero con la sospecha de que pueden variar mucho en el grado de un caso a otro. Hay numerosas

¹ *Ibíd.*, p. 239.

pruebas de las variaciones individuales, incluso de manera similar entre los seres humanos, tesis que remarca De Grouchy en varias ocasiones al referirse a los idiotas¹, y es razonable suponer que el pensamiento no humano puede encaminarse hacia formas que no podamos imaginar. Aunque nuestra propia facultad de percepción se adapta perfectamente a la conducta de la vida humana, por ejemplo, Locke señaló explícitamente que otros espíritus, cuya realización implica órganos de los sentidos diferentes a los nuestros, bien podrían percibir aspectos del mundo de los que nosotros y nosotras no somos conscientes, como sucede con otros animales que tienen más desarrollados sentidos como la vista o el olfato:

“Pues ¿no sería muy superior en conocimiento un hombre a todos los demás si tuviera la facultad de alterar la estructura de sus ojos en un único sentido, de manera que fuera capaz de todos los grados de visión que la ayuda de las lentes (descubiertas en un principio casualmente) nos han enseñado a concebir?”²

Pese a que Descartes y sus seguidores habían sostenido dogmáticamente que salvo los seres humanos, el resto de seres vivos carece de la posesión de una sustancia pensante separable o alma y, por lo tanto, deben ser incapaces de pensar en cualquier forma, Locke, garante del sentido común, prefiere examinar la evidencia empírica en un esfuerzo por descubrir hasta qué punto los animales pueden ser capaces de participar en la actividad mental de cada especie. La capacidad intelectual para la percepción, señala Locke, marca la distinción entre la vida animal y vegetal. Las facultades sensoriales de cada especie se adaptan bien en la práctica a las necesidades de la vida de los animales de ese tipo. Partiendo de la tesis de que los seres humanos difieren mucho en sus capacidades intelectuales, Locke especula que algunos animales pueden sobrepasar en dichas facultades a ciertos seres humanos. En el caso de la retención de ideas, sugirió

¹ Véase DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, Carta IV.

² *Ibíd.*, p. 446.

que el comportamiento de las aves canoras¹ claramente muestra su esfuerzo deliberado para aprender una nueva melodía:

“No me cabe la menor duda de que los pájaros, para no recurrir a otros ejemplos, poseen percepción y retienen ideas en su memoria que usan como modelos, cuando aprenden algunas tonadillas poniendo un especial empeño en acertar en las notas musicales.”²

Sin embargo, Locke creía que las habilidades intelectuales superiores de los animales están estrictamente limitadas; no se pueden comparar las ideas que son ajenas a sus inmediatas "circunstancias razonables", ni si son capaces de componer las nuevas ideas complejas requeridas para ejercer el pensamiento matemático:

“Si existe alguna duda sobre si los animales irracionales pueden, hasta cierto punto, componer y de esa manera ampliar sus ideas, en esto me parece que puedo ser tajante: carecen totalmente del poder de abstracción, y es la posesión de ideas generales lo que establece la diferencia completa entre el hombre y los brutos (...).”³

Como vemos, el pensador inglés sostuvo que, salvo los seres humanos, no hay criaturas capaces de abstracción. Incluso si sus capacidades sensoriales les permiten participar en algún grado de pensamiento intuitivo, en tal caso, la incapacidad del resto de criaturas para formar ideas abstractas y emplear términos generales, hace que sea imposible para ellos, por encima de toda particularidad, participar en el razonamiento moral. Por lo tanto, Locke conserva una diferencia importante entre los seres humanos y otros animales, algo que ya vimos con anterioridad en De Grouchy cuando intentaba comparar a los seres humanos con los perros.

¹ Aves que se caracterizan por un gran desarrollo bucal que les posibilita realizar numerosos cantos, algunos de ellos muy agradables para el oído humano.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 236.

³ *Ibíd.*, p. 243.

5.3.2. Idea y abstracción en De Grouchy

Ya en la primera carta, De Grouchy trazaba su posición respecto a las ideas, sintetizando todo lo que acabamos de tratar en Locke. Partiendo de un asociacionismo de las ideas donde es esencial alejarnos de ideas confusas y vagas imágenes basadas más en la imaginación que en la experiencia, De Grouchy señala cómo la repetición de experiencias dolorosas produce una idea, que permanece en la memoria y, posteriormente, una idea abstracta. Siguiendo un análisis empírico, sugiere que el entendimiento construye ideas a partir de elementos particulares merced al proceso de abstracción. De nuevo, notamos cómo De Grouchy se inspira en Locke cuando el británico afirma:

“(…) la mente hace que las ideas particulares recibidas de objetos particulares lleguen a ser generales, lo que se consigue separándolas de toda otra existencia y de las concomitantes. Esto se conoce con el nombre de abstracción, mediante la cual las ideas que se adquieren de seres particulares se hacen representantes generales de todas las de la misma clase.”¹

Así, siguiendo a uno de los padres del empirismo británico, nuestra pensadora expone que de instancias particulares podemos llegar a formar ideas abstractas. Este hecho es importante para su filosofía, porque por ejemplo, de una idea abstracta de dolor como de alguna situación dolorosa que no hemos sufrido nunca, o el dolor de otras personas cuya intensidad no podemos llegar a imaginar, es posible evocar nuestra simpatía. La capacidad reflexiva de los seres humanos permite enfrentarse a varias ideas simples o complejas y establecer puntos en común, comparaciones, etc. Las ideas, y en concreto las ideas abstractas, enlazan la teoría del conocimiento con la moral ya que gracias a ellas la simpatía traspasa las fronteras de la propia individualidad para conectar con los demás:

¹ Ibidem.

“En efecto, tan pronto como el desarrollo de nuestras facultades y la experiencia repetida de dolor permite tener en nosotros la idea abstracta, esa sola idea renueva en nosotros la impresión general hecha por el dolor sobre todos nuestros órganos. Por tanto, aquí está un efecto del dolor que sigue igualmente tanto en su presencia física como moral. Entendemos aquí por su presencia moral, o la idea que nuestro recuerdo nos da por dolor, o aquello que podemos tener a través de la contemplación o el conocimiento del dolor de otro.”¹

Pero De Grouchy tal vez no se inspira exclusivamente en John Locke, puesto que su teoría sobre las ideas abstractas puede ser también resultado de la lectura de David Hume, al igual que sucedía en su manera de entender las impresiones. La teoría de las ideas abstractas bien puede ser resultado de una síntesis entre la abstracción lockeana y la humeana, que completa y amplía lo dicho por el primero. Hablamos en condicional pues es pertinente subrayar la inexactitud acerca de si De Grouchy conocía el *Tratado de la naturaleza humana* humeano, donde expone su doctrina al respecto. Tal y como se señala en la obra *The philosophy of David Hume*², el *Tratado* fue acogido fríamente al ser publicado, hasta el punto de que muchos intelectuales de la época desconocían su existencia; también, la recepción de dicha obra en el continente europeo y, en concreto, en Francia, pudo ser posterior al periodo en el que escribe De Grouchy:

“Tras la muerte de Hume, solo lentamente el *Tratado* fue generalmente reconocido como un clásico de la filosofía y a ser estudiado sin prejuicios. No alcanzó la segunda edición hasta 1817, 78 años después de su publicación. A la vista de su continuado eclipse a través de las primeras décadas del siglo XIX, no resulta sorprendente encontrar que John Stuart Mill nunca tuvo el suficiente interés en Hume como para adentrarse en el *Tratado* por sí mismo, pareciendo que tal vez nunca leyó los *Diálogos* de Hume. Por otra parte, si nos acercamos al presente, aumenta la atención prestada al *Tratado*. Así, aunque una traducción al alemán fue publicada entre 1790 y 1792, no fue hasta 1878 cuando apareció la traducción francesa, y solo del libro I.”³

¹ DE GROUCHY, *op. cit.*, p. 84..

² Véase KEMP NORMAN, S., *The philosophy of David Hume*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

³ “After Hume’s death, it was only very slowly that the *Treatise* came to be generally recognised as a philosophical classic and to be studied in a un prejudiced manner. It did not reach a second edition until 1817, 78 years after its first publication. In view of its continuing eclipse throughout the early decades of the 19th century there is no cause for surprise when we find that John Stuart Mill had never been sufficiently interested in Hume to look into the *Treatise* for himself, and seemingly had also never read

Sin embargo, De Grouchy sí podría haber tenido un conocimiento secundario de las tesis del británico, pues su Salón de las Monedas era un ir y venir de autores, autoras y pensamientos provenientes de Inglaterra, muchos de ellos citados de memoria y que surgían a colación de los debates que se suscitaban. También, nuestra protagonista tiene constancia de las aportaciones de Hume a través de su lectura de *La teoría de los sentimientos morales*, donde Smith cita al filósofo de Edimburgo en numerosas ocasiones.

5.3.2.1. Las ideas abstractas en Hume y en De Grouchy

David Hume en su citado *Tratado de la naturaleza humana* dedica un capítulo a las ideas abstractas¹, que será el que analicemos a continuación; también, seguiremos de cerca el artículo *Idea y abstracción en Hume*² y el citado texto de Kemp Smith.³

Para Hume, si una idea no tiene la capacidad de representar es porque no es un concepto. Mejor dicho, es una entidad de carácter particular y determinada en sus grados de cantidad y cualidad. Por tanto, entre la idea y la cosa no hay distinción posible.

Será en la abstracción donde la idea se convierta en representativa. Sin embargo, tampoco la idea abstracta será una representación de las cosas, sino de otras ideas particulares, a las que se mantiene ligada merced a una asociación de semejanza. El carácter genuino que la idea abstracta tiene en relación con las ideas particulares no es originariamente el de representarlas a ellas, sino el de un índice convencional de las

Hume's Dialogues. On the other hand, the nearer we come to the present time, the greater the attention we find given to the *Treatise*. Thus though a German translation of it had been published in 1790-92, it was not until 1878 that a French translation appeared, and they only of Book I." *Ibid.*, p. 521. La traducción es nuestra.

¹ Véase HUME, D., *op. cit.*, Libro I, parte I, sección VII.

² Véase DEL BARCO, J. L., "Idea y abstracción en Hume", *Anuario Filosófico*, 25, 1992, pp. 463-491.

³ Véase KEMP SMITH, *op. cit.*, chapter XIII "Abstract ideas".

mismas. En sentido estricto, la idea es como la impresión, una realidad atómica: en ella encuentra no solo su contenido, sino su propia esencia.

Hay que poner de manifiesto la influencia que Berkeley ejerció sobre la teoría humeana de la abstracción, como el mismo pensador escocés señala al comienzo de la sección VII:

“Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas.”¹

Dicho esto, es el momento de ocuparnos de la confirmación que el filósofo escocés arbitra para poner más allá de la duda y la polémica lo que expone como “uno de mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras.”² Hume pone de manifiesto que de entrada, el tema de la abstracción nos sitúa frente a una disyuntiva: la abstracción solo puede significar la totalidad de los individuos de una clase de estas dos maneras: representándolos simultáneamente a todos, sin excluir, claro está, ninguno de sus grados cualitativos o cuantitativos; o, por el contrario, haciendo abstracción de estos últimos. La primera posibilidad exigiría una mente infinita³, pues únicamente en ella podrían representarse al mismo tiempo las diferencias individuales. De aquí que, de forma casi universal se haya optado por la segunda opción:

"La idea abstracta de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que esa idea no puede hacer tal cosa

¹ HUME, *op. cit.*, p. 98.

² *Ibidem*.

³ “(...) the mind fails to detect error in its statements, this “proceeds from some imperfection in its faculties.” KEMP SMITH, *op. cit.*, p. 261. La traducción es nuestra.

más que: o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto.”¹

Y siguiendo su análisis empirista y la tesis de que a cada idea debe corresponderle una impresión, afirma que:

“Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es solo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.”²

Pues bien, sin ningún tipo de dudas, Hume pone de relieve que resulta imposible formar entidad alguna de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de sus grados. La consecuencia es evidente: no se puede formar ninguna idea abstracta, porque la abstracción exige un imposible. Las ideas abstractas son individuales o particulares consideradas en sí mismas, ya que todo lo que existe es particular.

Si nuestra idea de hombre o de triángulo, por ejemplo, pudiera carecer de toda referencia a los rasgos individuales de cualquier hombre o triángulo concreto, devendría, al producirse la separación de la materia (que es el auténtico *principium individuationis*), efectivamente abstracta. Pero semejante exigencia es excesiva: la idea de hombre es necesariamente la de tal hombre, con sus rasgos cuantitativos y cualitativos determinados:

“En cualquier caso, es cierto que nosotros nos formamos la idea de individuos siempre que empleamos un término general; que raramente, o nunca, podemos agotar el número de esos individuos, y que los que quedan están representados solamente por medio del hábito por el que los recordamos cuando la ocasión lo requiere. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de los términos generales; y es de esta forma como resolvemos la paradoja anterior de

¹ HUME, op. cit., p. 98.

² *Ibíd.*, p. 101.

que algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación.”¹

Con todos estos fundamentos, De Grouchy bien puede establecer una necesaria conexión entre el plano gnoseológico, el plano moral y el social. Asimismo, al igual que ocurre con Hume, De Grouchy expone un atomismo gnoseológico capaz de descomponerse en sensaciones simples y compuestas y en ideas simples y compuestas, todas ellas fundamentadas en el contacto empírico:

“La causa de la simpatía por los dolores físicos, por tanto, proviene del hecho de que la sensación de dolor físico que se produce en nosotros es una sensación compuesta, de la cual una parte se puede renovar por sí misma simplemente por la idea de dolor.”²

Por idea abstracta, De Grouchy entiende aquel concepto que elabora el entendimiento a partir de ideas simples y de impresiones generales y como veremos, la diferencia principal entre su propuesta y las Locke y Hume consistirá en la aplicación y las consecuencias que se derivan de las ideas abstractas. La idea abstracta no es una idea común y cerrada al entendimiento de cada sujeto; todo lo contrario, su valor no radica tanto en su complejidad como en su repercusión social.

Tratamos con anterioridad que la reflexión juega un papel decisivo en el surgimiento de las ideas ya que:

“(…) prolonga ideas que los sentidos nos proporcionan, extiende y preserva en nosotros los efectos de la contemplación del dolor (…).”³

Las ideas abstractas, causadas por diferentes factores, son resultado de un primigenio e incipiente proceso de abstracción que tiene su origen en la impresión general de placer y de dolor, impresión que podemos definir como una sensación de

¹ *Ibíd.*, pp. 103-104.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 84.

³ *Ibíd.*, p. 91.

malestar o bienestar que supera la zona concreta en la que se ubica dicha sensación para convertirse en un estado generalizado:

“(…) una impresión muy distinta del dolor local y que siempre acompaña a dicho dolor local, pero que puede continuar existiendo sin él.”¹

A la vez:

“Esta impresión es más intensa cuanto más fuerte es nuestra sensibilidad, y su reproducción es conmensuradamente más sencilla en cuanto la impresión sea más intensa y nuestra imaginación sea más capaz de recibir y conservar todas las ideas que pueden reproducirla.”²

La impresión general no solo es condición indispensable para el surgimiento de las ideas abstractas, su presencia es vital para su mantenimiento, proyectándose desde el pasado, desde el recuerdo hasta una situación ubicada en el momento presente:

“Como la impresión general de dolor en nuestros órganos se repite ante la contemplación o el recuerdo del dolor, se reproduce ante la idea abstracta que poseemos y, en consecuencia, en las circunstancias que la acompañan y en situaciones donde el dolor es inevitable.”³

La idea abstracta, merced a una impresión general, adquiere la capacidad de revivir el pasado desde el presente casi con la misma fuerza con la que se tuvieron experiencias pretéritas de dolor y de placer. De Grouchy sitúa al mismo nivel la relación humana entre impresiones e ideas, donde la idea es una sombra de la impresión, pero da un paso más, afirmando que es posible merced a acontecimientos novedosos que la idea tenga la misma intensidad que la impresión. En concreto, De Grouchy realiza dicha afirmación centrándose en las experiencias dolorosas, pues tienen mayor fuerza que las experiencias placenteras, que son mucho más efímeras y superficiales:

¹ *Ibíd.*, p. 82.

² *Ibíd.*, p 84.

³ *Ibíd.*, p. 93.

“En este caso, aunque esta impresión habitualmente se reproduce de una forma más vaga e indeterminada (debido a que la idea abstracta nos la acerca de manera débil), sin embargo, si esta idea nos ofrece una nueva y extraordinaria combinación de dolores, su efecto puede igualar un dolor presente.”¹

La idea abstracta se convierte, como vemos, en un concepto vivo, una huella de impresiones generales que, pese a perder su intensidad primigenia, está tan presente que tiene la capacidad de evocar experiencias pasadas y de recordarlas como si fueran actuales. Al respecto, se produce un doble movimiento: por una parte, como acabamos de observar, la impresión general ejerce un papel notable para el origen y mantenimiento de las ideas abstractas; por otra parte, la idea abstracta, al no ser un concepto frío y alejado de lo sensible, puede excitar la posibilidad de impresiones generales físicas:

“La idea más abstracta de los dolores físicos hace posible que un individuo que es extraño a nosotros, renueve de manera más o menos fuerte la impresión general de dolor sobre nuestros órganos.”²

La propuesta de De Grouchy consiste, en el fondo, en llevar a cabo una superación de las parcialidades. De Grouchy conoce de primera mano el dualismo imperante en la filosofía racionalista continental desde la *res cogitans* cartesiana que separa radicalmente el ámbito racional del ámbito material³, pero también, pese a ser una pensadora claramente empirista, considera críticamente los planteamientos de Locke, Condillac y quizás el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, que desembocan también en un dualismo, aunque mitigado, donde el entendimiento no es capaz de lograr una completa simbiosis con su mundo sensible. De Grouchy plantea como solución intermedia la posibilidad de una circularidad, un movimiento de ida y

¹ Ibidem.

² *Ibid.*, pp. 93-94.

³ Pese a que en su obra no cita a Descartes, en numerosas ocasiones pretende alejarse de las tesis racionalistas e, incluso, como hemos visto anteriormente, rechaza el mecanicismo cartesiano aplicado a los seres vivos. Es probable que conociese la obra cartesiana de manera indirecta como resultado de otras lecturas o de debates filosóficos en el Salón de las Monedas.

retorno donde las ideas abstractas (y en definitiva la razón) son capaces de empaparse de experiencias y sensaciones vitales que las dotan de vigor y presencia, y a la vez, gracias a esa conexión sensible, pueden actualizar impresiones físicas pasadas.

Asimismo, al hilo de esta relación entre las ideas y las sensaciones, hay en De Grouchy un incipiente estudio psicológico de la fuerza que tiene la imaginación para dotar a las ideas de un ímpetu tan intenso como para producir ciertas impresiones. La mente humana es tan sumamente compleja que es capaz de crear realidades y patologías nuevas a partir de la propia ilusión:

“De la misma manera, alguien que ve a un hombre herido, siente una desagradable impresión al contemplar el dolor, y si su imaginación es fuerte o fácil de verse afectada, cree sentir que experimenta un dolor local en la parte correspondiente de su cuerpo en la que se encuentra la herida, y a veces, en las partes vecinas que se ven afectadas por los mismos nervios. Conocí a una mujer que leyó un pasaje muy detallado sobre las enfermedades del pulmón en un trabajo médico, y cuya imaginación se estremeció por las numerosas causas capaces de afligir a este órgano vital; tanto es así que creyó experimentar ciertos dolores que caracterizan la pulmonía, y tuvo problemas para deshacerse de esa idea.”¹

Podríamos considerar en este punto que el texto de De Grouchy se presta a confusión en lo referente a su estudio de las ideas y las ideas abstractas, pues parece que De Grouchy emplea uno u otro término indistintamente. Sin embargo, como las ideas y las ideas abstractas comparten su raíz, por ser producidas por sensaciones e impresiones, no podemos concebirlas como separadas; ambas son conceptos, resultado del proceso de abstracción; la verdadera diferencia entre una y otra es su grado de abstracción. Por ello, De Grouchy en el texto parte del estudio de las ideas para llegar posteriormente a las ideas abstractas, que no son sino ideas más generales.

A diferencia de las ideas, lo específico de las ideas abstractas reside en su amplitud y su fuerza. Las ideas abstractas no solo son susceptibles de renovar

¹ *Ibíd.*, p. 85.

impresiones generales propias, tienen la capacidad de sobrepasar los límites del propio cuerpo para generar la posibilidad de un pensamiento abstracto y genérico. Hablando con claridad, decimos que gracias a las ideas abstractas de dolor y placer es posible la proyección social de la afectividad y de la reflexión sobre las circunstancias y las personas que nos rodean. Las ideas abstractas, merced a la imaginación, no solo tienen la capacidad de crear entidades psicológicas subjetivas, también son capaces de conectarnos con nuestros semejantes, poniendo así en marcha el sistema de la simpatía:

“Semejante es la penosa causa de la sensación que experimentamos cuando, sin pensar en concreto de manera individual, volvemos nuestros pensamientos hacia los hombres condenados a los trabajos más duros y a la miseria, o al menos al miedo a la pobreza; o cuando (sin pararnos a considerar ninguna idea de dolor o alguna pena particular), estamos fuertemente afectados por un inesperado y fatal cambio en un hombre que se ha visto reducido a la indigencia su suerte o incluso si solo es considerado como una posibilidad.”¹

5.4. Conclusiones sobre el capítulo

Con estas afirmaciones cerramos el estudio de la teoría del conocimiento propuesta por De Grouchy, tan ecléctica como novedosa, para permitirnos, siguiendo de cerca a nuestra protagonista, partir de un individualismo gnoseológico hasta llegar a una teoría social y moral del conocimiento que nos abrirá las puertas a su doctrina ética y, dentro de la misma, al concepto que vertebra toda su filosofía: la simpatía.

En el terreno de la teoría del conocimiento, como hemos visto, De Grouchy muestra un notable conocimiento de las aportaciones realizadas por autores de referencia como Locke, Condillac y Hume. Nuestra pensadora recurre a conceptos fundamentales como sensación, impresión e idea para establecer la base epistémica sobre la que desarrollar su pensamiento filosófico. Sin embargo, no podemos afirmar que ella se limite a copiar y dar por hecho lo dicho por los pensadores británicos. Uno

¹ *Ibíd.*, p. 93.

de sus propósitos fundamentales es superar las parcialidades, los límites y las fronteras establecidas por el empirismo y el racionalismo, afirmando la necesidad de lograr un equilibrio entre ambos, una síntesis. Así, su teoría de la reflexión irá más allá del plano meramente cognoscitivo e individual para afirmar la posibilidad de unir razón y sensación, individuo y sociedad. También, ofrecerá como novedad el concepto de “idea abstracta”, superando las tesis humeanas. Si para Hume no se pueden formar ideas abstractas, porque todo lo que existe es particular, según De Grouchy, una idea abstracta es un concepto que elabora el entendimiento a partir de impresiones simples e ideas generales. Lo importante de la posición de De Grouchy reside en que, para ella, las ideas abstractas producen un pensamiento genérico que se proyecta afectivamente hacia las demás personas, lo que le permite generar una teoría social.

6. Teoría ética de Sophie De Grouchy

Tras haber estudiado los conceptos básicos que vertebran la teoría del conocimiento de Sophie De Grouchy, el siguiente movimiento en nuestra investigación consistirá en conocer los planteamientos de la autora en lo que a cuestiones de ética y moral se refiere. Si en el aspecto gnoseológico nos bastaba con centrar el trabajo en las tres primeras cartas, pues De Grouchy seguía un proceso claro que partía de las sensaciones e impresiones para llegar a la posibilidad de elaborar y retener reflexiones e ideas sobre los objetos externos y las operaciones mentales, en lo que atañe a su teoría moral, nuestro punto de mira no puede reducirse a una o ciertas cartas; las cuestiones básicas de la moral recorren todas las cartas, desde las primeras afirmaciones introductorias hasta el final de la octava y última carta. Esto se debe fundamentalmente a que la noción primordial que da título a su obra, o sea, la simpatía, es la clave para comprender todas las aportaciones de nuestra protagonista; teoría del conocimiento y moral están conectadas gracias a la simpatía y a los mecanismos simpáticos constitutivos del ser humano; conocimiento y acción, teoría y praxis, individuo y sociedad son para De Grouchy una unidad no problemática gracias a la mediación de la simpatía.

Sirva de introducción señalar que De Grouchy no realiza numerosas variaciones en sus planteamientos teóricos e influencias para desarrollar sus aportaciones al terreno de la moral. Como veremos, seguirá muy de cerca a John Locke y a David Hume en su intento por alejar toda acción y valoración moral de un intelectualismo frío e impersonal; asimismo, el tratamiento de la simpatía, así como de otras nociones que iremos paulatinamente desglosando mostrarán cómo sus planteamientos mantienen una estrecha vinculación entre los ámbitos de la moral y la estética, al igual que muchos de

los grandes exponentes de la Ilustración británica; la moral, como la estética, es algo esencial al ser humano pero, además, es algo necesario que aporta placer intelectual pero también sensible. Tanto es así que la reflexión estética se convierte con frecuencia en un puente hacia temas morales y viceversa, algo que sucederá al profundizar en cuestiones sobre el amor y la belleza humana.

En estos temas observaremos detalladamente la lectura, traducción y posterior interpretación que hace De Grouchy de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith; obviamente, será la noción de simpatía la que suscite una polémica mayor entre el pensador escocés y nuestra autora, pero también la presencia de uno de los padres del liberalismo económico se plasmará en el análisis de otros términos relevantes y ligados a la simpatía, como el remordimiento o el egoísmo.

Finalmente, irrumpirá con fuerza en la doctrina moral de Sophie la figura de Jean Jacques Rousseau. Como adelanto, podemos decir que la huella que el pensador ginebrino deja en De Grouchy será decisiva para marcar distancias con las posiciones empiristas e incluso con el propio Condorcet y permitir adentrarse en aspectos que harán posible relacionar sin saltos su propuesta moral con una crítica al sistema establecido. Toda esta amalgama de influencias la dotarán de un pensamiento tan ecléctico como original, que será capaz de contemplar críticamente la parcialidad de los planteamientos sesgados y abstrusos para establecer, por el contrario, una teoría ética sencilla, integradora y solidaria.

6.1 Bien y Mal morales

6.1.1. Los fundamentos de la moral

Los conceptos de bien y mal, decisivos en toda reflexión moral, son considerados después de haber tratado sus vertientes físicas, o sea, el dolor y el placer físico, como ideas morales. Al respecto, De Grouchy vuelve a partir de los fundamentos, y antes de precisar qué entiende por bien y mal, por bueno y malo, defiende que es fundamental indagar cuál es su procedencia. Por tanto, antes de entrar a desarrollar tales nociones, se plantea la necesidad de volver al origen de las ideas morales, asunto muy tratado por otros filósofos del siglo XVIII. Únicamente conociendo el comienzo de esas ideas, podemos saber en qué consiste el bien y el mal, y lo que es aún más importante, cómo actúan en la praxis humana:

“Me parece, mi querido Cabanis, que los predicadores de la virtud (excepto Rousseau), no han vuelto la mirada atrás lo suficiente hacia el origen de las ideas morales. Sin embargo, esta investigación es la única que nos puede hacer entender hasta qué punto es íntima la relación entre esas ideas y nuestra conciencia, y entre los sentimientos que experimentamos al seguir las y nuestra propia felicidad. (...) y que la necesidad de ser bueno sería una inclinación casi irreversible de los hombres sujetos a sabias leyes levantadas sin prejuicios.”¹

Estas afirmaciones aparecen en las primeras líneas de la carta quinta, que supone un giro en la exposición al dejar de manera casi definitiva los planteamientos epistemológicos y el carácter polemista con las tesis de Adam Smith. A partir de esta carta, todo versará en torno a problemáticas de índole moral, político y antropológico. Ahora bien, De Grouchy seguirá mostrando una visión equilibrada y moderada, como sucedió anteriormente, mediando entre planteamientos parciales. Conocedora de las dos grandes corrientes de pensamiento de su época, el empirismo británico y el racionalismo

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011, p. 133.

continental¹, intentará establecer un equilibrio entre ambas posiciones. En lo que a la doctrina moral se refiere, el problema se centrará en dónde radicar el comienzo de la moral, si en el sentimiento, de lo cual Hume es el más claro exponente, o en la razón. Nuestra protagonista combinará ambos planteamientos para evitar una visión sesgada y sobre todo parcial que deje atrás aspectos relevantes en la investigación:

“Así, mi querido Cabanis, solo el sentimiento crea una distinción entre nuestras acciones desde el momento en que algunas son acompañadas de placer y seguidas de satisfacción interior, y aquellas que están acompañadas por angustia y son seguidas siempre por una desagradable y con frecuencia, dolorosa sensación.”²

6.1.1.1. Los fundamentos de la moral: el sentimiento y la reflexión

El sentimiento, algo que podríamos considerar distinto a la razón, es causa decisiva en la aparición de la moral y los sentimientos morales. La capacidad de sentir buenas o malas sensaciones permitirá distinguir las ideas de bien y mal; en definitiva, el concepto tiene para De Grouchy una base empírica. A partir de una experiencia moral agradable o desagradable surge la idea moral de lo agradable o desagradable y, lo que es más importante, el recuerdo de dichas experiencias. En palabras de nuestra protagonista:

“La satisfacción asociada con acciones buenas y el terror creado por el recuerdo de acciones malas son dos motivaciones efectivas para modelar nuestras acciones. Estos dos sentimientos son universales; constituyen los principios y el fundamento de la moral del género humano.”³

Con esta afirmación emerge una de las causas fundamentales por la que De Grouchy establecerá el sentimiento y la reflexión como bases de la moral: su universalidad. Gracias a que todos los seres humanos tenemos la capacidad de sentir con

¹ De Grouchy cita en las *Cartas sobre la simpatía* a Locke, y a Condillac en algunas de sus epístolas personales. Su conocimiento sobre autores como Descartes, Hutcheson, Shaftesbury y Hume se extrae de la lectura que hace la pensadora de la obra de Condorcet, de *La teoría de los sentimientos morales*, donde aquellos tres últimos son citados por Smith y de las tertulias del Salón de las Monedas.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibidem*.

toda fuerza y viveza la bondad o maldad de una acción, podemos hablar de moral y ética en términos generales. El sentimiento moral se extiende en la humanidad como algo constitutivo y previo a toda determinación social:

“Después de haberte mostrado aquí, mi querido Cabanis, el origen y naturaleza de esos sentimientos, y aplicando lo que has leído en las cartas anteriores concernientes a la simpatía particular, a los efectos del entusiasmo y al poder del hábito, entenderás fácilmente que esos sentimientos pueden convertirse en activos y permanentes, y pueden adquirir, de acuerdo con las circunstancias, un reforzamiento e incluso un poder irresistible.”¹

Los sentimientos morales se van asentando paulatinamente gracias a las diversas experiencias que el sujeto va contemplando, disfrutando y padeciendo a lo largo de su vida en su contacto cotidiano con los demás y, en concreto, al tratar con personas a las que se siente estrechamente ligado. Sirva como explicación que la simpatía individual, que trataremos con detenimiento en el punto dedicado a la simpatía, es la que nos vincula a las personas más próximas, tales como familiares, amigos, pareja y otros seres allegados; es la que hace brotar nuestras primeras experiencias afectivas y los lazos más fuertes, lazos que nos acompañarán durante toda la vida:

“Pero, de igual manera, este sentimiento más duradero de satisfacción o dolor, conectado al recuerdo del bien o el daño que hemos hecho a los otros, está modificado necesariamente por la reflexión; y las modificaciones que la reflexión realiza nos conducen a la idea de un bien o mal moral (...).”²

Obsérvese que la autora nos introduce en el segundo elemento indispensable para el origen y desarrollo de las ideas morales: la reflexión. Como señalamos anteriormente, la reflexión hace posible la capacidad de tener la memoria suficiente como para recordar experiencias y situaciones pasadas. Pero, más importante si cabe, es que tiene la capacidad de transformar los sentimientos morales en ideas morales, en

¹ Ibidem.

² *Ibíd.*, p. 138.

conceptos abstractos, de la misma manera que la reflexión era el rasgo característico y distintivo del conocimiento humano.

En el capítulo anterior afirmamos que para De Grouchy la reflexión es la cualidad que nos elevaba por encima del resto de los seres vivos permitiéndonos el desarrollo de la memoria o la imaginación, y tiene un papel decisivo en el surgimiento de la moral y de las ideas morales. La reflexión es condición de posibilidad de la moral. Es un requisito indispensable para dar ese “salto” cualitativo en el terreno de las operaciones mentales y las acciones para con otros semejantes, Además, la destreza reflexiva es, como sucedía con la capacidad afectiva, universal; la racionalidad, y la consiguiente capacidad para reflexionar, engloban al conjunto de la humanidad. Al respecto, De Grouchy corrobora explícitamente su intención por fundamentar la moral en la experiencia y la razón, con el fin de establecer una teoría completa no solo de la moral, también del ser humano entendido como un todo:

“Así, sin embargo, no podemos decir que la moral esté fundada solo en el sentimiento, desde el momento en que es la razón la que nos muestra lo que es justo o injusto; pero, aún menos podemos mantener que la moral esté fundada únicamente en la razón, porque el juicio de la razón está casi siempre precedido y seguido por un sentimiento que lo indica y lo confirma, y porque la razón inicialmente adquiere ideas morales a partir de sentimientos e ideas posteriormente elevadas a principios.”¹

Podemos distinguir, por tanto, dos momentos en el desarrollo de las ideas morales. El primer movimiento es originado por el sentimiento, por la capacidad natural humana para sentir afectivamente el placer y el dolor, el bien y el mal; así, el sentimiento origina la experiencia placentera o desagradable de lo bueno y lo malo; el sentimiento actúa como una respuesta inmediata, espontánea e inconsciente que se manifiesta ante lo que considera adecuado o inadecuado. Es la señal que muestra el

¹ *Ibíd.*, p. 154.

camino que debe seguir la razón, la reflexión sobre la moral. Posteriormente, la reflexión, en el segundo movimiento, opera teniendo a la base dicho sentimiento moral del bien y el mal en sus diversas vertientes:

“En efecto, es la reflexión la que graba en nuestra alma la presencia de un mal que nuestros ojos solo han visto por un breve momento, y la que nos conduce a intentar remediar la desgracia borrando el dolor y su desagradable idea.”¹

La capacidad reflexiva logra transformar los sentimientos en conceptos, en nociones generales y abstractas capaces de dotar a las ideas morales de universalidad y de explicar y definir mediante palabras lo que el sentimiento experimenta:

“La idea más abstracta de los dolores físicos hace posible que un individuo que es extraño a nosotros, renueve de manera más o menos fuerte la impresión general de dolor sobre nuestros órganos. La idea de un daño moral produce también el mismo efecto.”²

De todo esto concluimos que:

“Por consiguiente, basta con mostrar que solo la razón unida al sentimiento puede conducirnos al bien con más certeza, placer, facilidad y con medios menos complicados, y estar sujeto a menos errores y peligros.”³

Razón y sentimiento se apoyan y refuerzan mutuamente en la acción moral, la práctica del bien y en la delimitación de los conceptos morales, algo accesible para todo ser humano:

“La moralidad de nuestras acciones, la idea de la justicia y el deseo de ser justo, son los resultados necesarios de la sensibilidad y la razón; en esta consideración, todo ser razonable y sensible tendrá las mismas ideas.”⁴

¹ *Ibíd.*, p. 91.

² *Ibíd.*, pp. 93-94.

³ *Ibíd.*, p. 157.

⁴ *Ibíd.*, p. 153.

Solo precisando y delimitando estas dos bases es posible realizar investigaciones ulteriores y, sobre todo, adentrarnos en el estudio del bien y el mal. De Grouchy es consciente de la necesidad de partir de los fundamentos para llegar a las manifestaciones de la moral, si bien es cierto que su exposición a veces no sigue un discurso lineal. La autora afirma con rotundidad:

“Era necesario establecer esta primera base; era necesario mostrar el origen de nuestros sentimientos morales para situarlos en nuestra irreflexiva simpatía por los sufrimientos físicos de los otros, y en el origen de nuestras ideas morales que residen en la reflexión.”¹

Al establecer De Grouchy en la razón y el sentimiento los cimientos de la moral, nos vemos abocados ineludiblemente a hacer referencia a David Hume, pues el filósofo de Edimburgo también sitúa ambos conceptos al principio de la moral, y a Adam Smith, ya que no podemos olvidar que uno de los propósitos de nuestra autora es tomar distancia con las tesis del filósofo de Kirkcaldy.

6.1.2. El origen de las ideas morales en Hume

La *Investigación sobre los principios de la moral* humeana supone una versión mejorada y ampliada de los libros II y III del *Tratado de la naturaleza humana*, ahondando en cuestiones específicas de la moral. Para lo que nos interesa, Hume abre su escrito enunciando uno de los debates más encendidos, el que trata sobre el origen de la moral, y la polémica entre la primacía de la faz afectiva o la faz intelectual:

“Recientemente se ha entablado una disputa, mucho más merecedora de examen, y que se refiere al fundamento general de la moral; si se deriva de la razón o del sentimiento; si obtenemos su conocimiento mediante una cadena de argumentos o inducciones, o por un sentimiento inmediato y un sentido interno más fino.”²

¹ *Ibíd.*, p. 154.

² HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 32.

Hume nos sitúa ante el célebre enfrentamiento entre racionalismo y empirismo, en este caso aplicado al terreno de la moral. Hume se opondrá a las tesis racionalistas que consideran el conocimiento algo eminentemente especulativo. El pensador escocés rechaza que las proposiciones morales son simplemente una suma o comparación de ideas. Su argumentación parte de la tesis de que en la moral las experiencias y pasiones personales tienen gran peso, algo que también señala nuestra protagonista. Por el contrario, la razón, ajena a estos afectos, no ejerce la influencia que los racionalistas le reclaman. En definitiva, nuestras pasiones tienen un peso mucho mayor en la moral que la razón, imprimiendo a nuestros juicios y acciones prácticas un carácter subjetivo y personal. Para Hume, los dos grandes conceptos de la moral, el bien y el mal, tienen que ver con la utilidad, con el beneficio personal, y esto es algo que escapa a la razón:

“(…) aunque la razón sea suficiente, cuando se encuentra plenamente asistida y perfeccionada, para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas, ella sola no es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral.”¹

El entendimiento o razón no pueden fundamentar la moral, principalmente porque la moralidad es una cuestión eminentemente práctica, ligada a la acción, y la razón es incapaz de valorar este asunto.² La razón puede dar cuenta de la verdad o falsedad de las proposiciones, pero no es capaz de aprobar o rechazar sus objetos. La razón trata las relaciones entre ideas, como sucede en las matemáticas³, pero es incapaz de actuar ante perspectivas de placer o dolor. Los juicios morales escapan a la categorización de verdadero o falso, y solo el sentimiento responde ante las pasiones y los juicios morales:

¹ *Ibíd.*, p. 159.

² Estamos siguiendo CAMPS, V. (ed), *Historia de la ética*, vol. 2. “La ética moderna”, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, pp. 288-310.

³ Para profundizar en las cuestiones propias de la razón y el debate entre razón-sentimiento, véase MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 2006, capítulo 12 “Las ideas británicas en el siglo XVIII”, pp. 173-194.

“Con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que se manifieste aquí un sentimiento. Este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad de la humanidad y una indignación por su sufrimiento.”¹

La razón no puede ser causa exclusiva y primordial de la moral pues es incapaz de aportar soluciones a la aprobación o desaprobación de los enunciados morales. Así, la única alternativa posible es el sentimiento, “La hipótesis que nosotros adoptamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento.”² Los hechos morales nada tienen que ver con las cuestiones de hecho que trata la razón, como las relaciones de ideas o de objetos:

“La aprobación o censura que sobreviene entonces no puede ser la obra del juicio, sino del corazón; y no es una afirmación o proposición especulativa, sino una sensación o sentimiento activo.”³

Como estamos viendo, De Grouchy maneja la misma terminología que Hume, pero sus conclusiones son diferentes. Desde una epistemología empirista, Hume no concluye que en el fundamento de la moral prime la razón sobre el sentimiento. De Grouchy intenta lograr un equilibrio entre ambos conceptos, entre dos corrientes filosóficas, pues esta postura es más enriquecedora y no excluyente. Sin duda, en este punto De Grouchy está más cercana a la noción lockeana de reflexión y a las ideas abstractas que a las tesis más sensualistas de Hume, nociones todas ellas esenciales para desarrollar un pensamiento moral capaz de dar lugar a sentimientos e ideas generales. Sentimiento y razón no se oponen sino que forman una unidad indisoluble que opera conjuntamente en la praxis moral. La defensa de este equilibrio corrobora nuestra idea de que estamos ante una autora que supera las determinaciones existentes y, sobre todo, el dualismo de tradición cartesiana; en De Grouchy, la relación entre cuerpo e intelecto

¹ HUME, op. cit., p. 159.

² *Ibíd.*, p. 162.

³ *Ibíd.*, p. 163.

no es un problema sino una solución para explicar filosóficamente numerosos fenómenos de la praxis humana.

6.1.3. El origen de las ideas morales en Smith

Algo parecido ocurrirá con Adam Smith.¹ *La teoría de los sentimientos morales* se enfrenta también a la polémica sobre el origen de las ideas morales desde posiciones empiristas e ilustradas:

“La *teoría* parte del supuesto empirista de que los juicios de aprobación y desaprobación moral derivan de unos sentimientos que son algo más básico y de los cuales son expresión. Y de que no es en la razón humana donde debe buscarse, por consiguiente, el origen de los mismos.”²

Smith comparte, de esta forma, el punto de partida de Hume, que no es otro que el rechazo a los planteamientos racionalistas sobre el origen de las ideas morales. A la vez, rechaza a aquellos autores que, como Hobbes o Mandeville, fundamentan la moral en el egoísmo:

“Según algunos, aprobamos y desaprobamos nuestros actos y los de los demás solo por amor propio, o por alguna percepción de su tendencia hacia nuestra felicidad o perjuicio. Según otros, la razón, la misma facultad mediante la cual distinguimos lo verdadero de lo falso, nos habilita para distinguir entre lo adecuado y e inadecuado tanto en las acciones como en los afectos.”³

Frente a ambas corrientes, Smith, como también hace Hume, se alinea con lo que se suele denominar “la escuela del sentimiento moral”⁴ de la que Hutcheson es uno de sus miembros más destacados. Smith compartirá con ambos la idea de que el sentimiento moral, base de la moral, es lo que hay que analizar. Ahora bien, Smith se

¹ Seguimos a MÉNDEZ BAIGES, V., *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México D.F., FCE, 2004, en concreto, el capítulo III, “Los sentimientos morales.”

² *Ibid.*, p. 132.

³ SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004, p. 533.

⁴ Sobre la Ilustración británica y la “escuela del sentimiento moral, véase HOPE, V. (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1984.

alejara del “sentido moral” de Hutcheson, por considerarlo una facultad especial e indescriptible, “un poder especial de percepci3n.”¹

Para Smith, existe una conexi3n entre los defensores del egoismo y los de la raz3n como fundamentos de la moral y 3nicamente la tesis que sostiene que el sentimiento est3 a la base de las ideas morales evita los problemas ocasionados por esas doctrinas; estos son problemas que, en lo que al racionalismo se refiere, Hume ya se encarga de sacar a la luz. Frente a las posiciones egoistas, el mecanismo de la simpatía ser3 la respuesta, aunque como veremos m3s adelante, desde un planteamiento realista, Smith ser3 un firme defensor del egoismo. As3, Smith se alinear3 con aquellos que defienden la primacía del sentimiento en la valoraci3n de los juicios morales:

“Y otros, por fin, sostienen que esa distinción es solo el efecto del sentimiento y la sensaci3n inmediata, y obedece a la satisfacci3n o disgusto que nos inspira la visi3n de ciertos actos o emociones.”²

Una vez establecido que el origen de las ideas morales est3 en el sentimiento, la pregunta es, “¿c3mo llega a suceder que la mente, en base al sentimiento, prefiera una conducta a otra?”³ Para Smith, esto exclusivamente puede explicarse merced a la simpatía, que es el mecanismo capaz de conectar nuestra afectividad con las acciones de los dem3s. La simpatía, de esta manera, es “un h3bito simple de la imaginaci3n que nos lleva a ponernos en el lugar del otro”⁴ que nos permite dar raz3n de gran cantidad de procesos psicol3gicos y sociales. Gracias a la simpatía que hace posible el sentimiento moral, podemos contemplar a otro, aprobar o desaprobar su conducta y considerarla como buena o mala, en definitiva, “situarnos en su posici3n.”⁵

¹ SMITH, op. cit., p. 546.

² *Ib3d.*, p. 533.

³ MÉNDEZ BAIGES, op. cit., p. 140.

⁴ *Ib3d.*, p. 141.

⁵ SMITH, op. cit., p. 50.

6.1.4. Los fundamentos de la moral: la simpatía

Ahora bien, de acuerdo con lo expuesto en las *Cartas sobre la simpatía*, según Sophie De Grouchy, las ideas morales no tienen su origen únicamente en dos de los factores que acabamos de mencionar, la razón y el sentimiento, y ni mucho menos en el egoísmo. Como señala Smith, las ideas de placer y dolor, y las del bien y mal consiguientes, tienen muy presente a la simpatía. Por ello, por razones metodológicas, hemos considerado estudiar este fundamento tras haber conocido cómo establecía Smith el origen de dichas ideas, en vez de al comienzo del apartado. Este punto, el del fundamento simpático, sin embargo, no es desarrollado por la autora de la misma manera en que lo hace el filósofo británico, y solamente lo esboza al comienzo de la primera carta. Ella no se detiene en analizar el papel de los mecanismos simpáticos en el surgimiento de nociones morales concretas:

“Por tanto, aquí está un efecto del dolor que sigue igualmente tanto en su presencia física como moral. Entendemos aquí por su presencia moral, o la idea que nuestro recuerdo nos da por dolor, o aquello que podemos tener a través de la contemplación o el conocimiento del dolor de otro.”¹

La moral tiene a la base un doble reconocimiento de las experiencias agradables o desagradables. Por una parte, gracias a la reflexión emerge en nosotros y nosotras una idea fruto de situaciones vividas por nosotros y nosotras mismos. Por otra, la simpatía hace posible que tales ideas surjan al observar lo que un semejante siente o experimenta, merced a que logra revivir situaciones análogas propias, o simplemente, hace que sintamos como nuestro lo que otro disfruta o padece. En tal caso, el otro se convierte en un espejo, en una mirada que nos penetra para alojarse en nuestro interior y crear una idea abstracta de algo que no sentimos y que quizás no hayamos sentido nunca, pero

¹ DE GROUCHY, op. cit., p. 84.

que irrumpe con fuerza; y su presencia se asentará para formar una noción abstracta capaz de ser aplicada a situaciones similares posteriores.

Siguiendo el recorrido marcado por De Grouchy, aunque ciertamente pretendemos que de manera más ordenada, estamos en disposición de avanzar en nuestra investigación y adentrarnos en conocer qué entiende nuestra pensadora por Bien y Mal, y cómo se relacionan con lo que acabamos de establecer:

“Has visto, mi querido Cabanis, que cuando están acompañados de la reflexión, los sentimientos despertados en nosotros cuando hacemos el bien o el mal a los demás nos proporcionan la idea abstracta del bien y del mal moral.”¹

Una vez lograda la idea moral de bien y mal, tras haber visto de dónde procede según la ecléctica y equilibrada doctrina de la autora, podemos observar que su planteamiento pretende hacer de la moral algo social y solidario, podíamos decir recíproco, de tal manera que la teoría, reflejo de la práctica, será manifestación de un punto de vista alejado de fundamentos egoístas y subjetivos.

6.1.5. El bien moral

Respecto al bien, es preciso subrayar que para comprender qué entiende la autora al respecto, es preciso hacer una doble distinción. De lo contrario, tal vez nos perderíamos en la compleja (y a veces problemática) articulación que hace De Grouchy. Si bien sigue un camino claro y fácil de comprender si contemplamos su obra principal como un todo, si nos adentramos de manera más particular y analítica, podemos caer en una cierta confusión. Por tanto, un análisis del bien requiere distinguir dos dimensiones:

1.- Primeramente, poner de relieve cómo según la autora hay cuatro maneras de actuar adecuadamente, de hacer el bien, que podemos dividir en dos grupos: de manera azarosa y de manera consciente, y siguiendo una simpatía individual o general.

¹ *Ibíd.*, p. 147.

2.- A continuación, comprender cómo la duración de la satisfacción por haber hecho el bien también se divide en dos momentos y sensaciones: la buena acción y la satisfacción de haber hecho el bien.

6.1.5.1. Tipos de acciones buenas. La duración y el bien moral

1.- Empezaremos por la primera cuestión, referente a que existen dos formas de actuar, de manera casual y lo que la autora llama, de manera reflexiva. Con esta tesis, estamos de nuevo, aunque obviamente con matices, ante la célebre distinción aristotélica entre “acto voluntario” y “acto involuntario”¹, si bien De Grouchy no contempla en su escrito la posibilidad de actuar bien o mal por coacción. De acuerdo con su planteamiento, el peso de la distinción de las acciones morales recae en su dependencia respecto a la simpatía. En el segundo grupo están la simpatía individual, que nos conecta con los hombres y mujeres más próximos, y la simpatía general, fría y racional dirigida hacia la multitud, hacia la humanidad en sentido amplio diríamos, configuran dos formas de actuar benévolamente:

“Por tanto, aquí podemos empezar a distinguir el bien que hacemos por azar del que hacemos por reflexión; podemos empezar a distinguir el bien al que nos vemos conducidos por una simpatía individual y al que nos vemos conducidos por simpatía general. Si seguimos una simpatía individual, obedecemos, como por instinto, los dictados del corazón.”²

Esta simpatía individual o particular (la autora emplea los dos conceptos indistintamente) brota en los seres humanos como una respuesta inmediata hacia el cariño de aquellos y aquellas que nos han cuidado y acompañado desde la infancia y hacia las personas con las que hemos compartido diferentes etapas de la vida en la madurez y la edad adulta.

¹ Véase ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Barcelona, Gredos, 2003, Libro III “Acciones voluntarias e involuntarias”.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p.138.

En este punto, la autora no explica qué entiende por hacer el bien por azar. Una primera impresión nos sugeriría que actuar de forma imprevista es hacer el bien sin tener consciencia de ello, por casualidad e involuntariamente. Por el contrario, una lectura detenida de este fragmento podría hacernos pensar que entiende por azar aquello que es opuesto a la reflexión, a todo acto previamente evaluado. La simpatía individual actúa como si de un imán se tratase, ligándonos de manera necesaria hacia aquellos a los que queremos y sentimos cercanos y, consiguientemente, a actuar benévolamente con ellos. Ahora bien:

“Si seguimos una simpatía general, a menudo indiferente respecto a las opciones entre distintas buenas acciones o indeterminada entre aquellas que nuestra inspiración nos inspira, realizando un gran bien hacia aquellos sobre los que no estamos muy inclinados, luego evaluamos en nuestro interior cuál de las dos acciones debe hacer el mayor bien a los otros, y decidimos sobre la que nos aportará, quizás no el mayor placer inmediato, pero sí la satisfacción más duradera.”¹

Las acciones hechas por reflexión, siguiendo una simpatía general, son mucho más calculadas, sopesadas y frías, al contrario de lo que sucedía con las acciones motivadas por la simpatía individual. Frente a aquellas acciones buenas que verdaderamente nos comprometen, que nos afectan en primera persona porque es la satisfacción de nuestros seres queridos lo que está en juego, esta segunda clase de acciones es simplemente una cuestión de humanidad, de deber para con otros semejantes. Ahora el impulso inmediato desaparece y su lugar es ocupado por la reflexión, en definitiva, por la razón, que sopesará los pros y contras, y las consecuencias de cada posible opción, hasta elegir finalmente la que considere más adecuada; asimismo, es importante señalar que De Grouchy destaca la primacía de la duración sobre la intensidad o el grado. La mejor opción no es la que reporta un placer moral inmediato y especialmente intenso, sino la que perdura en el sujeto sobre el que

¹ Ibidem.

recae dicha acción. Ante todo, lo bueno es algo que permanece, que deja una huella en nosotros y nosotras. Algo intenso puede ser efímero, pero el verdadero bien permanece largamente.

2.- A continuación, pasaremos a estudiar el segundo rasgo característico del bien moral, su desdoblamiento en dos momentos, en dos maneras diferentes de sentir. De Grouchy (como veremos al tratar la teoría de la naturaleza humana de la autora) parte de una firme defensa de la bondad natural de los seres humanos, lo que les lleva a hacer el bien de manera espontánea y, sobre todo, congratularse al hacer el bien, “De este modo, sentimos un placer natural en hacer el bien.”¹ He aquí una primera fuente de satisfacción, simultánea a la acción moral buena. Pero la autora se detiene especialmente en el segundo momento, en todo aquello que experimentamos después de haber actuado bien:

“Pero otro sentimiento nace de este placer: la satisfacción de haber obrado bien. En el caso del dolor físico, más allá de la impresión actual y local, una sensación desagradable recorre todos nuestros órganos. Por tanto, obtenemos un placer personal en el recuerdo de la felicidad de alguien; pero para que este recuerdo se recupere con frecuencia en nuestra memoria, debe estar ligado a nuestra existencia y a los movimientos de nuestros pensamientos, y esto es lo que sucede cuando nosotros mismos somos la causa. En este punto, esta memoria se integra con el íntimo sentimiento que tenemos, se convierte en una parte de nosotros, en algo habitual en la medida que lo sentimos, produciendo una agradable sensación en nosotros que se prolonga mucho más allá del amable placer particular originario.”²

El desdoblamiento supone una prolongación espacial y temporal de la satisfacción. Espacial porque supera la impresión particular y temporal porque sobrevive al momento de haber hecho el bien y permanece en la memoria. Esta satisfacción solo es posible gracias a que somos conscientes de que hemos actuado adecuadamente y por ello nos sentimos realizados y orgullosos de nuestra acción, lo que

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibidem.*

provoca que su idea se asiente en nosotros y nosotras y que su evocación sea siempre agradable. Pero De Grouchy apunta que no hay conexión alguna entre la naturaleza del bien realizado y la naturaleza del bien que experimentamos. Nuestra satisfacción no guarda relación con el placer del otro:

“Cuando, de esta manera, el bien que hemos hecho a los otros es positivo, el placer que obtenemos es independiente de la naturaleza del placer que resulta de ello. [...] Así, al placer de hacer el bien se le une la duradera satisfacción de haber hecho el bien; este sentimiento se transforma, en cierto sentido, en general y abstracto cuando lo sentimos de nuevo, y ante el mero recuerdo de acciones buenas aun sin recordar sus circunstancias particulares.”¹

Esta satisfacción es, a juicio de De Grouchy, fundamental para lograr el bienestar, pues, ante los diversos y numerosos sinsabores que depara la vida, el simple hecho de recordar su idea sirve para equilibrar el ánimo rememorando que hay lugar también para el bien y la felicidad. Podríamos decir que “la duradera satisfacción de haber hecho el bien” es un elemento indispensable para la supervivencia de ese individuo que, rodeado de peligrosas inclinaciones, de sufrimiento e incluso rodeado de errores propios, no encuentra en el momento presente nada positivo. En ese instante, volver la mirada atrás para rememorar pasadas acciones buenas, le permite coger aire y seguir adelante:

“Más aún, este sentimiento de haber hecho el bien es la más dulce de nuestras sensaciones, es el más análogo a nuestras afecciones morales; es el que conecta el encanto con el alma sin que le afecte la insaciable y devoradora actividad de las pasiones; es la única sensación capaz de compensar al hombre por los males y sufrimientos; es el único que siempre está a nuestra disposición, que nunca ve truncados sus deseos, que siempre responde, que calma y llena nuestros corazones y que finalmente, está indisolublemente ligada entre nosotros y nuestros semejantes. ¡Feliz es aquel, mi querido Cabanis, que lleva ese sentimiento sin vacilar hasta el centro de su alma y que fallece sintiéndolo! ¡Solo él ha vivido!”²

¹ *Ibíd.*, p. 134-135.

² *Ibíd.*, p. 135.

Pero la autora plantea otra forma de hacer el bien, de poner en práctica la idea del bien moral, y a su vez de enriquecerla con nuevas experiencias. La sensibilidad, el sentimiento y la simpatía hacia la persona que sufre también hacen generar en nosotros y nosotras la práctica de acciones buenas. Desde una óptica de reciprocidad y solidaridad, prestar apoyo a quien lo necesita genera en nosotros y nosotras un sentimiento de bienestar ocasionado de nuevo por una doble causa: por haber aliviado al que sufre y por congratularse por la acción realizada:

“Si el placer de contribuir a la felicidad de los otros es siempre más intenso que cuando se es un mero testigo, lo que experimentamos al consolar un mal es mucho más intenso, ya que es saboreado de manera más reflexiva, y siempre es acompañado por una sensación agradable que sentimos cuando se ha liberado la idea de dolor.”¹

6.1.6. El mal moral

Frente a la idea de bien que De Grouchy nos propone, el mal moral aparecerá por contraposición. Es sintomático de su pensamiento que, mientras que el tratamiento de las acciones buenas y lo que se experimenta en nuestro interior por ello, comprende la mayor parte de las cartas quinta y sexta, dedicadas principalmente a tratar el origen y definición de las principales ideas morales, la exposición de las acciones malas e inadecuadas apenas abarca unos cuantos párrafos. Es más, en las cartas destinadas a cuestiones morales, no aparece la figura de la persona que actúa malintencionadamente. Al defender una concepción optimista de la naturaleza humana, las acciones malas son algo secundario y, desde el punto de vista moral, no merecen demasiada atención.

6.1.6.1. El mal en Smith y De Grouchy

De nuevo, Sophie distingue entre el mal voluntario y el mal involuntario, aunque verdaderamente ambos son involuntarios, pues en este punto no considera la posibilidad

¹ *Ibíd.*, pp. 134.

de personas moralmente malas. Por el contrario, sí aparece en Adam Smith un estudio más pausado del mal involuntario en sentido estricto, en concreto, cuando trata cuestiones referentes a la ausencia de un equilibrio en nuestros sentimientos:

“Un hombre benevolente que accidentalmente y sin la más mínima negligencia dolorosa ha sido responsable de la muerte de otro hombre, se siente expiatorio, pero no culpable.”¹

Para Smith, el mal involuntario puede darse en una buena persona y, por ello, porque carece de maldad e intencionalidad, no se considera verdaderamente responsable de lo cometido. Sin embargo, Smith acude a un ejemplo extremo, el asesinato, que será recurrente en su obra y volverá a aparecer en nuestra investigación. Asimismo, su idea de mal involuntario está carente de negligencia, o sea, quien actúa mal inconscientemente, no tiene culpa alguna sobre sus acciones. Por el contrario, De Grouchy sí considera que el sujeto que actúa mal involuntariamente tiene ciertas responsabilidades.

Además, Smith, al relatar su concepción acerca del mal voluntario, conectará moral con arte, pues sostiene que acciones de ese tipo están presentes en la literatura, principalmente en las tragedias, y nos aportan un valor no solo moral sino también estético:

“Es este sentimiento de culpa falaz, por así decirlo, lo que constituye toda la zozobra de Edipo y Yocasta en la tragedia griega, y la de Monimia e Isabella en la inglesa. Todos ellos resultan expiatorios en grado sumo, pero ni uno es culpable en lo más mínimo.”²

La diferencia radical, y que estudiaremos con detenimiento en el siguiente apartado destinado a analizar el concepto de “Remordimiento”, reside en que Smith no considera que el mal involuntario perturbe en exceso a quien ignorantemente lo ha

¹ SMITH, op. cit., p. 215

² *Ibíd.*, p. 216.

cometido; en De Grouchy, esta situación desembocará en un sentimiento de malestar y en una perturbación intelectual que será fuente de males para quien se siente culpable por lo acaecido; aunque no hay voluntariedad, la persona en cuestión, por su bondad y por conocer la diferencia entre las buenas y malas acciones, se atormenta por una acción que ya no tiene marcha atrás.

Volviendo a las *Cartas sobre la simpatía*, para De Grouchy el mal moral brota del mal físico pero se separa del mismo gracias a la intervención de la reflexión, logrando con ello su abstracción e idea:

“La idea de la distinción entre el mal moral y el mal físico hecho a otros es más difícil de formar, pero no es menos precisa. [...] En estas diferentes circunstancias adquirimos el hábito de consultar a nuestra razón de acuerdo con la acción que debemos tomar y la decisión que después nos proporcionará una mayor satisfacción; así, adquirimos la idea del mal moral, o sea, *una acción dañina para otro que nuestra razón desaprueba.*”¹

La definición del mal moral nace como algo opuesto a la razón y por supuesto, al bien. Consideramos una acción como mala en función de que la razón, objetiva y siempre inclinada hacia la bondad y la humanidad, la contempla como contraria a sus propios planteamientos. Y la razón, universal e independiente, considera una acción como mala sin importar el grado de instrucción; el criterio de verdad de la misma radica en la evidencia, algo que no admite dudas y que es compartido tanto por el vulgo como por las clases más cultivadas. De Grouchy apela a la sencillez en la definición de mal moral para que sea accesible a todas las personas; es más, contrapone su definición, a la de un autor destacado durante la primera mitad del siglo XVIII, Luc de Clapiers, marqués de Vauvenargues:

“Esta definición me parece mejor que la de Vauvenargues, que señala que el bien o el mal moral es lo que es útil o dañino para la humanidad considerada

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 139.

como un todo. Estas dos definiciones son en el fondo, una misma definición, desde el momento en que el mal o el bien que la razón aprueba o condena es lo mismo que aquello que es útil o dañino para la humanidad; pero la definición de Vauvenargues es menos precisa y más difícil de entender porque no responde adecuadamente a la noción que el común de la gente tiene del mal y el bien moral. Efectivamente, poseer una razón y una conciencia ordinaria no es suficiente para saber qué es el bien o el mal respecto a todo el universo. Pero en cosas definidas moralmente, importa más lo que se podría pensar para preferir aquello que hasta el menos instruido de los hombres puede entender.”¹

En este punto seguimos la obra *Les valeurs morales dans les écrits de Vauvenargues*² y comprobamos cómo De Grouchy no recurre a Vauvenargues en vano. Frente a la pensadora nacida en Meulan, Vauvenargues sostiene que en numerosas ocasiones el bien es empleado para hacer el mal y viceversa, pues, “No hay acaso ninguna verdad que no sea para algún espíritu materia de error.”³ Contra la pretendida universalidad de la moral que proclama De Grouchy, este autor sostiene que es imposible que toda la humanidad tenga las facultades intelectivas desarrolladas lo suficientemente como para establecer un punto común:

“La ambición es habilidad, el coraje es sabiduría, las pasiones son espíritu, el espíritu es ciencia, o es todo lo contrario; ya que no hay nada que no pueda ser bueno o malo, útil o dañino, según la ocasión y las circunstancias.”⁴

De esta forma, no puede ser la razón un factor decisivo en la moral, y solo las tendencias y caracteres humanos deciden verdaderamente las cuestiones morales. La autora intenta no asociar el mal moral a una inclinación egoísta y utilitarista, lo que también la aleja del emotivismo de David Hume. El mal, para De Grouchy, genera ineludiblemente una sensación de malestar en quien lo realiza, lo que corrobora, a su juicio, la universalidad de las inclinaciones morales y además:

¹ *Ibid.*, p. 139-140.

² Véase LAINEY, Y., *Les valeurs morales dans les écrits de Vauvenargues*, Paris, SEDES, 1975.

³ “Il n’y a pas peut-être de vérité qui n’soit pas pour un esprit matière d’erreur.” VAUVENARGUES, *Réflexions et Maximes*, Paris, Gallimard, 1971. p. 127. La traducción es nuestra.

⁴ “L’ambition est habilité, le courage est sagesse, les passions sont esprit, l’esprit est science ou tout le contraire, puisque il n’y a pas rien que ne puisse être bon ou mauvaise, utile ou nocif, selon l’occasion et les circonstances.” *Ibid.*, p. 185. La traducción es nuestra.

“A este pensamiento se une el miedo a repetir el mismo error; una sensación desagradable que nos lleva a decidir evitar acontecimientos, y que es el motivo que hay tras la prudencia. Cuando hemos hecho un mal voluntariamente, todas estas causas actúan y deben actuar incluso con más fuerza, a lo que se añade un dolor particular: sentir por nosotros mismos el desagradable sentimiento estimulado por la contemplación o la idea de alguien que ha perjudicado a otros.”¹

El sentimiento de culpa es consecuencia de una mala acción, especialmente si se ha actuado de manera voluntaria. Esta opinión sigue de cerca la postura de Smith y su sistema de simpatía y reciprocidad:

“Del mismo modo, aprobamos o desaprobamos nuestra propia conducta si sentimos que, al ponernos en el lugar de otra persona y contemplarla, por así decirlo, con sus ojos y desde su perspectiva, podemos o no podemos asumir totalmente y simpatizar con los sentimientos y móviles que la influyeron.”²

Ahora bien, De Grouchy opera de manera mucho más analítica y profunda, pues mientras que nuestra autora plantea la posibilidad de reflexionar sobre nuestras propias acciones, Smith considera que tal acción no sería posible, recurriendo a su célebre teoría del espejo como recurso para valorar las acciones morales propias:

“Nunca podemos escudriñar nuestros propios sentimientos y motivaciones, jamás podemos abrir juicio alguno sobre ello, salvo que nos desplazemos, por decirlo así, fuera de nuestro propio punto de vista y procuremos enfocarlos desde una cierta distancia. Solo podemos hacer esto intentando observarlos a través de los ojos de otra gente o como es probable que otros los contemplen.”³

Ya sea escudriñando en nuestro interior, sintiendo, reflexionando sobre la mala acción cometida y culpándonos por lo hecho como señala De Grouchy, o fijándonos en las sensaciones y miradas de los que nos rodean y nos contemplan, nace aquí un sentimiento de malestar tan común como incómodo: el remordimiento, que será la materia del análisis siguiente.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 136.

² SMITH, op. cit., p. 221.

³ *Ibíd.*, pp. 221-222.

6. 2. Remordimiento

El estudio que hace De Grouchy sobre los remordimientos humanos es uno de los puntos en los que la autora aporta con más evidencia sus propias experiencias así como el contacto con seres cercanos y allegados. El remordimiento no es sino la sensación de culpabilidad de algo no bien hecho, de una acción pasada de la cual no nos sentimos orgullosos, convirtiéndose en una huella imborrable que empaña el pensamiento.

6.2.1. El remordimiento ante el mal involuntario y el mal voluntario

De Grouchy analiza este concepto, esta sensación tan corriente en los seres humanos, en las cartas quinta y sexta, al hilo de su estudio del origen de las ideas morales. Así, el remordimiento surge en estrecha relación con el bien y el mal moral, con aquello que consideramos moralmente aceptado o reprobable; pero lo que añade el remordimiento a los conceptos de bien y mal es el error, o sea, la conciencia de que se ha cometido una equivocación, ya sea para nosotros mismos o para con otra persona:

“Porque la contemplación o la idea de las desgracias de otro provoca en nosotros un sentimiento doloroso, un sentimiento que es más intenso cuando somos la causa voluntaria o involuntaria de esta desgracia; si somos la causa de manera totalmente involuntaria, esto es, si no lo podemos atribuir a nuestras intenciones, por descuido o frivolidad, el sentimiento es más fuerte solo porque, estando más conectado con nuestros recuerdos, está más presente en nosotros, y tenemos más problemas en liberarnos de ellos. Si la desgracia del otro está causada por nuestro descuido o frivolidad, el dolor que debemos sufrir será más grande desde el momento en que la idea de que lo podríamos haber evitado se sumará a esta desdicha. Esta idea produce en nosotros un sentimiento muy doloroso, por el contraste entre el estado en que nos encontramos por el error cometido y la posibilidad de haber actuado de otra manera.”¹

Así, el mal involuntario es consecuencia de un despiste o de la ligereza con la que actuamos ante ciertas situaciones, y crea en nosotros una idea sobre lo que pudo ser

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 135-136.

y no fue, sobre cómo debimos actuar pero no lo hicimos. De nuevo, como sucedió al tratar el mal moral, De Grochy evalúa el peso de las ideas morales sumando diferentes aspectos. En este caso, el peso del remordimiento de algo hecho involuntariamente es consecuencia de dos momentos: de una parte, el dolor al tener conocimiento de los sufrimientos de otro semejante, de otra, al sentirnos culpables y responsables de algo que estaba en nuestra mano, que podríamos haber evitado.

Esta situación es diferente a cuando hemos cometido un daño de manera voluntaria, porque a lo anteriormente expuesto, se suma la pesada carga de la voluntad:

“Cuando hemos hecho un mal voluntariamente, todas estas causas actúan y deben actuar incluso con más fuerza, a lo que se añade un dolor particular: sentir por nosotros mismos el desagradable sentimiento estimulado por la contemplación o la idea de alguien que ha perjudicado a otros.”¹

El estudio del mal voluntario tal y como lo expone aquí su autora nos hará establecer un poco más adelante un fuerte vínculo con las posiciones de Adam Smith sobre el tema y, en concreto, a lo que podemos llamar la “teoría smithiana del espejo”. De Grouchy añade a los motivos ya vistos para crear en nosotros un remordimiento, el hecho de sentirnos en primera persona un individuo rechazado por la sociedad, sabiendo que el resto de personas siente algo semejante a lo que nosotros y nosotras experimentamos cuando observamos o conocemos a alguien que ha hecho daño a otro a sabiendas. Ahora bien, De Grouchy, firme defensora de la bondad natural humana, no se parará en profundizar más en las causas y consecuencias del mal voluntario y su relación con los remordimientos. Contrariamente, analizará las consecuencias anímicas y psicológicas que acompañan a los remordimientos en general y hará especial hincapié en destacar cómo brota en los seres humanos una inclinación espontánea a alejarnos del mal con la finalidad de huir de dicho sentimiento de culpa. Sophie De Grouchy subraya

¹ *Ibíd.*, p. 136.

hasta qué punto el remordimiento se convierte con facilidad en una idea pesada y molesta que nos acompaña y nos perturba:

“Así como la satisfacción de haber hecho el bien se integra en nuestra existencia para hacernos sentir bien, de la misma manera, el reconocimiento de haber hecho algo mal nos afecta y entristece nuestra existencia; produce un sentimiento de arrepentimiento y de remordimiento que nos aflige, nos inquieta y nos hace sufrir, incluso cuando no conservamos un recuerdo claro de esa impresión inicial del dolor que hemos causado.”¹

Y lo mismo sucede cuando produciendo sufrimientos menores, evitamos un daño mayor hacia los demás:

“Cuando acontecen situaciones en donde un daño leve es hecho a un individuo, impidiendo un mal mayor o un daño a más personas, si no efectuamos este daño menor, podemos sufrir mucho más el remordimiento de haber fallado en el intento de poner fin a un gran sufrimiento que por haber cometido el más pequeño.”²

También pueden aflorar remordimientos si hemos actuado buscando el bien pero de manera parcial o incompleta; la compunción y la culpa también emergen cuando sentimos que no hemos hecho todo lo que podíamos o debíamos, cuando las cosas estaban a nuestro alcance pero por pereza o desidia no hemos actuado plenamente:

“Cuando, por ejemplo, concedemos a alguien un placer que es solo momentáneo y que no tendrá más efecto en su vida, sentiremos menos satisfacción, excepto cuando se vea afectada una simpatía individual, que si hemos otorgado un placer a alguien que permanecerá por largo tiempo. Además, quizás sintamos remordimientos en vez de satisfacción y nos arrepentiremos de haber permitido a alguien al cual solo le hemos prestado una ayuda leve, que se haya expuesto a un verdadero daño.”³

Una vez expuestos los planteamientos básicos de Sophie De Grouchy sobre el remordimiento, a continuación, vamos a observar cómo de nuevo nuestra protagonista intenta establecer un equilibrio entre la razón y el sentimiento. Por lo visto hasta ahora,

¹ *Ibidem.*

² *Ibid.*, p. 139.

³ *Ibid.*, pp. 440-441.

su posición pone de relieve cómo los remordimientos y arrepentimientos se presentan como un torbellino de malas sensaciones y sentimientos penosos que nos acompañan y se asientan en nuestra conciencia tras sentirnos culpables por haber realizado una mala acción o haber realizado el bien a medias, dañando a otra persona o comprometiéndole ante una situación complicada. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de De Grouchy, en el remordimiento intervienen dos aspectos fundamentales y decisivos para su devenir: la imaginación y la reflexión. Ambas facultades, propiamente humanas, dotan a la idea del remordimiento de mayor profundidad y complejidad y pueden, dependiendo de ciertas circunstancias, aminorar o agravar la carga y la tristeza de quien se arrepiente.

6.2.2. La importancia de la imaginación y de la reflexión en el remordimiento

La imaginación, que nos permite a partir de unas pocas ideas alejarnos y desplegar toda una compleja realidad ficticia y paralela, es uno de los motores de la creatividad humana y también de la complejidad del mundo moral y psicológico. En este punto, para De Grouchy, la imaginación puede agravar la idea del remordimiento, pues tiene la capacidad de ampliar los límites de tal idea y hacer crecer en ella una sombra que creemos real cuando es solo un constructor aparente:

“Así, por ejemplo, el remordimiento de una mala acción o el mero temor al remordimiento puede verse aumentado por la idea de su poder de permanencia cuando la imaginación dibuja una imagen de las desgracias desplegadas por toda una vida. Esta facultad es una de las más mortales enemigas del reposo de un hombre cuando, más insaciable que su corazón, le vuelve incapaz de disfrutar, y conduce constantemente sus pensamientos y deseos más allá de lo que posee o más allá de lo que puede alcanzar.”¹

En ciertas personas la imaginación, lejos de alejar los remordimientos y tormentos pasados, refuerza el malestar de quien los sufre, proyectando hechos

¹ *Ibíd.*, p. 137.

concretos hacia sentimientos generales y cada vez más abstractos. Con su estudio de la imaginación, De Grouchy refuerza lo que señalaba al tratar en la carta primera¹, cómo la imaginación puede jugar malas pasadas y convertir en consistentes ideas vagas, inconexas y en la mayoría de los casos, fútiles; de la misma manera que una persona que lee un texto sobre las enfermedades del pulmón puede, a través de su imaginación, creerse afectada por esas afecciones, la imaginación puede agrandar el peso de los remordimientos conectándolos a toda la plena existencia.

Ahora bien, el contrapeso al poder funesto de la imaginación en lo que a los remordimientos se refiere está en la reflexión, en la capacidad que tienen los seres humanos para evaluar y analizar los acontecimientos e ideas morales, tanto propios como ajenos. La reflexión que conceptualiza las sensaciones y los sentimientos, origina las ideas morales, y entre ellas, la idea del remordimiento, dotándola de un contenido teórico y de una vinculación práctica con los hechos; la reflexión hace posible asociar una acción posible a un remordimiento posterior, evitando con ello errores futuros:

“Una vez que la idea del mal y el bien moral es adquirida y una vez que el hábito de diferenciar una de otra se ha hecho familiar, distinguimos el placer del dolor y la satisfacción y el remordimiento que resultan de tomar parte o abstenerse de una acción particular sin valorar ni calcular los efectos que la pueden seguir. La idea de que esta acción es *buena* implica una satisfacción secreta; la idea de que es *mala* sugiere un remordimiento precisamente en el modo en que la mera idea de placer o dolor físico produce en el presente y en el futuro una sensación placentera o dolorosa. En algunos aspectos, lo que ocurre aquí es lo que sucede en las ciencias que emplean ciertos métodos y ciertos principios que están relacionados con su exactitud y verdad, pero sin recordar las pruebas sobre las que en un primer momento trabajamos. De manera similar, obedecemos a los sentimientos generales sin pensar en la manera en la que se han formado ni en todo lo que los justifica.”²

La reflexión, básica para lograr el proceso de abstracción en el plano gnoseológico, también es decisiva para construir en la moral sentimientos e ideas

¹ Véase Carta I, p. 5.

² *Ibíd.*, p. 140.

abstractas y sintetizadoras. La solución al pesar ocasionado por los remordimientos pasa por encontrar un equilibrio entre la fuerza de la imaginación y de la reflexión; pasa por transformar ese pesar abstracto que produce la imaginación en un sentimiento abstracto que nos enseñe más que nos atormente. En definitiva, salir de la aporía del remordimiento requiere tener la lección bien aprendida, aprender de errores pasados, transformar el sentimiento de culpa en el deber de actuar bien de ahora en adelante y, sobre todo, hacer de las personas sujetos más sensibles moralmente:

“Además, lo que distingue aún más a los corazones y los espíritus es la mayor o menor facilidad que tenemos para tener experiencia de un sentimiento abstracto y general, esto es, un sentimiento que es simple y atento de lo que es común en diversos sentimientos individuales, semejante a la mayor o menor facilidad que tenemos en poseer ideas generales y abstractas. Los corazones capaces de esos sentimientos son los únicos y genuinamente justos, porque solo ellos pueden ser guiados por firmes principios; son los únicos cuya sensibilidad puede ser realmente considerada, porque los motivos generales son siempre eficaces para excitarlos. La conciencia se marchita en ellos con gran dificultad y siempre está dispuesta a escuchar. Así, el remordimiento es más seguro y efectivo, y su sentido de la obligación más completo; son ellos los que verdaderamente saben cómo realizar esos deberes demandando la delicadeza y la honestidad que únicamente la moralidad impone y reconoce, deberes que si se han olvidado, conducen al recuerdo y a la pérdida de la alegría, y en los cuales encontramos virtudes desinteresadas que solo pueden ser producidas por el sublime esfuerzo de tener siempre las más elevadas y satisfactorias ideas posibles sobre uno mismo.”¹

6.2.3. La teoría del remordimiento en Smith. Diferencias con De Grouchy

Llegados a este punto, estudiaremos las diferencias más destacadas entre las posiciones de Sophie De Grouchy que acabamos de tratar, con las de su referencia en este punto, Adam Smith. Probablemente uno de los aspectos más originales De Grouchy y donde se aleja de manera más clara de Smith, es en el problema del remordimiento.

Smith compara la sociedad con un espejo, para indicar que, de lo contrario, no tendríamos idea de la belleza o fealdad de nuestro propio rostro; sin sociedad, del

¹ *Ibíd.*, p. 141-142.

mismo modo, no tendríamos idea sobre la bondad o maldad de nuestra conducta ni de nuestros sentimientos:

“Pero al entrar en sociedad, inmediatamente es provisto del espejo que antes le faltaba. Está desplegado en el semblante y actitud de las personas que lo rodean, que siempre señalan cuando comparten o rechazan sus sentimientos; allí es donde contempla por primera vez la propiedad o impropiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente.”¹

Así, señala Smith que tan pronto como estamos situados en sociedad, consideramos nuestras pasiones y conducta ligadas a lo que la gente piensa de nosotros y nosotras. No solo deseamos amor, sino que también, desde el punto de vista social, deseamos ser una persona que merezca ser amada. Y este es el punto de vista de Smith sobre el remordimiento: tendemos a despreciar acciones que nos ocasionan padecimiento social:

“Tal es la naturaleza de ese sentimiento que con propiedad se denomina remordimiento; de todos los sentimientos que puede abrigar el corazón humano, es el más temible. Está formado por la vergüenza y por el sentido de la impropiedad del comportamiento pasado, por la aflicción ante sus consecuencias, por la compasión hacia los que las han sufrido y por el pavor y el terror ante la pena, a partir de la conciencia del encono justamente provocado en todas las criaturas racionales.”²

De esta forma, la sociedad mantiene su mirada sobre la persona que comete el mal a uno de sus semejantes; se produce un cruel proceso donde el sujeto es juzgado despiadadamente y alejado del grupo. En este momento, aflora la simpatía hacia el sufriente, y el consecuente rechazo al que ha cometido el daño, “Por tanto, estarán prontos a simpatizar con el resentimiento natural del agredido, y el agresor se vuelve el objetivo de su odio e indignación.”³

¹ SMITH, op. cit., p. 222.

² *Ibíd.*, p. 180.

³ *Ibíd.*, p. 179.

En concreto, Smith ilustra su visión del remordimiento con el ejemplo del asesinato. El asesinato es la acción más atroz porque la muerte es el mayor mal que un hombre puede hacer a otro; no hay marcha atrás, no es posible recuperar la vida de quien ha fallecido. Tras asesinar a alguien, el asesino reflexiona sobre su acción y simpatiza con lo que la gente pensará de él: que es un sujeto odioso y horrendo. Se sitúa en el lugar de los otros, de aquellos que le contemplan con odio y resentimiento. El filósofo escocés piensa que, a través de la simpatía, el asesino es capaz de sentir de manera análoga a como sienten los demás, de ponerse en su lugar para saber de primera mano qué experimentan y cómo se alejan de quien ha cometido el más grave de los delitos. Como resultado, el asesino se odia y se horroriza de sí mismo. Se siente rodeado por infinitos espejos que le observan y le persiguen constantemente:

“Esta idea lo acosa sin tregua y lo llena de terror y confusión. No osa mirar a la sociedad a la cara y se imagina por así decirlo rechazado y expulsado de los afectos del género humano.”¹

En lo que al estilo se refiere, notamos que Smith añade en el tratamiento del remordimiento mucha más emotividad, entrando a detallar todo lo que experimenta la persona que se siente atormentada por lo realizado. Por el contrario, De Grouchy no profundiza mucho en lo que podríamos llamar dimensión psicológica del remordimiento, centrándose más en las consecuencias aleccionadoras del mismo.

Una vez dicho esto, podemos establecer tres puntos esenciales de comparación entre Smith y nuestra protagonista:

1. De Grouchy proporciona una explicación empírica de las emociones morales; del hecho de que la simpatía consiste en sentir placer o dolor con otro, se sigue que sentimos un placer incluso más intenso al contribuir a la felicidad de los otros y un

¹ *Ibíd.*, p. 180.

dolor más intenso al dañar a los otros. En lo referente al remordimiento, para De Grouchy, este surge primeramente por el propio sentimiento de culpa y, luego, por la simpatía para con el dolor de las víctimas. Con ello, estamos ante algo diferente a lo que sostiene Adam Smith, para quien el remordimiento se deriva inicialmente del desprecio social, como explica en el siguiente texto:

“El horror de la soledad lo empuja otra vez a la sociedad y nuevamente está en presencia de los seres humanos, atónito por aparecer entre ellos, abrumado por la vergüenza y confundido por el temor, y suplica una ligera protección aprobada por los mismo jueces que él sabe que ya lo han condenado unánimemente.”¹

Por tanto, el movimiento de quien se siente culpable es muy diferente para Smith y De Grouchy. Para Smith, la verdadera causa del remordimiento es el rechazo social y la consiguiente soledad de quien comete una acción reprobable. “(...) los otros no son solo objetos de mi juicio sino sujetos que me enjuician a mí como objeto.”² Para la pensadora de Meulan, el remordimiento tiene principalmente una causa que podríamos llamar “interna” e independiente en un primer momento de la sociedad que nos rodea. Ahora bien, Smith es consciente de que todo ser humano tiene ciertos preceptos morales, y sabe reconocer perfectamente la diferencia entre una acción adecuada e inadecuada; por ello, introduce a colación del asesino que se ve superado por el rechazo social uno de sus conceptos clave, el del “espectador imparcial”. Esta instancia es a Smith lo que a De Grouchy es la conciencia y la razón; el espectador imparcial es el alter ego de cada uno de nosotros mismos, la conciencia moral neutral y objetiva que, independientemente de nuestros intereses y preferencias, evalúa siempre teniendo en cuenta cómo son las cosas y no cómo las interpretamos. Smith lo define de la siguiente manera en el capítulo titulado “De la influencia y autoridad de la conciencia”:

¹ *Ibid.*, pp. 180-181.

² TASSET CARMONA, J. L., “La ética de Adam Smith: un utilitarismo de la simpatía”, *Thémata*, nº 6, 1989, p. 201.

“Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. Él es quien, cuando estamos a punto de obrar de tal modo que afecte a la felicidad de otros, nos advierte con una voz capaz de helar la más presuntuosa de nuestras pasiones (...).”¹

Si tenemos en cuenta cómo cada uno de los dos autores trata el remordimiento, podemos pensar con rotundidad que Smith lo considera de manera más severa y estricta, pues de hecho, lo ejemplifica con el asesinato. Por el contrario, De Grouchy lo trata de manera más superficial y menos tremendista, sin duda alguna, porque es una firme defensora de la bondad humana.

2. De una instancia particular de hacer el bien se sigue un sentimiento general que es como hacer una buena acción. Similarmente, haber hecho el mal produce un sentimiento doloroso, un sentimiento de rechazo y resentimiento. Un remordimiento que puede convertirse en un sentimiento abstracto que no está relacionado con la acción específica que la eleva. El remordimiento se convierte en un instrumento de aprendizaje, que mediante los errores ya pasados nos enseña el camino más adecuado a seguir; es ante todo, algo aleccionador. En la carta quinta afirma De Grouchy:

“El temor a los remordimientos basta para distanciar a todos los hombres del mal, ya sea porque nadie está completamente libre de remordimientos a causa de transgresiones menores, ya sea porque la imaginación es suficiente para darnos una idea de los tormentos del remordimiento, incluso en una persona que siempre haya procurado el bien, ¡si es que existe un hombre así en la tierra! La satisfacción asociada con acciones buenas y el terror creado por el recuerdo de acciones malas son dos motivaciones efectivas para modelar nuestras acciones. Estos dos sentimientos son universales; constituyen los principios y fundamentos de la moral del género humano.”²

Lo que De Grouchy nos sugiere es que podemos sentir que algo es adecuado o inadecuado de manera previa e independiente al pensar sobre ello. Con esta tesis, el efecto del remordimiento conduce a una tendencia a hacer el bien y evitar el mal:

¹ SMITH., op. cit., p. 253.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 136-137.

“El remordimiento de haber hecho algo incorrecto y la satisfacción de haber hecho el bien, pueden existir también sin que la imaginación nos recuerde los efectos de esas acciones. No tenemos por mucho tiempo el recuerdo general de haber hecho algo bien o mal, pero sí el sentimiento más abstracto e incluso más general de haber hecho el bien o el mal; otros sentimientos pueden unirse al anterior, dependiendo de las circunstancias, pero no es necesario que lo hagan, ya sea por la conciencia de actuar por nuestro espíritu o para determinar, juzgar o premiar nuestras acciones; estos sentimientos, sin embargo, sirven con frecuencia para ampliar más que para debilitar su imperio. Con el remordimiento hacia el mal y la satisfacción hacia el bien, hemos obtenido ganancias dependiendo, por ejemplo, de que sean o no los signos de dolor o placer inducidos más expresivos, más afectivos y más capaces de imprimirse en nuestra imaginación y con ello, de hablar a nuestra conciencia.”¹

Por el contrario, Smith, al utilizar como marco de referencia la muerte procurada a otro de manera violenta, pasa por alto los diferentes grados de remordimiento y de culpa, de tal manera que la conciencia, lejos de reflexionar y analizar lo sucedido para extraer conclusiones positivas o, al menos, aleccionadoras, transforma el remordimiento en algo casi insuperable, en un estigma que acompaña a quien comete tan brutal acto. Dentro de la parte tercera, destinada, entre otras cosas, a analizar el deber moral y, en concreto en el capítulo “En qué casos el sentido del deber ha de ser el único principio de nuestra conducta y en qué casos han de concurrir también otras motivaciones” vuelve de nuevo a recurrir al asesinato, en este caso por motivos religiosos:

“Un católico que durante la masacre de San Bartolomé fue tan abrumado por la compasión que salvó a algunos infelices protestantes, aunque pensó que su deber era matarlos, no parece que tenga derecho al aplauso que le habríamos otorgado si hubiese ejercido idéntica generosidad con una completa autoaprobación.”²

Comprobamos cómo Smith sigue una rectitud moral extrema e incluso exagerada, donde nadie estaría a salvo de las garras del remordimiento y la culpa, tanto a nivel individual como social. Sin embargo, De Grouchy transforma tan pesado sentimiento en algo instructivo; el remordimiento y la culpa nacen en el presente, hincan

¹ *Ibid.*, p. 141.

² SMITH, op. cit., p. 312.

sus raíces en el pasado pero se proyectan hacia el futuro introduciendo una moraleja edificante. La idea del remordimiento se adelanta a los hechos y nos previene de las consecuencias; gracias a la reflexión sobre lo que sentimos y experimentamos, el proceso de abstracción es completo y frena cualquier posibilidad de volver a actuar de manera inadecuada:

“El placer que sentimos al seguir nuestra razón está compuesto también por el sentimiento de nuestra libertad y una suerte de independencia y supremacía sobre cualquier causa inmediata que pueda ser dañina para nosotros. [...] El placer que encontramos al cumplir con nuestra obligación valora rápidamente la sensación de seguridad y dulzura de sentirse uno mismo a salvo del resentimiento, de la venganza y del odio. La satisfacción particular de evitar el consiguiente remordimiento se aumenta por la esperanza de no sentir jamás un remordimiento, una exquisita esperanza, porque destierra la idea de cualquier obstáculo interno para nuestra felicidad.”¹

3. Ambos autores comparten la tesis de que el poder de la imaginación es definitorio del remordimiento; es más, la imaginación, lejos de aminorar el peso de la culpa por el error cometido, fortalece los sentimientos e ideas que atormentan la conciencia de quien ha cometido el delito así como de quienes lo juzgan y examinan. Ya vimos en el punto anterior cómo De Grouchy consideraba que la imaginación potenciaba la vertiente negativa de los remordimientos, “(...) porque la imaginación es suficiente para darnos una idea de los tormentos del remordimiento (...)”²; así, crea un espejismo, una corriente de ideas y situaciones negativas que se presentan a la conciencia inundándola de malas sensaciones. Imaginar es ante todo crear y elucubrar situaciones ficticias a partir de datos reales; y en lo que atañe a los remordimientos, transforma un hecho concreto en un espejismo que supera lo real. Lo mismo sucede para Smith, pues la imaginación actúa inmediatamente después de la toma de conciencia de lo acaecido; el asesino, al poco de sentir el peso de la culpa sobre sus hombros, se

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 153.

² *Ibíd.*, p. 136.

deja llevar por el ímpetu de la imaginación hacia situaciones hipotéticas, posibles e incluso imposibles:

“Está abochornado y confundido ante la idea, y necesariamente siente en grado sumo la vergüenza a la que se expondría si sus actos llegaran alguna vez a ser conocidos. También, en este caso su imaginación anticipa el menosprecio y la repulsa de los que solo está a salvo por la ignorancia de quienes le rodean.”¹

En este caso, la imaginación nos embarga y nos lleva a ponernos en el lugar de los demás, imaginándonos sus sentimientos, pensamientos y posibles acciones ante el mal cometido. La fuerza imaginativa, capaz de lo mejor y lo peor, en el terreno de la moral se transforma en motor autodestructivo que necesita de un contrapeso para equilibrar el sufrimiento de quien se ve atormentado por los remordimientos. Este contrapeso existe en De Grouchy, y no es otra cosa que la capacidad para reflexionar ante lo acaecido y convertir una mala acción en algo a evitar en situaciones futuras; no así en Smith, donde la conciencia y la razón actúan como un juez aún más inflexible si cabe que el profesional y añade más peso a quien se reconcome por sus actos. Ahora bien, queda en el tintero saber cuál sería la posición de De Grouchy ante un hecho tan radical como el asesinato; tal vez, por sus raíces roussonianas, lo consideraría una consecuencia de la corrupción social y no del desenfreno de las pasiones egoístas connaturales de los seres humanos.

6.2.4. Smith y el problema de la culpa

A la vez, nace aquí otro aspecto que merece ser tratado. Otra de las dificultades que suscitan las tesis smithianas sobre el remordimiento es que puede desembocar en una ética de la vergüenza en vez de la culpa. Si, como hemos señalado, el remordimiento nace en nosotros más por el miedo a sentirnos objeto de las críticas y el

¹ SMITH., op. cit., p. 232.

rechazo de los demás que por el peso de nuestra propia conciencia, la moral se convierte (al menos en este punto) en una cuestión más de apariencia que de contenido. Este problema ha sido ya tratado con anterioridad¹, y refuerza nuestra tesis de que la propuesta de De Grouchy, más estricta y contundente, evita ciertas debilidades de la teoría de Smith. En un mundo donde lo que prima es el espejo social, la consecuencia inmediata es la primacía de lo útil y bello sobre lo bueno. En este punto, contraponiendo sus afirmaciones con las De Grouchy, observamos cómo los reproches de nuestra autora irían encaminados a afirmar que no basta con salvar las apariencias ante los demás; hay que lograrlo también ante uno mismo; el remordimiento es una cuestión de vergüenza social, pero también de culpa. Analizando el remordimiento en Smith, Ramos Torre incide en esto:

“El horror moral en ese mundo de exhibición es perder la cara ante el espectador: el miedo escénico de seres angustiados por la posibilidad de no estar a la altura de las situaciones que les salen al encuentro y que viven en el mundo como un kafkiano patio de butacas de ojos que observan y enjuician.”²

La aporía entre vergüenza y culpa, sociedad y conciencia, produce una serie de problemas que De Grouchy evita al establecer claramente la primacía de la conciencia sobre el rechazo social. Si en Smith a veces el equilibrio es problemático, De Grouchy simplemente afirma con firmeza que el remordimiento es ante todo un fenómeno individual, ligado a lo que nuestra conciencia nos dicta como correcto e incorrecto.

6.3 Egoísmo

Uno de los aspectos más destacados del pensamiento de Sophie De Grouchy, y concreto en sus *Cartas sobre la simpatía*, es que tiene la capacidad de sintetizar las

¹ RAMOS TORRE, R., “La más melancólica de las reflexiones: Simpatía, virtud y fortuna en *La Teoría de los Sentimientos Morales* de Adam Smith”, *Política y Sociedad*, n° 37, pp. 21-46.

² *Ibíd.*, p. 27.

ideas, corrientes y tendencias filosóficas más destacadas de su momento histórico; su propuesta no es sino el intento por establecer un punto intermedio entre posiciones opuestas, entre radicalismos y enfrentamientos intelectuales, que no conducen a nada positivo o, en todo caso, a alejarnos del verdadero conocimiento de la naturaleza humana. Esto que acabamos de decir sirve como introducción y, si se quiere, justificación de por qué decidimos detenernos en estudiar sus planteamientos acerca del egoísmo. De Grouchy no trata con detenimiento esta tendencia constitutiva de los seres humanos; apenas le dedica unas páginas en relación con su análisis del origen de las ideas morales y del bien y del mal. Sin embargo, la importancia reside en que, de nuevo, nos ubica en una posición privilegiada permitiendo que establezcamos un diálogo con otros autores destacados de su tiempo y conocidos por la autora de primera mano.

La cuestión del egoísmo tiene su raíz en el estudio de las pasiones, un tema extensamente tratado en el momento en que De Grouchy escribe sus obras. La reflexión filosófica sobre las pasiones es uno de los rasgos característicos del pensamiento moderno; Descartes, Spinoza, Hobbes o Hume dedican extensos estudios al análisis de estas tendencias propias de hombres y mujeres. Pero en este apartado no nos proponemos hacer un compendio, una breve historia de las pasiones desde el punto de vista filosófico, sino destacar cómo el egoísmo es una de las pasiones más específicas de los seres humanos y conectar las afirmaciones de De Grouchy sobre el tema con sus referencias.

Como veremos en el análisis de la simpatía, si hay algo que une fuertemente a Sophie De Grouchy con Adam Smith, y otros autores de finales del siglo XVIII. es su rechazo a visiones radicalmente pesimistas sobre la humanidad. Los albores de la modernidad vienen marcados por las afirmaciones de autores como Maquiavelo o Hobbes, quienes destacan que, ante todo, somos sujetos egoístas y movidos

fundamentalmente por el deseo de satisfacer nuestras propias necesidades, intereses y caprichos. Los seres humanos se constituyen en sociedad en busca de su propio beneficio, de tal manera que una pretendida solidaridad y altruismo es solo algo aparente y, en todo caso, un camino necesario para aplacar nuestros intereses¹; posteriormente, a caballo entre el siglo XVII y XVIII, Mandeville será uno de los autores más destacados de la idea sobre egoísmo humano.²

6.3.1. El egoísmo en Smith y en De Grouchy

Smith, como De Grouchy, considera que el egoísmo es una de las pasiones más contrarias a la felicidad y la perfecta convivencia entre seres humanos; sin embargo, para el pensador escocés, el hecho de pensar primeramente en nosotros y luego en los demás, es algo constitutivo y, si se quiere, normal:

“Es indudable que por naturaleza cada persona debe primero y principalmente cuidar de sí misma, y como cada ser humano está preparado para cuidar de sí mejor que ninguna otra persona, es adecuado y correcto que así sea. Por tanto, cada individuo está mucho más profundamente interesado en lo que le preocupa de inmediato a él que en lo que inquieta a algún otro hombre.”³

Este hecho hace que perdamos algo la referencia objetiva, que nos alejemos del punto de vista del espectador imparcial ideal; los intereses personales priman sobre los de los demás, transformando nuestra manera de ver el mundo y de responder ante las situaciones. Valoramos lo propio de manera más severa que lo ajeno, y la manera de sentir una circunstancia idéntica para nosotros mismos y para otro semejante dista mucho de ser la misma:

“(…) para las pasiones egoístas y primarias de la naturaleza humana, la pérdida o ganancia del más pequeño de nuestros intereses nos parece de una importancia

¹ Véase CAMPS, V. (ed), *Historia de la ética* vol. II “La ética moderna”, Madrid, Crítica, 2008.

² Véase MANDEVILLE, *Fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México DF, FCE, 2004.

³ SMITH, op. cit., p. 177.

vastamente superior, da lugar a un regocijo o una aflicción mucho más apasionados, un deseo o una aversión mucho más ardientes, que la máxima preocupación de alguna otra persona con la que no tenemos ninguna relación especial. Sus intereses, en tanto sean ponderados desde esa perspectiva, jamás podrán equilibrarse con los nuestros, nunca podrán impedir que hagamos cualquier cosa que promueva los nuestros, aunque sea ruinoso para los suyos.”¹

El egoísmo es algo natural y universal; un aspecto característico de todos y cada uno de nosotros y nosotras, y esencial para la propia supervivencia, pero una vez reconocida la natural tendencia egoísta, señala Smith que es fundamental que haya un balance entre los intereses propios y ajenos; siguiendo a Smith en este aspecto observamos que no por reconocer un hecho, estamos señalando que estamos de acuerdo con ello, y el egoísmo separa del bienestar y de la moral:

“En consecuencia, el sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, el restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana.”²

Contemplamos por tanto cómo el pensador británico trata el egoísmo desde una óptica realista, que distará mucho de ser la misma que seguirá De Grouchy; este realismo hace posible incluso que una pasión aparentemente tan nociva para la vida social se transforme en algo positivo; el egoísmo, cuando se canaliza en un instrumento para crecer, para mejorar, produce el reconocimiento y la estima de quienes nos contemplan, que valoran el esfuerzo de superación. Por tanto, lo que en un principio era una tendencia ególatra puede desarrollar una vertiente social:

“(…) que las pasiones egoístas se ubican en otros aspectos en una especie de posición intermedia entre los afectos sociales y los antisociales.”³

Estos planteamientos hacen aflorar la visión individualista que subyace en *La teoría de los sentimientos morales*; en Smith, el sujeto, el individuo, es reconocido y

¹ *Ibíd.*, p. 250

² *Ibíd.*, p. 75.

³ *Ibíd.*, p. 305.

valorado por su afán de superación, por su capacidad para labrar su propio futuro de manera individual. Prima el individuo, no el grupo; la ambición personal, no la solidaridad. Estamos ante una mentalidad plenamente comercial y liberal:

“Incluso un empresario será considerado poca cosa por sus colegas si no se afana por conseguir lo que ellos llaman un trabajo extraordinario, o un beneficio fuera de lo común. Ese espíritu animoso constituye la diferencia entre un hombre emprendedor y un hombre de sosa mediocridad. Las grandes metas del propio interés, cuya pérdida o adquisición modifica bastante el rango de la persona, son los objetivos de la pasión apropiadamente denominada ambición, una pasión que cuando se mantiene dentro de las fronteras de la prudencia y la justicia es siempre admirada en el mundo (...).”¹

Por el contrario, De Grouchy elaborará un planteamiento más reivindicativo y crítico, sosteniendo, a diferencia de Smith, que el egoísmo no es algo universal e insuperable y que depende de ciertos factores. Si el filósofo británico situaba el egoísmo en el seno de la naturaleza humana, la pensadora de Meulan considera que es algo separado de la misma. De nuevo, el comienzo se sitúa en el proceso de abstracción, en la capacidad de pasar de elementos particulares a conceptos y sentimientos generales:

“Los espíritus faltos de fuerza o de intención suficientes para llegar a ideas generales y abstractas y para recibir y combinar sus elementos, nunca pueden lograr resultados notorios.”²

La capacidad para abstraer, el grado de abstracción del que es capaz cada individuo, es un rasgo definitorio para juzgar y valorar a las personas. Las mentes sencillas se limitan a lo particular; por el contrario, las mentes complejas llegan a realidades mentales más elaboradas y sentimientos amplios:

“Sin duda alguna, el egoísmo es producido por el olvido de esos sentimientos abstractos y generales o por la incapacidad para experimentarlos hasta el punto de que se extinguen.”¹

¹ *Ibíd.*, p. 306.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 143.

Con otras palabras, De Grouchy señala algo análogo a lo que afirmaba Smith: el egoísmo conlleva una pérdida de la objetividad y la consiguiente valoración de lo propio como algo elevado a lo ajeno. El sujeto carente de sentimientos abstractos y generales no es capaz de salir de sí mismo, de lograr esa síntesis de lo uno y lo múltiple; lo particular es sinónimo de propio y, así, la persona egoísta no logra llegar a conclusiones generales que incluyan a sus semejantes. La consecuencia fundamental es la pérdida de una referencia externa; el horizonte moral se difumina para subordinar todo al deseo y el interés propio:

“En efecto, el culpable y perverso hábito de considerar los problemas propios por encima de los del resto, y de juzgarlos primariamente desde este punto de vista, lentamente debilita el afecto ligado al bien y al mal.”²

Por tanto, el egoísta se aleja de la moral y se olvida paulatinamente de los demás; el bien y el mal pierden consistencia y solo son considerados en relación con uno mismo. Bueno es bueno para mí, malo es malo para mí, y si afecta a los demás, es algo secundario:

“Ocupado únicamente en rutinarias y ensimismadas ocupaciones, y con particulares e individuales puntos de vista, clasificará como peligroso todo sistema que no pueda comprender, y vanagloriándose de su falsa prudencia, altaneramente se encerrará en sus propios errores.”³

Hasta ahora, las afirmaciones de De Grouchy no se diferencian mucho de las de Smith; ambos critican las tendencias egoístas y consideran que el egoísmo resulta ser un alejamiento de la sociedad y un proceso de ensimismamiento que en posiciones extremas es algo realmente nocivo. La diferencia fundamental entre ambos autores radica en el tono y en la importancia que le dan a este fenómeno. Por una parte, nuestra autora es mucho más crítica con las actitudes egoístas, y considera imposible hacer una

¹ *Ibíd.*, p. 142.

² *Ibidem.*

³ *Ibíd.*, p. 143.

lectura positiva, algo que sí hace Smith al transformar el egoísmo en ambición. Por otra, Smith no hace una valoración de este tipo; para uno de los padres del liberalismo económico, el egoísmo se sitúa al mismo nivel de otras pasiones antisociales como el odio o la envidia; sin embargo, De Grouchy afirma claramente que el egoísmo es la pasión más dañina y peligrosa de todas, aunque por lo general no se considere como tal:

“Por tanto, el egoísmo es castigado con demasiada ligereza cuando lo consideramos menos peligroso y condenable que pasiones aparentemente más dañinas como el odio, la venganza o incluso la envidia.”¹

Para De Grouchy, el rasgo definitorio del egoísmo, a diferencia del resto de pasiones negativas y antisociales, es la duración. El odio o la envidia pueden afectarnos de manera intensa, pueden ocupar nuestros pensamientos durante cierto tiempo, concentrando nuestra existencia en la repulsa hacia la otra persona. Ahora bien, estas pasiones están afectadas por una temporalidad concreta y limitada; el egoísmo casi nunca desaparece, y acompaña a quien lo padece toda su vida:

“Todas estas pasiones son casi siempre pasajeras; son extrañas y funestas solo para un pequeño número de hombres, mientras que el egoísmo infecta y atormenta a todas las clases sociales; dichos excesos son casi siempre reprimidos por la ley, mientras que de momento, el egoísmo solo es condenado suavemente, y castigado débilmente por la moralidad y la opinión pública.”²

Lo que subyace aquí es una crítica que va más allá de la moral y se sitúa también en un plano social y político. El odio, la venganza o la envidia son pasiones pasajeras y específicas de ciertos grupos sociales, fundamentalmente, de aquellos que carentes de lo necesario, desean ardientemente lo que el de mayor rango posee. El odio y la envidia tiene una causa social basada en la injusticia; la venganza es deseo de hacer justicia, de igualar un daño recibido. Pero el egoísmo es mucho más que todo eso; inunda a todos

¹ *Ibid.*, p. 142.

² *Ibidem.*

los sujetos y clases sociales sin tener en cuenta la necesidad y la propiedad. Las acciones egoístas son peligrosas porque son difíciles de descubrir y de sancionar y, además, al ser algo común en las clases sociales más elevadas, las leyes, al servicio de los poderosos, no lo sancionan:

“Por último, es cierto que esas pasiones a veces conducen a acciones violentas, pero si el egoísmo no llega a este punto, no es generalmente por miedo a una pena, y es difícil encontrar una secreta injusticia y opresión oculta de la que no sea capaz. Si otras pasiones pueden hacer al hombre más temible, esta pasión lo hace más corrupto desde el momento en que le despoja de otro motivo de virtud que no sea el amor propio, y no se opone a otra cosa que no sea el respeto humano, algo que apenas le afecta y que la astucia niega a su voluntad.”¹

Comprobamos en este texto cómo la autora nos alerta de los peligros de la pasión egoísta, que inunda de perversión todo lo que toca. Sus planteamientos son radicalmente críticos, y por su importancia manifiesta, es la pasión negativa en la que la autora más se para en su estudio de los asuntos morales. Asimismo, como veremos en el siguiente capítulo de nuestra investigación, destinado a conocer sus afirmaciones en filosofía política, el egoísmo será un factor decisivo en la corrupción del sistema político y legal imperante en la mayoría de países.

Retomando el tema que nos atañe, Smith rechazará de plano la concepción de De Grouchy de considerar el egoísmo como la pasión más reprobable de todas y su lucha por intentar superarlo en pos de una visión solidaria y “simpática”. Así, sus críticas se centrarán precisamente en aquellos autores que pretenden suavizar las tendencias egoístas a través de una mayor simpatía con los demás o un aplacamiento de los propios intereses. La posición moralizante de numerosas doctrinas y autores y autoras como la de De Grouchy, con una clara intención pedagógica y educativa, es puesta en duda por Smith:

¹ Ibidem.

“Pero se ha dicho que solo la educación más elaborada y refinada puede corregir las desigualdades de nuestros sentimientos pasivos, y se pretende que para este objetivo debemos recurrir a la filosofía más grave y profunda. Dos grupos diferentes de filósofos han intentado enseñarnos esta lección, la más difícil, de la moral. Un grupo ha procurado incrementar nuestra sensibilidad con respecto a los intereses ajenos; el otro ha buscado disminuirla con respecto a los propios. El primero pretende que sintamos hacia los demás lo que naturalmente sentimos hacia nosotros mismos. El segundo, que sintamos hacia nosotros mismos lo que naturalmente sentimos hacia los demás. Es probable que ambos grupos hayan llevado sus doctrinas bastante más allá del justo criterio de lo natural y lo correcto.”¹

Estamos ante un claro ejercicio de realismo y, si se quiere, de una actitud que defiende un individualismo egoísta totalmente contrario a De Grouchy. Si esta pretendía revolverse contra el egoísmo para eliminarlo a favor de sujetos más reflexivos y sociales, aquel impregna sus afirmaciones de una visión realista donde la resignación ante la imposibilidad de cambiar la naturaleza humana choca contra el intento de aplacar el amor propio. De Grouchy pertenece a ambos grupos criticados por Smith. Su sistema de la simpatía pretende instaurar un modelo naturalista donde aflora el interés por los semejantes así como subvertir el corrupto sistema vigente aplacando toda tendencia egoísta. Pero como señalamos, la raíz de las diferencias entre ambos autores reside en su concepción del egoísmo. Desde el individualismo smithiano, es algo connatural a los seres humanos e incluso, en ciertos aspectos, positivo; desde el planteamiento comunitarista de De Grouchy, es fruto de la molición y la degeneración de la bondad natural.

6.3.2. Presencia de Condorcet en las tesis de De Grouchy sobre el egoísmo

De Grouchy, con sus planteamientos sobre el egoísmo, sigue la línea, entre otros, de autores como Rousseau (de quien trataremos en el punto destinado a la Virtud), Condorcet o Hutcheson. Nicolás de Condorcet comparte con ella una visión

¹ SMITH, op. cit., p. 255.

optimista de la naturaleza humana, aunque es cierto que Condorcet en ocasiones llega a un optimismo ingenuo. Todo el texto del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*¹ mantiene la tesis de que el progreso se acaba imponiendo necesariamente y rompe con las cadenas del egoísmo y la opresión en pos de un mundo más altruista e igualitario. En *Cinco memorias sobre la instrucción pública*² profundizará más en las cuestiones referentes al egoísmo al hilo de su propuesta educativa; como señala De Grouchy, la desigualdad social y la incapacidad para elaborar ideas y sentimientos generales y abstractos está en la base del nacimiento de las pasiones egoístas:

“La vida humana no es una lucha en la que los rivales se disputen premios, es un viaje que hacen hermanos en común y donde cada uno, utilizando sus fuerzas para el bien de todos, es recompensado por las dulzuras de una benevolencia recíproca, por el disfrute unido al sentimiento de haber merecido el reconocimiento o la estima. Una emulación que tuviera por principio el deseo de ser amado o el de ser considerado por cualidades absolutas, y no por su superioridad sobre el prójimo, podría hacerse también muy poderosa.”³

Lejos de tener una dimensión positiva como considera Smith, Condorcet, al igual que De Grouchy, opina que el amor propio induce a un trato desigual entre personas y a una situación perniciosa para todos, tanto para el sujeto egoísta, que resulta ser incapaz de hallar bienestar y paz y es incapaz de convivir con los demás sin pensar en sus propios intereses, como para los que interactúan con él, que sufren su actitud:

“El hábito de querer ser el primero es un ridículo o una desgracia para aquel a quien se hace que lo contraiga, y una verdadera calamidad para aquellos que la suerte condena a vivir con él.”⁴

¹ Véase CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

² Véase CONDORCET, N., *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Madrid, Morata Ediciones, 2001.

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ *Ibidem*.

La naturaleza humana no tiene al egoísmo y al amor propio como uno de sus rasgos definitorios; por ello, el proceso educativo es vital para construir hombres y mujeres solidarios y abiertos a la sociedad. El egoísmo condena a todos y, a la larga, resulta ser un lastre para el avance del progreso humano¹.

6.3.3. El egoísmo en Hutcheson y Shaftesbury

Hutcheson también se situaría en esta corriente crítica con el egoísmo y exigente en la necesidad de eliminarlo. No en vano, no es casual que Smith, en la última parte de *La teoría de los sentimientos morales* destinada a analizar los principales sistemas de filosofía moral, dedique varias páginas a analizar críticamente las afirmaciones de este filósofo británico. Hutcheson sigue en sus afirmaciones morales a Shaftesbury, así como a John Locke; Shaftesbury afirmaba que es innegable que los seres humanos tienden a buscar su propio beneficio: “Sabemos que cada criatura tiene un interés y un bien propios a los que la naturaleza le empuja a ir”², y Hutcheson mantiene estas afirmaciones pero las acompaña de la idea de que los seres humanos no son criaturas solitarias, y su supervivencia y bienestar dependen de un sistema donde conviven con otros seres humanos. El resultado es un equilibrio entre los intereses propios y los colectivos, de manera que el sujeto y la comunidad se relacionen de manera armónica. Hutcheson centra gran parte de sus escritos en combatir las posiciones pesimistas y egoístas de Mandeville, presentes en su *Fábula de las abejas*³, sobre todo en su *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*⁴. Pues bien, Smith rechaza los planteamientos de Hutcheson desde su óptica realista e individualista, donde se produce

¹ Véase también, CRÉPEL, P., et GILAIN, Ch., (Editores), “Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique”, *Actas del Coloquio de París*, París, Minerve, 1989.

² “We know that every single creature has both an own interest and a benefit where the nature push him to follow it.” SHAFTESBURY, *Characteristics*, Cambridge, Cambridge Texts, 2000, p. 15. La traducción es nuestra.

³ Véase MANDEVILLE, op. cit.

⁴ Véase HUTCHESON, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010.

un desdoblamiento del sujeto egoísta en términos de acción e intención; para Smith, por encima de que actuemos con mayor o menor frecuencia buscando el amor propio, es innegable que nuestra conciencia siempre evalúa los hechos egoístamente, lo cual es algo natural e irreprochable. Sin embargo, para el filósofo de Kirkcaldy:

“Además, el Dr. Hutcheson apuntó que cuando en una acción que supuestamente procedía de afectos benevolentes se descubría otro móvil, nuestro sentido del mérito de dicha acción disminuía en proporción a lo que se pensaba que había sido influencia de dicho móvil.”¹

Según Smith, Hutcheson sanciona tanto las acciones egoístas como las intenciones o las meras tendencias, aunque conlleven tendencias benevolentes, “El amor propio era un principio que jamás podía ser virtuoso en ningún grado y en ningún sentido”²; estas afirmaciones de Hutcheson están próximas a las de De Grouchy, para quien el egoísmo suele ser valorado de manera laxa, algo que sin duda a su juicio, sucede en Smith. En De Grouchy no cabe aprobación alguna en los motivos egoístas porque no espera nada positivo de quien ansía ante todo su propio bien y gloria. Al respecto, Smith amplía sus críticas a Hutcheson y reafirma su tesis de que el egoísmo tiene una faz positiva y digna de alabanza:

“Tan lejos estaba el Dr. Hutcheson de permitir que el amor propio pudiese ser en algún caso un impulso de actos virtuosos, que incluso una consideración al placer de la autoaprobación, al aplauso reconfortante de nuestras propias conciencias, rebaja el mérito de una acción benevolente.”³

Con esta cita finalizamos nuestro análisis de la doctrina moral de Sophie De Grouchy sobre el egoísmo tras haberla puesto en relación con su principal interlocutor, Adam Smith, señalando cómo hay una clara diferencia entre ambos. También la hemos conectado con otros planteamientos destacados que bien puede haber seguido la autora,

¹ SMITH, op. cit., p. 511.

² *Ibid.*, p. 513.

³ *Ibidem.*

como ocurre con Hutcheson y Shaftesbury, quienes, pese a no ser citados por De Grouchy, son leídos indirectamente a través de *La teoría de los sentimientos morales* de Smith. En el caso de Nicolás de Condorcet, defendemos la hipótesis de que hay una conexión recíproca entre ambos, un conocimiento mutuo de los planteamientos del otro, que en el caso de las *Cinco memorias sobre la instrucción pública* puede ser fruto de un trabajo conjunto; no así al contrario, ya que De Grouchy escribe entre 1795 y 1797 sus *Cartas sobre la simpatía* habiendo ya fallecido Condorcet.

De Grouchy penetra en la dimensión moral del egoísmo y Condorcet en su vertiente educativa y pedagógica, pero ambos comparten la base de que no es algo natural sino consecuencia del alejamiento de la bondad natural y de una instrucción sencilla.

6.4. Amor

Si en el punto anterior hemos profundizado en una de las más destacadas pasiones antisociales, el egoísmo; una pasión alejada e incluso contraria a los vínculos sociales, en este apartado estudiaremos un concepto totalmente opuesto a ese sentimiento individualista y solitario: el amor. El amor, ya sea entendido como una pasión, una tendencia o una necesidad, nos conecta necesariamente con los otros, con las personas que nos rodean. Como veremos, comprender cuál es la doctrina de De Grouchy acerca del amor nos llevará a tratar una noción indisolublemente ligada al mismo, la amistad, y también a conocer algunos rasgos básicos del sentimiento simpático. De Grouchy trata fundamentalmente la pasión amorosa en las cartas tercera y cuarta.

En la carta tercera su estudio del amor surge a colación de su teoría sobre la simpatía y, principalmente, al tratar lo que la autora denomina simpatía individual, que

veremos con más detenimiento en el apartado destinado a la simpatía. Sirva como adelanto afirmar que la simpatía individual es aquella vinculación sentimental e intelectual que nos conecta con las personas más cercanas a nosotros, como familiares, cuidadores, amigos y seres amados a los que conocemos con profundidad; asimismo, la simpatía individual establece una relación de dependencia mutua entre los sujetos, tanto es así que es básica para el desarrollo personal en todas sus dimensiones.

Probablemente, para nuestra investigación, el valor de sus afirmaciones sobre esta pasión es mayor, pues la autora establece un diálogo crítico con las tesis de Adam Smith. Una vez más, De Grouchy se distanciará de su referencia para establecer una teoría propia, que bebe de otras doctrinas y autores, pero que destacará por la originalidad de sus planteamientos. También, debemos recalcar que, al igual que otros autores y autoras de su época, De Grouchy conectará sus afirmaciones sobre el amor y la amistad a cuestiones estéticas como la reflexión sobre la belleza.

Nuestro punto de partida para tratar los planteamientos de De Grouchy radica en una visión optimista y naturalista sobre la naturaleza humana; hablar de afectividad, de amor y amistad, es sinónimo de sacar a la luz la natural tendencia humana a vivir en comunidad y a establecer lazos fuertes con los demás. El ser humano, constitutivamente bueno, está hecho para los sentimientos amorosos, para que emerjan en él las pasiones sociales. De Grouchy considera fundamental que estos sentimientos afloren desde el nacimiento, de ahí la importancia de la educación:

“Cuando los niños son enseñados para practicar y cultivar cuidadosamente en su alma la sensibilidad que les otorga la naturaleza para disfrutar con los placeres de los otros y, especialmente, la satisfacción producida por contribuir a dichos placeres, no están solamente dispuestos hacia las más dulces y útiles virtudes,

también es seguro que serán capaces de amar y de sentir todos los encantos del amor o al menos serán dignos de amar.”¹

El amor es ante todo una pasión placentera, algo que produce agrado a quien lo experimenta en sentido amplio, afectando tanto a sus facultades sensibles como intelectivas; en este sentido, al hablar de amor, la autora también incluye a la amistad. Al respecto, debemos destacar que al hablar de amor y reciprocidad, De Grouchy se aleja de todo egoísmo y deseo de satisfacer las propias necesidades de cada uno. El amor es fundamentalmente encontrar bienestar al procurar el bien a los otros; el disfrute que los demás nos proporcionan es secundario y consecuencia de nuestra disposición afectiva:

“Es cierto (al menos en el caso de la amistad) que el placer que recibimos en hacer feliz a otra persona a través de nuestros afectos es, en gran medida, la causa del placer que encontramos en amar y por lo que solo las almas generosas son capaces de amar. Todas esas almas faltas de magnanimidad o nobleza, o que han sido corrompidas por el egoísmo, pueden perfectamente, desear ser amadas y pueden desear el placer y los frutos del amor, pero solo los corazones generosos y capaces de ser tocados por la felicidad de los demás saben cómo amar.”²

La natural disposición a amar revela un claro altruismo, una vinculación afectiva desinteresada que no contempla al otro como un medio sino como un fin en sí mismo; es un placer que para su realización no demanda nada a nadie. Así, la recompensa viene de la mano del otro, que transforma el amor desinteresado en reciprocidad. Lo mismo sucede con la amistad que se establece entre dos o más personas. Esa dimensión altruista y extrovertida de la naturaleza humana, produce que la necesidad de crear vínculos afectivos esté siempre presente como una hipótesis, como un objetivo a llevar a cabo. Somos seres que dependemos de los demás para sobrevivir, crecer y para ser

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 108.

² *Ibidem*.

felices, y este hecho constitutivo se conceptualiza hasta convertirse en un concepto que demanda salir del mundo de las ideas para convertirse en realidad:

“Podemos decir que la amistad empieza antes de que la propia amistad haya aparecido, y en algún sentido, tan pronto como podemos presagiar su existencia. Ciertamente, tan pronto como podemos concebir la idea de un ser que puede ser de nuestro gusto y que es capaz de profundas y delicadas afecciones, experimentamos un sentimiento delicioso porque formamos en nuestra alma una idea de ternura que la amistad ha podido ubicar en nosotros. Este sentimiento es ya una satisfacción, y aquí está el por qué: dado que nos consideramos seres sensibles ante el dolor y el placer físico, el exclusivo placer de amar y ser amado nos proporciona felicidad.”¹

Ahora bien, ¿qué entiende De Grouchy por amor?, ¿algo puramente altruista y desinteresado o una búsqueda de bienestar a través de una sana relación con otra persona?:

“Aquí, por amor no entendemos sino ese sentimiento cariñoso, profundo, con frecuencia generoso y siempre delicado; el principal placer de este amor deriva de amar. Su primaria aspiración es el goce de ser amado, y la ocupación más constante es la felicidad y tranquilidad del amado.”²

Con esta definición comprobamos cómo la autora matiza en cierta manera lo señalado con anterioridad. El amor no es únicamente un sentimiento desinteresado o generoso, siguiendo el término que emplea aquí la autora; nuestra acción para con la otra persona demanda claramente algo, y no es otra cosa que reciprocidad. El esfuerzo de dar afectivamente todo lo que tenemos inquiera una respuesta a ese nivel, de tal modo que recibamos lo mismo que hemos aportado, el cariño de la persona amada. Por tanto, queda claro, que la capacidad de amar no es algo exclusivamente desinteresado ni tampoco egoísta; amar es establecer un equilibrio entre lo propio y lo ajeno, entre lo que damos y recibimos. En definitiva, amar a la otra persona, ya sea de manera pasional o

¹ *Ibíd.*, p. 107.

² *Ibíd.*, p. 167.

de manera amistosa, respetándola y valorándola en alta estima, manifiesta un movimiento de intersubjetividad recíproca, de esfuerzo mutuo:

“El resultado y carácter del verdadero amor es el recíproco compromiso que inspira todo sacrificio por ambos lados, no permitiendo, además, nada que pueda ser verdaderamente dañino para uno de los dos, y transmite la necesaria inmersión de uno mismo para fundirse en la vida y la felicidad del amor.”¹

Así, hasta ahora hemos visto que para De Grouchy el amor es reciprocidad; la pasión amorosa requiere para tener presencia de seres humanos sensibles y afectados por la necesidad de vincularnos con nuestros semejantes. Es consecuencia de la natural disposición para procurar bienestar a los demás y de la necesidad de recibir como respuesta una parte de ese cariño. Sin embargo, De Grouchy da un paso más y se interroga por las causas del amor y la amistad más allá de razones esencialistas. Esta pasión social nace por fuentes concretas que se manifiestan en el día a día de nuestra relación con los demás:

“El amor puede tener muchas causas, y cuanto mayor es la causa, más grande es el amor. A veces una sola seducción o un solo toque de calidad ya capturan y someten nuestra sensibilidad. Con frecuencia (y con demasiada frecuencia) nuestra sensibilidad se lanza por sí misma a por regalos extraños al corazón.”²

Las diferentes razones que provocan la pasión amorosa se dirigen hacia la sensibilidad; una sensibilidad que en ocasiones se retrae y exclusivamente aflora cuando encuentra en la persona que tenemos en frente algo que le agrada. Además, la sensibilidad y la seducción están afectadas por la sociedad, por un modo de actuación que se considera correcto y adecuado. El amor tiene lugar dentro de unos parámetros concretos que se ubican dentro de lo que se considera conveniente:

¹ *Ibíd.*, p. 168.

² *Ibíd.*, p. 109.

“Y, con una diplomacia dictada como razón y prudencia, la sensibilidad se rinde al amor solo cuando el amor domina todo lo que es digno de amor.”¹

Para amar, hace falta que la otra persona lo merezca, que nos proporcione ciertas imágenes que exciten en nosotros la necesidad de establecer un contacto mayor, de pretender corresponderle; de esta manera, la sensibilidad rompe todas las barreras impuestas por naturaleza o por sociedad, abriéndose paso por encima del carácter y disposición propia de cada uno:

“En este caso, el amor, incluso en las almas más puras, y en aquellos menos afectados por las impresiones y las necesidades sensibles, se convierte en una verdadera pasión. También, unas inocentes caricias y unas palabras amorosas pueden bastar e, incluso, no perder nada de su encanto y valor después de ser susurradas; así, la felicidad de ser amado es el placer más necesario, el más deseado. Por tanto, todas las ideas de la felicidad y la voluptuosidad nacen de una sola causa, siempre dependen de él, y no son nada para otros.”²

El amor es una pasión que puede afectar a todos, sin excepción, desde el sabio asceta hasta la persona más independiente de la faz de la tierra. Y todas las causas, los motivos, se reducen en definitiva a algo personal, que no es sino la necesidad de recibir amor como camino indispensable para lograr la felicidad; en sus vertientes sensible e intelectual, la consecución del bienestar requiere de la otra persona. Las necesidades afectivas nunca están cubiertas si no hay un objeto sobre quien dirigirlas y sobre quien se espera una respuesta de reciprocidad.

6.4.1. La amistad, estadio previo al amor

Sin embargo, el enamoramiento no es casi nunca, señala De Grouchy, algo inmediato; enamorarse no es fruto de lo que coloquialmente se denomina un flechazo, o sea, la contemplación de una persona que nos seduce inmediatamente sin que medie ningún conocimiento previo, produciendo en nosotros un arrebató amoroso imparable.

¹ Ibidem.

² *Ibíd.*, p. 110.

Decíamos al comienzo de este apartado que hablar de amor supondría también hablar de amistad. Esto sucede no solo porque ambas pasiones comparten numerosos aspectos, principalmente ocurre al poner de relieve De Grouchy que la amistad es un estadio previo y poco más o menos que necesario para que se produzca el verdadero amor. El amor, para que sea puro y fuerte, no solo se mantiene en el plano aparente de lo que nuestra sensibilidad considera atrayente; requiere algo que también nos seduzca intelectualmente:

“Sin embargo, para que el amor sea de esa manera, es necesaria una perfecta comprensión mutua, que debe permitir a dos almas juntarse completamente, amarse con una confianza ilimitada, y estimar todo aquello que envuelve su amor.”¹

De Grouchy considera que el amor necesita un fundamento que solo la amistad previa puede proporcionar. La confianza que tanto reclama la autora únicamente es posible cuando conocemos lo suficientemente a la persona amada; cuando sabemos cómo es, cuáles son sus virtudes y defectos y cómo puede colmar nuestras necesidades afectivas. Sus aportaciones defienden una concepción equilibrada y madura del amor que deja atrás cualquier idea de pasión alocada:

“Es necesario que, con sus imperfecciones, sus buenas cualidades y otros aspectos, nuestro amigo conmueva nuestra existencia; que en nuestros éxitos y nuestros errores, en ese periodo vital en el que necesitamos consuelo por haber conocido a los hombres y sus desgracias, cuando difícilmente soportamos la vida, encontremos en la persona que la endulza a alguien que restaure y guíe nuestra felicidad.”²

Nuestra protagonista reflexiona sobre el amor en primera persona, pasando al papel sus propias experiencias personales; pensar en el amor supone necesariamente pensar a la vez en el desamor, en el fracaso de las relaciones personales. De Grouchy no

¹ Ibidem.

² Ibidem.

es solo una filósofa que teoriza sobre la realidad, es una mujer que vive y que siente, siendo sus escritos un resultado de todo lo que ha experimentado. El amor que De Grouchy defiende es el amor de la madurez, de aquella persona que ha superado la loca juventud, donde el ardiente deseo de las pasiones carnales pasa a un segundo plano y se busca algo más complejo y difícil de satisfacer, los goces del espíritu y la tranquilidad de ánimo:

“Por encima de todo, la feliz combinación de carácter, espíritu y corazón de los dos individuos debe permitir su felicidad para reprimir la inconstancia natural y las temerarias esperanzas del corazón humano.”¹

Cuando De Grouchy escribe estas líneas cargadas de realismo y de mesura, ya ha superado la treintena de años, conoce los sinsabores del amor en primera persona, y sobre todo, echa en falta la compañía de su difunto esposo Condorcet, que le aportaba no solo compañía física, sino también una vinculación intelectual muy fuerte. La persona amada no es únicamente un objeto bello, es ante todo un amigo único, especial e irreplicable que nos aporta equilibrio y enriquece nuestro ánimo:

“De esta forma, estos sentimientos, adquiriendo duración y delicadeza, casi siempre triunfan con facilidad sobre los obstáculos, y su generosidad y desinterés nos permiten hacer juicios sobre ellos mismos de manera tan severa como consciente.”²

Este amor maduro y equilibrado es capaz de superar las frágiles barreras de la inconsistencia y, medido no por la ciega pasión sino por sentimientos asentados, permite reflexionar sobre su propio contenido sin perder la objetividad. El amor auténtico es aquel que se mantiene apegado a la realidad, donde los amantes nunca pierden la referencia y valoran su relación desde un punto de vista intersubjetivo y consecuente. El gran enemigo de esta placentera relación es la inconstancia y la

¹ *Ibidem.*

² *Ibid.*, p. 168.

futilidad de las relaciones sentimentales; cuando esto se ha superado, y la relación es estable, el placer de la pareja es mayor y llega incluso a colmar los placeres más sublimes y delicados. La amistad mutua se refuerza y contemplamos en la persona amada un “otro yo” con el que compartimos intereses e inclinaciones:

“En el seno de la felicidad alcanzada, la relación de corazones y espíritus, la unión de gustos y opiniones, en definitiva, la dulzura de sentir todo junto como si el sentimiento del otro pudiera por sí mismo satisfacer la demanda de amor y mantener sus encantos, con frecuencia corta la quebradiza duración del amor. Los placeres del espíritu, de las artes y de la virtud, saboreados en el centro de los placeres del corazón, se hacen más profundos y más vivos. Son, además, necesarios para su continuación en el estado de civilización que hemos alcanzado; semejantes placeres añaden gran número de encantos. Los purifican, los fecundan y los renuevan. Los extienden a través de las diferentes etapas de la vida.”¹

Teniendo en cuenta lo anterior, todo aquello que la amistad proporciona al amor desde el punto de vista intelectual y afectivo, es necesario algo más para que dicha amistad se transforme en amor, para que supere su estadio y se llegue a un nivel superior y más fuerte; este algo más se refiere a la dimensión física, a los encantos que nos seducen por la vista y que se reproducen al volver a la persona amada. El amor no es reconocer los atributos físicos de nuestro amigo, es sentirse atraído por ellos y sentir la necesidad de estar a su lado con la mayor frecuencia posible:

“Una fisonomía afecta e inspira amor, pero lo que distingue ese amor de la amistad es precisamente ese placer que se enciende de nuevo, que sentimos al contemplar o recordar ese rostro.”²

Es en este momento cuando podemos decir con propiedad que estamos enamorados, que nos sentimos arrebatados por una tendencia irreprimible por estar al lado de la persona amada; esa persona nos satisface físicamente y colma nuestras

¹ *Ibíd.*, p. 113.

² *Ibíd.*, p. 111.

necesidades intelectivas. Nace una dependencia que lejos de ser negativa, enriquece nuestro ser y nos proporciona bienestar:

“El amor cargado hasta este punto es llamado *pasión*, y engloba una serie de deseos, necesidades y esperanzas que incesantemente necesitan ser satisfechas; siguen siendo placeres para el alma, pese a que la perturben, porque estas perturbaciones se convierten en un habitual estado emocional en el que la felicidad siempre aparece.”¹

6.4.2. Diferencias entre De Grouchy y Smith

Todas estas afirmaciones contrastan con las de Smith, a quien la propia De Grouchy reprochará sus afirmaciones sobre el amor entre dos personas y el poco interés que el autor británico tiene por estas cuestiones. De las ocho cartas que componen las *Cartas sobre la simpatía*, es básicamente en la carta número cuatro donde De Grouchy expone con rotundidad sus diferencias con Smith referentes a la teoría de la simpatía, la afectividad y la naturaleza humana; después de haber indicado las líneas esenciales de su teoría sobre el amor y la amistad en la carta anterior, su tarea consiste en releer *La teoría de los sentimientos morales* para establecer una confrontación entre las posiciones propias y las del filósofo británico. En la primera parte de la *Teoría* afirma Smith:

“Incluso las pasiones derivadas de la imaginación, las que brotan de una propensión o hábito particular que ha adquirido, aunque puedan ser reconocidas como algo perfectamente natural, promueven sin embargo una escasa simpatía. Las imaginaciones de las personas, al no haber adquirido esa inclinación concreta, no pueden asumirlas; y tales pasiones, aunque puede admitirse que son inevitables en algún momento de la vida, resultan siempre ridículas en alguna medida. Tal es el caso de la fuerte atracción entre dos personas de distinto sexo que durante largo tiempo han fijado sus atenciones recíprocas la una en la otra. Como nuestra imaginación no ha fluído por el mismo canal que la del amante, no podemos incorporar la vehemencia de sus emociones.”²

¹ *Ibíd.*, pp. 112-113.

² SMITH, op. cit., p. 89.

6.4.2.1. Amor, simpatía e imaginación

Smith sostiene, a diferencia de lo que planteará nuestra protagonista, que existe una barrera insalvable entre los amantes y aquellos que los contemplan; independientemente del conocimiento que tengamos de las personas amadas o de la dulzura de sus afectos, es imposible que sintamos de manera análoga o similar. Lo que viene a señalar Smith es la imposibilidad de ponernos en el lugar de la otra persona, pese a que siente experiencias agradables; un aspecto importante, y que separa a ambos autores, es que mientras que De Grouchy considera la facultad de amar como la forma más elevada y sublime de establecer vínculos afectivos y de lograr la propia felicidad, Smith la contempla desde una óptica fría y distante, incluso poniendo en duda que sea una disposición connatural a la humanidad:

“Smith pretende que simpatizamos muy poco con los placeres del amor. Si por ello quiere significar que contemplamos sin interés las delicias que un profundo y puro sentimiento se guarda para dos jóvenes amantes y el misterioso refugio en el que se resguardan, por ese motivo, podríamos comprender sin interés los detalles de la felicidad, frecuentemente el objeto de nuestros deseos secretos, y en tal caso, su opinión será contradictoria a la opinión de todos los hombres cuya imaginación es sensible y cuyas vidas han sido entregadas a esta pasión.”¹

La tesis de Smith es completamente opuesta a la de De Grouchy, ya que sostiene que el común de la gente apenas experimenta una respuesta afectiva ante una pareja de amantes;² es más, lejos de producir en nosotros respeto o satisfacción, conllevan una risa provocada por lo ridículo de la situación:

“La pasión le parece a todo el mundo desproporcionada con relación al valor del objeto, salvo al hombre que la siente; y el amor, aunque es excusado en una

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 118.

² Esto es afirmado por DAWSON, D., “From Moral Philosophy to Public Policy: Sophie De Grouchy’s translation and Critique of Smith’s Theory of Moral Sentiments”, *Scotland and France in the Enlightenment*, London, Associated University Press, 2004, pp. 264-283.

determinada edad, porque sabemos que es natural, es en todo caso motivo de risa porque no podemos asumirlo.”¹

Para De Grouchy, por el contrario, el amor no entiende de límites ni edades y, como señalamos antes, debe ser inculcado desde la infancia para que seamos dignos de amar y ser amados así como de valorar positivamente a quienes se aman:

“Siempre que la contemplación de un amor satisfecho se ofrece a nuestros ojos o nuestra imaginación, no excita ni celos ni envidia, y de ningún modo ofende nuestra modestia o nuestros principios de honestidad; el amor nos agrada y despierta visiones de placer en nosotros.”²

Asimismo, la imaginación juega un papel importante en De Grouchy, pues es la que conecta la contemplación de la pasión amorosa con nosotros mismos; al activarse la imaginación, ligamos lo que vemos a lo que nosotros sentimos en el presente o hemos sentido en el pasado. La evocación de situaciones pasadas, ya sean agradables o desagradables se asocian de manera simpática y afectiva con lo que contemplamos:

“Esta contemplación también nos será placentera cuando estimule nuestros recuerdos, porque para aquellos que han sentido esta pasión y se han visto inspirados por ella, los recuerdos dulces e, incluso los dolorosos, permanecen largamente como fuente de placer.”³

Es más, si para De Grouchy el amor está en un nivel más elevado que la amistad, en Smith sucederá todo lo contrario, incluso afirmando cierta indiferencia; no se produce ninguna simpatía por un amigo al que vemos arrebatado por el sentimiento amoroso. Ante otras situaciones placenteras o dolorosas, conectaremos rápida y fuertemente con la persona a la que consideramos amiga, pero ante el amor, la conexión se desvanece rápidamente:

¹ SMITH, op. cit., p. 90.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 118.

³ Ibidem.

“Si un amigo ha sufrido un agravio, nos identificamos rápidamente con su resentimiento y nos enfadamos con la misma persona con la que se ha enfadado él. Si ha obtenido un beneficio, estamos prestos a adoptar su gratitud y tenemos una alta apreciación por los méritos de su benefactor. Pero si está enamorado, aunque podamos pensar que su pasión es tan razonable como cualquiera del mismo tipo, jamás concebiremos que podremos abrigar una pasión de la misma clase y hacia la misma persona para la cual la abriga él.”¹

De Grouchy achaca a Smith su alejamiento de la realidad empírica, de la constatación de que el amor entre dos personas es algo habitual entre los seres humanos. De Grouchy manifiesta su incredulidad hacia cómo un filósofo de la talla de Smith es capaz de obviar que el enamoramiento es un sentimiento de lo más común, que la vida de pareja es usual, y que el bienestar amoroso de la gente a la que verdaderamente estimamos nos produce una honda satisfacción:

“Es sorprendente cómo la pasión amorosa parece tener siempre un toque ridículo para un filósofo cuyos trabajos demuestran lo que ha observado sin prejuicios, tanto sobre el hombre natural como sobre el hombre en sociedad. Podríamos pensar que ese tipo de opinión se alcanza solo por una frívola juventud que juzga el amor antes de haber amado, y que piensa alcanzar por sí mismo la verdadera felicidad, esperando obtener satisfacciones sin pagar ningún precio.”²

Pero Smith no se queda tan solo en la negación de la pasión amorosa, y conforme avanza en *La teoría de los sentimientos morales* matiza sus afirmaciones intentando encontrar algo interesante en toda la amalgama de circunstancias y sentimientos que rodea a los enamorados. Para Smith, el enamoramiento y lo que conlleva no deja de ser algo risible, pero es posible que sirva de plataforma para el análisis de otras pasiones:

“Nos interesa no en tanto que pasión sino en tanto que situación que da lugar a otras pasiones que sí nos interesan; la esperanza, el temor y la angustia de cualquier suerte.”³

¹ SMITH, op., cit., pp. 89-90.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 119.

³ SMITH, op. cit., p. 90.

La lectura positiva que Smith extrae de la pasión amorosa consiste en descomponer sus componentes y sus consecuencias para extraer algo valioso y hacerlo digno de simpatía; lo importante en el amor es el *pathos* que con frecuencia le acompaña; es lo secundario lo que le interesa, no el afecto entre personas sino lo que subyace o puede acarrear:

“Todas las pasiones secundarias, si se me permite llamarlas así, que surgen de la situación amorosa, se transforman necesariamente en más vehementes y violentas; y es solo con estas pasiones derivadas con las que se puede afirmar con propiedad que simpatizamos.”¹

Profundizar en lo que el filósofo de Kirkcaldy pretende extraer del amor supone dejar en un segundo lado la experiencia directa, ya sea en primera persona o como contemplador de primera mano, para sumergirse en el plano narrativo y literario; profundizar en la importancia de pasiones como la esperanza, la amistad o el miedo solo es posible desde la óptica descriptiva de la escritura, y más aún para una persona tan rígida como Smith. El arte será la plataforma decisiva sobre la cual Smith rescatará el valor del amor a propósito de otras tendencias humanas, destacando siempre el lado terrible:

“Nos aburre el amor serio, pedante y de largos discursos de Cowley y Petrarca, que nunca dejan de exagerar la violencia de sus relaciones; pero la alegría de Ovidio y la galantería de Horacio son siempre agradables. [...] No es tanto el amor de Castalio y Monimia lo que nos cautiva en *The Orphan*, sino el infortunio que ese amor genera. Si un autor presenta a una pareja de enamorados que se expresan su cariño recíproco en un contexto de total seguridad, sería objeto de mofa, no de simpatía.”²

6.4.2.2. La tragedia amorosa

Para Smith, las grandes obras de la literatura que hablan del amor nos aportan diversas visiones sobre la tragedia, tragedia que afecta a dos enamorados y que ocasiona

¹ *Ibíd.*, p. 92.

² *Ibíd.*, p. 91.

una catarata de diversos sentimientos y pasiones. Por el contrario, De Grouchy resaltar  el valor del arte al revés, destacando más todos los detalles placenteros que el autor nos describe sobre los enamorados y el dichoso desenlace. Los seres humanos, naturalmente tendentes a conectar afectivamente con el dolor de los semejantes, buscan en el arte una salida, una alternativa a la con demasiada frecuencia realidad trágica del amor:

“Es necesario observar, sin embargo, solo con unas pocas excepciones, las emociones desagradables que contemplamos est n siempre mezcladas con algún placer, y que la impresión producida por esos placeres se impone o, al menos, borra la idea de dolor.”¹

En todo caso, según De Grouchy la tragedia nos seduce por su estilo, por el arte que pone el escritor en la narración; por encima de todo, nuestra autora pretende resaltar el lado positivo del amor, dejando su faz pesimista en un segundo plano:

“Sabemos, por ejemplo, cuando hemos entregado nuestra alma a los grandes movimientos de los dolores trágicos, que el hechizo de la poesía, la novedad de las situaciones, la grandeza y originalidad de los personajes y la habilidad con la que se desenvuelve la obra y el placer de disfrutar tanto de la creación artística como del efecto que el arte produce, va así enriqueciendo nuestra imaginación y memoria con imágenes y nuevas ideas, y nos sentimos movidos hacia nuevos caminos que pueden elevarnos (...).”²

Lo que subyace en el fondo es una disparidad de maneras de entender la vida y la acción moral. Paradójicamente, pese a que Smith destaca el valor de las tragedias amorosas, se muestra casi impasible ante los afectos, describiendo una realidad social donde los seres humanos apenas simpatizan con el dolor y con los que sufren; de este modo, la lectura o visualización de las tragedias es algo menor en el conjunto de la experiencia vital. Ahora bien, en De Grouchy sucede todo lo contrario y, como vimos al conocer su teoría del conocimiento y en el primer capítulo de este apartado, la fuerza del dolor se impone al placer tanto en su vertiente física como moral; la simpatía por el

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 99.

² *Ibíd.*, pp. 99-100.

sufriente es fuerte porque somos capaces de ponernos en su lugar y esta sensibilidad está siempre presente en nosotros. Así, el arte se presenta como una vía de escape, una diversión cuya función consiste en equilibrar la difícil relación entre placeres y dolores:

“(…) en efecto, casi nunca leemos novelas y tragedias que finalizan con una catástrofe siniestra, excepto cuando la belleza del arte y el tratamiento dramático constantemente nos llevan del miedo a la esperanza y de lágrimas de llanto a lágrimas de risa, haciéndonos olvidar en ese momento el drama que se despliega, la tragedia y el trágico final.”¹

Con estas afirmaciones, no solo vemos cómo estamos ante una filosofía original y diferente; también descubrimos que De Grouchy en su doctrina moral está influida por la filosofía británica de Locke y principalmente de Hume. Como sucede con el pensador de Edimburgo y con Smith, las cuestiones morales llevan ineludiblemente a asuntos estéticos; placer moral y placer estético están estrechamente ligados, y más aún cuando se tratan cuestiones como el amor. También ocurre con la belleza, pues:

“De todo lo anterior se sigue que todas nuestras acciones que fueron puramente benévolas y humanas adquieren bondad y belleza moral.”²

De Grouchy realiza algo común en gran cantidad de autores y autoras empiristas británicos, ya que conecta moral y estética, belleza física y moral, cuerpo y espíritu:

“La belleza (y de cualquier manera, el verdadero origen de la belleza, que por esta palabras se nos enseña a entender aquello de lo que disfrutamos viendo) inspira ante su contemplación una agradable sensación. Una persona bella es, para todos los ojos, un ser dotado con el placer de contribuir a la felicidad de todos aquellos que tienen contacto con ella.”³

La belleza física y, sobre todo, la belleza del rostro humano es un cauce hacia el amor y la felicidad de la persona que contempla una figura y un rostro bello; pero para De Grouchy, la belleza no solo transmite una vinculación placentera con los demás;

¹ *Ibíd.*, p. 100.

² *Ibíd.*, pp. 138-139.

³ *Ibíd.*, p. 108.

belleza también es poder, poder para agradar y poder para seducir a los demás. La persona bella goza de una cualidad que el resto no tiene y actúa como si de un imán se tratase para atraer simpáticamente a quienes la rodean:

“Nos sentimos atraídos para ligarnos con fuerza a lo que dicen, a sus maneras de decirlo, a sus sentimientos y a sus acciones porque, en efecto, son más encantadores. De este modo, sentimos afecto por inclinación natural. Este sentimiento, vinculado a todo aquello que los rasgos físicos y las cualidades del alma crean en nosotros, produce una emoción particular que llamamos, *amor*.”¹

Con esta definición ampliamos qué entiende De Grouchy por amor y reforzamos la tesis de que el amor es ante todo un sentimiento de felicidad basado en la reciprocidad. Asimismo, es de origen múltiple, ya que para que el amor tenga lugar se requieren factores físicos, anímicos y personales. Además, la persona bella tiene mayor facilidad para conectar con las demás personas y sentir cómo sus observadores simpatizan en mayor grado; esta idea será compartida por Smith, pues la belleza es algo útil para quien la posee:

“Todos los que han analizado con alguna atención el problema de la belleza, han observado que la utilidad es una de sus principales fuentes.”²

En este punto, Smith sigue a David Hume en sus afirmaciones utilitaristas, hasta tal punto que cita al filósofo escocés:

“También la causa por la que la utilidad nos agrada ha sido recientemente señalada por un filósofo ingenioso y atractivo [David Hume]. (...) Según él, la utilidad de cualquier objeto complace a su propietario porque constantemente le sugiere el placer o la comodidad que está destinado a procurar. Cada vez que lo mira, evoca ese placer y el objeto deviene así una fuente inagotable de satisfacción y disfrute.”³

¹ *Ibíd.*, pp. 108-109.

² SMITH, *op. cit.*, p. 317.

³ *Ibíd.*, p. 317-318.

6.4.3. Amor, belleza y utilidad en Hume

Hume, interlocutor de Smith en ocasiones, aporta una teoría sobre el amor y sobre la capacidad de vincularnos afectivamente con las personas que se aman mucho más cercana a las tesis de De Grouchy. Como señala el propio Smith, Hume es un firme defensor de la utilidad de la belleza, pero también es cierto que justifica el amor por sí mismo, sin buscar contenidos secundarios y circunstanciales:

“El mérito de la benevolencia que surge de su utilidad y de su tendencia a promover el bien de la humanidad ya se ha explicado, y es sin duda la fuente de una parte considerable de esa estima que tan universalmente se la concede. Pero se admitirá también que la misma suavidad y ternura del sentimiento, su atrayente afecto, sus expresiones tiernas, sus atenciones delicadas, y todo ese flujo de consideración y confianza mutuas que forma parte de la cálida relación de amor y amistad; se admitirán, digo, que estos sentimientos, al ser deliciosos en sí mismos, se comunican necesariamente a los espectadores y los hacen participar del mismo cariño y delicadeza.”¹

El amor y la amistad están cargados de beneficios para quienes lo experimentan, pero su valor también reside en el mero hecho de sentir amor y en la facultad que tenemos para simpatizar con quienes se aman y manifiestan delicadas formas de cariño. En definitiva, al igual que señalaba De Grouchy, Hume no busca atajos para analizar el amor filosóficamente; el amor por sí mismo no es nada ridículo o irrisorio, y merece ser estudiado. Lo mismo ocurre con las manifestaciones literarias del amor, que merecen atención por lo que describen. En el arte, las pasiones amorosas, como otras pasiones, agradan y atraen a los que leen o contemplan representaciones porque tratan de la amistad y el amor con todo su alcance. En definitiva, como señala De Grouchy, Hume sostiene que sí coincidimos con los sentimientos amorosos que un autor manifiesta en su creación, tesis que, como hemos visto, niega Adam Smith. Así, Hume afirma sobre el género lírico:

¹ HUME, op. cit., pp. 127-128.

“Puede observarse que el gran encanto de la poesía consiste en descripciones vivas de las pasiones sublimes, la magnanimidad, la valentía, el desdén por la fortuna; o de los afectos tiernos, el amor y la amistad, que alegran el corazón y difunden en él emociones y sentimientos similares.”¹

Ahora bien, ocurre para Hume que la belleza también está cargada de utilidad.

Consideramos agradable un rostro o un cuerpo, y su utilidad reside en que es motivo de atracción pero también en que es beneficiosa para numerosas actividades:

“Unas espaldas anchas, un vientre liso, unas articulaciones firmes, unas piernas esbeltas, todas estas características resultan hermosas a nuestra especie porque son signos de fuerza y vigor. Las ideas de utilidad y de su contrario, aunque no determinan completamente lo que resulta bien parecido o deforme, son de forma evidente la fuente de una parte considerable de la aprobación o la aversión.”²

También, a diferencia de Smith y como ocurre con De Grouchy, Hume conecta la pasión amorosa con la amistad:

“(…) los lazos del amor se consolidan mediante la bondad y la amistad. Los vínculos de la amistad se aproximan, en el cumplimiento gustoso de sus deberes, a los del amor y la inclinación.”³

6.4.4. Amor y amistad: la experiencia vital de De Grouchy

De Grouchy conoce las afirmaciones de Smith y Hume, pero se acerca más a las de este último; la autora pone de manifiesto hasta qué punto la placentera sensación de ver un objeto bello nos agrada. La diferencia radica en que De Grouchy considera que esta utilidad de la belleza, al referirnos a personas, no objetos, nos eleva por encima de la amistad hasta un grado más excelso de felicidad:

“Esta sensación se distingue de otras especialmente porque nos proporciona una sensación agradable que siempre renace ante la contemplación o incluso ante la idea de la persona que es motivo de nuestro amor. Este poder para hacernos felices en cada momento, para elevarnos, para tenernos ocupados, para

¹ *Ibíd.*, p. 130.

² *Ibíd.*, p. 114.

³ *Ibíd.*, p. 42.

vendarnos, para satisfacer toda nuestra sensibilidad (al ser excitada), ejerce un imperio sobre los hombres mayor que el disfrute de la amistad o el reclamo de la seducción de los hombres virtuosos; difícilmente podemos dudar de que la belleza o, al menos, cierto grado de resonancia y de interés en la apariencia, sean necesarios para el amor.”¹

A diferencia de Smith, De Grouchy contempla el amor y todos los sentimientos que provoca en nosotros y nosotras desde una concepción unitaria, donde la chispa amorosa brota de la unión de algo que nos seduce física y espiritualmente. De Grouchy, autora que le da gran importancia al plano físico y corpóreo en el desarrollo de las facultades humanas, es incapaz de negar la fuerza de la atracción física y el deseo que acompañan al amor, en definitiva, la pasión. Por el contrario, la sobriedad de Smith y su incapacidad para conectar afectivamente con el hecho amoroso, le conducirán a un hiato de difícil solución entre el aspecto físico y espiritual. Su frialdad, no solo filosófica sino también vital², le llevan al rechazo de todo lo carnal y a un dualismo cuerpo-espíritu donde el espíritu no solo prima sobre el cuerpo sino que, so pretexto de humanidad, pretende alejarse de la naturaleza corpórea. Para el filósofo inglés, el placer físico es efímero e incluso vergonzante:

“La verdadera razón del rechazo peculiar que concebimos hacia los apetitos del cuerpo cuando los vemos en otras personas es que no podemos asumirlos. Para el individuo en cuestión que los siente, una vez saciados, el objeto que los excita deja de ser agradable: su misma presencia resulta a menudo algo ofensivo; mira hacia otro lado sin atender a los encantos que lo arrebataron un momento antes, y ya él puede asumir su propia pasión tan poco como podría una tercera persona.”³

En esta investigación sostenemos que un motivo decisivo para comprender el distanciamiento entre ambos autores en este tema, la rotundidad con la que Smith rechaza la pasión amorosa y también en cuestiones referentes a la simpatía en sentido

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 109.

² Para profundizar en cuestiones vitales y biográficas de Smith, véase SIMPSON ROSS, I., *The life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

³ SMITH, op. cit., p. 84.

estricto, es la experiencia vital de cada uno. Las diferentes biografías sobre Adam Smith comparten el hecho de describir al pensador británico como un hombre frío y metódico, alejado de todo sentimentalismo y descontrol¹; no se casó y vivió casi toda su vida con su madre, que enviudó precisamente el mismo año del nacimiento de Smith; sus amistades fueron escasas y por lo general vinculadas a cuestiones académicas, a excepción de Hume con el que mantuvo una profunda amistad hasta la muerte del filósofo de Edimburgo y de quienes se conserva su correspondencia.²

Por el contrario, Sophie De Grouchy había tenido a lo largo de su vida dos grandes relaciones sentimentales en el momento de redactar sus *Cartas*. La primera y tal vez la más importante, porque fruto de ella nació su única hija y porque fue decisiva para su trayectoria intelectual, fue su matrimonio durante ocho años con Condorcet; un matrimonio que pone de relieve su manera de entender el amor, como una atracción física pero también personal e incluso, filosófica, tanto es así que da razones de su enamoramiento basándose en algunas de sus referencias. Así, en una carta destinada a su hermana Charlotte, Sophie afirma:

“El filósofo Condillac posee una razón luminosa. No deja nada al azar, a lo maravilloso y a la falsa gloria que la acompaña, es decir, bastante poca. Él inquiere todo bajo la cadena de las circunstancias, causas bastante más seguras. [...] Mi encuentro con Condorcet estaba inscrito en la lógica de las cosas, y no es un regalo de la providencia.”³

Con Condorcet, De Grouchy experimentará un amor cimentado en el pensamiento filosófico y el trabajo conjunto con su marido para transformar el mundo e

¹ Véase MOSSNER, E. C., *Adam Smith; The Biographical Approach*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1969 y SIMPSON ROSS, I., *The life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

² Véase la obra del biógrafo de Smith, DUGALD, S., *Account of the life and writings of Adam Smith*, 1793. El texto está presente en SMITH, A., *Ensayos filosóficos*, Madrid, Pirámide, 1998.

³ “Le philosophe Condillac a une raison lumineuse. Il ne laisse au hazard, au merveilleux et à la fausse gloire que l'intrinsèque, c'est-à-dire fort peu. Il cherche tout dans l'enchaînement des circonstances, causes bien plus sûres. [...] Ma rencontre avec Condorcet était inscrite dans la logique des choses, ce n'est pas un don de la providence.” En BOISSEL, Th., *Sophie de Condorcet*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 97. La traducción es nuestra.

inundarlo de ideas progresistas y libertadoras. Posteriormente, durante unos cinco años mantendrá una relación con el abogado Maillia Garat; merece la pena destacar que esta relación está teniendo lugar mientras De Grouchy escribe sus *Cartas sobre la simpatía*, por lo que sus afirmaciones sobre la amistad y el sentimiento amoroso se ven reforzadas por su unión con Garat. Es más, entre los años 1795-97 es cuando la relación está más afianzada, de ahí que De Grouchy escriba sobre el amor un mensaje cargado de optimismo y bienestar. Tenemos que decir que nuestro conocimiento profundo de su relación con Garat se produce gracias a que conservamos las numerosas cartas que De Grouchy escribió a Garat durante el último periodo de su romance. En esta correspondencia, De Grouchy corrobora en un tono más cercano lo que defiende en sus textos filosóficos:

“Por así decirlo, tengo necesidad de ti por todos los rincones de mí misma. Primero, es una atracción irresistible e irreflexiva de amor lo que me lleva hacia ti, atracción de las más seductoras cualidades que se agudizan sin cesar, pero luego, es la necesidad de sentir a mi lado a un amigo con el que pienso, reflexiono, alguien a quien mi propia razón se confía, que esté entre mí y el pasado, entre mí y todos los trabacuentas de la vida.”¹

Comprobamos cómo las diferencias entre Smith y De Grouchy no son solo especulativas sino también vitales. De Grouchy se nos presenta como una mujer apasionada que entiende el amor como una forma más profunda de amistad capaz de satisfacer a los seres humanos en todas sus dimensiones.

6.5. Virtud

Hasta ahora, estamos viendo cómo Sophie De Grouchy elabora una teoría moral que sigue muy de cerca las afirmaciones de autores destacados del sensualismo británico, principalmente David Hume y Adam Smith, pero haciendo ciertas

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas de amor a Maillia Garat*, Sevilla, Arcibel editores, 2011, p. 47-48.

modificaciones con la finalidad de evitar posiciones unidimensionales y dotando su propuesta de un equilibrio entre racionalismo y empirismo. También, pretende De Grouchy hacer de la moral algo crítico y hasta cierto punto, subversivo, para que sea capaz de romper con las barreras establecidas y permita aflorar la bondad natural inherente en los seres humanos. Pues bien, al tratar el concepto de virtud, pretendemos consolidar nuestra tesis de que De Grouchy es una filósofa ecléctica que transforma lo anteriormente dicho por otros en algo nuevo, en algo original. Nuestra autora no puede ser definida como una pensadora totalmente innovadora; pero de la misma manera, su filosofía sorprende por la capacidad para empaparse de ideas ya estudiadas y dotarlas de un contenido nuevo. Las *Cartas sobre la simpatía* son un ejemplo de ello; De Grouchy tiene la habilidad de sintetizar las aportaciones más importantes de la filosofía europea del siglo XVIII creando como resultado una posición. Y esto es lo que sucede en su teoría de la virtud.

De nuevo, De Grouchy está influenciada de autores pero, lejos, de limitarse a adoptar sus planteamientos, los transforma para crear algo distinto y en coherencia con sus propias afirmaciones.

En De Grouchy, hablar de la virtud supondrá hablar también de su visión pesimista respecto al mundo de su tiempo y de la necesidad imperiosa de revertir esta situación para lograr con ello el triunfo del bien y del amor. Al tratar diversas cuestiones morales en su obra, no podía pasar por alto uno de los conceptos fundamentales de la tradición desde Platón, pasando por los autores medievales hasta el propio Smith. Etimológicamente, la *virtus* o *areté*, significa fuerza, poder o eficacia. La filósofa de Meulan, como la mayoría de sus contemporáneos entenderá la virtud en este sentido, pero aplicada a un cierto hábito o manera de ser y sobre todo, como una actitud. La

virtud será una disposición para actuar de manera correcta y el mejor camino para alcanzar la felicidad.

En ocasiones hemos dicho que a diferencia de lo que sucede en su teoría del conocimiento concentrada en las primeras cartas, la teoría moral de De Grouchy abarca todas las *Cartas*. En lo que aquí respecta, la virtud es un concepto transversal; aparece desde la primera hasta la última de las *Cartas* como algo fundamental para lograr el triunfo de la simpatía. La novedad en este apartado radica en que su doctrina sobre la virtud se separa de los autores que ya hemos visto para acercarse a una de las figuras más destacadas de la Ilustración francesa, Jean Jaques Rousseau. Gracias a la impronta de Rousseau la filosofía de De Grouchy adquiere un carácter novedoso; el pensador de Ginebra será el que haga posible que, desde el punto de vista de su filosofía, De Grouchy pueda ser considerada como una mujer inconformista en el plano moral y político. Como veremos en el capítulo destinado a la simpatía, su separación respecto a las tesis de Smith vendrá marcada por la defensa de la sensibilidad y la solidaridad entre personas. Frente a la frialdad smithiana, De Grouchy apelará constantemente a la proximidad y la cercanía de los seres queridos, al amor y a la ayuda al desdichado, algo que recibe de su lectura de Rousseau. Asimismo, aparece ahora la influencia de la ética estoica, tanto del estoicismo antiguo como del moderno, encarnado en Marco Aurelio.

6.5.1. La virtud, una noción compleja

Para De Grouchy, la virtud es una noción compuesta de muchas otras nociones; es un hábito para actuar moralmente que solo es posible si se dan una serie de condicionantes. El primero de ellos es la autonomía; la virtud tiene lugar en aquellos sujetos que son lo suficientemente autónomos como para guiarse por ellos mismos. Estamos ante otra forma de expresar el célebre *sapere aude!* kantiano. Nuestra autora, firme defensora de los principios ilustrados, sostiene que la capacidad para actuar de

manera independiente es condición de posibilidad de la virtud. Asimismo, esta apelación individualista, tiene como telón de fondo un rechazo al sistema vigente, alienante y engañoso. Hablar de autonomía es sinónimo de hablar de virtud porque ambas solo son realizables si llevamos a cabo un movimiento de introspección, de conocimiento y de autoconocimiento:

“(…) vivir siguiéndose a uno mismo, me parece la vida más placentera y sabia posible. Se pueden combinar los placeres de la sabiduría y la filosofía con profundos y fuertes sentimientos. Esta vida sitúa el alma en un estado de bienestar que es el primer elemento de la felicidad y la disposición más favorable para las virtudes.”¹

Esta afirmación, que aparece apenas empezadas las *Cartas sobre la simpatía*, resulta ser una breve introducción a sus planteamientos sobre la virtud. Tal noción será algo mixto y compuesto. Según De Grouchy, la vida virtuosa tiene algo de lo que defendían los estoicos: el virtuoso es el sabio que se conoce a sí mismo y destaca por su sabiduría, camino indispensable para la felicidad. La dimensión racional humana es la que guía la vida y nos sitúa en el camino de la virtud.² Por tanto, la virtud tiene una faz egoísta y particular, en el sentido de que para llegar a ser virtuoso, la persona tiene que realizar un viaje solo, únicamente acompañado por su propia conciencia. El resultado será la felicidad, caracterizada como imperturbabilidad ante los hechos que nos puedan acaecer (*ataraxía*). Sin embargo, De Grouchy, establece también firmes lazos con la humanidad entendida como un todo; el virtuoso no es una persona solitaria y puramente racional, es algo más. Al apelar a esos “profundos y fuertes sentimientos”, nos dice que la virtud es relacionarnos con nuestros semejantes, es amistad, es amor y por supuesto, es simpatía. Ahora bien, la vida virtuosa es alcanzada por muy pocos; exclusivamente una minoría es capaz de elegir dicho camino:

¹ DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 81.

² Veáse CAPELLE, W., *Historia de la filosofía griega*, “Libro VI: La filosofía helenística”, Madrid, Gredos, 1972, pp. 411-579.

“Muchos hombres nunca alcanzan el reconocimiento y la felicidad que merecen debido a que ignoran, desprecian o dudan de esa vida que, simultáneamente, perfecciona la razón y la sensibilidad, y mejora las condiciones de uno mismo y las de los demás.”¹

Vemos entonces cómo De Grouchy toma distancia del concepto de virtud predominante en el estoicismo, en concreto, en el estoicismo antiguo. Ahora bien, la autora comparte la tesis de que la vida más elevada es aquella que está:

“(…) en consonancia con la naturaleza, o sea, con la naturaleza en su totalidad lo mismo que con la naturaleza propia, cuyo rasgo distintivo es la Razón.”²

De Grouchy afirma en numerosas ocasiones que la racionalidad y la capacidad reflexiva son específicas del ser humano; que hacen posible, entre otras cosas, que nazca el mecanismo de la simpatía y las ideas abstractas y generales. Desde este punto de vista, una vida de acuerdo con la naturaleza humana es aquella que se rige por la razón y que aplaca la vertiente pasional, más propia de las bestias. Pero De Grouchy está siempre precavida de caer en una visión limitada de la naturaleza humana, y aceptar la propuesta del estoicismo antiguo supondría aceptar “un marcado carácter intelectualista.”³ Iremos viendo de qué forma De Grouchy elaborará una virtud donde la faz intelectual y la faz sensitiva tendrán cabida por igual.

La virtud es un atributo moral que mejora a quien la alcanza y a quienes le rodean; el virtuoso, una persona sin duda alguna dichosa, desprende bondad y perfecciona a sus allegados. Al conocernos mejor a nosotros mismos, comprendemos los puntos fuertes y las debilidades de la humanidad e intentamos llevar la mejor vida posible alejándonos de la maldad y del egoísmo, pasión que, como vimos, es a juicio de nuestra autora la más perniciosa de todas. De nuevo, esta dimensión social de la virtud

¹ DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 81.

² CAPELLE, op. cit., p. 435.

³ *Ibíd.*, p. 436.

posibilita su alejamiento de las doctrinas del escepticismo antiguo, fundamentalmente de Zenón y Crisipo.

Quien actúa virtuosamente es una persona capaz de abrirse a los demás, de convivir con ellos y de establecer fuertes lazos afectivos de reciprocidad. Para los estoicos, solo en ciertos casos el sabio logra experimentar sentimientos afectivos diferentes a la amistad con otros sabios. Respecto al resto de sus semejantes, no se aleja de ellos, pero fundamentalmente toma parte como consejero.¹ En De Grouchy, la virtud no es la que alcanzan los sabios, es una disposición mucho más mundana y cercana a nosotros mismos y a quienes nos importan:

“Es necesario no alejarnos de los gustos sencillos, de una vida razonable, y de las inclinaciones naturales en las que reside la verdadera felicidad de cada individuo, felicidad que no reduce la del otro y tiende hacia el bien de todos.”²

6.5.2. Presencia de Marco Aurelio en la teoría de la virtud de De Grouchy

Este alejamiento de la noción de virtud de Zenón y Crisipo está en plena concordancia con su teoría moral, comunitaria y “simpática”. En esta investigación mantenemos que este giro está causado, entre otras cosas, por la presencia del pensamiento de Marco Aurelio en nuestra autora. De Grouchy conocía la obra de este emperador romano ubicado generalmente en el estoicismo moderno desde su juventud. Además, los *Pensamientos o Meditaciones* de Marco Aurelio fue uno de sus libros de cabecera a lo largo de toda su vida. Así, en 1777, con tan solo 13 años leyó por primera vez esta obra:

“Todo el verano, los *Pensamientos* de Marco Aurelio fueron el libro de cabecera de la más pequeña de los hermanos. Se sume en ellos con avidez. Descubre y se

¹ *Ibíd.*, pp. 438-441.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 87.

siente seducida por una moral verdadera, pura y profunda que sin embargo no es cristiana.”¹

En esta obra, Marco Aurelio delinea una noción de virtud próxima a la del estoicismo antiguo, intelectualista e imperturbable; es un hábito, una disposición de carácter divino:

“Hacia arriba, hacia abajo, en círculo, son los movimientos de los elementos. Mas el movimiento de la virtud no se halla entre ninguno de esos, sino que es algo un tanto divino y sigue su curso favorable por una senda difícil de concebir.”²

Pero introduce una modificación sustancial. La virtud es ahora una disposición con un claro trasfondo social; el sabio no es ya una persona alejada de los demás, de lo mundano; todo lo contrario, su felicidad y su virtud afloran en el contacto con sus semejantes. Uno de los componentes de la virtud es precisamente la vida social y las relaciones sociales:

“Siempre que quieras alegrarte, piensa en los méritos de los que viven contigo, por ejemplo, la energía en el trabajo de uno, la discreción de otro, la liberalidad de un tercero y cualquier otra cualidad de otro. Porque nada produce tanta satisfacción como los ejemplos de las virtudes, al manifestarse en el carácter de los que con nosotros viven y al ofrecerse agrupadas en la medida de lo posible.”³

Así, Marco Aurelio afecta a la manera en la que De Grouchy concibe la virtud: natural, individual y colectiva a la vez. El ser humano es un ser racional que depende de los otros seres humanos que conviven juntos y que, conforme a su esencia intelectual, debe actuar favoreciendo las relaciones dichosas en el seno de la comunidad:

“La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los

¹ “Tout l’été, les *Pensées* de Marc Aurèle servent de livret de chevet à l’aînée. Elle s’y plonge seule, avec avidité. Elle découvre, séduite, une morale vraie, pure et profonde qui pourtant n’est pas chrétienne.” BOISSEL, Th., *Sophie de Condorcet*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 40.

² MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Barcelona, Gredos, 2003, p. 73.

³ *Ibid.*, p. 82.

movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza y de las cosas que se producen de acuerdo con ella.”¹

Este mensaje, que recorre las *Meditaciones*, impregna la vida y doctrina de De Grouchy. La originalidad de la autora consiste en que se alejará claramente del intelectualismo estoico para exponer una virtud que no reniega de la dimensión afectiva y sensible del ser humano. Por una parte, es innegable que la vertiente racional hace posible el desarrollo de ciertas ideas, y de un mundo específicamente humano. Es más, lejos de producirse una escisión, la razón refuerza la sensibilidad y hace posible una complejidad mayor; la capacidad reflexiva nos eleva hacia un nivel superior que refuerza los lazos humanos:

“Es la reflexión la que ante la contemplación del dolor nos hace recordar que, cuando vemos al oprimido, nos acercamos a su lado por un movimiento de una emoción y ternura internas que nos conducen a preocuparnos por sus aflicciones, incluso cuando ellos creen repeler más que atraer nuestra sensibilidad; y finalmente, a través de los hábitos que aporta a nuestra sensibilidad, prolonga sus movimientos y hace que la humanidad se asiente en nuestras almas como un activo y permanente sentimiento que, deseoso de actuar, espontáneamente pretende la felicidad de los seres humanos a través de los trabajos de las ciencias, las meditaciones sobre la naturaleza, sobre la experiencia y sobre la filosofía.”²

6.5.3. Reflexión y sensibilidad, bases de la virtud. La dimensión social de la virtud

La reflexión nos hace pensar en los demás, en sus alegrías y tristezas, haciendo posible que aflore un sentimiento de humanidad. Pero, por otra parte, la reflexión no actúa sola en la práctica de la virtud. La sensibilidad humana ocupa un lugar decisivo. Su defensa de la sensibilidad como camino hacia la virtud hace que De Grouchy se aleje de las doctrinas estoicas y se acerque a Rousseau, de quien hablaremos más adelante. El ser humano y, en concreto, el ser humano virtuoso no es tan solo un sujeto racional; la

¹ *Ibíd.*, p. 107.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 91-92.

sensibilidad dota a la humanidad de sentimientos, de inclinaciones y de afectos que son necesarios para la virtud. Fundamentalmente, la sensibilidad es la que hace posible nuestra conexión afectiva con los demás. Gracias a que somos seres sensibles, amamos, odiamos y simpatizamos con lo que nuestros semejantes gozan o sufren. Así, el virtuoso no es la persona fría e imperturbable que logra la felicidad desde el individualismo, todo lo contrario:

“El hombre sensible, por consiguiente, solo puede amar esas cualidades del espíritu que están acompañadas de la virtud; únicamente puede amar aquellas virtudes que son más sentimientos que opiniones, que la indulgencia las convierte en amables y afectuosas, que pretenden ser imitadas solo por ser sentidas, y de las cuales no podemos discernir en otras sin sentir sus efectos, incluso antes de actuar en ellos.”¹

Se produce un movimiento circular, de ida y de retorno gracias a la sensibilidad; por un lado, la dimensión sensitiva configura una de las características básicas de la virtud, por otra parte, es la sensibilidad la que nos empuja a valorar positivamente las acciones virtuosas de los demás. También, apelar a lo sensible permite volver la mirada a lo natural, a lo más propio y específico del ser humano, constitutivamente bueno. La sensibilidad, actuando junto con la reflexión, permite valorar qué es lo virtuoso y cuál es la forma de vida más adecuada para alcanzar la virtud. Solo la acción conjunta de ambas dimensiones permite descubrir que la virtud está en el bienestar de uno mismo y en el de los demás. La razón, sin el apoyo de la sensibilidad, conduce a una virtud personal e individualista que deja todo lo demás en un segundo plano; la sensibilidad, sin la razón, no nos permite elaborar conceptos generales y abstractos ni conjeturar sobre qué experimentan nuestros semejantes:

“Como resultado, tenemos un motivo personal e interno para hacer el bien y para evitar el mal, motivo que es una consecuencia de nuestra cualidad como seres

¹ *Ibíd.*, p. 112.

sensibles y capaces de razonamiento y que en almas delicadas es capaz de instruir nuestra conciencia y conducirnos hacia la virtud.”¹

Por tanto, hemos establecido los dos pilares sobre los que se asienta la virtud. La sensibilidad y la razón forman una unidad que hace posible recorrer el camino de la virtud, así como valorar la realización de la virtud en los demás; son, junto con la autonomía del sujeto, condiciones para la posibilidad de la virtud. Al ubicar la virtud sobre estas bases, comprobamos cómo la filosofía de De Grouchy constituye un sistema en el cual ciertos principios permiten explicar lo demás de manera razonada pero flexible. La razón y la sensibilidad ya configuraron la teoría del conocimiento de la autora y ahora hacen posible tanto el surgimiento de las ideas morales (que vimos en el primer apartado de este capítulo), como la virtud. Una vez dicho esto, estamos en situación de citar a la autora para conocer su definición de virtud:

“De todo lo anterior se sigue que todas nuestras acciones que fueron puramente benévolas y humanas adquieren bondad y belleza moral; de aquí nace la idea de virtud, o sea, *acciones que proporcionan a otros un placer aprobado por la razón.*”²

La virtud es una disposición o hábito en el sentido de que no es virtuoso quien realiza una buena acción aislada; todo lo contrario, la virtud conlleva una regularidad; es un conjunto de acciones benevolentes que se convierten en estables en la persona que las realiza. La virtud, de esta forma, consiste en apropiarse de una actitud vital, de un modo de ser que acompaña siempre a quien la posee.

Cuando se refiere a la razón, De Grouchy entiende por ella una razón mundana, como la facultad universal que caracteriza a los seres humanos como dotados de reflexión. Así, la virtud se convierte en una disposición accesible para todas las personas, sin excepciones. La virtud no tiene por qué ser una cualidad de una minoría,

¹ *Ibíd.*, p. 114.

² *Ibíd.*, pp. 138-139.

de un selecto grupo de personas que podemos considerar sabios, como afirmaba el estoicismo antiguo. La práctica de una acción virtuosa se ofrece a la vista como algo evidente. Consideramos sin duda alguna que hacer el bien a nuestros semejantes es lo más excelso posible, y que encamina a la felicidad propia y ajena. De esta forma, la razón nos conduce a reconocer lo más elevado desde la sencillez:

“Cuando es una cuestión de descubrir las leyes generales que gobiernan el corazón humano, la razón más común es la más cierta y sabia.”¹

Merced a la combinación de sensibilidad y razón, estamos dispuestos a mejorar la vida de los demás, lo cual es posible también gracias a nuestra natural simpatía. Pero al afirmar que el proceder virtuoso consiste en actuar buscando el bienestar de los demás, De Grouchy vuelve su mirada también sobre el dolor. La tendencia a actuar benévolamente también incluye nuestra tendencia a reducir el dolor de los que sufren, que no es sino otra forma de procurarles placer.

Hemos visto repetidamente cómo toda la filosofía de Sophie De Grouchy está empapada de una fuerte inclinación hacia el dolor. Tanto los dolores físicos como morales nos afectan sobre manera, y todo ello merced a que estamos dispuestos a simpatizar con quienes sufren. Esto lleva a nuestra autora a desarrollar una filosofía profundamente solidaria y comunitaria, donde nuestros lazos se refuerzan con las adversidades. Ante esto, la virtud adquiere su fuerza porque es la acción que, por excelencia, tiende a buscar el bienestar transformando las penas en alegrías o, al menos, aplacando los padecimientos de quienes los padecen; las acciones virtuosas son aquellas que tienen como propósito cambiar la situación factual de los desdichados y agrandar la felicidad de quienes la poseen. En ningún momento De Grouchy se olvida de la dimensión sufriente de la humanidad, y sostiene que la moral ante todo debe superar

¹ *Ibíd.*, p. 140.

toda inclinación egoísta para encontrar en la realización del bien la más sublime de las virtudes:

“Ves, mi querido Cabanis, que si la naturaleza nos ha rodeado de una multitud de problemas, esto se compensa en cierta manera transformando nuestros mayores dolores en las más grandes fuentes de placer. Déjanos bendecir la sublime relación encontrada entre las necesidades morales de algunos seres humanos y las necesidades físicas del resto, entre las desgracias a las que la naturaleza y nuestros vicios nos han expuesto, y la fuerte inclinación de la virtud, que solo recibe satisfacción aliviando la desgracia.”¹

Ahora bien, De Grouchy considera que esta manera de entender la virtud, de comprender la importancia que tiene buscar el beneficio propio a través del ajeno, ha sido una cuestión que muy pocos autores han tratado como merecen. La autora sostiene que con frecuencia, el estudio de la virtud, no ha tenido en cuenta sus pilares fundamentales, en definitiva, sus causas y principios. A la vez, su defensa del placer y la necesidad de aliviar el dolor la sitúan en una perspectiva diferente a la del resto de teorías más comunes al respecto. Pero todo esto que hemos dicho, y que configura la propuesta de De Grouchy en comparación con la de otros autores, puede englobarse en un asunto muy recurrente en su filosofía: la necesidad de volver la mirada sobre nosotros y nosotras para encontrar lo que buscamos. El juego entre lo interno y lo externo es una constante en su pensamiento, y conduce a las distinciones entre lo verdadero y lo aparente, lo natural y lo artificial y lo adecuado e inadecuado. En asuntos morales, es preciso retrotraerse hacia el interior, hacia el célebre “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos; este retorno se hace especialmente necesario cuando indagamos acerca de la virtud y la felicidad ligada a su práctica. En la primera página de las *Cartas sobre la simpatía*, De Grouchy expone su predilección por aquellos filósofos que parten de las causas para posteriormente estudiar los efectos, que comienzan sus

¹ *Ibíd.*, p. 100.

investigaciones por los fundamentos de las cosas, método que ella misma llevará a cabo:

“Por lo tanto, después de leer esas obras que tratan de los grandes medios para garantizar la felicidad humana en sociedad, coloco primero a aquellos que nos hacen retroceder hacia nosotros mismos y nos permiten situarnos dentro de nuestra alma.”¹

6.5.4. Apología de De Grouchy a la teoría rousseana de la virtud

Esta preferencia será decisiva para comprender el rumbo que toma toda su obra y, especialmente, su estudio de las ideas morales. De esta forma, como estamos viendo, De Grouchy se aleja con frecuencia de las tesis de Adam Smith, a quien reprocha que en demasiadas ocasiones dé por hecho fenómenos morales de los que no explica su procedencia. A la vez, su inclinación por aquellos autores que miran hacia el interior de uno mismo, supone una clara preferencia por la dimensión afectiva y sentimental en lo que a la virtud y a la felicidad se refiere; la autora se enfrentará a dichos conceptos desde una posición comprometida y personal. Al apelar a todo ello, De Grouchy muestra la influencia que J. J. Rousseau ejerce sobre su doctrina moral, plasmada fundamentalmente en su teoría sobre la virtud. Hemos visto que De Grouchy establece la virtud sobre la base de la sensibilidad y la reflexión, ubicándose en un punto intermedio entre el emotivismo y el intelectualismo, pero el rasgo característico que la define consiste en su defensa de una vuelta a la naturaleza, con el propósito de reencontrarnos con la verdadera virtud, ocultada por lo artificioso de la vida social. Este planteamiento es el que la conecta fuertemente con el pensador de Ginebra. Tanto es así que De Grouchy no solo se sitúa próxima a sus posiciones, sino que también realiza una encendida defensa del estilo con el que Rousseau expone sus ideas:

¹ *Ibíd.*, p. 81.

“Los éxitos del verdadero talento, siendo casi en su totalidad fruto de la naturaleza, son más fáciles de explicar. Si un escritor u orador se expresa de una manera apasionada, necesariamente sentimos la emoción despertada por la contemplación de alguien agitado por un intenso y profundo sentimiento; y esta emoción se constituye automáticamente, y nos predispone a participar de ella el tiempo que sea suficiente.”¹

La autora apela al talento natural, a una cualidad intrínseca que tienen ciertas personas para expresar aquello que sostienen de manera arrebatadora. Independientemente de que muy pocos pensadores han empezado su filosofía partiendo de las causas de los acontecimientos, aún menos están dotados del don de la seducción y de la buena pluma:

“Semejante es el arte de Rousseau, nuestro modelo. Penetra desde su propia persuasión, y en un momento excita tu corazón, dominando la emoción a favor de la opinión que desea que impacte con contundencia, y que frecuentemente justifica.”²

Rousseau aporta a la filosofía, a toda argumentación, una fuerza única e inusitada merced a su habilidad para convencernos no solo por las razones que emplea, también por la forma en la que las expone. Para De Grouchy, solo Voltaire se acerca al genio del ginebrino. Sin embargo, Voltaire expone una moral más irónica, laxa e intelectualista, en comparación con el primero. De Grouchy prefiere a Rousseau porque su encendida defensa de la virtud, de la moral al fin y al cabo, es tan poética como exigente:

“Rousseau ha establecido sus opiniones a través de la fuerza de su lógica y de su sensibilidad; Voltaire a través del mordaz encanto del espíritu. El primero, ha instruido a los hombres emocionándolos; el segundo, ilustrándolos y divirtiéndolos a la vez. El primero, llevando unos pocos de sus principios demasiado lejos, desprende un gusto por lo exagerado y lo singular; el segundo, se contenta con demasiada frecuencia con luchar contra los más desagradables abusos usando solo la espada del ridículo, pero no incita lo suficiente esta indignación saludable que, aunque menos eficiente que el desprecio en castigar

¹ *Ibíd.*, p. 129.

² *Ibíd.*, p. 130.

el vicio, es sin embargo, más firme al combatirlo. La moral de Rousseau te llama con severidad, y arrastra al corazón incluso cuando lo reprime.”¹

Una buena filosofía tiene que convencer y seducir a la vez, algo que Rousseau, a juicio de De Grouchy, hace a la perfección. Obviamente, esta loa está reforzada por el hecho de que sus planteamientos morales siguen a Rousseau, principalmente en lo que atañe a la virtud. Es determinante expresar lo que se defiende desde el convencimiento, apoyando sus afirmaciones con experiencias y sentimientos propios. De Grouchy respalda (y lleva a la práctica) una filosofía ligada a la existencia propia, no un conjunto de tesis expresadas de manera impersonal; por ello, toda su filosofía es también su biografía, su manera de entender y de vivir la existencia. Y es por ello por lo que reconoce su predilección por la doctrina rousseuniana sobre la virtud:

“Rousseau ha hablado de la virtud con tanto encanto como Fénélon, y con el imperio de la virtud de su lado. [...] renovará el entusiasmo por la libertad y la virtud en generaciones futuras.”²

6.5.5. La teoría rousseana de la virtud

Llegados a este punto, consideramos pertinente conocer las ideas fundamentales de Rousseau sobre el concepto que estamos analizando en este punto de nuestra investigación. La noción de virtud es una de las expresiones más paradigmáticas del pensamiento del autor del *Contrato Social*; en todos sus argumentos Rousseau se apoya en su amada naturaleza para rechazar la civilización y situarla como lo opuesto a la naturaleza:

“¡Oh tú, hombre!, de cualquier región que seas, cualquiera que sean tus opiniones, escucha. He aquí tu historia tal y como he creído leerla, no en los

¹ *Ibíd.*, pp. 130-131.

² *Ibíd.*, p. 131.

libros de tus semejantes que siempre son falaces, sino en la naturaleza, que nunca miente.”¹

Rousseau apelará constantemente a la sencillez de lo natural, de lo auténtico en los seres humanos, algo que, desgraciadamente, se ha visto ensombrecido por el predominio de un mundo social caracterizado por la ostentación y lo superfluo. Pese a estas consideraciones, para estudiar la virtud será necesario realizar un tránsito desde la vida natural hacia la vida social, aunque sin olvidar el peso de lo natural. La moral es algo que brota con la coexistencia entre seres humanos, con la necesidad de establecer ciertas reglas de convivencia; en el estado de naturaleza, la constitución humana es amoral:

“Parece, en principio, que, al no tener en este estado los hombres ninguna clase de relación moral entre sí, ni deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían vicios ni virtudes, a menos que, tomando estas palabras en un sentido físico, se llame vicios en el individuo a las características que pueden perjudicar su propia conservación, y virtudes las que puedan contribuir a ella.”²

6.5.5.1. La virtud y su corrupción social

La virtud de la que nos hablará Rousseau, sobre todo en el citado *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, estará muy ligada con la naturaleza; obviamente, siguiendo la línea combativa de toda su obra, la virtud es una cualidad que poco tiene que ver con la sociedad de las apariencias, es más, representará todo lo contrario, ya que supone “(...) alcanzar la forma de vida más elevada y placentera: la virtud moral.”³ Adentrándonos en qué consiste verdaderamente dicho concepto, es preciso señalar que Rousseau la entenderá fundamentalmente como fuerza,

¹ ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra Longman, 1997, p. 68.

² *Ibíd.*, p. 99.

³ CAMPS, V., *Historia de la ética*, p. 257.

puesto que la fuerza es la base de toda virtud.¹ La virtud será algo propio de un ser de constitución física débil, carente de rasgos corporales extraordinarios, pero que destaca por su capacidad para transformar sus propias tendencias e inclinaciones:

“Hijo mío, no existe felicidad sin valor, ni virtud sin resistencia. La palabra <<virtud>> viene de “fuerza”, y la fuerza es la base de toda la virtud. La virtud solo pertenece a un ser débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad, y aunque digamos de Dios es bueno, no le llamamos virtuoso, porque para obrar bien no necesita hacer esfuerzo alguno. [...] Cuando no cuesta nada practicarla hay poca necesidad de conocer la virtud. Esta necesidad llega cuando las pasiones se despiertan, y para ti ya ha llegado.”²

Hasta ahora, habíamos hecho referencia a los *Discursos*, que constituyen la plataforma sobre la cual Rousseau establece los pilares de su pensamiento antropológico y moral, y donde enuncia su apelación a la naturaleza como contrapartida a la corrupta vida social. Sin embargo, para nuestro propósito, era pertinente detenernos en una obra más tardía y menos conocida pero fundamental, *Emilio o de la Educación*. En este texto, Rousseau expone su sistema educativo y pedagógico, aplicado de manera diferenciada a ambos sexos, el masculino, encarnado por Emilio, y el femenino. La educación propuesta por Rousseau aparece desarrollada de manera procesual, y permite contemplar cómo la convivencia con otros seres humanos origina los valores e ideas morales; en concreto, en el libro IV se detalla las características de la virtud rousseauiana al hilo del surgimiento del amor y las relaciones morales existentes entre el protagonista, Emilio y Sofía.

La virtud nace de una práctica reiterada, de una destreza que permite al sujeto moral lograr la felicidad y el bienestar en su convivencia con los demás; fundamentalmente, será la habilidad para someter el apetito de las pasiones y las

¹ Estamos siguiendo a CAMPS, V., *Ibíd.*, pp. 259-268.

² ROUSSEAU, J. J., *Emilio o de la educación*, Barcelona, RBA, 2002, p. 280.

inclinaciones de los sentidos al amor, al orden, al equilibrio. Virtud es fuerza, o mejor dicho, esfuerzo para dominar el deseo egoísta:

“¿Pues cuál es el hombre virtuoso? El que sabe vence sus afectos, porque entonces sigue la norma de la razón y de la conciencia, cumple con su deber, persiste fiel al orden y nada puede apartarle de él. Hasta aquí tu libertad solo era aparente; poseías la ínfima libertad de un esclavo a quien no han ordenado nada. Ahora aprende a ser dueño de ti y a ser efectivamente libre. Manda, Emilio, en tu corazón, y serás virtuoso.”¹

La virtud es algo que forma parte de la esencia de los hombres y está en nuestro interior. Ahora bien, es importante subrayar que, como dijimos, palabras como virtud y vicio, no tienen sentido si nos alejamos del marco social, porque el surgimiento de la moral está ligado al estado en sociedad. Pero la virtud en la sociedad que él rechaza ya no es importante y se destacan otras cualidades llenas de simple involucramiento. Así, la vuelta a lo natural que representa la bondad natural, será necesaria para superar el amor propio y el triunfo de las pasiones, logrando que afloren la benevolencia, la solidaridad y la virtud:

“Educándote con toda la sencillez de la naturaleza, en lugar de prescribir penosas obligaciones, te he preservado de los vicios que hacen penosas estas obligaciones; he hecho que aborrezcas la mentira porque es inútil; te he enseñado a darle a cada uno lo suyo y a no interesarte por lo que no es tuyo, y antes he tratado de que fueses bueno que virtuoso. Pero el que es bueno y no disfruta siéndolo, no se mantiene en esa situación; la bondad se rompe y muere con el choque de pasiones, y el hombre que no únicamente es bueno, solo es bueno para sí mismo.”²

Por oposición, comprobamos cómo las perversiones del hombre nacen de su estado en sociedad y también la virtud está enferma de este virus que inculca la sociedad en todo aquello que está sano y fuerte. Rousseau denuncia el olvido de la virtud al final de su *Discurso sobre las ciencias y las artes* cuando afirma:

¹ Ibidem.

² Ibidem.

“¡Oh virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿tantos esfuerzos y tanto aparato son precisos para conocerte? ¿No están grabados tus principios en los corazones, y no basta, para aprender tus leyes, con entrar uno en sí mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones?”¹

Como se pone de relieve en este fragmento, la virtud que tanto defiende Rousseau radica en la sencillez, en una visión llana de la vida. La virtud está siempre presente en toda su obra, pero es una virtud herida y olvidada por los seres humanos. Será un concepto complejo y, a veces, contradictorio, pues se ubica entre el binomio naturaleza-sociedad, entre la educación y la moral, y solo es posible rescatarlo desde un proceso educativo naturalista y no contaminado por la volatilidad y el interés social.² Este problema inherente al concepto, sobre todo en el *Emilio* ha sido tratado con detenimiento recientemente por especialistas en el pensamiento de Rousseau, así como de qué manera afecta a las interpretaciones que de él se hacen:

“La naturaleza es buena; esta es una afirmación que Rousseau mantiene a través de todos sus escritos. Sin embargo, la virtud sigue siendo un puzzle. En el Capítulo Dos vemos la virtud asociada con la facultad de la piedad, que, aunque los seres humanos son naturalmente sociales, es finalmente la fuente de todas las virtudes sociales. En el Capítulo Tres la vemos descrita como la cultivación de un individuo en oposición a lo social. Y en el último capítulo, la virtud era definida como conformidad de la voluntad particular de cada uno con la voluntad general de la sociedad.”³

¹ ROUSSEAU, J.J., *Escritos de combate*, Madrid, Alfaguara, 1979, pp. 31-32.

² Estas tesis serán suavizadas en *El contrato social*, donde Rousseau establece un equilibrio entre la virtud, la bondad natural y la sociedad.

³ “Nature is good; this is a claim that Rousseau maintains throughout all of his writings. However, virtue still remains a puzzle. In Chapter Two we saw virtue associated with the faculty of pity, which, though natural human beings are asocial, is ultimately the source of all social virtues. In Chapter Three we saw it described as the cultivation of an individual in opposition to society. And in the last chapter virtue was defined as conforming one's particular will to the general will of society.” DELANEY, J., *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London, Continuum International Publishing, 2006, p. 139. La traducción es nuestra.

6.5.6. Presencia de Rousseau en el concepto de virtud de De Grouchy: la naturaleza

Tras haber estudiado en qué consiste la virtud para Rousseau, la cuestión ahora es, ¿de qué manera sigue De Grouchy la teoría rousseauiana de la virtud? ¿Dónde se manifiesta la huella del ginebrino? La respuesta a ambas preguntas nos lleva a una misma conclusión: la naturaleza. De Grouchy no solo enaltece a Rousseau por su metodología, por su manera de proceder, también porque es el máximo exponente (y a su juicio, tal vez el único) de una filosofía primera, en el sentido de que parte de los principios, de las causas del fenómeno moral, lo que lleva ineludiblemente hacia lo natural. Y la virtud no es más que una manifestación de esa mirada hacia atrás y de un rechazo de todo lo aparente; este será el vínculo más fuerte que unirá a Rousseau con nuestra autora; así, Rousseau está presente en sus alabanzas, en el estilo afectado de expresar su filosofía e incluso en su manera de iniciar las *Cartas sobre la simpatía*. Rousseau abre *el Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de la siguiente manera, “El más útil y menos avanzado de todos los conocimientos me parece ser el del hombre”¹, y De Grouchy de manera casi idéntica, sostiene que:

“El hombre no me parece que tenga objeto más interesante de investigación que el propio hombre, mi querido Cabanis.”²

Ambas introducciones y la exigencia de dar un giro en el ámbito moral manifiestan cómo conciben Rousseau y De Grouchy la metodología necesaria para indagar en nosotros mismos, estableciendo en la propia naturaleza humana el punto de partida. La teoría de la virtud en De Grouchy tomará de Rousseau su apelación a la naturaleza y con ello, la consabida afirmación de que el hombre es bueno por naturaleza

¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, p. 55.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 81.

y es la sociedad quien lo corrompe; por ello, la verdadera virtud solo existe desde la sencillez que aportan la naturaleza y la humanidad no depravada. Estos son los dos principios que harán posible el florecimiento de la virtud:

“Por tanto, no es necesario buscar los motivos para ser bueno fuera de la naturaleza y alejándonos constantemente de ella; motivos que son tan incomprensibles como independientes de nuestra inmediata y directa preocupación. Por su constitución moral, el hombre no es un ser malvado ni corrupto; no es indiferente al bien porque lleva en su interior una tendencia natural a ser bueno y no tiene ninguna para ser malicioso.”¹

Si Rousseau apelaba a la naturaleza para resaltar cómo la sociedad ha ido transformando paulatinamente la bondad y la convivencia pacífica en egoísmo y malicia, De Grouchy retomará sus críticas en la misma línea, sirviéndose de ellas para proponer una moral radical, que parta de los fundamentos naturales humanos y que no esté afectada por los vaivenes sociales y políticos:

“Una multitud de instituciones, aparentemente establecidas con un propósito útil y conservadas con privilegios y posesiones sagradas, eximen al hombre civilizado de la virtud que sería necesaria incluso en un hombre salvaje para vivir en paz con sus semejantes.”²

Aunque nuestra autora en ningún momento retrocede histórica e hipotéticamente hacia un supuesto estado de naturaleza, sino que se sirve del mismo para resaltar hasta qué punto el sistema social y político está corrupto y se mueve solo por el amor propio individual. Este hecho es fundamental para poner de relieve cómo, pese a que De Grouchy toma de Rousseau la defensa de la naturaleza, no comparte con él todo su contenido. Para Rousseau, la naturaleza es algo más amplio, aplicado al terreno de la moral, pero también a otros ámbitos como la forma de vida. El hombre natural revela en

¹ *Ibíd.*, p. 155.

² *Ibíd.*, p. 180.

el Rousseau de los *Discursos* una aversión hacia la sociedad y en cierta manera, el deseo de volver hacia ese hipotético estado primitivo:

“Descontento de tu estado presente por razones que anuncian a tu desdichada posteridad todavía mayores descontentos, quizá querrías poder retroceder ; y este sentimiento debe producir el elogio de tus primeros antepasados, la crítica de tus contemporáneos, y el espanto de los que tendrán la desdicha de vivir después de ti.”¹

6.5.6.1. Distanciamiento de De Grouchy sobre la doctrina de Rousseau

Por el contrario, De Grouchy siempre enmarca al ser humano dentro de la convivencia con los demás, en el seno de una comunidad ordenada por leyes morales y políticas. En este sentido, su filosofía no destila la melancolía naturalista que expone Rousseau en los citados *Discursos* e incluso en el *Emilio*. Para ella, la naturaleza, y en concreto la naturaleza humana, es algo más individual y profundo, específico de la esencia humana y capaz de hacer compatible la vida en sociedad con el bienestar, la felicidad y la práctica de la virtud:

“¡Qué culpables sois si estáis más preocupados por los éxitos superficiales de vuestros hijos que por sus virtudes, o si estáis más impacientes por verlos en círculos sociales que por ver sus corazones lanzarse con indignación hacia el lado de las injusticias, palidecer sus frentes ante el dolor, y sus corazones tratar a todos los seres humanos como a hermanos! Pensad menos en sus gracias, en sus talentos y en sus ocupaciones. Extraed de sus almas todos los sentimientos que la naturaleza ha puesto en ellos.”²

La filósofa de Meulan no quiere una vuelta atrás, ni hay en ella anhelo de una vida natural, algo que comparte con Condorcet; propone un nuevo marco social basado en una moral simple y cercana para todos, que sea capaz de encaminar a los seres humanos hacia la práctica de la virtud. En todo caso, sigue a Rousseau en la idea de una

¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, p. 69.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 88.

visión romántica de la naturaleza; en una asimilación entre naturaleza, sentimiento y corazón, elementos conectados con la bondad y la sencillez:

“¡Que el dulce hábito de enseñarles a hacer el bien por medio de sus corazones les permita ser felices así, y no por sus títulos, lujos, elevado rango o riquezas!”¹

Si ponemos en relación esta posición con Rousseau, vemos que De Grouchy, pese a compartir el trasfondo de las afirmaciones del ginebrino sobre la naturaleza y la bondad natural que aparecen en los *Discursos* y el *Emilio*, se acerca al *El contrato social* al hacer claramente compatibles la bondad natural con la vida en sociedad, aunque si bien prescindiendo de toda la pompa que a su juicio acompañan actualmente a la sociedad. Con ello, De Grouchy escapa de los numerosos reproches que se le hicieron a Rousseau, como el de proponer una vuelta atrás hacia una forma de vida primitiva y animal, y elabora una teoría crítica con lo establecido pero no ingenua ni susceptible de ser rechazada. Esta problemática inherente al pensamiento de Rousseau ha sido estudiada teniendo en cuenta el conjunto de su obra², pero también aplicada a su doctrina moral:

“Especialmente en el *Emilio*, y también en las *Confesiones* y el *Primer Discurso*, hemos visto cómo la cultivación del individuo virtuoso es posible volviendo hacia algunos de los atributos de los seres humanos en el estado de naturaleza. Específicamente, esto es posible gracias a la educación, o al habituar a los individuos a ignorar la opinión pública y la desigualdad. Las habilidades individuales se desarrollan en línea con la naturaleza, pero manteniendo un cierto contacto con la sociedad. En otras palabras, el objetivo es lograr el adecuado sentido de la noción virtuosa de amor propio, amour de soi, en vez del sentido destructivo del amor propio, amour-propre.”³

¹ Ibidem.

² Véase STAROBINSKI, J., *Rousseau, Transparency and Obstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

³ “In the *Emile* especially, and also in the *Confessions* and *First Discourse*, we have seen how the cultivation of the virtuous individual is possible by making a return to some of the attributes of human beings in the state of nature. Specifically, this is done by education, or the habituation of individuals to ignore public opinion and inequality. Individuals' abilities are developed in line with nature, but kept in a

El resultado de la influencia de Rousseau así como de su distanciamiento del mismo llevan a Sophie De Grouchy a una teoría de la virtud que bebe de las tesis del filósofo de Ginebra pero que no pierde un ápice su originalidad. Por una parte, asimilará la idea de que es necesario lograr que la naturaleza vuelva a recuperar el terreno perdido, de tal manera que solo sacando a flote los rasgos originarios del ser humano es posible lograr una moral solidaria y sencilla capaz de llevar a los sujetos hacia la práctica de la virtud. Esta naturaleza se asimila con lo espontáneo y verdadero y, sobre todo, con la bondad inherente que caracteriza a los seres humanos. También, la apelación a los sentimientos y a los impulsos del corazón son una muestra de cómo De Grouchy asume los planteamientos morales de Rousseau, así como el rechazo al amor propio egoísta e interesado. Por último, la virtud se caracteriza porque se inclina hacia lo cotidiano y simple, porque se aleja de la complejidad y la apariencia por considerarla superflua:

“¿Dónde está aquel que sigue reservando una parte de su alma para disfrutar de su propia reflexión y para disfrutar de los sentimientos naturales con sencillez y complacencia, que es la fuente de toda su dulzura y de todo su poder? Rodeado de instituciones, prejuicios y costumbres, el efecto de ellas es atar estrechamente la sensibilidad al amor propio. ¿Dónde está el hombre que necesita tan solo simples y privados placeres para encontrar alrededor de su propio corazón la seguridad de la estima mutua y la deliciosa paz de la confianza recíproca, la buena voluntad y la indulgencia ilimitada (...)?”¹

Por el contrario, nuestra autora se distanciará del ginebrino en la misma definición de virtud; mientras que para Rousseau la virtud es la capacidad para contener la fuerza de las pasiones y gobernarse a uno mismo, de tal manera que la razón domine a los sentimientos, para De Grouchy, la virtud es algo mucho más genérico, es sencillamente dirigir la conducta humana buscando el bien de los demás de acuerdo con

social context. In other words, the goal is to function with the proper and virtuous notion of self-love, amour de soi, rather than the destructive form of self-love, amour-propre.” DELANEY, op. cit., p. 139.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 183.

la razón. De esta forma, la noción de virtud que propone De Grouchy, se vuelca sobre los demás; es un concepto comunitario que deja las consideraciones sobre el sujeto virtuoso en un segundo plano. Lo que le importa verdaderamente es lograr que los sujetos morales puedan llegar a comportarse de manera virtuosa para que esa acción se plasme socialmente. El virtuoso disfruta plenamente de una vida plena que se proyecta hacia los otros, quienes constituyen a la vez una parte decisiva de su felicidad:

“¿Dónde está aquel que, fiel a la razón y la naturaleza, prefiere los verdaderos placeres ligados a la paz y a las virtudes domésticas a los seductores placeres del amor propio, al hábito que hace perder no solo la necesidad, también el gusto y el sentimiento por los otros?”¹

6.6. Simpatía

Resulta obligatorio cerrar nuestra investigación sobre las ideas morales de Sophie De Grouchy con el concepto de simpatía; la simpatía da nombre a la obra más destacada de nuestra autora, las ya conocidas *Cartas sobre la simpatía*. Este título no fue escogido de manera frívola o casual; la simpatía es la noción fundamental en la filosofía de De Grouchy; es el término que vertebra todo su pensamiento y que unifica cuestiones y opiniones aparentemente dispares. Como veremos, la simpatía no será exclusivamente algo filosófico y especulativo, ya que también nos revelará una manera particular de entender la vida. En concreto, conoceremos cómo entiende De Grouchy la vida humana, y cómo decidió ella llevar esta idea a la práctica en primera persona. Es imposible olvidar que su teoría “simpática” estará llena de experiencias vitales: el matrimonio con Condorcet, la educación de su hija, o los sucesos acaecidos desde la caída de la monarquía hasta la muerte de Robespierre, configurarán un planteamiento donde teoría y praxis se entrelazan, donde la simpatía se mezcla con la realidad

¹ Ibidem.

cotidiana y política en la que De Grouchy se desenvuelve. Como señala E. L. Forget¹, el concepto de simpatía es la expresión más acabada y completa de cómo la obra fundamental de De Grouchy combina la filosofía moral de Adam Smith y de otros autores destacados de la Ilustración británica con la realidad de la Francia postrevolucionaria de finales de la década de 1790. De esta forma, conoceremos sus planteamientos a través de un diálogo crítico con las tesis de Smith, comparando y cotejando las doctrinas de ambos.

Como introducción, señalamos que, según De Grouchy, la simpatía es entendida como un cálculo entre dolor y placer, como una consecuencia natural del proceso cognoscitivo humano que hace posible en gran medida la vida social y la convivencia armónica entre personas. Pero la importancia de la simpatía aumenta a la hora de analizar la moral en las modernas sociedades avanzadas; el progreso material y la complejidad del sistema político han originado un choque entre el “ser” y el “deber ser”, entre la natural inclinación simpática y el surgimiento de numerosas tendencias que alejan al ser humano de la vida tranquila y la virtud. La simpatía es el concepto moral que engloba lo anterior: la práctica del bien, la conciencia del mal, el amor por nuestros semejantes o la vida virtuosa dependen de este mecanismo fundamental; es condición de posibilidad de todo lo demás. Por ello, la simpatía se concibe como algo básico en las sociedades modernas; podríamos decir que para De Grouchy, la simpatía es el “pegamento” social que cohesiona tanto en los buenos como en los malos momentos.

6.6.1. Críticas de De Grouchy a la doctrina smithana de la simpatía

Para De Grouchy, Smith no trató lo suficientemente el tópico sobre la fundación de la moralidad, y abre su primera carta criticando a Smith por no proporcionar un

¹ FORGET, E. L., “Cultivating sympathy: Sophie Condorcet’s *Letters on sympathy*”, *Journal of the Historic of Economic Thought*, vol. 23, issue 03, 2001, pp. 319-337.

argumento sobre el origen de la simpatía; señala que Smith es capaz de afirmar que la simpatía existe necesariamente y está siempre presente, pero sin ofrecer argumentos al respecto:

“Sabes que la materia de los capítulos iniciales del libro de Smith versa sobre la simpatía. Smith se limita a remarcar su existencia y mostrar sus efectos principales. Lamento que no haya ido más allá, que no penetre hasta su causa primera, para mostrar en definitiva, cómo la simpatía debe pertenecer a todo ser sensible y capaz de reflexión.”¹

Esta crítica está bien fundamentada, pues en numerosas ocasiones Smith afirma que está más interesado en los efectos que en las causas de la simpatía; Smith no se adentra en las causas, probablemente porque considera este asunto un problema de difícil solución:

“Cualquiera que sea la causa de la simpatía, cualquiera que sea la manera en que sea generada, nada nos agrada más que comprobar que otras personas sienten las mismas emociones que laten en nuestro corazón y nada nos disgusta más que observar lo contrario.”²

Paradójicamente, el pensador de Kirkcaldy reprocha a muchos de sus colegas que en asuntos concernientes a la moral se quedan en la superficie, en la manifestación de la praxis, pero no se preguntan por la raíz de las conductas humanas:

“Los filósofos en tiempos recientes han considerado fundamentalmente la tendencia de los afectos y han prestado poca atención a la relación que establecen con la causa que los provoca.”³

Las críticas a la actitud de Smith se centrarán en este asunto pero también en una cuestión que podríamos llamar “empírica”, ya que De Grouchy pone en entredicho la habilidad de Smith para tratar filosóficamente experiencias personales e intersubjetivas; de nuevo, el nudo de la polémica girará en torno a la incapacidad smithiana para

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 82.

² SMITH, op. cit., p. 57.

³ *Ibíd.*, p. 64.

conectar afectiva y filosóficamente con las pasiones humanas. Para nuestra autora, Smith se muestra como un filósofo especulativo e insensible ante los problemas más específicamente humanos concernientes a los sentimientos, al gozo y al dolor:

“Quizás puedas encontrarme excesivamente temeraria, pero mientras estoy de acuerdo en la idea de que justamente se considera a Smith como uno de los filósofos más importantes de Europa, me parece que en asuntos pertenecientes menos a conocimientos profundos que a las observaciones sobre uno mismo, todo aquel que reflexione al respecto puede reclamar su derecho a discutirle.”¹

Observamos entonces cómo para ella, Smith se presenta incapaz de tratar con tino cuestiones relacionadas con la propia experiencia, e incluso sostiene que la simpatía existe de manera evidente; sin embargo, nuestra filósofa se propone completar las explicaciones del pensador escocés para estudiar las causas y orígenes de la simpatía. Nos proporciona una explicación empírica de su origen, mostrando cómo la simpatía se origina en la experiencia, en las sensaciones de placer y dolor. La idea de que la simpatía está profundamente enraizada en nuestra naturaleza la desarrolla De Grouchy a través de todas sus *Cartas sobre la simpatía* y, como vimos, partiendo de una gnoseología eminentemente empirista que le proporciona la base de su teoría moral; según De Grouchy, Smith no articula bien la relación entre sensación, reflexión y simpatía.

6.6.2. Definición y fundamentos de la simpatía

De Grouchy define la simpatía como “la disposición que tenemos para sentir de manera semejante a la del otro”², mientras que *La teoría de los sentimientos morales* de Smith nos proporciona dos definiciones. La primera de ellas, presente en el capítulo titulado “De la simpatía”, la concreta como “(...) denotar nuestra compañía en el

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 115.

² Ibidem.

sentimiento ante cualquier pasión.”¹ Si simpatizar es acompañar, significa que no es convergencia ni sustitución:

“Que no sea fusión empática, significa que yo no puedo identificarme punto por punto con los sentimientos del otro: no puedo sentir cabalmente lo que el otro siento, sino, todo lo más, algo análogo a su sentimiento.”²

De este primer acercamiento brota un aspecto que marcará una separación entre ambos autores. Para De Grouchy, los mecanismos simpáticos nos permiten ponernos en el lugar de la otra persona; sentir, de manera análoga, aquello que el otro experimenta. Ahora bien, este “ponernos en la piel del otro” no es posible en Smith³; simpatizar no es sentir sino acompañar, y la relación análoga es cuanto menos problemática, “(...) nuestra simpatía hacia la tristeza o la alegría de otro es siempre sumamente imperfecta.”⁴ La segunda definición que aparece del concepto, presente más adelante en su obra, tiende a corroborar estas afirmaciones, pues establece una opinión común y generalmente aceptada sin comprometerse, reiterando que simpatía solo es compañía:

“Nuestra simpatía con la aflicción ha sido más analizada que nuestra simpatía con el gozo, aunque esto no es más real. La palabra simpatía, en su sentido más propio y original, denota compañía de sentimientos con el padecer, y no con el placer, de los demás.”⁵

La cuestión de la definición y las críticas de nuestra protagonista a Smith tiene en su raíz dos concepciones diferentes sobre el origen de la simpatía. Como ya vimos en el capítulo destinado a conocer las ideas epistemológicas de De Grouchy, el punto de partida en el proceso cognoscitivo humano está en las sensaciones de placer y dolor; estas ideas permiten el desarrollo del conocimiento humano, el surgimiento de ideas abstractas y conceptos y, en el momento en que entramos en contacto con nuestros

¹ SMITH, op. cit., p. 52

² RAMOS TORRE, op.cit., p. 24.

³ Para profundizar en las consecuencias de esto, véase TASSET CARMONA, op. cit., 208-210.

⁴ SMITH, op. cit., p. 53.

⁵ *Ibíd.*, p. 113.

semejantes, permite el surgimiento de los sentimientos e ideas morales. Este fenómeno no es diferente en la simpatía ya que:

“(…) las primeras causas de la simpatía derivan de la naturaleza de las sensaciones que nos causan el placer y el dolor, y es la primera de dichas causas, como seres sensibles que somos capaces de simpatía por los males físicos, los más comunes entre los hombres.”¹

Por el contrario, Smith no es que olvide el asunto referente a los fundamentos de la simpatía, sino que no realiza un estudio sistemático y claro de ella a lo largo de *La teoría de los sentimientos morales*, y considera a la imaginación el motor que hace posible la simpatía. Nuestra posición en este punto se ve reforzada por uno de los pocos estudios que hay sobre la filosofía de Sophie De Grouchy que indaga en esta problemática, resaltando que, al no ser capaces de ponernos en el lugar de la otra persona, solo podemos pensar (o mejor dicho, imaginar) los sentimientos e ideas de quien goza o sufre:

“Para Smith, la percepción de dolor no es la base de nuestra capacidad de simpatizar, ni tampoco son las relaciones humanas. Para Smith, la imaginación es la base para la simpatía, porque, sostiene, no percibimos directamente lo que otra persona siente. La imaginación, explica, funciona para superar lo que naturalmente no somos capaces de sentir.”²

La capacidad de simpatizar viene dada a través de la imaginación, no a través del cuerpo; el dolor físico y moral son dos fenómenos diferentes y separados, y exclusivamente la imaginación puede establecer algún contacto simpático con otra persona:

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 89.

² “For Smith, the perception of pain is not the basis for our capacity to sympathize, and neither are human relations. For Smith, imagination is the basis for sympathy, because he claims that we do not directly perceive what another person feels. Imagination, he explains, functions to overcome what we do not naturally feel”, en DE GROUCHY, S., *Letters on sympathy. A critical edition* (Brown, K. and McClellan III edition), Philadelphia, American Philosophical Society, 2008, p. 11. La traducción es nuestra.

“Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será solo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son las sensaciones. Y dicha facultad solo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos.”¹

Consiguientemente, las críticas de De Grouchy a Smith en lo que a las causas de la imaginación se refieren no están plenamente justificadas. Smith, implícitamente, establece que la imaginación es la facultad de donde procede nuestra capacidad para simpatizar con los demás. Es cierto que es una simpatía débil y tenue en comparación con la de De Grouchy, pero Smith establece una causa, aunque no la denomine así con claridad. En ocasiones, De Grouchy hace una lectura superficial de la obra de Smith, probablemente porque emplea *La teoría de los sentimientos morales* como plataforma para exponer sus ideas, o por las barreras idiomáticas entre el inglés y el francés. Hay que decir que en la traducción que hace de dicha obra, comete algunos errores que ocasionan una mala interpretación de las doctrinas de Smith, como veremos más adelante.

La simpatía solo se da en ciertos casos, pero siempre tiene en la imaginación su comienzo:

“Mi cuerpo no puede verse muy afectado por las alteraciones que sobrevienen en el cuerpo de mi compañero, pero mi imaginación es más dúctil, y con más facilidad asume, por así decirlo, la forma y configuración de las imaginaciones de aquellos que me son cercanos.”²

Smith establece así una separación entre la dimensión corpórea y la dimensión intelectual en el ser humano. Al establecer una barrera insalvable entre ambos planos, se distancia de la tesis de De Grouchy, que considera que el placer y el dolor físico tienen una presencia moral; gracias al proceso de abstracción, capaz de formar ideas abstractas,

¹ SMITH, op. cit., p. 50.

² *Ibíd.*, p. 85.

este problema no le afecta. Cuerpo y espíritu, placer y dolor físico y moral forman una unidad no conflictiva.

Smith se mantiene aún en un planteamiento propio del dualismo cuerpo-alma, mientras que De Grouchy, defensora de una visión integradora, supera la escisión para ofrecernos una teoría unitaria, más propia de la filosofía contemporánea que de la modernidad.¹

6.6.3. La simpatía ante el placer y el dolor

Otro de los puntos en los que De Grouchy quiere distanciarse de Smith es en lo que respecta a qué es más fuerte en nuestra simpatía hacia los demás, si el placer o el dolor. La propuesta de De Grouchy llama la atención por la fuerza con la que afirma que nuestra capacidad de simpatizar es mucho más fuerte hacia el dolor que hacia el placer; la filósofa nacida en Meulan defiende que nos afecta más el daño que el gozo y, en concreto, el daño físico que el moral o intelectual:

“La simpatía por los sufrimientos morales es más fuerte que ante los placeres morales, y por la misma razón, es más fuerte ante los daños físicos que ante los placeres físicos.”²

Ya vimos en el capítulo V cómo De Grouchy se centraba mucho más en los dolores que en los placeres físicos, y lo mismo ocurre cuando, trasladando sus planteamientos al terreno de la moral, indaga acerca de la simpatía. En repetidas ocasiones afirmamos que sucesivas experiencias de dolor producían una idea abstracta y esta idea, aplicada a la moral, establecía los cimientos de otros sentimientos abstractos e ideas posteriores. Algunos especialistas sobre la figura de Sophie De Grouchy han considerado que, además, la teoría de De Grouchy sobre los sentimientos e ideas

¹ Esta idea está esbozada en la citada, *Letters on sympathy. A critical edition* (Brown, K. and McClellan III edition), p. 10.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 126.

abstractas podría ser considerada una respuesta contra la doctrina metafísica del espectador imparcial.¹ Para Sophie, estamos afectados por un sentimiento abstracto y por la mala sensación que tenemos de hacer el mal. Por el contrario, para Smith, nos sentimos mal, pero al principio, como resultado de un externo y objetivo punto de vista. Según Sophie, los sentimientos abstractos se desarrollan más allá de nuestra experiencia y por encima de la suma de buenas acciones. Y la moral está profundamente enraizada en nuestra naturaleza:

“Hasta este punto, mi querido Cabanis, he mostrado cómo la sola simpatía física se convierte en simpatía individual, fortificada por diversas circunstancias, más activa y energética por el entusiasmo, naciendo en nosotros las penas y los placeres morales.”²

En esta investigación sostenemos que no existe tal respuesta al espectador imparcial smithiano; De Grouchy no cita en ningún momento este concepto y, simplemente, se mantiene en otro plano, pues sus sentimientos e ideas abstractas son resultado del proceso de transformar sentimientos, impresiones e ideas concretas en generales y universales. Dichas abstracciones son solo nociones claras y sintetizadoras que los seres humanos crean en la conciencia. Nada tienen que ver con ese “representante y juez de nuestra conducta”, “hombre dentro del pecho” que resulta ser el espectador imparcial; podemos decir que en De Grouchy, lo más parecido al espectador imparcial es la conciencia, que valora las acciones y decisiones humanas desde la objetividad y el recuerdo de situaciones pasadas. Asimismo, a Smith la teoría del espectador imparcial le conduce a una visión religiosa de la moral y de la conciencia humana³, tanto es así que lleva a denominarlo “semidios”, algo que De Grouchy rechaza tajantemente. La moral de De Grouchy es totalmente laica, empirista y antimetafísica.

¹ Para profundizar en esta tesis véase *Letters on sympathy. A critical edition*, pp. 19-34.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 113.

³ Véase el artículo de ELOSEGUI ITXASO, M., “En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo”, *Eurídice*, I, 1991, pp. 119-148.

Es más, en la carta sexta rechaza lo que denomina “sentido íntimo” al que Smith recurre para establecer las reglas generales de la moral, y que bien podría ser una crítica vedada al espectador imparcial:

“Necesitamos rechazar, mi querido Cabanis, esta predilección de suponer un *sentido íntimo*, una facultad o principio siempre en acción, pues nos encontramos con un hecho que no podemos explicar.”¹

Volviendo al tema de la fuerza del dolor, De Grouchy afirma que es mucho mayor que la del placer, y este es un fenómeno que puede incluso constatarse en primera persona: la duración de los dolores que sufrimos es mayor que la de los placeres; en definitiva, el placer es más volátil que el dolor. Y al hablar del plano intersubjetivo, ocurre lo mismo, pues la contemplación de una persona que sufre, o que intuimos que sufre, nos recuerda lo terrible de su sufrimiento y la huella que dejará, refrescando en nosotros esa desagradable y duradera sensación:

“La simpatía, que la contemplación de placeres físicos nos hace volver a sentir, es de este modo un sentimiento con menos poder sobre nuestra alma que lo que nos inspira bajo la contemplación del dolor. Pero era importante constatar su existencia porque sirve para más fenómenos de la simpatía moral.”²

Por tanto, en De Grouchy hay una clara primacía del dolor sobre el placer; realmente, su análisis de la simpatía podríamos calificarlo como una “anatomía del dolor”, pues realiza un estudio exhaustivo sobre el dolor, su definición, causas y manifestaciones. Además, la simpatía es mucho más fuerte ante los fenómenos físicos que ante el placer o el dolor moral. Para fundamentar esta tesis, la autora recurre a la propia experiencia, señalando que el sufrimiento físico deja en nuestra memoria un legado mucho mayor que el sufrimiento moral. Las heridas del cuerpo tardan más en cicatrizar que las del espíritu. Pero De Grouchy da un paso más y considera que esta

¹ *Ibíd.*, p. 155.

² *Ibíd.*, p. 89.

simpatía hacia los sufrimiento de los demás varía en grado dependiendo de ciertas preferencias afectivas. Nuestro trato con las personas que nos rodean varía dependiendo de los vínculos que se establezcan; así, es más fuerte cuando afecta a personas que tenemos en alta estima o a las cuales debemos gratitud por la atención que nos proporcionaron a través de las diferentes etapas de la vida:

“Veamos, en primer lugar, cómo estamos inclinados a simpatizar con las aflicciones de ciertos individuos más que con las de otros que experimentan similares o parecidas.

Independientemente de las convenciones morales que constituyen gran parte de la felicidad y la existencia de las cuales el alma ha desarrollado y ejercitado, independientemente de todo lo que hace al hombre civilizado feliz, cada individuo se encuentra dependiente de muchos otros para satisfacer sus necesidades vitales, su bienestar y su comodidad. Esta dependencia, más extendida y marcada en la infancia, continúa en cierto grado en los años posteriores y permanece más o menos fuerte dependiendo de que el desarrollo moral la aparte a un lado o deje que permanezca. Pero, como la extrema desigualdad de fortunas reduce a la mayoría de los hombres en el estado de sociedad a ocuparse de sus propias necesidades físicas, la vasta mayoría de la especie humana está condenada a una estricta dependencia de todo aquel que puede ayudarlo en satisfacer sus necesidades. A esto le sigue que cada individuo pronto reconoce a aquellos a los que les debe la mejor parte de su existencia y a quienes son las más próximas y permanentes causas de sus penas y alegrías. No puede ser indiferente a su presencia o a la idea de esta. Esa gente, sin duda alguna, le hace sentir dolor o placer. Esta dependencia específica con algunos individuos comienza en la cuna.”¹

La necesidad humana de convivir con otros semejantes, que desde el nacimiento nos proporcionan los medios necesarios para la supervivencia, genera unos vínculos afectivos naturales y espontáneos que acompañan toda la vida. En este punto, la simpatía brota como mecanismo natural y previo a toda determinación social.

Uno de los motivos por los que Sophie De Grouchy se lanza a redactar sus *Cartas sobre la simpatía* es su disconformidad con Adam Smith en lo que respecta a

¹ *Ibíd.*, p. 94.

este asunto, referente a la primacía del dolor físico sobre el moral y al rechazo smithiano a admitir que se produce una fuerte simpatía con los dolores:

“Nuestra simpatía hacia los dolores físicos es más fuerte, más general y más dolorosa que hacia los sufrimientos morales; la exposición ante sufrimientos físicos es también desgarradora e inoportuna para aquellos que su educación, o más bien los errores de su educación, les han alejado de la imagen del dolor.”¹

Esta tesis choca radicalmente con la de Smith, que sostiene que es casi imposible establecer una conexión simpática con una persona que sufre de un dolor físico. De nuevo, De Grouchy critica el rechazo infantil con el que Smith se aleja de los dolores físicos, y al igual que cuando hablaba del amor, lo considera algo absurdo y poco fundamentado:

“Smith establece la proposición contraria, y cree que la justifica diciendo que la imitación de dolores corpóreos difícilmente nos conmueve; este tipo de imitación es un hecho ridículo y contrario a la compasión, mientras que la imitación de sufrimientos morales despierta impresiones más intensas en el alma. Esto es debido a que la simpatía es más débil con un hombre cuya pierna ha sido cortada que con otro hombre que ha perdido a su amante.”²

De Grouchy cita aquí literalmente una frase de Smith donde utiliza este ejemplo para rechazar nuestra simpatía por los dolores físicos:

“La pérdida de una pierna puede generalmente ser considerada una calamidad más real que la pérdida de una amante. Pero cualquier tragedia cuyo desenlace catastrófico gira en torno a una pérdida como la primera sería algo ridículo.”³

Para nuestra protagonista, independientemente de que ambos tengan planteamientos filosóficos diferentes, Smith yerra al mezclar dos planos completamente diferentes, el de la realidad y el del arte. Es innegable que el arte versa sobre la vida humana, sobre lo cotidiano, lo que tiene implicaciones morales, pero Smith realiza un

¹ *Ibíd.*, p. 116.

² *Ibíd.*, pp. 116-117.

³ SMITH, *op. cit.*, p. 86.

salto demasiado grande. En el terreno artístico, la tragedia excita unas ciertas emociones en los espectadores a través de situaciones donde el dolor viene dado por las circunstancias y por los lazos afectivos, no por escenas desagradables para la vista:

“Uno puede dudar al respecto; es solo porque la imitación de los dolores físicos necesarios para éxitos teatrales hace la ilusión más difícil de alcanzar; y esta imitación necesita también ser acompañada por dolores morales para producir un justificado y variado interés. Y es, finalmente, porque el interés de la tragedia reside claramente en el talento de hacer compasiva la simpatía hacia las desgracias de otros por medio de una progresiva excitación de nuestra sensibilidad, y no ofreciéndonos de repente una descorazonadora imagen de un sufrimiento físico, una imagen de la que no podemos dejar de pensar si nos invade, y que se transforma en ridícula si no se piensa en ella.”¹

Sin embargo, la raíz de las diferencias entre Smith y De Grouchy no radica en una confusión entre planos. La causa por la que Smith sostiene que nuestra simpatía por el dolor físico es casi nula se basa en que, a diferencia de De Grouchy, establece la imaginación como motor del mecanismo simpático. Como vimos con anterioridad, según Smith, hay una primacía de la imaginación sobre el cuerpo; el plano intelectual prima sobre el sensitivo, “Lo primero que nos perturba no es un objeto de los sentidos, sino una idea de la imaginación.”² A diferencia del dolor físico, el dolor moral permite desplegar en nuestra mente (merced a la imaginación) toda una catarata de ideas y fantasías que nos preocupa y entristece, provocando que simpaticemos con la persona sufre:

“Nada se olvida tan pronto como el dolor. En el momento en que se va se acaba toda la agonía, y el pensar en él no nos causa perturbación alguna. Nosotros mismos no podemos adoptar la ansiedad y la angustia que sentíamos antes. Un comentario descuidado de un amigo dará lugar a una inquietud mucho más duradera.”³

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 117.

² SMITH, op. cit., p. 86.

³ Ibidem.

Ahora bien, pese a que es innegable que existen diferencias entre las tesis de Smith y las de De Grouchy, una lectura atenta de *La teoría de los sentimientos morales* saca a la luz que la posición de Smith respecto a los dolores físicos no es exactamente la que señala nuestra protagonista. Smith defiende la primacía de la simpatía por los dolores morales sobre los físicos, pero sin rechazar totalmente estos últimos. Conforme avanza en su escrito, señala que nuestra simpatía con las penas de los otros es más intensa que con las alegrías y placeres, aunque nunca al nivel que siente la persona que lo experimenta:

“Asimismo, el dolor, de la mente o del cuerpo, es una sensación más punzante que el placer, y nuestra simpatía con el dolor, aunque no llegue ni de lejos a lo que naturalmente sufre el paciente, es generalmente una percepción más clara e intensa que nuestra simpatía con el placer (...).”¹

Un poco más adelante, Smith refuerza su posición sosteniendo que egoístamente, pese a que seamos más capaces de simpatizar con adversidades que con alegrías, esta sensibilidad no nos resulta rentable. Simpatizar más con el daño que con la felicidad acarrearía en nosotros un sentimiento de malestar que resultaría pernicioso:

“(...) aunque nuestra simpatía con el pesar es a menudo una sensación más punzante que nuestra simpatía con el gozo, siempre se queda muy lejos de la violencia de lo que es naturalmente sentido por la persona principalmente afectada. Simpatizar con la alegría es grato (...). Pero es penoso adoptar la aflicción y somos reacios a hacerlo.”²

Desde este punto de vista, lo que diferencia a ambos autores gira en torno a dos puntos: la intensidad y la utilidad. En De Grouchy, la intensidad que sentimos al simpatizar con los dolores físicos de quien sufre es notable; en Smith, es tibia, y mucho mayor con los dolores morales merced a la intervención de la imaginación, que asocia el dolor con las diversas consecuencias y circunstancias que pueden acompañarle.

¹ *Ibíd.*, p. 114.

² *Ibíd.*, p. 116.

Respecto a la utilidad, Smith sostiene que naturalmente estamos inclinados a alejarnos del dolor, pues podría afectarnos negativamente; De Grouchy llega incluso a afirmar lo positivo del dolor y, en concreto, del dolor físico, que nos introduce en el mundo real, humaniza y permite establecer vínculos con quienes sufren:

“Podemos fácilmente formarnos la idea de que la impresión general producida por contemplar un daño físico se renueva más fácilmente cuando presenciamos aflicciones que nosotros mismos ya hemos sufrido, porque esas impresiones se despiertan tanto por nuestros recuerdos como por la contemplación de su objeto. Es por esta razón por lo que la escuela del dolor y la adversidad es muy eficaz para formar hombres más compasivos y mucho más humanos.”¹

La polémica entre el placer y dolor, entre el cuerpo y la imaginación nos permite conectar las tesis de De Grouchy y Smith con otros dos filósofos destacados que trataron el tema de la simpatía² durante el siglo XVIII: Hutcheson y David Hume. Ambos autores aparecen citados explícitamente en *La teoría de los sentimientos morales* con el propósito de establecer distancias entre ellos. En las *Cartas sobre la simpatía* no hay referencia a ninguno de ellos, pero por la terminología utilizada y porque trata asuntos gnoseológicos y morales similares a los que trata el filósofo de Edimburgo, sostenemos que al menos, De Grouchy conoce directa o indirectamente sus afirmaciones sobre la simpatía.

6.6.4. La simpatía en Hutcheson y Hume

Empezando por Francis Hutcheson (1694-1746), este concreta y desarrolla tesis planteadas por Shaftesbury³, filósofo moral discípulo de Locke y cercano en sus ideas morales al aristotelismo que se manifiesta en la *Ética a Nicómaco* y la *Política*; fue un firme valedor de que al ser el hombre un ser social, su parte egoísta no estará

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 85.

² Para una introducción a las diferentes doctrinas y vertientes de las teorías de la simpatía, véase SCHELLER, M., *Esencia y Formas de la Simpatía*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

³ Para profundizar en la teoría de la simpatía en este autor véase LLORENS, N., “Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury”, *Revista Locus amoenus*, nº 8, pp. 349-369.

completamente equilibrada si no coincide con los fines que persigue la comunidad en la que habita, lo que le lleva a promulgar la existencia de la simpatía. En Hutcheson, la simpatía depende originalmente del sentido público, pero luego se independiza hasta transformarse en un “sentido de la simpatía”. Para este, la simpatía es un “poder de percepción”¹, que conlleva el hecho de sentir bienestar con la alegría del otro y padecimiento con su tristeza, aunque este acontecimiento no produzca ningún beneficio pragmático. Asimismo, señala “que nadie sino los monstruos están totalmente exentos de estos sentimientos.”² En una de sus numerosas definiciones, Hutcheson caracteriza la simpatía como un *fellow-feeling* (compañerismo, familiaridad), siendo algo previo a la razón, desinteresado, y que se extiende con facilidad. Según Hutcheson, existe un sentimiento de misericordia y de satisfacción natural cuando nos encontramos ante una persona desdichada o afortunada, que además nos hace aproximarnos para reconfortarlo o darle la enhorabuena. Por el mismo motivo, rechazamos profundamente a aquellos que no se ven afectados por la desgracia de nuestros semejantes.³ Ahora bien, para Hutcheson, en principio no hay necesidad de conocer la causa de estos sentimientos, aspecto que le acerca a Smith⁴ y, como vemos, sí trata con detenimiento De Grouchy a través de sus cartas.

En el *Tratado de la naturaleza humana*, David Hume se presenta a sí mismo como el Newton de las ciencias morales, intentando hacer en este terreno una revolución comparable a la que Newton hizo en el ámbito del saber sobre la naturaleza. Para el tema que nos atañe, debemos dirigirnos principalmente al libro tercero de dicha obra para indagar sus aportaciones sobre la simpatía; así, al comienzo de este libro

¹ “The sympathy is a power of perception.” HUTCHESON, op. cit., p. 67. La traducción es nuestra.

² “Nobody but the monsters is totally apart from those feelings.” HUTCHESON, F., *A short introduction to moral philosophy*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007, p. 121. La traducción es nuestra.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ Véase TAYLOR, W.L., *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1965.

muestra la importancia que tienen las investigaciones morales, “La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás.”¹ Sin embargo, la noción de simpatía es introducida en la sección XI del libro segundo del *Tratado* titulada “Del ansia de fama”, aunque no por ello podemos pensar que Hume entiende la simpatía como una realidad superficial, únicamente destinada a lograr ganancias particulares.

El planteamiento de Hume respecto a la simpatía² se centra en el estudio de los procesos psicológicos propios de la misma, considerando con ello la importancia que tiene la simpatía en el origen de las pasiones, y por pasiones entiende no algo particular, sino emociones y afectos considerados desde una óptica amplia. Tan solo con estas aportaciones, ya observamos la importancia que le da el filósofo escocés a las emociones humanas, situándolas en una clara primacía sobre la razón. La razón humana no aporta las concepciones esenciales de la acción moral, ya que, en última instancia, es el sentimiento el que guía y decide la conducta moral. A. Saoaner en el capítulo “Hume y la Ilustración británica” dentro de *Historia de la ética*, describe el funcionamiento de los procesos simpáticos de la siguiente manera:

“En líneas generales, el mecanismo es el siguiente: conocemos las pasiones de los demás únicamente por vía de idea, es decir, por sus causas o efectos. Y al relacionar dicha idea con nosotros mismos, damos origen a una impresión paralela a la original. La clave de la transferencia de vivacidad, que ese proceso implica, se encuentra en que la primera idea es relacionada con nosotros mismos. Hume dice textualmente con <<la idea, o más bien impresión de nosotros mismos>>.”³

Hume considera la simpatía como un elemento esencial en nuestras relaciones con los demás, como fruto de una idea transformada en impresión, o sea, es una idea que tiene tanta fuerza que es capaz de transformarse en una impresión:

¹ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Tecnos, 2002, p. 210.

² Para profundizar en las líneas básicas de la doctrina moral de David Hume, véase TASSET CARMONA, J.L., *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, A Coruña, Universidade da Coruña, 199.

³ CAMPS, V. (ed), op. cit., vol. 2, p. 304.

“Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esta pasión.”¹

La posibilidad de que una idea se transforme en impresión se basa en que todos los seres humanos guardamos numerosas similitudes en el ámbito afectivo y sentimental, de tal manera que al tener una idea fruto de la contemplación de los efectos de las pasiones, lo sentimos como algo tan propio que lo tomamos como una impresión nuestra:

“Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: solo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son ellas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía.”²

Ahora bien, la simpatía no debe confundirse con una pasión o afecto, es, en sentido estricto, uno de los principios o mecanismos propios de la naturaleza humana. Podemos decir que el proceso mediante el cual opera este mecanismo es análogo a cómo Hume explica la relación natural de causación y el nacimiento de las creencias.

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume no profundiza de manera tan específica en la simpatía, pero sí aparece este concepto a colación de la benevolencia, la utilidad y el egoísmo. En esta obra posterior al *Tratado*, Hume parece dar por hecho lo dicho anteriormente y únicamente hace referencia a este mecanismo de manera secundaria. La simpatía está relacionada con el egoísmo y el amor propio, conceptos que ya hemos visto en De Grouchy. Como Smith, Hume sostiene que el egoísmo es una pasión que por lo general prima sobre la simpatía. Además, afirma que nuestra simpatía es más fuerte con nuestros allegados que con personas más lejanas, algo que De Grouchy desarrollará con más detenimiento y denominará “simpatía individual”:

¹ HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 55.

² *Ibíd.*, p. 339.

“Concederemos que la simpatía es mucho más débil que nuestra preocupación por nosotros mismos, y que la simpatía con personas que están muy lejos de nosotros es mucho más débil que la que tenemos con personas próximas y cercanas.”¹

Otro punto en el que Hume y Smith compartirán afirmaciones es en lo que respecta a la importancia que tiene la imaginación:

“La simpatía es un mecanismo más bien mental, siendo su parte predominante la relación de ideas a través de la imaginación.”²

Como sucede con Smith, la imaginación actúa como una fuerza intelectual capaz de ir más allá de la mera contemplación; potenciada por la imaginación, la simpatía amplía sus límites y es capaz de superar las situaciones concretas para figurarse todo un conjunto de situaciones y realidades placenteras o dolorosas. Esto sucede especialmente con los padecimientos de los demás, que, al pensar sobre ellos, nos representamos su dolor y sus limitaciones. A la vez, la simpatía conecta moral y estética, pues en nuestra lectura de obras literarias, somos capaces de vincularnos afectivamente con lo que estamos leyendo. En el marco literario, la simpatía responde ante la situación planteada y ante el gusto y la habilidad de quien relata dicha situación:

“Incluso simpatizamos con la incomodidad trivial de una persona que tartamudea y pronuncia con dificultad y sufrimos por él [...]. Es más, cuando recorremos un libro con la mirada somos conscientes de tales composiciones inarmónicas, porque nos imaginamos continuamente que alguien nos las está recitando y sufre debido a la pronunciación de esos sonidos desapacibles. ¡Tan delicada es nuestra simpatía!”³

Un problema que se presenta aquí es el de superar una posible parcialidad de la simpatía; si la simpatía brota de nuestra naturaleza humana, egoísta y utilitarista, ¿es la simpatía parcial? Si nuestros sentimientos de agrado o desagrado, aprobación y

¹ HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 97.

² CAMPS, op. cit., p. 306.

³ HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, p. 93.

desaprobación fueran subjetivos, sería imposible lograr la necesaria imparcialidad de la estima moral. La solución de Hume consiste en apelar a la dimensión social y racional de la simpatía; la imparcialidad de la simpatía es consecuencia de nuestro contacto con la sociedad, que nos aporta una idea general acerca de lo correcto e incorrecto, y de la acción mediadora de la reflexión. Como señala Rodríguez Genovés en su artículo “*La simpatía y sus apatías*”¹, Hume desarrolla una concepción especular de las emociones humanas, ya que tanto las impresiones como las ideas de pasiones que vemos en otros crean un reflejo en nosotros capaz de generar una reacción similar, de tal manera que la simpatía ejerce un juicio imparcial merced a nuestra relación con los demás y a la capacidad intelectual, algo que también aparece con claridad en Smith. Este último aspecto, la reflexión, es algo a lo que también recurre De Grouchy en numerosas ocasiones para establecer ideas generales y superar las determinaciones concretas, generalmente bajo la forma de sentimientos e ideas abstractas. Para finalizar esta aproximación a la teoría humeana de la simpatía, diremos que Hume considera la simpatía como una causa esencial en la generación de pasiones, permitiéndole explicar los fuertes vínculos personales y la naturaleza contagiosa de pasiones y emociones.

6.6.5. La simpatía individual y la simpatía general

Prosiguiendo la investigación sobre la teoría de la simpatía en nuestra autora, nos detendremos en estudiar una de las aportaciones más novedosas de De Grouchy: su distinción entre “simpatía individual” y “simpatía general”. Dada su importancia dentro de la filosofía de la pensadora de Meulan, la tercera carta versa casi en su totalidad sobre la simpatía individual, condición de posibilidad de la felicidad, la perfectibilidad y la estrecha relación entre los seres humanos, iniciándose de esta manera:

¹ RODRÍGUEZ GENOVÉS, F., “La simpatía y sus apatías”, *Revista El Catoblepas*, nº 76, 2008, en www.nodulo.org.

“Hoy, mi querido Cabanis, quiero hablarte acerca de la simpatía individual, la que establece íntimos vínculos entre los hombres, necesarios para su perfección y felicidad.”¹

Esta simpatía es más directa que la simpatía general. Asimismo, el tema de la simpatía individual conecta con la carta anterior, y con las relaciones afectivas existentes entre los seres humanos.

Podemos decir que la simpatía individual es aquella que nace cuando sentimos atracción por otra persona, ya sea por sus rasgos físicos, opiniones, conocimientos, etc., por lo que está muy relacionada con lo dicho anteriormente sobre la amistad y el amor. Para De Grouchy, esta simpatía es consecuencia de la natural sensibilidad moral humana:

“Esta simpatía atrae y junta los corazones, enlazándolos por las más tiernas afecciones; es la que está fundada en relaciones más directas que la simpatía general, la que más prontamente concierne a todos los hombres y puede, allí donde ha sido más cultivada, hacer que este grupo de seres humanos convertidos ya en insensibles a todo, pese a sus propias circunstancias y felicidad, sea más sensible con los padecimientos y necesidades de la humanidad.”²

No podemos olvidar, de nuevo, que su teoría sobre la simpatía individual, tiene no solo un fundamento gnoseológico y moral sino también vital, ya que De Grouchy vive un apasionado romance con el abogado y archivero Maillia Garat³; así, muchas de sus afirmaciones sobre el surgimiento y desarrollo de la simpatía individual se basan en experiencias propias:

“Esta simpatía individual, que durante mucho tiempo hemos considerado inexplicable, no es más que un efecto muy natural de nuestra sensibilidad moral. Cuando un hombre nos promete cualidades que nos agradan, nos sentimos atraídos hacia él porque, despertando en nosotros la idea de esas cualidades, nos

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 101.

² Ibidem.

³ Véase VALENTINO, H., *Madame de Condorcet; ses amis et ses amours, 1764-1822*, Paris, Perrin, 1950.

conduce a esperar con expectación todas las ventajas que tácitamente asociamos con su realidad.”¹

En la simpatía individual, se produce una relación desproporcionada entre la causa y el efecto, motivada por la fuerza de la exaltación del sujeto que la experimenta:

“Quizás puedes pensar aquí, mi querido Cabanis, que el efecto es desproporcionado respecto a la causa, y seguramente puede demandarme cómo la simpatía individual es a veces tan fuerte, pese a que sus bases sean aún tan vagas y débiles. ¿Por qué? La respuesta es que el entusiasmo se mezcla con las primeras imágenes que forjamos en nuestro espíritu, y las extiende más allá hasta el lugar donde nuestros conocimientos reales pueden conducirlos. Observando este fenómeno moral, puedes ver cuánto se origina de las simpatías individuales, vivas y súbitas, y cómo se explican perfectamente.”²

Para Sophie, la causa, naturaleza y duración de la simpatía individual depende de tres aspectos:

“De la fuerza de la imaginación, que con mayor o menor rapidez abraza vastos cuadros de sensaciones y acontecimientos. De la fuerza de la sensibilidad, que es variadamente afectada por esos cuadros y que les mantiene con mayor o menor constancia. Podemos añadir ciertas reflexiones más o menos profundas que hemos realizado sobre el objeto de esas simpatías.”³

A estos tres aspectos, numerados por la propia De Grouchy en su exposición, hay que añadirle otro tratado con posterioridad: la profundidad y alcance del sentido moral. Este sentido moral es consecuencia de los tres factores que acabamos de citar y está muy relacionado con la personalidad específica de cada sujeto, con sus rasgos característicos. Así:

“[las simpatías individuales] Son más duraderas entre aquellos cuya sensibilidad es más profunda que viva, más dulce y delicada que apasionada; son más estables entre aquellos que aman con verdad y pureza de corazón, aspectos necesarios también tanto para el encanto personal como para la duración de las afecciones. Son más íntimas entre almas melancólicas y reflexivas, que gozan nutriendo sus propios sentimientos y gustándose en el recogimiento, que ven en

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 102.

² *Ibíd.*, p. 103.

³ *Ibíd.*, p.104.

la vida solo lo que les liga a ella, y que mantienen el foco en sus afecciones, siendo incapaces de poder desear algo más allá.”¹

Asimismo, otro fundamento esencial de esta simpatía individual es la estima, esencial para que afloren las afecciones para con los otros. Señalamos en el epígrafe destinado a tratar su noción de amor que por estima, entiende la capacidad que, merced a la simpatía individual, permite valorar a la otra persona de manera única, reconociendo su valía y, sobre todo, su dignidad. Mostrando su legado roussoniano, De Grouchy trata la estima prescindiendo de causas racionales, como algo difícil de explicar y ubicado en lo más profundo del sentimiento:

“A menudo, hemos dicho que la estima era el cimiento más sólido de las simpatías individuales, pero no se había dicho lo suficiente acerca de la dulzura de este sentimiento por sí mismo, y en esos cálculos previos, el corazón humano no era suficientemente delicado [...]. Solo con estima podemos amar con toda la fuerza de la sensibilidad; la estima es, en cierto sentido, el único aspecto en donde se desarrollan nuestras afecciones, donde el corazón puede dejarse llevar y donde, como resultado, el corazón puede desarrollarse en su plenitud.”²

A través de la fuerza de la simpatía individual se llega al amor y la amistad hacia otra persona, que proporcionan felicidad al estar con el ser amado. Así, el amor es consecuencia de la simpatía individual, pero también de un proceso educativo desde el nacimiento que permite cultivar la sensibilidad natural hacia los otros, confundándose incluso a veces la simpatía individual con la atracción, “De esta manera, en el lenguaje cotidiano, la palabra “simpatía” contiene la idea de reciprocidad.”³

Frente a la simpatía individual, la simpatía general destaca por lo que podríamos llamar su “frialidad”. Mientras que la primera es conmovida por la fuerza de la afectividad, la segunda está mucho más mediada por la capacidad reflexiva del sujeto moral:

¹ *Ibíd.*, pp. 105-106.

² *Ibíd.*, p. 106.

³ *Ibíd.*, p.111.

“Si seguimos una simpatía general, a menudo indiferente respecto a las opciones entre distintas buenas acciones o indeterminada entre aquellas que nuestra inclinación nos inspira, realizando un gran bien hacia aquellos sobre los que no estamos muy inclinados, luego evaluamos en nuestro interior cuál de las dos acciones debe hacer el mayor bien a los otros, y decidimos sobre la que nos aportará, quizás no el mayor placer inmediato, pero sí la satisfacción más duradera.”¹

La simpatía general rompe con el egoísmo volitivo de la simpatía individual, caracterizada por los vínculos particulares, para desplegarse en una dimensión amplia, capaz de acoger en su seno a toda la humanidad. Solo gracias a esta forma de simpatía es posible que emanen en los seres humanos sentimientos como la misericordia, la benevolencia o la solidaridad con los más desfavorecidos, pues proyecta a la colectividad lo que la simpatía individual centraba en uno o un reducido grupo de individuos. En este proceso, si bien se pierde parte de la intensidad hacia la otra persona, esta carencia queda compensada por su proyección global; podemos decir que la fuerza de los sentimientos se reparte entre aquellos y aquellas a quienes se dirige la simpatía general.

La filosofía de De Grouchy se muestra como una propuesta moral unitaria y equilibrada donde se parte de las primeras formas de conocimiento hasta llegar a sus manifestaciones más complejas. Si bien la simpatía individual está afectada por las impresiones recibidas y la afición hacia ciertas personas, la simpatía general depende de las ideas abstractas, un concepto tan esencial como original en la gnoseología de la pensadora francesa:

“Ya he expuesto los diferentes fenómenos de la simpatía y que se transforma en un sentimiento general, puede ser despertada simplemente por las ideas abstractas del bien y el mal, y consecuentemente debe acompañar siempre nuestros juicios sobre la moralidad de las acciones.”²

¹ *Ibíd.*, p. 138.

² *Ibíd.*, p. 155.

Al distinguir dos formas de simpatía, Sophie De Grouchy se sitúa de nuevo en una posición mediadora entre el racionalismo y el emotivismo moral, ya que “Si seguimos una simpatía particular, obedecemos, como por instinto, los dictados del corazón.”¹, lo cual muestra su acercamiento a posiciones empiristas muy cercanas a las del escocés Hume, pero ante esta postura, la simpatía general actúa de contrapeso poniendo en la balanza la importancia de la capacidad reflexiva y de la razón ante situaciones morales aplicadas a la sociedad. Asimismo, es preciso llamar la atención sobre una cuestión conceptual, pues la autora emplea indistintamente los términos “simpatía individual” y simpatía particular”, si bien es cierto que el primer término es utilizado con más frecuencia que el segundo.

6.6.6. Simpatía directa y simpatía indirecta en Smith

La ética de Smith adolece de una distinción similar a la que hace De Grouchy. En algunos momentos parece señalar que nuestra simpatía para con las personas más cercanas es más fuerte que hacia aquellos que están más lejanos, pero nunca llega a especificarlo ni a conceptualizarlo. Sin embargo, en *La teoría de los sentimientos morales* encontramos una separación diferente sobre la simpatía. Si De Grouchy descomponía el mecanismo simpático en dos niveles atendiendo a su intensidad y proximidad desde la primera persona, Smith lo hará desde un punto de vista imparcial. Al contemplar cómo un sujeto ayuda o daña a otro, podemos establecer la distinción entre el sujeto activo y el pasivo, o sea, entre quien ayuda o daña y quien es ayudado o dañado. Smith llamará “simpatía directa” a aquella simpatía que emerge ante la persona que actúa, y “simpatía indirecta” hacia la persona que es objeto de la acción:

“Así como nuestro sentido de la corrección del comportamiento surge de lo que llamaré una simpatía directa con los afectos y motivaciones de la persona que

¹ *Ibíd.*, p. 138.

actúa, nuestro sentido de su mérito surge de lo que denominaré una simpatía indirecta con la gratitud de la persona que, por así decirlo, es objeto de la acción.”¹

La cuestión que surge ahora es, ¿por qué Smith emplea los conceptos de “directa” e “indirecta” para referirse a las dos formas de simpatía? Esto ocurre así porque para este no hay un equilibrio entre ambas. De la misma manera que De Grouchy afirmaba que la simpatía individual era más fuerte que la general, Smith sostiene que la simpatía directa ejerce una atracción mayor en nosotros que la indirecta; al emplear el término “directa”, nos señala que la contemplación de una persona que ejerce una acción sobre otra nos liga a ella con mayor vehemencia y prontitud que hacia la persona que recibe la acción. Ante acciones benevolentes, simpatizamos con más fuerza hacia los que hacen la buena acción que hacia quien es sujeto de dicha acción:

“En la imaginación nos convertimos en la misma persona cuyas acciones nos son representadas: nos arrebatamos en la fantasía hasta los escenarios de esas aventuras distantes y olvidadas y nos vemos en el papel de un Escipión o un Camilo, un Timoteo o un Arístides. En esos casos nuestros sentimientos se fundan en la simpatía directa con la persona que actúa.”²

Ahora bien, señala Smith que con las acciones dañinas no sucede lo mismo, pues producen en nosotros una antipatía indirecta inmediata, que hace que desaprobemos inmediatamente a quien comete una acción nociva. Por tanto, ante el dolor, la simpatía indirecta es más fuerte que la simpatía directa, “La simpatía indirecta con el rencor de los que padecen es experimentada aún más sensiblemente.”³ La causa de esta circunstancia nos remite de nuevo al poder de la imaginación, que ante los dolores morales produce en nosotros una serie de ideas tan terribles y funestas que inundan nuestra mente, algo que no sucede al ponernos en la piel del malvado. Pensar en las

¹ SMITH, op.cit., p. 161.

² *Ibíd.*, p. 162.

³ *Ibíd.*, p. 163.

angustias de quienes sufren da mucho más de sí que pensar qué siente una persona para hacer sufrir a sus semejantes. A la vez, simpatizamos con su indignación ante el sufrimiento y con su deseo de venganza:

“Nuestro sentido del horror y espanto atroces de su conducta, el deleite que experimentamos cuando sabemos que ha sido adecuadamente castigada, la indignación que nos sacude cuando creemos que ha escapado sin la debida represalia (...).”¹

Estas afirmaciones smithianas no hacen sino reforzar su distanciamiento con De Grouchy, pues el autor de *La riqueza de las naciones* trata la simpatía hacia el placer y el dolor desde un punto de vista mental y siempre teniendo la imaginación en la base. Smith simpatiza con las personas sufrientes no por lo que ellos experimentan en su propia carne sino por las ideas que desarrollan como consecuencia. El rencor, la angustia, el odio o la venganza son los que hacen posible que la simpatía indirecta adquiera su fuerza, no las cicatrices ni los gritos de dolor. La simpatía con el dolor físico es casi imposible, porque no somos capaces de ponernos en el lugar de quien sufre, ni siquiera asociando su dolor a análogos dolores que nosotros mismos hemos sufrido. En definitiva, su teoría de las simpatías directa e indirecta se olvida de la simpatía por el daño físico en pos de una simpatía ante todo moral, donde la imaginación se escinde del cuerpo y es incapaz de simpatizar con los padecimientos de la carne. Todo esto nos conduce a afirmar que Smith no será capaz de simpatizar con los oprimidos ni a construir un pensamiento solidario como hará De Grouchy, y estará mucho más cerca de los poderosos que de los pobres. El dualismo entre cuerpo y espíritu parece difícil de superar, y le conducirá a unas diferencias de fondo irreconciliables con nuestra protagonista.

¹ *Ibíd.*, pp. 163-164.

6.6.7. Efectos de la simpatía

Después de haber estudiado la definición y causas de la simpatía, la polémica entre De Grouchy y Smith sobre la primacía de la simpatía física o moral, así como los diferentes grados y formas de la simpatía para ambos autores, nuestra investigación avanza ahora para abordar los efectos de la simpatía. Por “efectos de la simpatía”, entendemos, siguiendo la terminología de De Grouchy, bajo qué circunstancias o personas o grupos actúa la simpatía con mayor fuerza. Como veremos, estos “efectos” serán consecuencia de las bases establecidas por Sophie De Grouchy y Adam Smith, y nos permitirán ver de nuevo cómo ambos autores tienen distintos planteamientos.

6.6.7.1. Simpatía hacia grandes alegrías y pequeñas tristezas

Nuestro punto de partida nos sitúa ante uno de los numerosos reproches que hace De Grouchy a Smith en la carta cuarta de sus *Cartas sobre la simpatía*. Nos encontramos ante un desencuentro de grado, en el sentido de que nuestra autora reprocha a Smith que niegue la capacidad que tenemos para simpatizar con grandes alegrías ni con pequeñas tristezas. Para De Grouchy, nuestra capacidad de simpatizar es universal y no depende de grados ni de escalas:

“No puedo pensar, como hace Smith, que no simpatizamos ni con grandes alegrías ni con pequeñas tristezas; me parece, al contrario, que simpatizamos con dolores y placeres morales, independientemente de cuál sea su grado o fuerza. Esto es consecuencia de lo que hemos observado hasta este punto acerca de nuestra sensibilidad moral.”¹

O sea, la sensibilidad moral no atiende a niveles de placer y dolor; nuestra sensibilidad moral es excitada siempre, aunque obviamente, nuestra simpatía para con la otra persona depende de lo que esta experimente. Para De Grouchy, la simpatía está presente siempre; no existe un “umbral de simpatía” que al superar o quedarse por

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 125.

debajo de una línea imposible nuestra capacidad para sentir como los demás. Smith, por el contrario, sí considera que el grado ejerce una influencia decisiva en nosotros:

“Existe asimismo una diferencia entre el pesar y el gozo: estamos generalmente más dispuestos a simpatizar con pequeñas alegrías y grandes pesadumbres.”¹

¿A qué se debe esto?, ¿a que nuestra simpatía se siente desbordada ante las grandes alegrías e insensible ante las pequeñas tristezas? Nada más alejado de la realidad. Para Smith esta tendencia aduce a causas que más tienen que ver con cuestiones psicológicas que físicas o innatas. En numerosas ocasiones hemos visto que uno de los puntos en los que la controversia entre De Grouchy y Smith es mayor es en lo que respecta a la pasión egoísta. Aquella critica a Smith porque este sostiene que el egoísmo es una tendencia natural en los seres humanos e incluso beneficiosa en ciertos casos. En lo que respecta a las grandes alegrías, es el egoísmo el que choca con la simpatía y produce una primacía de nuestros propios intereses sobre las alegrías de los demás. La polémica entre ambos autores girará en torno a la felicidad que nuestros seres cercanos sienten al mejorar notablemente sus condiciones de vida. Al respecto, Smith afirma:

“La persona que gracias a un súbito golpe de suerte pasa de pronto a un nivel de vida muy superior al que tenía antes puede estar segura de que las felicitaciones de sus mejores amigos no son todas ellas completamente sinceras. Un advenedizo, aunque tenga todos los méritos, es por regla general alguien desagradable, y un sentimiento de envidia normalmente nos impide simpatizar cordialmente con su regocijo.”²

En definitiva, Smith niega que seamos capaces de simpatizar con el éxito de nuestros semejantes, incluso de nuestras propias amistades. La gloria, el reconocimiento y el dinero de los demás provocan en nosotros rechazo y, sobre todo, envidia; para

¹ SMITH, op. cit., p. 105.

² *Ibíd.*, p. 105-106.

Smith, al menos en estos casos, el amor propio y el rencor prevalecen sobre el altruismo simpático. La respuesta de De Grouchy se centrará en destacar que nuestra naturaleza humana es buena, y la simpatía prima sobre el egoísmo. Además, estos lazos simpáticos se refuerzan ante personas allegadas y cercanas, como los seres más queridos:

“Nuestra sensibilidad, ya sea hacia las grandes alegrías de los otros, como ante sus problemas menores, es especialmente viva cuando es un asunto de personas con las que hemos establecido una fuerte simpatía individual, en cuyo caso, obedecemos a nuestra naturaleza.”¹

De Grouchy recurre al ejemplo planteado por Smith para establecer sus planteamientos, para dar la vuelta a las tesis de Smith. Sin embargo, no podemos decir que ella caiga en un optimismo ingenuo respecto al caso expuesto. La autora señala que cuando vemos a alguien mejorar claramente, incluso situándose por encima de nosotros y nosotras, se produce un combate interno, donde la natural simpatía flaquea por un momento ante el empuje de las pasiones egoístas:

“Por el contrario, a veces nos sentimos afligidos al ver hacer una fortuna extraordinaria a alguien que nos era indiferente, por diversos motivos: porque esta fortuna rompe la igualdad que había entre nosotros, porque destruye nuestra posición sobre él, o porque aspirábamos a lo mismo.”²

Pero, a diferencia de lo que sostiene el autor de *La teoría de los sentimientos morales*, cree firmemente que, incluso en disyuntivas así, la simpatía prima sobre las pasiones antisociales. La razón es simple: mientras que la simpatía es natural, el egoísmo o la envidia son artificiales y nacen de nuestro trato con los demás y, principalmente, de la vida en sociedad; en el combate entre lo natural y lo artificial, vence la disposición natural a alegrarnos con las grandes alegrías de los demás:

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 125-126.

² *Ibíd.*, p. 126.

“La simpatía puede elevarse por encima del orgullo, lo que prueba que la simpatía existe incluso cuando es asfixiada por el interés personal; esto señala con verdad que, oprimida por este sentimiento tardío y solamente capaz de ser estimulada, seguimos mostrando la simpatía como una respuesta natural y apropiada.”¹

En lo que afecta a nuestra simpatía con pequeñas tristezas, Smith la rechaza de nuevo puesto que considera que el simpatizar con las desdichas de los demás, por pequeñas que sean, nos afligimos, y eso va contra el natural sentimiento de bienestar. Además, las pequeñas tristezas de los otros, a la vista de los demás parecen nimias, inconsistentes e incluso ridículas. Naturalmente, repudiamos aquello que pueda causarnos dolor, por pequeño que sea:

“Las pequeñas molestias no promueven simpatía alguna (...). El hombre que se inquieta ante cualquier incidente incómodo, que se ofende si el cocinero o el mayordomo incumplen la fracción más irrelevante de sus tareas (...). Un hombre así, aunque pueda tener sus razones, rara vez se topará con mucha simpatía.”²

6.6.7.2. Simpatía hacia niños y ancianos

Otro de los efectos de la simpatía es el hecho de fijar nuestros ojos hacia los niños y ancianos. Tanto De Grouchy como Smith tratan esta cuestión aunque con ciertas diferencias.

Comenzando por la simpatía hacia los niños, observaremos que las tesis de ambos autores se pueden resumir en lo siguiente: por su frágil constitución y por su naturaleza, estamos naturalmente inclinados a simpatizar con los niños. Esta inclinación es especialmente fuerte en De Grouchy, sin duda porque a sus afirmaciones filosóficas hay que sumarle el hecho de que es madre de una niña, y cuando escribe sus *Cartas sobre la simpatía* la pequeña Éliza tiene no más de seis años. Asimismo, la simpatía con

¹ *Ibid.*, p. 126.

² SMITH, op. cit., pp. 107-108.

los niños es recíproca, pues debido a su dependencia, establecen con sus padres, hermanos y cuidadores los primeros lazos simpáticos:

“Esta dependencia particular con algunos individuos comienza en la cuna. Es el primer lazo el que nos ata a nuestros semejantes; origina las primeras sonrisas, y las más comunes están causadas por su niñera; el niño llora cuando no está en sus brazos y por largo tiempo quiere lanzarse a su pecho para satisfacer sus primeras necesidades, que le hacen sentir la primera sensación de placer, y es en este momento cuando empieza a madurar y a formar sus iniciales hábitos vitales.”¹

La simpatía, un mecanismo natural, empieza a aflorar en la niñez. El ser humano, por su constitución social, necesita de sus semejantes para sobrevivir y crecer. Es en este momento cuando se desarrollan en el niño sus primeros vínculos, cuando empieza a querer y a preferir a unas personas antes que a otras. Este fenómeno, sumado a que sus cuidadores son conscientes de que su supervivencia depende de ellos y a su amor hacia una criatura tan frágil y desvalida, provoca la simpatía recíproca y la unión entre los cuidadores y el niño:

“En efecto, sus sufrimientos nos conmueven más que cualquier otra cosa, porque los contemplamos como ligados a nosotros y porque los vemos y pensamos en ellos a menudo; cuando sufren, nos vemos conmovidos por la idea de su dolor actual y por sus efectos posteriores, o sea, por sufrimientos más o menos duraderos y funestos a los cuales su condición presente les expone.”²

La simpatía que sentimos hacia los niños es la forma más fuerte en la que se manifiesta la simpatía individual; nuestros lazos con los pequeños son estrechos porque su vida depende de nosotros, su bienestar depende de nosotros, lo que también nos obliga a cuidar de nuestra propia existencia aún más si cabe. De Grouchy sabe bien lo que experimenta una madre cuando llora su hijo y más aún cuando en su situación personal, al enviudar de Condorcet, el peso del cuidado y la educación de su hija recaen

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 94-95.

² *Ibíd.*, p. 95.

solo sobre sus hombros. Como veremos, Smith también destacará nuestra simpatía por los niños, pero de una forma mucho más impersonal. En estos temas, De Grouchy escribe no solo desde la teoría, también desde su experiencia vital:

“Estando acostumbrados a sentir las razones de su existencia como nuestras, junto con la contemplación de sus dolores y placeres debemos, además, sentir el sentimiento de que debemos sentir la idea de un peligro o de un bien para nosotros personalmente, únicamente por efecto del hábito, y sin una atención determinada y reflexiva para nuestro propio interés.”¹

Smith tratará la simpatía que sentimos hacia los niños en comparación con los ancianos y la vejez en general. Principalmente, es en el capítulo titulado “Del orden en que los individuos son encomendados por la naturaleza a nuestro cuidado y atención”, donde escribe sobre la simpatía hacia estos dos grupos de edad. Smith considera normal que simpaticemos con los niños y con los jóvenes, porque su vida depende de nosotros, y porque gozan de nuestro beneplácito porque son seres que se proyectan al futuro, que tienen toda una vida por delante:

“Parece que ante los ojos de la naturaleza un niño es un objeto más importante que un anciano, y suscita una simpatía más viva y generalizada. Y así debe ser. De un niño se puede esperar cualquier cosa o al menos confiar en que se produzca.”²

Vemos con rapidez cómo los planteamientos de Smith giran en torno a unos principios bien distintos a los de la filósofa de Meulan. En De Grouchy, estas simpatías están basadas en los sentimientos que se establecen entre las personas; en Smith, será la utilidad pragmática y el beneficio lo que vertebran nuestra capacidad de simpatizar con los niños y con los ancianos. Smith habla de “importancia”, y esta importancia consistirá en el carácter prometeico de la infancia y la juventud. De un anciano poco se puede esperar, parece que no merece la pena simpatizar excesivamente con ellos:

¹ Ibidem.

² SMITH, op. cit., p. 386.

“Nos encanta la alegría de los jóvenes e incluso los retozos de los niños, pero pronto nos hastía la monotonía e insípida seriedad que tan frecuentemente acompaña a la vejez.”¹

Estamos viendo cómo la filosofía de Smith no es ni por asomo un dechado de cálidos y afables sentimientos hacia los demás, pero, al hablar de las personas de edad avanzada, sus palabras giran incluso desde la indiferencia hacia el desprecio y el repudio. A los ojos del filósofo británico, los ancianos y ancianas resultan ser un grupo social marginado y excluido por el resto, de los que solo se preocupa una minoría muy selecta: “Solo para los virtuosos y humanitarios las enfermedades de la vejez no son objeto de menosprecio y aversión”²; son personas que están de vuelta de la vida, un vestigio del pasado pronto a extinguirse. Obviamente, De Grouchy tratará a las personas mayores desde el respeto, el cariño y, principalmente, desde la sensibilidad. La autora reconoce que la vejez viene acompañada de la pérdida de facultades, sobre todo físicas, pero no por ello merecen ser objeto de rechazo o ignorancia. Para De Grouchy, la simpatía es universal, y no entiende de utilidad ni de pasado y futuro:

“Los ancianos que han perdido ordinariamente su sensibilidad, deben experimentar con mayor dificultad los movimientos de la simpatía ante los dolores físicos. Si vemos que alguno de esos hombres se marchita fácilmente y derrama lágrimas de vez en cuando, no hay duda de la fuerza de su simpatía, pero también de la debilidad de sus órganos, que aumentan el poder del dolor sobre ellos. También, la contemplación del dolor es peligrosa para ellos, e incluso puede acortar sus vidas.”³

De Grouchy analiza los fenómenos simpáticos desde la sensibilidad, lo que le lleva a humanizar siempre sus afirmaciones. Los ancianos son, antes que nada, seres humanos caracterizados por su facultad para experimentar sensaciones, placenteras o dolorosas, independientemente de que el paso del tiempo haya afectado a sus facultades.

¹ *Ibíd.*, p. 427.

² *Ibíd.*, p. 386.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 86.

La capacidad de reír, de llorar, de sentir, es algo que afecta al conjunto del género humano, y no puede ser olvidada. A pesar de que *La teoría de los sentimientos morales* abarca más de quinientas páginas y las *Cartas sobre la simpatía* poco más de cien, el texto de Smith adolece en ocasiones de psicológica y de humanidad; Smith parece incapaz de “simpatizar” verdaderamente con el resto de personas, de ponerse en el lugar de los demás, como seres humanos sensibles, algo que sí hace De Grouchy. Es más, nuestra autora, convierte su obra en algo vivo y vital, arropada por sus experiencias personales. Al escribir sobre nuestra simpatía con los niños y niñas y con los ancianos y ancianas, no resulta difícil descubrir cómo De Grouchy tiene muy en cuenta la relación con su hija, la veneración por su madre o el recuerdo de otros seres queridos. Esta diferencia entre Smith y De Grouchy también aparecerá a continuación, al tratar nuestra simpatía hacia los poderosos y los pobres.

6.6.7.3. Simpatía hacia los poderosos y hacia los desdichados

Otra divergencia entre De Grouchy y Smith en lo que a las manifestaciones de la simpatía se refiere versa sobre nuestra conexión con aquellas personas que destacan por su clase social y riqueza. En concreto, la polémica gira en torno a los reyes y máximas autoridades. Smith sostiene que nuestra simpatía con los reyes es extremadamente fuerte y que esto se produce porque su elevado rango, poder y ostentación llaman siempre nuestra atención. A la vez, simpatizamos con ellos porque, merced a nuestra imaginación, pensamos que representan la forma más perfecta de felicidad; los reyes, ajenos a los problemas de la multitud y rodeados de lujos y placeres, son el ideal al que sus súbditos anhelan, “Aplaudimos todos sus gustos y compartimos todos sus deseos”¹; podría pensarse, por consiguiente, que esta simpatía con los poderosos no es más que atracción por lo desmesurado y, en el fondo, una forma oculta de manifestarse nuestra

¹ SMITH, op. cit., p. 125.

envidia. Pero Smith da un paso más y se aleja de cualquier interpretación de este tipo al considerar que nuestra simpatía con sus desdichas es también muy fuerte, mayor incluso que ante otras personas:

“Nos parece cruel que la naturaleza los empuje desde sus exaltadas posiciones hasta ese hogar humilde aunque hospitalario que ha previsto para todos sus hijos. ¡Vida eterna al gran Rey! Tal es el saludo que, en el estilo oriental de la adulación, estaríamos prestos a pronunciar si la experiencia no nos advirtiese sobre lo absurdo que resulta.”¹

Al pensar en personas tan extraordinarias, tan afortunadas, nuestra simpatía se vuelca con sus desgracias; el dolor moral de alguien que tiene tanto y que es querido por todos nos aflige sobremanera, y repudiamos a quien le puede dañar:

“Cada calamidad que les sobreviene, cada injuria que sufren, excita en el corazón del espectador diez veces más compasión y resentimiento que lo que habría sentido si las mismas cosas le hubiesen acaecido a otra persona.”²

Sophie De Grouchy rechazará esta tesis, en buena parte porque es una firme defensora de los ideales republicanos y luchó activamente contra la monarquía francesa desde su juventud.³ En las *Cartas sobre la simpatía*, la autora ni siquiera contempla la posibilidad de que simpaticemos con las alegrías de los reyes, y respecto a sus aflicciones y padecimientos, sostiene que la simpatía opera de manera totalmente distinta a como afirma Smith:

“No creo que Smith haya indicado la verdadera razón que nos hace sentir compasión hacia los reyes destronados: si compartimos sus desdichas más intensamente que las de otros hombres, es solo porque los reyes nos parecen exentos de infortunios por su elevación.”⁴

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Para profundizar en la participación de De Grouchy durante el periodo revolucionario, véase BOISSEL, Th., op, cit., capítulo III, “L’espoir et la fête” y el capítulo IV, “La tourmente et le deuil”.

⁴ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 116.

De esta forma, nuestra simpatía para con las desdichas de los reyes es fruto de que su elevado rango los hace casi insensibles a las desgracias que son comunes para el resto; la pobreza, la enfermedad o el desprecio son hechos desconocidos para una persona de ese nivel. Simpatizamos con ellos ante la sorpresa de ver que, en ocasiones, son tan susceptibles de sufrir como la mayoría, pero ni mucho menos porque nos complazca su felicidad o porque veamos en ellos cualidades extraordinarias. De Grouchy rebate las tesis de Smith porque contempla a los reyes como paradigmas de un sistema político opresivo e injusto; su alejamiento viene dado, no por la envidia que el vulgo puede sentir ante ellos, sino porque ve en los monarcas la figura causante de la pobreza de la humanidad. A la afirmación smithiana de que:

“Toda la sangre inocente derramada en las guerras civiles provocó menos indignación que la muerte de Carlos I [...]. La naturaleza nos instruye para que nos sometamos a su voluntad, temblemos y nos postremos ante su eminencia.”¹

Le responderá con cierta ironía De Grouchy:

“Me parece que este sentimiento es poco conocido en el imperio británico, que es desconocido en el resto de Europa, y podemos decir con certeza que es absolutamente opuesto al sentimiento de igualdad natural que nos conduce a contemplar todo lo que está por encima celosamente o, al menos, con severidad.”²

En definitiva, el debate girará en torno a dos posiciones antagónicas, la posición monárquica e individualista representada por Smith, y la republicana y solidaria de De Grouchy.

Esta oposición también aparece al tratar nuestra simpatía con los pobres y, en general, con las personas desfavorecidas. Smith asociará la simpatía con ellos con la simpatía con el dolor, por lo que será rechazada. De la misma manera que imaginar lo

¹ SMITH, op.cit., pp. 125-126.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 116.

que una persona siente ante una tragedia es pernicioso para nosotros mismos (salvo en el caso de los reyes, como acabamos de ver), lo mismo sucede con los pobres, que son rechazados para salvaguardar nuestro bienestar:

“Apartan sus ojos de él o, si lo extremo de su desgracia los fuerza a mirarlo, solo es para rechazar de entre ellos un objeto tan desagradable.”¹

No existe, por tanto, simpatía con las personas necesitadas; los lazos entre personas se rompen cuando hablamos de la pobreza. En la filosofía smithiana no hay lugar para misericordia. Pobreza y dolor son sinónimos para este autor y por ello, porque desde el amor propio es preferible evitar el sufrimiento, la simpatía se desvanece:

“La mera falta de fortuna, la pura pobreza, genera poca compasión. Sus lamentaciones tienden claramente a ser objeto más de desdén que de solidaridad.”²

Frente al egoísmo anti-simpático que brota cuando contemplamos la pobreza, podemos decir que toda la obra de De Grouchy, no solo sus *Cartas sobre la simpatía*, también sus *Cartas de amor a Maillia Garat* y los textos redactados conjuntamente con Condorcet, son un alegato contra esa filosofía. La simpatía de nuestra autora no tiene barreras ni entiende de prejuicios, es más, redobla esfuerzos para conectar con el sufriente, para ayudar a quien verdaderamente lo necesita. Simpatizar con reyes y poderosos resulta ser una frivolidad, algo incoherente contrario a la igualdad natural y al sentimiento de humanidad. De Grouchy nos dice que aprendió esta lección a través de su madre, que pese a ser una rica aristócrata, le inculcó valores como la solidaridad y la caridad:

¹ SMITH, op.cit., p. 124.

² *Ibíd.*, p. 261.

“Usted me ha enseñado esto, respetable madre, cuyos pasos he seguido con frecuencia bajo el techo destruido de la infortuna, luchando contra la indigencia y el dolor. Reciba durante toda mi vida el homenaje que le debo todas las veces que haga el bien y siempre que tenga la feliz inspiración y la dulce alegría de tal acto. Sí, mi corazón vuelve a la vida viendo vuestras manos consolando la miseria y la enfermedad; y es contemplando la mirada sufrida del pobre que se vuelve hacia ti enternecido para bendecirte, como el verdadero bien de la vida social se manifiesta ante mis ojos y me brota la felicidad de amar y servir a los hombres.”¹

6.6.7.4. Presencia de Rousseau en la defensa que hace De Grouchy de la simpatía hacia los sufrientes

En nuestra investigación defendemos que el influjo de Jean Jacques Rousseau en la doctrina moral de De Grouchy es muy importante, principalmente en el concepto de virtud. También, la presencia del ginebrino emerge al analizar la teoría simpática de nuestra protagonista. Su distanciamiento con Smith viene promovido, entre otros factores, por la lectura de la obra de Rousseau, principalmente del *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Hemos comprobado cómo en De Grouchy la simpatía se vuelca hacia todo tipo de personas sin excepción, haciendo incluso especial hincapié en los grupos más desfavorecidos y excluidos por el resto. La simpatía se lanza sin freno hacia el dolor, y tiene como uno de sus propósitos el alivio de aquellos que sufren, que conocen de primera mano los sinsabores de la vida.

Así pues, tras este planteamiento está J.J. Rousseau y, en concreto, sostenemos que De Grouchy asimila el concepto rouseauniano de “piedad” para reforzar su doctrina sobre la inclinación simpática hacia el dolor de nuestros semejantes.

En el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, la piedad aparece como una de las bases de la moralidad. La piedad es la única

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 83.

virtud natural, es una manifestación del amor y de la solidaridad entre los hombres, que hace posible que el sujeto moral conecte con ellos tanto en los buenos como en los malos momentos; en definitiva, simpatizar naturalmente con el sufriente:

“¿Qué espantosa agitación no experimenta este testigo de un suceso en el que ningún interés personal tiene? ¿Qué angustias no sufre viendo lo que ve, por no poder aportar ningún socorro a la desvanecida madre ni al hijo moribundo? Tal es el impulso puro de la naturaleza anterior a toda reflexión: tal es la fuerza de la piedad natural, que las costumbres más depravadas apenas pueden destruir (...).”¹

Esto también lo expone De Grouchy de manera análoga al desplegar cómo actúa nuestra natural simpatía al prestar ayuda a quien la necesita. Como vemos, este concepto hace posible que establezcamos un vínculo entre De Grouchy y Rousseau a través del tratamiento que ambos hacen del dolor y, en concreto, de las personas que sufren. Según Rousseau, de la piedad nacen todas las cualidades humanas; la piedad es el punto de partida de las virtudes sociales; no es otra cosa que la identificación con quien sufre. Sin piedad no puede haber sociedad, o por lo menos sociedad justa², una de las grandes preocupaciones de nuestra autora; al respecto, Rousseau sostiene:

“Es, por tanto, cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismos, concurre a la mutua conservación de la propia especie. Es ella la que nos lleva, sin reflexión, en socorro de quienes vemos sufrir.”³

Esta virtud es un sentimiento natural que está en lo más profundo de los hombres y que hace posible que rechacemos el mal, y de aquí se sigue que el olvido de la piedad supondría el fin de la sociedad y como consecuencia última, de la humanidad. La noción de piedad, desde la óptica de De Grouchy, resultaría ser una manera de interpretar la simpatía: el complejo mecanismo que nos permite establecer lazos con nuestros

¹ ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, p. 103.

² Véase VILLAR EZCURRA, A., “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 60, Nº 228, 2004, pp. 361-388.

³ ROUSSEAU, J.J., op. cit., p. 105.

semejantes y sentir de manera análoga a como ellos sienten. Asimismo, al estar el ser humano inclinado naturalmente hacia el dolor de los sufrientes, con el propósito de aliviarlos, la piedad rousseauiana estaría presente dentro del concepto que nuestra autora tiene de la simpatía. A la vez, señalamos en el apartado anterior que De Grouchy definía la virtud como acciones que buscan el placer de los demás, pero también tenía como objetivo aliviarles su dolor. Por ello, la piedad es una característica intrínseca de la persona virtuosa, que gira su mirada hacia sus semejantes de manera simpática y afectiva.

6.7. Conclusiones sobre el capítulo

Una vez vistas las líneas maestras de la doctrina de la simpatía en De Grouchy, y tras haber comparado sus afirmaciones fundamentalmente con Smith, estamos en condiciones de llevar a cabo unas reflexiones sobre la lectura que nuestra protagonista hace de Smith en lo que a la simpatía se refiere y qué consecuencias podemos extraer de su distanciamiento con el filósofo de Kirkcaldy.

La doctrina moral de Smith es sin duda alguna la base sobre la que De Grouchy redacta las *Cartas sobre la simpatía* y, sobre todo, elabora su teoría sobre la simpatía; Smith le proporciona todo un entramado de doctrinas, conceptos e ideas de otros autores sobre la materia que le permiten sintetizar las principales aportaciones sobre el tema así como introducir ciertas novedades y un punto de vista completamente diferente y más próximo los discursos científicistas y reivindicativos del siglo XIX. Al rechazar toda metafísica en la moral, anticipa la idea de que la moral, y la filosofía en general, para que avance al ritmo de las ciencias deben establecer un método riguroso y no especulativo. Si adoptamos la posición de De Grouchy, se puede objetar que, con anterioridad, numerosos autores intentaron hacer una ciencia de la moral, como el

propio Smith, pero cometían el error de apelar en algún momento de su discurso a estancias sobrenaturales e inconmensurables. El sentido íntimo o el espectador imparcial son ejemplos de ello. Por el contrario, nuestra autora expresará, ya en la parte final de su obra, una defensa de asemejar nuestro estudio de la moral al de la ciencias positivas; si se superan todas las trazas metafísicas que suelen acompañar a los enunciados morales y al estudio de los mismos, se lograría que la moral fuese analizada de la misma manera que los enunciados de la ciencia empírica.

Esta idea no es novedosa, pues Smith, paradójicamente, a través de su teoría del espectador imparcial pretendía que las afirmaciones morales adquirieran exactitud y objetividad, alejándose así de la controversia especulativa. Ahora bien, el enfoque de De Grouchy se acerca más al de Hume o Condorcet, quienes también comparten el mismo propósito, pero desde una posición claramente antimetafísica. También, es preciso resaltar su conexión con Cabanis, a quien van dirigidas figuradamente sus cartas; Cabanis, como Condorcet, era miembro del llamado grupo de los “Ideólogos”, que pretendía estudiar las facultades cognoscitivas y sus ideas desde el materialismo de la nueva ciencia. En concreto, Cabanis sostenía que el pensamiento moral y político solo podían progresar si eran estudiados de manera científica.¹ Así, no es casual que De Grouchy crea haber establecido los cimientos de una doctrina moral universal y positiva:

“La moralidad de nuestras acciones, la idea de la justicia y el deseo de ser justo, son los resultados necesarios de la sensibilidad y la razón; en esta consideración, todo ser razonable y sensible tendrá las mismas ideas. Los límites de estas ideas serán los mismos y, por tanto, dichas ideas pueden convertirse en el objeto de una ciencia exacta porque tiene unas bases invariables.”²

¹ Véase D'ISTRIA, F.C., “Cabanis et les origines de la vie psychologicque”, *Rev. Met. Et de Morales*, nº19, 1911, pp. 177-198.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 153.

A partir de los problemas y las cuestiones desarrolladas en *La teoría de los sentimientos morales*, De Grouchy expresará sus propios planteamientos al respecto e irá más allá de lo establecido por Smith en numerosos temas. La distinción entre simpatía individual y simpatía general son un buen ejemplo. Pero más allá de cuestiones concretas que ya hemos visto a lo largo de los epígrafes que componen este capítulo de nuestra investigación, queremos destacar cómo De Grouchy da un paso más que Smith en temas que están presentes en el libro de Smith pero de manera indirecta y subterránea.

Por una parte, defendemos que la doctrina moral de De Grouchy supera el dualismo cuerpo-alma presente en Smith. Smith pretendía construir una filosofía moral que solucionara la relación moderna entre el cuerpo y el alma y, a la vez, entre lo uno y lo múltiple. La solución planteada será la simpatía, que permitirá unir placer y dolor entre nosotros y nosotras y los demás, interesarnos por la situación de nuestros semejantes. Pero como hemos visto, Smith no será capaz de afirmar nuestra capacidad para simpatizar con los dolores físicos de otros, rechazando la dimensión moral de lo corpóreo. Su apuesta por la medida, por lo comedido, le conducían, como vimos, a rechazar el dolor físico; y lo mismo ocurre con el placer corpóreo, “Tal es nuestra aversión hacia todos los apetitos que se originan en el cuerpo.”¹ Las pasiones humanas ligadas al placer no solo no producen simpatía en el espectador sino que generan el más absoluto de los rechazos; son tendencias más animales que humanas, “(...) son las pasiones que compartimos con las bestias.”² Por oposición, lo humano es lo moral y espiritual, todo aquello que atañe más al mundo de la imaginación que al de los sentidos. De Grouchy solventará esta escisión uniendo sentimiento y razón, cuerpo y alma, placer y dolor. El ser humano no es un sujeto dividido en dos partes, es una

¹ SMITH, op. cit., p. 84.

² Ibidem.

unidad indisoluble que reflexiona y que siente, que es capaz de transformar las sensaciones corpóreas en ideas abstractas. El ser humano es un ser vivo dotado de reflexión; es sujeto activo y espectador de lo que nos suscita bienestar o sufrimiento, independientemente de que provengan del cuerpo o de la imaginación.

Por otra parte, las conclusiones sociales que se extraen de la propuesta moral de nuestra protagonista distan mucho de las terroríficas consecuencias que tendría una aplicación real de la doctrina smithiana. Al estudiar los efectos que tiene la simpatía hacia los ancianos, hacia las grandes alegrías y las pequeñas tristezas y, fundamentalmente, hacia los desfavorecidos, construimos un mundo moral a nuestro juicio, estremecedor. Algunos investigadores sobre Smith ya han subrayado esto¹, al destacar cómo en numerosas ocasiones, pese a que Smith afirme lo contrario, la utilidad y el egoísmo prevalecen sobre la simpatía. El espectador simpatizará con el gozo y las manifestaciones reservadas de las pasiones, alejándose de la aflicción y de la desmesura. La consecuencia a todo esto ya la delineó el propio Smith: el olvido intencionado so pretexto de bienestar individual del mundo de los miserables, los desgraciados y los pobres:

“(…) el que se hunde en la pena y el desaliento por cualquier calamidad que sufra siempre parece en alguna medida vil y despreciable. [...] Por tanto, lo despreciamos, acaso injustamente, si puede considerarse injusto un sentimiento al que estamos irresistiblemente sentenciados por naturaleza.”²

Estos grupos sociales serán “invisibles y carecerán de cualquier derecho al ser”³ y, separados intencionalmente de la mirada del sujeto smithiano, serán un lastre para la sociedad y para el individuo. Nace así un mundo de máscaras, de apariencias y de

¹ Nos referimos a los citados artículos de RAMOS TORRES, “La más melancólica de las reflexiones. Simpatía, virtud y fortuna en la Teoría de los sentimientos morales de Adam Smith”, y de TASSET CARMONA, “La ética de Adam Smith: hacia un utilitarismo de la simpatía.”

² SMITH, op.cit., p. 121.

³ RAMOS TORRES, op. cit., p. 26.

ocultaciones. Por un lado, el sujeto moral está más preocupado por el qué dirán, por el espejo en el que se siente contemplado y reflejado a la vez, que por sus propias ideas sobre el bien y el mal; por otro lado, la sociedad parece ser una sociedad de triunfadores, de burgueses y hombres de provecho que actúan con habilidad en ese mundo de máscaras; y, finalmente, los excluidos son olvidados desde el punto de vista social pero también psicológico, ya que lejos de ser víctimas, parecen incluso ser culpables de su propia tragedia y sus injustificados lamentos.

Este mundo moral es muy diferente al que delinea Sophie De Grouchy. Desde un realismo mucho más optimista con la naturaleza humana, donde la simpatía por el placer y el dolor abarca a todos los seres humanos sin exclusiones, el espectador no será ajeno a las circunstancias que le rodean, no evitará la mirada al cruzarse con algún sujeto desgraciado. Todo lo contrario, la natural benevolencia y solidaridad humana le llevarán a acercarse al pobre para compartir sus sentimientos, para consolarle y aliviarle y constatar que, pese a las manifiestas desigualdades, ambos comparten la humanidad y la divinidad moral. Con ello, el mundo moral no es la realidad escindida que nos describe Smith. Hay una armonía no problemática entre el espectador y el otro que transforma la excluyente relación smithiana yo-vosotros en un yo-nosotros constructivo y proteico. Esta superación de la aporía permitirá a De Grouchy deslizarse desde el terreno de la moral hacia el terreno de la filosofía política con un tono reivindicativo y cercano a los excluidos. *La teoría de los sentimientos morales* prolonga la sociedad estamental desde el prisma conservador del liberalismo burgués, las *Cartas sobre la simpatía*, describirán una sociedad partida entre opresores y oprimidos que reclamará igualdad desde el grito implacable de la bondad natural.

Con la simpatía cerramos el círculo abierto en este punto; una vez establecidas las bases del conocimiento y la moral, iniciaremos un nuevo camino que nos llevará a conocer los planteamientos políticos de nuestra protagonista.

7. Teoría social y política de Sophie De Grouchy

Hasta el momento hemos visto las aportaciones filosóficas más destacadas de nuestra protagonista en lo que a teoría del conocimiento y ética respecta. Nuestro siguiente paso, continuando un orden lógico, nos conduce a las aportaciones que hace De Grouchy en cuestiones de filosofía política y social. Para nuestra investigación, así como para la propia De Grouchy, era ineludible establecer los fundamentos necesarios para desarrollar su teoría moral. Únicamente tras poner de relieve cómo se produce el proceso cognoscitivo, cómo tienen lugar las ideas morales y, sobre todo, cómo funciona la simpatía en nuestras relaciones con los demás, es posible tratar cuestiones políticas y sociales.

Las *Cartas sobre la simpatía* están compuestas por ocho misivas. Las tres primeras son las que se ocupan con más detenimiento de la teoría del conocimiento; la moral, por ser el tema central de la obra, recorre todas las cartas, si bien es cierto que tiene especial relevancia en las cartas centrales, como la cuarta y la quinta. Y la teoría política de De Grouchy se concentra en las tres últimas, desde la sexta hasta la octava. Al respecto, hay que destacar que la carta sexta actúa de puente, de tránsito entre la moral y la política. Esta vertebración temática en las *Cartas* no es azarosa y muestra hasta qué punto la autora concibe su filosofía como un sistema ordenado donde, solo tras establecer los cimientos, es posible construir el resto del edificio. Además, el recorrido que hacemos, siguiendo el mismo camino que De Grouchy, se mueve entre el ser y el deber ser, o sea, entre el análisis de cómo son las cosas hasta el de cómo deberían ser. Una de las novedades más destacadas en este punto será que el tono empleado pasará de la mera exposición a la reivindicación; el análisis imparcial de los fenómenos cognoscitivos ha dado paso a la crítica del sistema establecido. Las

instituciones políticas, la religión o el sistema legislativo no escapan al ataque de De Grouchy. Este tono reivindicativo se anunciaba ya cuando tratamos el concepto de simpatía, principalmente al estudiar cómo la simpatía nos conectaba afectivamente con las personas más débiles de la sociedad, como los pobres o los ancianos, que eran secundarios para Adam Smith. Ahora, conoceremos el lado combativo de De Grouchy, su vertiente más política y revolucionaria, la de aquella mujer que participó activamente en la caída de Luis XVI y el establecimiento de la nueva república.

Dentro de su filosofía, los problemas políticos y sociales no podían ser olvidados, principalmente porque están ligados a la moral y, en definitiva, a nuestra manera de interactuar con nuestros semejantes. Fundamentalmente, sostenemos en esta investigación que, según la autora, para subvertir el sistema político establecido es necesario que la simpatía aflore y transforme un mundo cada vez más egoísta e individualista en un entorno solidario e igualitario. Para que la simpatía, tal y como De Grouchy la entiende, tenga el peso que merece, es preciso que la política deje de ser un obstáculo para la felicidad y la virtud; la simpatía, pese a ser algo inherente a nuestra naturaleza humana, puede verse afectada por las circunstancias y si dichas circunstancias son nocivas provocan el ocultamiento de la simpatía y el triunfo de una sociedad injusta. La naturaleza humana, constitutivamente buena, puede verse enturbiada si el sistema imperante favorece un modo de vida utilitarista y perverso. Por tanto, el sistema político y la estructura social ejercen una influencia decisiva en el modo de vida de las personas que habitan en él, afectando consiguientemente a la moral. Si las instituciones promueven los vicios en vez de las virtudes, si hay clases sociales antagónicas y si la práctica del mal es premiada, la posibilidad del humanitario sistema de la simpatía está en serio peligro. Por todo ello es por lo que De Grouchy denunciará el sistema establecido y defenderá una transformación radical que, partiendo de una

firme defensa de la igualdad, la libertad y la justicia, permita la construcción de un nuevo orden que refuerce la bondad humana. Todo ello bajo la constante apelación a la razón y a la conciencia, que serán el soporte indispensable sobre el cual proyectar toda afirmación sobre las normas de convivencia. Veremos a una De Grouchy plenamente ilustrada que apelará constantemente a la fuerza inquebrantable de la razón, a su universalidad y a la voz interior de la conciencia.

Para llevar a cabo este propósito, esta propuesta política y social, De Grouchy leerá críticamente la filosofía de autores ya citados como Rousseau, Condorcet, Locke o Smith. Partiendo de sus aportaciones, la autora elaborará una teoría nueva que, por momentos, se presentará como una utopía política adelantada a su tiempo y mucho más cercana a los autores y autoras socialistas del siglo XIX que a las propuestas burguesas de su época.

También debemos subrayar, desde el punto de vista metodológico, que los asuntos de temática política y social son expuestos a veces de manera dispersa, y las afirmaciones y conceptos se entremezclan sin llevar a cabo una argumentación ordenada, como si la autora se viese arrebatada más por la pasión que por la razón. Su preocupación por el cuerpo jurídico, por el acceso a los cargos públicos, o por las clases empobrecidas, hará que nociones como derecho, ley, propiedad, igualdad, justicia y libertad, entre otras, aparezcan en un discurso tan interesante como caótico; este acercamiento dificulta nuestra investigación, pues requiere deshacer previamente la maraña de conceptos y afirmaciones al respecto.

Asimismo, veremos cómo muchas de sus aportaciones, como el rechazo de los cargos hereditarios o el empobrecimiento de las clases trabajadoras, están de plena actualidad. Todo esto nos revela que Sophie De Grouchy es una filósofa con clara visión de futuro, capaz de comprender en el amanecer de una nueva época, el devenir

posible de muchos de los acontecimientos que vertebran la reflexión política y filosófica hoy en día.

7.1. Justicia

Antes de entrar a analizar este concepto, consideramos pertinente llevar a cabo una aclaración temática y una explicación metodológica. Bien podría objetarse que la justicia es uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta toda teoría ética y que, por ello, el estudio de este término debería tener lugar en la sección anterior, destinada a conocer la propuesta moral de Sophie De Grouchy. Sin embargo, hemos decidido ubicar aquí la justicia porque actúa como vínculo entre la teoría moral y política de la autora. En De Grouchy, hablar de justicia también será hablar de injusticia, algo que solo puede ser comprendido dentro de un contexto político y social. Por ello, el concepto nos permitirá realizar un tránsito temático sin saltos, de manera progresiva. La justicia es una noción moral que, sin embargo, se proyecta en el marco de nuestra relación con los demás así como con las instituciones que regulan la convivencia. Y esta posición permitirá comprobar además su distanciamiento con Adam Smith.

De Grouchy abre la carta sexta enunciando el proceso mediante el cual se logra pasar de las meras impresiones sensibles a las ideas, merced a la intervención de la reflexión. Con ello, resume en unas pocas líneas el camino recorrido desde el comienzo de su obra, desde el análisis del origen de los conocimientos, hasta la construcción de conceptos morales y políticos. Gracias a los cimientos gnoseológicos nacen la moral y la organización de la vida en sociedad. Así, nuestras nociones sobre en qué consiste la justicia son resultado de unas consideraciones previas sobre las ideas morales por excelencia, el bien y el mal:

“Has visto, mi querido Cabanis, que cuando están acompañados de la reflexión, los sentimientos despertados en nosotros cuando hacemos el bien o el mal a los demás nos proporcionan la idea abstracta del bien y del mal moral. De esta idea nace la idea de lo *justo* y lo *injusto*.”¹

De esta manera, un concepto primariamente moral como el de justicia es resultado de dos operaciones previas, de dos niveles de complejidad. Primeramente, se requiere de las facultades de la sensación y la reflexión, así como de nuestra capacidad para experimentar sentimientos y emociones. En segundo lugar, el proceso de abstracción llevado a cabo por la reflexión, que transforma las sensaciones en ideas y a la vez, en ideas abstractas, hace posible que concibamos ciertos conceptos como generales y universalmente aplicables. En concreto, de esta forma surgen nuestras ideas del bien y el mal, que pensamos independientemente de situaciones concretas, y que al mismo tiempo nos permiten valorar los comportamientos propios y ajenos. De esto resulta una concreción del bien y el mal y una aplicación práctica de ambos criterios: la justicia. Para De Grouchy, valoramos la justicia gracias a que tenemos una idea general acerca de la misma capaz de enjuiciar lo que es adecuado o inadecuado:

“Ciertamente, podemos expresar con la palabra *justo* cualquier idea que queramos; pero todo aquel que razone bien tendrá una noción común de la justicia. Concediendo que las ideas morales no son arbitrarias, su definición puede variar solo de manera más o menos clara, o en la forma más o menos general de presentarlas.”²

7.1.1. Definición y fundamentos de la justicia: la razón y la simpatía

La cuestión que se plantea la autora a la hora de establecer unas consideraciones teóricas previas sobre la justicia antes de estudiar sus manifestaciones pragmáticas versa acerca de su definición y sus fundamentos. Respecto a la primera cuestión, sobre en qué consiste la justicia, es menester decir que no realiza una definición muy profunda

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011, p. 147.

² *Ibíd.*, pp. 153-154.

sobre la misma. De Grouchy la da por hecha, considera que de todos es sabido qué es la justicia. Tan solo se limita a decir que es algo así como una ley universal común a toda la humanidad, “(...) la justicia, que no es otra cosa que la razón reducida a una regla absoluta.”¹ Este acercamiento tan vago resulta sorprendente sobre todo porque, en las *Cartas sobre la simpatía*, los conceptos fundamentales suelen ser definidos de manera concisa pero clara a la vez. Pero lo que a nuestra protagonista le preocupa no es tanto defender una cierta idea sobre la justicia como esclarecer sus fundamentos, y, en concreto, cómo es posible que tengamos una idea más o menos compartida acerca de en qué consiste. Únicamente así podrá dar un paso adelante en su crítica a la injusticia imperante en el marco social de su momento así como rechazar ciertos planteamientos smithianos.

Pues bien, las causas que permiten que la humanidad comparta un marco común acerca de este concepto son la razón y la simpatía. La razón, facultad por excelencia de los seres humanos, es entendida por la autora como un “motor de abstracción”, o sea, una instancia compartida universalmente capaz de elaborar principios evidentes, generales y comúnmente aceptados. La razón, fundamento no solo de la justicia, también de toda construcción humana, como estamos viendo a lo largo de toda la investigación, permite que compartamos valores y criterios, que seamos capaces de distinguir lo que es justicia de lo que no lo es:

“Evaluando lo justo y lo injusto, lo sometemos a la razón, dirigida por reglas generales, por una preferencia fundada sobre motivos generales y razonables que se dirigen hacia el mayor bien (...).”²

La racionalidad humana y su universalidad nos permiten distinguir ambas nociones y hacer posible que la justicia sea algo por encima de particularidades. Pero,

¹ *Ibíd.*, p. 152.

² *Ibíd.*, p. 149.

para De Grouchy, su existencia necesita de algo más que la mera valoración reflexiva, requiere también de una dimensión afectiva que logre que conectemos con nuestros semejantes y que sopesemos el alcance de las acciones pasadas, presentes y futuras, y esto es posible gracias a la simpatía.

Como sucedía en el capítulo anterior, los mecanismos simpáticos ejercen de hilo conductor entre el sujeto y sus semejantes; la simpatía, aplicada a la justicia, produce que nos interese por la condición de los demás:

“Fundada en la simpatía, la satisfacción de justicia, como la satisfacción de hacer el bien, resulta ser más fuerte, pero parece ser de otra naturaleza.”¹

Así, De Grouchy recurre a la simpatía no solo para mostrarnos de qué forma está detrás cuando actuamos justamente. De Grouchy, una vez ha expuesto sus tesis básicas sobre la justicia, acomete la tarea de alejarse de los planteamientos de Adam Smith al respecto. La traducción e interpretación que hace nuestra protagonista de *La teoría de los sentimientos morales* le permite enjuiciar críticamente las tesis smithianas y separarse de las mismas. Este movimiento en su argumentación nos permitirá acercarnos primeramente a la teoría de Smith para después conocer dónde se centran los reproches de De Grouchy.

7.1.2. La justicia en Smith. Críticas de De Grouchy al sentido íntimo smithiano

En *La teoría de los sentimientos morales*, la justicia aparece como una de las virtudes por excelencia, junto con la benevolencia, la prudencia y la continencia:

“Puede decirse que es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta

¹ *Ibíd.*, p. 151.

benevolencia. [...] Si el conocimiento más perfecto no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber.”¹

Al igual que señala De Grouchy, la justicia es consecuencia del mecanismo simpático², de nuestra capacidad para conectar con las experiencias y situaciones de los demás. Por tanto, el origen de la misma es similar al del resto de sentimientos morales. Sin embargo, la justicia se diferencia de las otras virtudes, y sobre todo de la benevolencia, por el hecho de que puede ser impuesta por la fuerza, y su transgresión, castigada, algo que no sucede con el resto de virtudes:

“Hay, sin embargo, otra virtud cuya observancia no es abandonada a la libertad de nuestras voluntades sino que puede ser exigida por la fuerza, y cuya violación expone al rencor y por consiguiente al castigo. Esta virtud es la justicia. La violación de la justicia es un mal, causa un ultraje real y efectivo a personas concretas, por motivos que son naturalmente reprobados.”³

Pero lo más característico de la justicia radica en la reacción del espectador cuando contempla una acción que produce un daño injusto a un individuo.⁴ Al ver cómo un daño es hecho a un tercero, la persona que contempla tal acción responde de manera simpática, deseando reparar el daño que ha sufrido, en definitiva, reparar esa injusticia:

“Pues bien, la realización de injurias es la injusticia. Y las normas de la justicia, las cuales presentarán siempre una formulación negativa –no cometerás tal injuria-, son las que derivan de ese funcionamiento peculiar de la simpatía.”⁵

También, considera que tal noción pertenece más al ámbito de la política que al de la moral.⁶ Pero uno de los rasgos más característicos de la doctrina de Smith es que caracteriza la justicia en base a las reglas que la constituyen, unas reglas que son ante

¹ SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004, p. 415.

² En estas reflexiones sobre la justicia seguimos a MÉNDEZ BAIGES, V., *El mercader y el filósofo. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México D.F., FCE, 2004, cap. IV “El derecho y la justicia”.

³ SMITH, op. cit., p. 173.

⁴ Véase HAAKONSEN, K., *The Science of Legislator*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, cap. 4.1.

⁵ MÉNDEZ BAIGES, op. cit., p. 230.

⁶ *Ibid.*, p. 210.

todo sociales: “La justicia es un producto social solo a posteriori y comprensible por la razón.”¹ De esta forma, nace de la vida en sociedad y, lo que es más importante, tiene como función fundamental asegurar la vida social. Los seres humanos somos sociales y por ello necesitamos establecer ciertas reglas que permitan restaurar el daño cometido al prójimo, y es por ello por lo que la justicia es tan importante:

“(…) nos sentimos bajo una mayor obligación de obrar de acuerdo a la justicia que en armonía con la amistad, la caridad o la generosidad.”²

Esta virtud es algo cardinal en la sociedad; es ante todo una justicia conmutativa, destinada a la prevención de las injurias que en las *Lecciones sobre jurisprudencia*³ se establece en contraposición con la justicia distributiva.

Pero Smith da un paso más y concreta ciertos grados de aplicación de la justicia, grados que son valorados en función de la gravedad de las injurias cometidas y que tienen como principal propósito reforzar los cimientos del ordenamiento social. Como sucedía con De Grouchy, hablar de justicia conlleva irremediamente a hablar de injusticia, o de denunciar injusticia, mejor dicho. Las ofensas cometidas merecen ser reparadas teniendo en cuenta, no solo el daño realizado a la víctima, sino también las repercusiones sociales que la impunidad de tales acciones tendría para la convivencia:

“Las más sagradas leyes de la justicia, en consecuencia, aquellas cuyo quebrantamiento clama a gritos por venganza y castigo, son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y sus posesiones, y al final están las que protegen lo que se denominan sus derechos personales o lo que se le debe por promesas formuladas por otros.”⁴

¹ *Ibíd.*, p. 224.

² SMITH, op. cit., p. 174.

³ Véase SMITH, A., *Lecciones sobre jurisprudencia*, Granada, Editorial Comares, 1995.

⁴ SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, p. 179.

Una vez conocidas cuáles son las aportaciones generales del pensador de Kirkcaldy al problema que nos atañe, pasaremos ahora a conocer dónde se concentran los reproches de De Grouchy. Hasta ahora hemos visto que Smith caracterizaba la justicia como una de las virtudes por excelencia, cosa que no hace De Grouchy¹, que en ningún momento de su exposición enumera cuáles son a su juicio las virtudes ni si la justicia forma parte de ellas. Tampoco habla De Grouchy de leyes de justicia ni de diferentes niveles de la misma, en orden al grado de su transgresión.

Sorprendentemente, las críticas de nuestra autora irán destinadas a una cuestión adyacente o secundaria en la teoría de Smith; podemos decir incluso que metodológica, ya que rechazará principalmente la forma en la que establece sus tesis. A su juicio, Smith separa la justicia del resto de conceptos morales en lo que a su fundamento se refiere. Ya hemos visto que De Grouchy considera que la razón es un pilar esencial en todo concepto, y no podía ser menos para la justicia; pero Smith, al tratar de la justicia, rompe con este fundamento:

“Smith reconocía que la razón es sin duda alguna la fuente de las reglas generales de la moralidad, y encuentra que es imposible deducir a partir de la razón las primeras ideas de lo justo y lo injusto. Por tanto, muestra que las primeras insinuaciones de lo justo y lo injusto son el foco y el fruto de un sentimiento inmediato, considerando que nuestro conocimiento de lo justo, lo injusto, de la virtud y el vicio derivan en parte de su armonía y desarmonía con un tipo de sentido interno, que él ha presupuesto sin definirlo.”²

De Grouchy achaca a Smith que no mantiene un discurso coherente, en el sentido de que para ciertos aspectos de la moralidad recurre a unos fundamentos diferentes a los del resto. En lo que respecta a la justicia, como sucede con la virtud y el vicio, se aleja de la razón para apelar a algo mucho más inconcreto e inexplicable, que

¹ Estas diferencias son tratadas someramente en, DAWSON, D., “From Moral Philosophy to Public Policy: Sophie De Grouchy’s translation and Critique of Smith’s Theory of Moral Sentiments”, *Scotland and France in the Enlightenment*, London, Associated University Press, 2004, pp. 264-283.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 154

De Grouchy denomina “sentido interno” o “sentido íntimo”, término con el que traduce a la edición francesa que ella misma realiza de la cuarta edición de *La teoría de los sentimientos morales* el concepto smithiano. En concreto, Smith afirma:

“Es verdad que una vez que esas guías generales son formuladas, cuando ya son universalmente reconocidas y establecidas por los sentimientos concluyentes de los seres humanos, reiteradamente apelamos a ellas en tanto que patrones de juicio, al debatir sobre el grado de elogio o reproche que merecen ciertos actos de naturaleza complicada o dudosa. En tales ocasiones son citadas como el fundamento último de lo que es justo o injusto en la conducta humana (...).”¹

De Grouchy rechaza estas palabras de Smith porque, a su juicio, no clarifican la investigación, sino más bien todo lo contrario, y en reiteradas ocasiones se ha dicho que la autora tiene como uno de sus principios metodológicos el retrotraerse a las causas de los hechos. Así, los fundamentos de la justicia son a su juicio la razón y la simpatía y centra sus esfuerzos en clarificar su presencia. Pero esto no ocurre en Smith, que, al indagar sobre la justicia, desecha el papel de la razón y la simpatía para recurrir a una instancia genérica:

“Así se forman las reglas generales de la moral. Se basan en última instancia en la experiencia de lo que en casos particulares aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección.”²

Las reglas generales y el sentido natural no dicen nada según De Grouchy, son conceptos vacíos y, en definitiva, un recurso en vano ante la imposibilidad de explicar un fenómeno sin reclamar el uso de los principios razonables y el mecanismo de la simpatía. La explicación de Smith adolece de una falta de fundamentos, de no volver la mirada a las causas del hecho moral, algo que ya ha criticado en más de una vez. El problema de fondo es que Smith no reconoce la presencia de la simpatía en los cimientos de la justicia, ni tampoco el poder de generar ideas y sentimientos generales y

¹ SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, p. 285.

² *Ibíd.*, p. 283.

abstractos que tiene al combinarse con la razón; los hechos deben ser aclarados, no ensombrecidos:

“Sin embargo, esta especie de sentido íntimo es difícilmente una de esas causas primeras, cuya existencia solo puede ser conocida pero nunca explicada. No es otra cosa que el efecto de la simpatía que nuestra sensibilidad nos permite experimentar. Ya he expuesto los diferentes fenómenos de la simpatía, y que cuando se transforma en un sentimiento general, puede ser despertada simplemente por las ideas abstractas del bien y el mal, y consecuentemente debe acompañar siempre nuestros juicios sobre la moralidad de las acciones. Necesitamos rechazar, mi querido Cabanis, esta peligrosa predilección de suponer un *sensido íntimo*, una facultad o principio siempre en acción, pues nos encontramos con un hecho que no podemos explicar.”¹

Pero De Grouchy da un paso más, y rechaza esa manera de proceder no solo en aspectos concretos, también en grandes doctrinas y sistemas filosóficos. Considerar que las causas de un fenómeno pueden ser explicadas a partir de conceptos tan vagos conlleva a convertir la investigación filosófica en mera metafísica, en una elucubración sobre el ser humano que no aporta conocimiento alguno y nos aleja de toda indagación rigurosa:

“Es por esta filosofía por lo que se han creado sistemas que son enteramente defectuosos o falsos en sus principios; deseando explicar al hombre más allá de lo que pueden conocer y más allá de lo que la sabiduría en el curso de los siglos tiene que decirnos, esos sistemas han desfigurado o debilitado el propósito más útil y sagrado de las verdades morales, mezclándolo con horrendas fábulas.”²

7.1.3. La importancia del remordimiento en la práctica de la justicia

Tras haber visto en qué se distancia la pensadora de Meulan de Smith, la investigación sobre la justicia vuelve a dar un giro al apelar a la simpatía, que en este caso irrumpe para establecer un símil con otra idea moral ya vista, el remordimiento. Una vez visto el plano teórico, es pertinente saber por qué actuamos en pos de la justicia. Recordemos que al hacer el bien, el hecho de llevar a cabo una buena acción

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 155.

² *Ibidem*.

implicaba dos formas de disfrutar con la misma: al placer ligado a la realización de algo se le sumaba la satisfacción basada en que reconocemos que hemos actuado bien. Somos conscientes de la buena acción y nos alegramos por ello. Y con la justicia sucede idénticamente lo mismo: sentimos placer al ser conscientes de cuando actuamos justamente. Pero esta teoría de De Grouchy tenía la faz inversa, ya que, si éramos conscientes de que habíamos actuado mal, a nuestra actuación se le sumaba el remordimiento de haber actuado así. La simpatía actuaba implacablemente para recordarnos los perjuicios de actuar mal y, con ello, emplazarnos a buscar el bien de los demás:

“Por tanto, tenemos motivos no solo para hacer el bien hacia los otros, también para preferir las acciones buenas a las malas en base a que unas son justas y otras injustas; estas motivaciones están fundadas en nuestra simpatía natural, consecuencia ella misma de nuestra sensibilidad.”¹

Pues bien, el remordimiento de situaciones en las que debimos actuar de otra manera también aparece en la práctica de la justicia. Cuando somos conscientes de que hemos actuado injustamente, nos sentimos afectados por la culpa, por un fallo que no debimos cometer y que puede acarrear funestas consecuencias:

“Desde el momento en que la desgracia es mayor cuanto menos se la imagina, el sentimiento doloroso producido por la injusticia es mayor que el de una adversidad equivalente que no conlleve injusticia.”²

Lo novedoso aquí es que el remordimiento ante la injusticia es más fuerte que el remordimiento ante haber hecho el mal; esto es debido a que actuar injustamente es algo que no solo afecta a quienes lo sufren, también va contra el sentido común que dicta la razón:

¹ *Ibíd.*, p. 153.

² *Ibíd.*, p. 151.

“El remordimiento de una injusticia debe ser mayor que el remordimiento de haber hecho un simple mal moral, porque al remordimiento de haber resistido a un sentimiento general que defiende nuestros propios derechos, se le suma el remordimiento de haber perdido la confianza en ver esos derechos respetados y de haber cometido un delito con consecuencias más amplias, porque viola una regla común y proporciona una injusticia añadida a las víctimas.”¹

Por tanto, la práctica de la justicia viene precedida de las leyes dictadas por la razón y de la simpatía, pero se ve reforzada por nuestro propio beneficio, porque lo contrario nos conduce a atormentarnos por haber actuado injustamente. Los remordimientos nos recuerdan que actuar injustamente es algo que produce un perjuicio a los demás pero también a nosotros mismos, porque supone transgredir un principio que puede volverse en nuestra contra. De esta forma, el remordimiento tiene una función positiva: refuerza nuestra tendencia a hacer justicia para el beneficio de todos:

“El sentimiento que nos conduce a ser *justo* es más fuerte que el que nos dirige a hacer el bien porque está acompañado por el miedo a un remordimiento más violento.”²

En la obra de Smith, sin embargo, no aparece una apelación tan explícita a la conciencia moral del individuo en este aspecto. El remordimiento no es importante para movernos a actuar justamente; para este autor, las acciones justas son realizadas debido a que tememos las consecuencias de dañar a nuestro prójimo, fundamentalmente el sufrimiento de un castigo ejemplar y el rechazo social. Así, el análisis que hace De Grouchy de la justicia, su práctica y su transgresión se enmarca en una posición mucho más psicológica y moral que en Smith, quien hace un acercamiento más externo y apenas se para a estudiar los sentimientos y reflexiones que lleva a cabo quien ha cometido una injusticia. A la vez, esta diferencia nos lleva a sostener que De Grouchy se adentra en la conciencia humana desde la sensibilidad, afirmando que quien produce

¹ Ibidem.

² Ibidem.

un daño o injusticia se siente irremediabilmente atormentado por la culpa y la autocondena, que los culpables son ante todo seres humanos; pero si intentamos buscar un vínculo entre ambos autores apelando al remordimiento, a este sufrimiento interno, solo podemos afirmar que Smith se limita a señalar que quien actúa injustamente debería sentirse culpable, pero como esto no suele suceder, únicamente teme el castigo físico:

“El quebrantador de las leyes de la justicia debería sentir él mismo el mal que ha hecho a los demás; y como ninguna consideración del padecimiento de sus hermanos es capaz de refrenarlo, deberá ser abrumado por el miedo al sufrimiento propio.”¹

De nuevo, observamos cómo De Grouchy y Smith se diferencian no solo en que tienen planteamientos filosóficos distintos, a la vez, la distancia es una cuestión de fundamentos. De Grouchy en ningún momento sostiene que aquel que transgrede las leyes y rompe con las reglas de la justicia es una persona perversa o sin escrúpulos; todo lo contrario, es alguien que comete un error y ante la imposibilidad de subsanarlo se atormenta, en definitiva, mantiene una postura donde la bondad natural aflora incluso ante las situaciones más desgarradoras. Smith en ningún caso considera la posición de este sujeto como algo problemático; quien actúa injustamente no tiene remordimientos de conciencia, es un individuo que no tiene sentimientos ni pensamientos benévolos y solo teme ser descubierto y castigado sin piedad.

7.1.4. Intensidad de las acciones justas

Ahora bien, un aspecto en el que Smith converge con De Grouchy es en que la práctica de la justicia produce menor placer que la práctica del bien; de acuerdo con lo visto hasta ahora, esto sucede porque a diferencia de la práctica del bien, actuar

¹ SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, p. 176.

justamente es algo que se impone de manera clara y necesaria, porque la justicia es algo tan evidente que debe ser realizada sin esperar nada a cambio. Actuar con justicia es dar a alguien lo que le corresponde, no proporcionarle un bienestar inesperado:

“(…) pero la satisfacción que obtenemos de la justicia es quizás más débil que la de haber hecho algo bien directamente.”¹

Esta idea es algo que nuestra protagonista se limita a enunciar, y que podemos entender y justificar al ponerla en relación con el hilo argumentativo que lleva a cabo. En Smith, el hecho de que la práctica de la justicia proporcione pocas satisfacciones es tratado con más detenimiento. Según Smith, hacer justicia es actuar conforme a nuestro deber, actuar siguiendo nuestro camino sin molestar a nadie; ser justo, limitarse a los asuntos propios sin entorpecer al prójimo:

“Es indudablemente correcto el practicar la justicia, y por eso ello merece la aprobación que se debe a la corrección. Pero como no hace un bien efectivo real, tiene derecho a una muy pequeña gratitud. La mera justicia es en la mayoría de los casos una virtud negativa y solo nos impide lesionar a nuestro prójimo.”²

Consiguientemente, la justicia es una disposición, un modo de actuar que evita cometer injurias sobre nuestros semejantes. Y es por ello una virtud negativa, porque su puesta en práctica consiste en no actuar de manera contraria a lo que es comúnmente aceptado. Así, las acciones justas no provocan un gran placer porque no son acciones extraordinarias ni espontáneas, no buscan añadir un beneficio a la otra persona sino simplemente evitarle un perjuicio. De ahí que Smith sostenga que:

“A menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada.”³

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 151.

² SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, pp. 175-176.

³ *Ibíd.*, p. 176.

La justicia es algo negativo porque realizarla es sinónimo de no hacer ninguna transgresión, es buscar la realización personal sin entorpecer la acción de quienes nos rodean, lo cual tiene una profunda orientación individualista; ser justo es una práctica que hace el sujeto evitando dañar al otro, pero, a la vez, olvidándose de todo compromiso con las injusticias de aquellos que sobrepasan nuestros límites más cercanos. La justicia smithiana es individual ya que la imagen del transgresor es la de una persona de naturaleza perversa que busca su propio beneficio sin importarle los daños que pueda causar, y es social en el sentido de que quien la incumple teme que el peso de la sociedad caiga sobre él, teme ser descubierto y sancionado sin piedad por un grupo que es considerado víctima de sus acciones. Por el contrario, De Grouchy elabora una teoría de la justicia a la inversa, donde el culpable teme más a su propia conciencia que a la condena externa y donde, como veremos inmediatamente, la sociedad no actúa como víctima sino como causante de tales acciones; De Grouchy introduce, junto con la justicia, una reflexión sobre las causas y efectos de la injusticia, algo de lo que la propuesta de Smith carece.

7.1.5. La injusticia, un producto social

A pesar de que la pensadora de Meulan sostiene que la naturaleza humana es esencialmente buena y que estamos predispuestos a actuar buscando el bien de nuestros y nuestras semejantes y a aliviar sus sufrimientos, considera que la injusticia es una realidad que no debe ser pasada por alto. Su pensamiento político y social tiene un marcado cariz crítico y de denuncia. A su juicio, la práctica de la injusticia es algo extendido en la sociedad y para remediarlo es preciso comprender cuáles son sus orígenes.

Como sucedía con su defensa de las virtudes sencillas y pacíficas, todo parte de la influencia rousseauiana y la posición que mantiene en el *Discurso sobre el origen y*

fundamentos de la desigualdad entre los hombres y en *el Discurso sobre las ciencias y las artes*. Siguiendo a Rousseau, De Grouchy considera que la sociedad y sus instituciones han corrompido a los seres humanos creando un sistema que favorece la injusticia y el egoísmo. Rousseau señalaba que:

“(…) de una disposición tal nace tanta indiferencia por el bien y el mal, pese a discursos tan hermosos de la moral; cómo, al reducirse todo a las apariencias, todo se hace facticio y fingido: honor, amistad y virtud, y a menudo hasta los mismos vicios, cuyo secreto para glorificarlo se encuentra finalmente; cómo, en una palabra, al estar siempre preguntando a los otros sobre quienes somos, sin osar interrogarnos jamás sobre ello a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos más que un exterior engañoso y frívolo de honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad. Me basta con haber probado que este no es el estado original del hombre, y que solamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra son los que así cambian y alteran todas nuestras inclinaciones naturales.”¹

De Grouchy asimilará este mensaje para sacar a la luz de qué manera ha aflorado la injusticia en el marco de las sociedades civilizadas:

“El imperio de una conciencia ordinaria junto con leyes razonables es suficiente para que un hombre sea justo y bueno. Pero las instituciones sociales han degradado a mucha gente, con más frecuencia que han perfeccionado la naturaleza humana.”²

Y es por este motivo por el que hemos ubicado el concepto de justicia en este capítulo de la investigación. En nuestra autora, la justicia lleva a la injusticia y esta sirve como el engranaje que conecta moral y política, deber ser y ser. Las injusticias son cometidas en el entorno social y causadas por el entorno social y, al llevarse a cabo reiteradamente, se convierten en un mal endémico que afecta a todo el mecanismo político y social: el derecho, la aplicación de las leyes, el reparto de las tierras y la separación antagónica entre ricos y pobres.

¹ ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra Longman, 1997, p. 166.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 171-172.

7.1.5.1. Causas y repercusiones sociales de la injusticia

Nuestro análisis de la injusticia comienza deteniéndonos en sus principios, en los motivos que llevan a los seres humanos a actuar de manera contraria a lo que dictan la razón y la simpatía. Al respecto, Sophie De Grouchy enumera cuatro impulsos originados en el marco social que permiten el triunfo de la injusticia:

“El primero es la pasión del amor, el único de los placeres que no puede ser comprado y, por tanto, su interés no puede ser confundido con el amor al dinero (...). El segundo es el deseo de tener dinero, ya sea para satisfacer necesidades o para adquirir riquezas como una vaga ruta hacia el placer. El tercero es la llamada de la ambición, que con frecuencia está mezclada con el amor al dinero. Y, finalmente, el interés del amor propio o la vanidad, que con frecuencia es el motivo y la meta de los dos intereses anteriores.”¹

La sociedad genera un sistema de motivos que sería más adecuado llamar nuevas necesidades movidos por el anhelo de satisfacer egoístamente los deseos. Del primer motivo de injusticia no hablaremos ahora, pues creemos pertinente dejarlo para el último capítulo de nuestro estudio, destinado a conocer el pensamiento feminista de De Grouchy. Respecto al segundo, el deseo de obtener dinero, ocasiona la práctica de injusticias porque su consecución requiere de entrar en contacto con los demás y, si se quieren elevadas riquezas, sostiene la autora que para lograrlas puede ser necesario el engaño y el desprecio de los bienes ajenos. La ambición está ligada al deseo de riquezas, ya que la aspiración de cargos y puestos elevados no es posible si se carece de capital suficiente. Por último, el amor propio y la vanidad actúan de tal manera que pueden ser considerados la causa de los anteriores; todo se resume a egoísmo, a engreimiento y presunción. En la sociedad, el dinero se convierte en el criterio decisivo para valorar las acciones y decisiones humanas, lo que acarrea una manera de entender

¹ *Ibíd.*, p. 161.

la vida eminentemente individualista y egoísta. La consecuencia es evidente: el reino de la injusticia se extiende y siembra desconfianza por donde pasa.

Al respecto, De Grouchy realiza un acercamiento al concepto de injusticia, a qué entiende por la misma y a cómo actúa. A su juicio, la injusticia no solo genera la corrupción del sujeto moral y el daño a los demás, también ocasiona una sensación de malestar social que hace que las relaciones sociales estén siempre vertebradas por la desconfianza y el temor; al instalarse la injusticia en la vida política y social, el aire que respiran los ciudadanos y las ciudadanas está viciado:

“(…) la injusticia presupone fraude o violencia en aquellos que la cometen; se proclama como un enemigo que debe ser temido por todos y produce también el inoportuno sentimiento de la sospecha y el miedo.”¹

Esta tendencia a actuar de forma fraudulenta no está presente en la naturaleza humana. Hemos señalado que De Grouchy asume las tesis rousseauianas sobre la naturaleza humana y sobre su depravación social. De esta forma, las pasiones ligadas a la injusticia nacen en el seno de la sociedad, no como resultado de las inclinaciones naturales, reforzándolas favoreciendo la impunidad de quien actúa injustamente y castigando a quien persigue la justicia; son las instituciones las que favorecen la injusticia y las pasiones egoístas:

“El interés de ser injusto que nace de la vanidad y de la ambición es, incluso, más un producto de las instituciones sociales; solo ellas hacen que sea el hombre y no la ley lo que domine al hombre.”²

Hasta ahora, nuestra autora ha delineado un cuadro donde el sistema social empuja a los seres humanos a vivir de manera egoísta, a buscar mezquinamente la riqueza y la gloria de la apariencia pisoteando los principios de la justicia. Pero este

¹ *Ibíd.*, p. 151.

² *Ibíd.*, pp. 165.

cuadro, visto así, no se introduce en el interior de los sujetos, en su conciencia, como hacía al analizar los sentimientos que experimenta quien actúa de forma injusta.

7.1.5.2. Influencia de la sociedad en la práctica de la injusticia

Por tanto, el siguiente paso será comprender cómo la influencia del medio, de un entorno envilecido, es capaz de tapan el deseo de justicia; De Grouchy defenderá la idea de que el contacto habitual con instituciones y sujetos egoístas resquebraja la conciencia moral haciendo posible que el depravado sistema social se perpetúe y refuerce. Con rotundidad, escribe al destinatario de sus cartas:

“Acabas de ver, mi querido Cabanis, cómo los vicios de las instituciones sociales contribuyen a exaltar los diversos intereses para ser injustos; pero no es solo por el reforzamiento de esos intereses por lo que se debilita el poder de la conciencia. También debilitan este poder haciendo insuficiente el poder de la conciencia. En efecto, los motivos que podemos tener para cometer una injusticia, habiendo adquirido una gran importancia a través de los errores del sistema social, conducen a los hombres al mal con más frecuencia que la conciencia es capaz de mantenernos alejados de ellos; bajo esas circunstancias, en unos sucede por el hábito de despreciar esas advertencias de la conciencia, y en otros, por la violación de su conciencia, han debilitado su influencia.”¹

Dijimos que en cuestiones políticas la conciencia y la razón seguirían siendo fundamentales en la filosofía de la autora, y he aquí el por qué. En la vida en sociedad se produce un choque entre dos instancias contrapuestas: por un lado, las instituciones y estructuras sociales promueven la corrupción y el placer individual, pero por otro lado, la conciencia defiende un modo de vida justo, natural y solidario. Estas dos realidades chocan constantemente en el día a día de los seres humanos, que observan cómo su conciencia les dicta una forma de proceder pero la sociedad les enseña otra muy diferente. Ante esta tesitura, la voz interna, ese “habitante del pecho” como diría Smith, acaba en la mayoría de los casos por sentir el desgaste, por rendirse ante el titánico

¹ *Ibíd.*, p.170.

esfuerzo de mantenerse alejada de la injusticia y el egoísmo. Bajo estas circunstancias, el remordimiento ante la práctica del mal, aquel que surgía al cometer una injusticia y que nos inducía a no repetir errores desaparece, abriendo la puerta a la práctica reiterada del mal y la injusticia:

“El hábito o la contemplación frecuente del mal disminuye indirectamente el remordimiento y el miedo a verse expuesto a él, excepto en las almas fuertes donde el sentimiento de la justicia y de la bondad tiene un vigor incorruptible. Yo proclamo que esta familiaridad con el mal o con su contemplación habitual disminuye el remordimiento indirectamente, porque de manera natural buscamos deshacernos de cualquier sensación dolorosa, y el hombre atormentado por el remordimiento procurará distanciarse de esas ideas en vez de nutrir ese remordimiento y rodearse de él con la plena panoplia de la razón que puede iluminar su carga.”¹

La vida social corrompe y favorece la avaricia sin escrúpulos, donde la conciencia y la razón se dejan llevar por la vida fácil, por la ausencia de remordimientos. Consiguientemente, los sentimientos y lazos afectivos se enfrían hasta el punto de que la humanidad se compone de sujetos solitarios y egoístas, y la natural simpatía se ve tapada por la apariencia; el dolor (así como el placer), algo fundamental a juicio de De Grouchy para construir seres humanos sensibles y compasivos, desaparece porque no conviene, porque los beneficios del *Carpe diem* hacen olvidarnos de quienes sufren:

“Así, las depravadas instituciones completan lo que empezaron: suministran los medios para engañar prolongadamente el propio corazón; nos autorizan considerar como inevitable, necesario, políticamente neutral, o incluso útil, el mal del que son responsables y al que ellas mismas convierten en excusa. Además, solo el hábito entorpece todo sentimiento, porque el dolor, como el placer (especialmente cuando ninguno es muy fuerte), es siempre aumentado a través de la comparación cercana con un estado diferente y porque el punto de partida para los sufrimientos y los placeres es uno de los elementos que están detrás de la intensidad de la sensación que experimentamos.”²

¹ Ibidem.

² *Ibid.*, pp. 170-171.

El panorama es desolador. La familiaridad con la injusticia provoca lo que podríamos llamar una “disolución direccional de la conciencia”, o sea, la conciencia se siente desbordada por las circunstancias y poco a poco se va relajando hasta el punto de que no responde ante las injusticias propias y ajenas, y se inclina por la opción más sencilla, por dejarse llevar y asimilar los valores anti-simpáticos del sistema. En un mundo tan degradado, solo una minoría será capaz de no verse arrastrada por la injusticia y la ausencia de criterios morales:

“La injusticia se convertirá en un atenuante ante sus ojos si no está dotado con la fuerza de espíritu necesaria para resistir las excusas del vicio (...).”¹

Ante una realidad así, es necesaria una transformación para que la justicia recupere su lugar, es preciso un cambio. De Grouchy recoge el legado rousseauiano de la perfectibilidad humana² para defender un marco social distinto y mejor, donde tengan cabida la moral y la capacidad de ir a más, de lograr el progreso social y moral, tal y como Condorcet y otros autores y autoras ilustrados habían promulgado:

“(...) porque esta cuestión nunca ha sido examinada distanciándose uno mismo del presente o reciente estado de civilización, o calculando aquello en lo que la civilización podría convertirse algún día; por el contrario, la civilización se ha tomado siempre como algo constante o como algo esencialmente incapaz de ser perfeccionado.”³

Y este cambio es posible. Porque las causas de tal corrupción moral, social y política no están inscritas en el ser humano, no forman parte de una esencia inmutable, las sociedades humanas son susceptibles de ser reformadas:

“Si se puede probar que la inmoralidad de un hombre es en menor medida fruto de la naturaleza que de las instituciones sociales, y si el fallo de abstenerse ante

¹ *Ibíd.*, p. 171.

² Véase ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, pp. 83-84.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 156.

una injusticia fuera casi en su totalidad resultado de esas instituciones, sería necesario hacer una reforma y dejar de calumniar a la naturaleza humana.”¹

Esta será la tarea esencial que lleve a cabo Sophie De Grouchy a continuación: establecer una teoría filosófica que ponga los fundamentos de un nuevo orden social más justo y solidario. Para llevarlo a cabo, considerará necesario analizar detenidamente el sistema legislativo, el derecho y la distribución de las riquezas existentes en su momento presente, tarea que iremos desgranando siguiendo el discurso de la autora así como descubriendo la presencia de otros autores en sus planteamientos políticos y sociales.

7.2. Derecho

Este concepto tal vez sea el más ambiguo y complejo a los que nos enfrentamos en la investigación; esto es debido a que, al hecho de que De Grouchy no realiza una exposición lineal y sistemática de sus ideas políticas y sociales, hay que sumarle que en un mismo discurso mantiene dos sentidos diferentes del mismo. Por derecho, dependiendo del contexto, la autora querrá manifestar cosas distintas. Así, este apartado tiene como finalidad aclarar esta maraña conceptual y mostrar cómo la ambigüedad muestra lo ambicioso de su proyecto filosófico. En definitiva, De Grouchy desarrolla una teoría sobre el derecho con dos vertientes porque resulta ser una consecuencia necesaria para su investigación; para su pensamiento crítico y transformador es indispensable detenerse a estudiar el derecho.

7.2.1. Fundamentos del derecho: la razón y el sentimiento

De Grouchy recogerá el testigo que Smith esboza en *La teoría de los sentimientos morales* e intentará proporcionar aquello que le falta a la obra smithiana:

¹ Ibidem.

un estudio del derecho que explique cómo debe normalizarse la praxis humana. La pensadora de Meulan enlazará con Smith pero introducirá un trasfondo más humano, reivindicativo e ilustrado, muy en la línea combativa de Rousseau y Condorcet.

De Grouchy será fiel a su manera de establecer los principios básicos de toda realidad humana y sostendrá que las vertientes racionales y sentimentales están presentes también en el derecho. Al igual que sucedía con la noción de justicia, De Grouchy afirma que el derecho debe estar basado en la razón, en la capacidad universal que tienen los seres humanos para reflexionar y, principalmente, para tener unas ideas generales y evidentes para todos:

“(...) la aprobación proporcionada por la razón a una acción justa debe estar fundada en la idea de *derecho*, o sea, en una preferencia comandada por la propia razón a favor de un individuo particular; de aquí resulta que incluso cuando los intereses de alguien parecen ser más débiles que los de otro en alguna circunstancia particular, los primeros deben ser preferidos. [...] Esta preferencia está basada en la *razón*, en la necesidad de una ley general que sirva para regular las acciones, que sea común a todos los hombres y que excluya considerar los detalles de cada caso particular.”¹

El derecho, en esta primera acepción, es una preferencia, una decisión a favor de una persona que ha sido establecida por la razón. La razón, entiende la autora, actúa justamente, defendiendo el derecho sin importar las circunstancias, de ahí que se decante por un sujeto u otro independientemente de aspectos económicos o de poder. A la vez, la razón aporta la universalidad, la capacidad para valorar las situaciones sin detenerse en particularidades. Ahora bien, siguiendo su discurso, comprendemos que con ello De Grouchy no defiende una concepción rígida e inflexible del derecho; al hablar de particularidades, la autora se refiere a circunstancias externas al derecho de una persona, tales como riqueza, influencia, estatus social o poder, en definitiva, a la

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 147-148.

fuerza que pueden ejercer los grupos más pudientes. Es más, en situaciones extremas, el derecho puede ser transgredido si causas mayores fuerzan a ello:

“Si, en caso de absoluta necesidad, la moral excusa a alguien que, únicamente para satisfacer momentáneamente su extrema necesidad, viola el derecho de los otros, de aquí no se sigue que este *derecho* riguroso no exista en general, y si deja de existir bajo la hipótesis de una absoluta necesidad, es porque aquel que niega la subsistencia indispensable es, en cierto sentido, un enemigo que ataca la vida del hombre al que se niega a ayudar.”¹

Algo tan grave como el robo puede ser excusado si el ladrón vive bajo circunstancias lamentables, si su supervivencia pende de un hilo. En tal caso, sustraer alimento para poder comer no debe ser sancionado y, es más, quien comete una falta más severa es quien, viendo sus necesidades básicas cubiertas, rechaza ayudar a quien lo necesita. Con este ejemplo, De Grouchy se muestra una vez más como una filósofa comprometida con los desfavorecidos y crítica con las clases acomodadas. También, esta opinión es un velado reproche al sistema jurídico de su tiempo, que no protege a las clases sociales más empobrecidas.

Pero el derecho también tiene una base afectiva; no solo la razón interviene para hacer posible el establecimiento de los derechos. Los sentimientos ejercen un papel imprescindible para añadir a la evidencia racional el peso de los sentimientos que experimentamos ante situaciones justas o injustas:

“Esta preferencia está asimismo fundada en el sentimiento, porque el efecto de la injusticia, siendo más dañino para la parte implicada que los efectos de un simple error, debe inspirar una mayor repugnancia entre nosotros.”²

El derecho de los individuos, esa preferencia a decantarnos por un sujeto u otro de acuerdo con lo que sea justo o injusto según la razón, se ve reforzado por nuestra reacción afectiva, por el rechazo emotivo cuando el derecho no es llevado a la práctica.

¹ *Ibíd.*, pp. 148-149.

² *Ibíd.*, pp. 65-66.

El derecho, basado en la suma de razón y sentimiento, está estrechamente conectado con la justicia porque consiste en la puesta en práctica de la misma; el derecho no es otra cosa que la realización de la justicia a nivel colectivo, en el seno de la vida social. Cumplir con el derecho es simplemente hacer justicia, es proteger al débil del pobre y garantizar su dignidad, “De la idea de derecho y de justicia nace la idea de nuestras obligaciones hacia los otros hombres”¹. Pero la autora sale al paso de una interpretación sesgada de su teoría, una opinión que pueda pensar que el derecho que propone no es sino una justicia exclusiva para los pobres:

“La definición de *derecho* que te he dado quizás pueda parecerle incompleta, porque la palabra *preferencia* parece contraria a la de igualdad natural, y porque una parte de los verdaderos derechos reales del hombre está fundado en esta igualdad; pero esta contradicción es solo aparente; cuando la igualdad resulta dañada, la preferencia que se le debe a alguien que sufre es, de este modo, simplemente una preferencia otorgada por la restauración de una igualdad hacia un reclamo mayor no conocido por la razón; por tanto, el derecho que uno merece sobre todo lo que es necesario para reestablecer un estado de igualdad es un acto de justicia y no un favor.”²

Para De Grouchy, su encendida defensa de un derecho que ampara a quienes más lo necesitan no es incompatible con la defensa de la igualdad. Es más, por paradójico que parezca, su planteamiento es tan justo e igualitario como el que más, pues la autora considera que cuando alguien tiene que transgredir el derecho de otro para poder sobrevivir, ese hecho viene precedido por una transgresión mayor, que no es sino la abismal desigualdad entre personas. Comprobamos hasta qué punto la huella del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y la teoría rousseauiana sobre la diferencia entre la desigualdad natural y la desigualdad social está presente en Sophie De Grouchy. En cierta manera, amparar a ese sujeto desdichado que roba para sobrevivir es intentar equilibrar la balanza y promulgar un derecho justo

¹ *Ibíd.*, p. 151.

² *Ibíd.*, p. 149.

entre personas iguales con unos recursos mínimos garantizados. Según la pensadora de Meulan, el derecho es una preferencia que tiene una persona sobre otra en función de lo que es justo para cada uno, no una preferencia atendiendo a cuestiones de poder e influencia. De Grouchy promulga un derecho para todos sin excepción y que no solo haga justicia, sino que también presione por transformar el mundo en un lugar más próximo e igualitario:

“Habiendo dado esta definición exacta de *derecho*, ¿no verás, mi querido Cabanis, cómo el monstruoso edificio de los pretendidos derechos del déspota, el noble, el ministro de los altares y de todos los poseedores de la no delegación de los poderes se cae a trozos e instantáneamente desaparece?”¹

A nuestro juicio, el valor de esta cita es fundamental. Permite actuar como enlace entre su definición del derecho como preferencia y su definición del derecho como derecho natural, así como iniciar un discurso mucho más combativo que hasta ahora. La violación del derecho como preferencia, como justicia, conducirá a la autora a la necesidad de hablar de los derechos naturales inviolables de los seres humanos a la par que rechaza el sistema político establecido y el abuso de poder en las altas esferas.

7.2.2. Derecho como preferencia y como derecho natural

Acabamos de afirmar que por derecho la autora entiende dos realidades distintas aunque no por ello separadas. En concreto, hace una distinción entre derecho en sentido estricto, o sea, aquel que está relacionado con la jurisprudencia y la ordenación legal, que ella entenderá como preferencia, y derecho como derecho natural, propio de los seres humanos teniendo en cuenta su naturaleza específica y, sobre todo, su razón.

Para desarrollar este concepto, empezaremos por analizar el derecho en su primer sentido, ubicado dentro del terreno de las cuestiones jurídicas y de la filosofía

¹ *Ibíd.*, p. 67.

política. Sostenemos que Sophie De Grouchy se detiene a estudiar el derecho y a exponer sus planteamientos por varios motivos. En primer lugar, siguiendo su discurso filosófico, para exponer una teoría sobre la simpatía que abarque los grandes pilares sobre los que se asienta la moral y la vida en comunidad. Es imprescindible tener en cuenta cómo se regulan las relaciones humanas teniendo en cuenta el derecho establecido, y si esta regulación está próxima o lejana a la natural disposición simpática para promover el bien y la justicia. En segundo lugar, De Grouchy se propone completar y ampliar cuestiones que a su juicio están presentes en *La teoría de los sentimientos morales* de manera superficial. Tanto es así que el propio Smith reconoce en el prefacio que aún le falta exponer detalladamente su teoría sobre el derecho:

“Queda la teoría de la jurisprudencia, un proyecto largamente acariciado y cuya ejecución se ha visto obstruida por las mismas ocupaciones que me han impedido hasta ahora la revisión del presente libro.”¹

Para el filósofo de Kirkcaldy, el derecho versa sobre el ser de las cosas, no sobre el deber ser; un correcto acercamiento a sus cuestiones específicas requiere adoptar una posición realista. Con ello, Smith pretende alejar su teoría sobre la jurisprudencia de las cuestiones morales, que tratan cómo deberían ser las reglas de convivencia. Y será en las *Lecciones sobre jurisprudencia*² donde lleve a cabo esta tarea, donde compila sus clases como profesor en Glasgow. Méndez Baiges en su obra *El mercader y el filósofo* dedica un capítulo a conocer el contenido de dicha obra, así como a precisar ciertos aspectos sobre su teoría de la jurisprudencia. Basándose en las *Lecciones*, Méndez Baiges afirma sobre la concepción smithiana de derecho:

“Pues Smith define el concepto “derecho” diciendo que una persona tiene un derecho cuando la acción impropia que le causa un daño –eso es a lo que se llama injuria- provoca que el espectador imparcial coincida con él en su

¹ SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, p. 44.

² Véase SMITH, A., *Lectures on jurisprudence*, Indianapolis, Liberty Fund., 1992.

resentimiento, y apruebe su deseo de venganza hasta estar dispuesto a ayudarlo a castigar a su ofensor. O sea, que lo que afirma es que un individuo tiene un derecho cuando el espectador imparcial aprueba, y hasta colabora, en su reacción de venganza ante una acción.”¹

Para Smith, estos derechos son producidos por el espectador imparcial y adoptados por los gobiernos como resultado de un desarrollo histórico y social, como consecuencia de la relación entre los seres humanos en un entorno político que va cambiando constantemente.² En las *Lecciones sobre jurisprudencia* distingue tres formas de derecho: el derecho privado, que podemos entender como derechos del hombre, el derecho doméstico, que son los derechos que tiene el hombre como miembro de una familia, y el derecho público, que afectan a la vida en sociedad.

Llegados a este punto entramos a analizar el segundo sentido del concepto de derecho. Dijimos con anterioridad que los dos sentidos que la autora otorga al término derecho les hacían diferentes, pero que no estaban separados el uno del otro. El derecho, tanto en su contexto jurídico como entendido como derecho natural, posee una raíz, un lugar de procedencia, que no son otros que la razón y el sentimiento. La definición que hace De Grouchy del derecho como preferencia es extensible a su manera de comprender el derecho natural. Recordemos que la autora afirmaba que:

“(…) la aprobación proporcionada por la razón a una acción justa debe estar fundada en la idea de *derecho*, o sea, en una preferencia comandada por la propia razón a favor de un individuo particular; de aquí resulta que incluso cuando los intereses de alguien parecen ser más débiles que los de otro en alguna circunstancia particular, los primeros deben ser preferidos. [...] Esta preferencia está basada en la razón, en la necesidad de una ley general que sirva para regular las acciones, que sea común a todos los hombres y que excluya considerar los detalles de cada caso particular.”³

¹ MÉNDEZ BAIGES, op. cit., p. 231.

² Estamos siguiendo a MÉNDEZ BAIGES, op. cit., cap. IV, apartado II “El sistema de los derechos”.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 147-148.

7.2.3. Presencia de Condorcet en la teoría del derecho natural de De Grouchy

También debemos recordar que los sentimientos influían en nuestra valoración de la aplicación de la justicia y la puesta en práctica del derecho, algo extensible también para el derecho como derecho natural. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el primer sentido, la concepción de De Grouchy sobre el derecho natural nos permite establecer vínculos claros y fuertes con autores que están presentes en su pensamiento; sus afirmaciones sobre los derechos de los hombres y las mujeres muestran la presencia del pensamiento de Condorcet y de las líneas maestras del pensamiento ilustrado que se condensa en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789.

Sophie De Grouchy no era ajena al movimiento intelectual del que tenía noticia desde su juventud; su lectura de las obras más destacadas de los ilustrados británicos y franceses se vio enriquecida por la experiencia vital de contraer matrimonio con Condorcet y conocer de primera mano la acción política e intelectual en pos del establecimiento de unos derechos universales del hombre. De Grouchy compartirá con Condorcet lo esencial en su doctrina de los derechos naturales, a saber, que están fundados en la razón y que su expresión máxima es la igualdad. En el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, sostiene y establece que el nacimiento de un derecho natural basado en la razón tiene sus orígenes con la filosofía moderna de finales del siglo XVII, que empieza a afirmar que la razón es el único camino posible para llegar a la verdad y a reconocer la dignidad humana:

“Se permitió al fin proclamar abiertamente ese derecho, desconocido durante tantos siglos, a someter todas las opiniones a nuestra propia razón, es decir, a

emplear, para alcanzar la verdad, el único instrumento que nos ha sido dado para reconocerla.”¹

Condorcet establece así una teoría sobre el derecho natural caracterizada por un racionalismo iusnaturalista donde los derechos tienen como base el hecho indudable de que los seres humanos se definen como seres sensibles y, sobre todo, como seres capaces de razonamiento, algo que, como hemos visto, también defiende Sophie De Grouchy. Ahora bien, el problema radica en algo que afirma nuestra autora: los derechos naturales se ven oprimidos por la corrupción y la preeminencia del más fuerte. El marco social establecido ha ocasionado que la clarividencia de la razón y su defensa de los derechos se vea ahogada por un sistema egoísta y discriminatorio. Esta tesis también es compartida por Condorcet aunque de manera más mitigada; Condorcet considera que la violación de los derechos humanos y el olvido del derecho natural fue algo propio de sociedades pasadas; así, se retrotrae a las disputas teológicas y a las guerras religiosas entre países europeos durante los siglos XVI y XVII para ejemplificarlo:

“La libertad que en esos países se encuentra, fundada en un Derecho positivo desigualmente repartido, concede más o menos prerrogativas a un hombre, según que resida en tal o en tal ciudad, que haya nacido en tal o tal clase, que tenga tal o tal fortuna, que ejerza tal o tal profesión.”²

Por el contrario, el triunfo de las luces y la razón ha abierto las puertas a un nuevo orden, justo, racional y progresista que se impone por su propio peso. En el *Bosquejo*, Condorcet sustituye este tono reivindicativo al hablar de su momento presente, del triunfo de la Revolución francesa y el futuro. De Grouchy no abandonará dicho tono en ningún momento, hasta el punto de que sobrevive a quien fuera su esposo

¹ CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 123.

² *Ibíd.*, p. 114.

y contempla con más amplitud el periodo revolucionario y post-revolucionario. Nuestra protagonista no comparte el optimismo ilustrado e incluso podríamos decir ingenuo del filósofo, político y matemático francés; para la pensadora de Meulan, la consolidación pública de los derechos naturales es una tarea aún por realizar:

“El orden actual de la sociedad entre todas las personas cuyo gobierno no está basado en el derecho natural del hombre es la única causa de los obstáculos que la ambición y la vanidad aportan a los movimientos de la conciencia.”¹

La corrupción social se ha separado de los derechos naturales y ha invadido la conciencia con ideas egoístas y fútiles que entorpecen la tendencia natural hacia el bien y hacia el sistema de la simpatía. Como Condorcet, De Grouchy ha vivido en primera persona los acontecimientos políticos de 1789, 1791 y 1793, pero también ha conocido cómo las proclamas revolucionarias, libertarias e igualitarias se han desvanecido con prontitud. La autora escribe las *Cartas sobre la simpatía* entre 1796 y 1798, tras la muerte de su marido en 1795, y ha experimentado de primera mano cómo el delirio revolucionario ha llevado a la caída de los jacobinos y al Directorio, que tampoco ha recogido el testigo de los principios ilustrados. Los derechos son así una tarea pendiente para nuestra protagonista, algo que debe ser reclamado porque la razón y el sentimiento nos empujan a establecer un sistema justo. Si en Condorcet la utopía ilustrada está próxima a realizarse, en De Grouchy aún queda mucho camino por recorrer y en su momento presente es tan solo una hipótesis futura:

“Así, el orden social, preservando los derechos naturales de los hombres, podría situar a los hombres en la posición óptima para dirigirlos hacia el respeto mutuo de dichos derechos y, de este modo, esos derechos estarían garantizados por el interés en la felicidad y la tranquilidad individual, incluso más que por las leyes.”²

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 167.

² *Ibíd.*, p. 176.

Podemos decir que el matrimonio Condorcet compartía los fundamentos del derecho pero no su plasmación real; si bien es cierto que en la obra de Condorcet la defensa de los derechos humanos y el derecho natural ocupan un lugar importante, cosa que no sucede en De Grouchy, es de justicia subrayar que esta no cae en el optimismo condorcetiano y considera que la lucha por los derechos no ha acabado, lo que muestra una posición más realista que la de Condorcet.

Otro aspecto que ejemplifica la presencia de Condorcet en la doctrina de De Grouchy sobre los derechos es la importancia que ambos conceden a la igualdad. Ya hemos visto cómo la filósofa de Meulan considera que el derecho debe estar basado en la defensa de la igualdad real entre personas, algo que se presenta como una quimera en un mundo donde las desigualdades sociales y económicas afloran con facilidad y que son respaldadas por una aplicación interesada del derecho. En el *Bosquejo*, afirma claramente cómo la igualdad entre personas es la condición de posibilidad de los derechos, y cómo esta igualdad se ha visto agitada por las guerras de religión y la persecución de los librepensadores durante muchos siglos:

“Y si la igualdad natural de los hombres, primera base de sus derechos, es el fundamento de toda moral verdadera, ¿qué podía esperar esa igualdad de una filosofía, que tenía como una de sus máximas un desprecio declarado por esa misma igualdad y por esos derechos?”¹

Condorcet manifiesta la importancia de la igualdad en el *Bosquejo* pero también en numerosos ensayos y artículos de prensa. Consideramos pertinente decir que, para nuestro estudio, el valor de conocer las aportaciones de Condorcet radica no solo en que podemos ver con claridad un nexo de unión con De Grouchy en lo que a la teoría sobre los derechos naturales se refiere, sino en que, a la vez, los textos de Condorcet explicitan ideas que subyacen en la filosofía social y política de nuestra protagonista. Al

¹ CONDORCET, op. cit., p. 100.

respecto, nos detendremos en los estudios existentes sobre las reflexiones condorcetianas acerca de los derechos, llevadas a cabo por A. Ginzo en su libro *Condorcet* y la rigurosa introducción que hace Torres del Moral al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

En el libro *Condorcet*, Ginzo Fernández dedica un capítulo a tratar las ideas del filósofo francés sobre los derechos humanos, destacando que puede ser considerado uno de los más firmes defensores de los derechos de las minorías de toda la historia. Ginzo subraya cómo el filósofo ilustrado consideraba que el triunfo de la Revolución francesa dependía del establecimiento de unos derechos naturales para todos y todas, algo que ya había sido establecido en los EEUU y materializado en la Declaración de Virginia de 1776:

“Sin duda, uno de los graves problemas que Condorcet encontraba en el Antiguo Régimen era que el país de Montesquieu, Voltaire, Turgot o D’Alembert no era capaz de asegurar el goce de los primeros derechos de la humanidad. Por el contrario, uno de los grandes logros de la Revolución americana consistía en haber hecho una proclamación solemne de los derechos humanos.”¹

El establecimiento de estos derechos, señala Ginzo Fernández siguiendo al propio Condorcet, pasa por formular una declaración sencilla y evidente para el conjunto de la humanidad, que tenga en su base la razón misma de las cosas. Esta apelación a la sencillez será recogida por De Grouchy, que en numerosas ocasiones señalará que los principios morales y políticos debían estar fundamentados en unos pocos principios:

¹ “Sen dúbida, un dos graves problemas que Condorcet atopaba no Antiguo Réxime era que o país de Montesquieu, Voltaire, Turgot ou D’Alembert non fora capaz de asegurar o goce dos primeiros dereitos da humanidade. Polo contrario, unha das grandes achegas da Revolución americana consistía en ter feito unha proclamación solemne dos dereitos humanos.” GINZO FERNÁNDEZ, A., *Condorcet*, A Coruña, Baía Edicións, 2006, p. 72. La traducción es nuestra.

“Cuando es una cuestión de descubrir las leyes generales que gobiernan el corazón humano, la razón más común es la más cierta y sabia.”¹

De Grouchy tomará esta opinión del texto de Condorcet *Declaración de derechos*, donde afirma que los derechos han de expresarse de manera simple y accesible, dejando las particularidades en un segundo plano:

“Cada redactor debe limitarse a exponer los derechos con motivos simples, expresados en unas pocas palabras, tal y como ocurre en la declaración de Virginia.”²

Para Condorcet, los derechos humanos se basan en un iusnaturalismo racionalista que tiene como raíz fundamental la defensa de la igualdad. En este punto, tanto Ginzo Fernández como Torres del Moral compartirán la tesis de que la igualdad es el concepto fundamental para comprender la propuesta condorcetiana; a juicio de Ginzo Fernández:

“En su *Declaración de derechos*, hace establecer estos en torno a la seguridad, la libertad de las personas, la seguridad y la libertad de los bienes y, por último, en torno a la igualdad “natural”. Habría que rechazar una desigualdad que fuera un producto arbitrario de las instituciones sociales, algo que sucedía con frecuencia en el horizonte del Antiguo Régimen.”³

Torres del Moral, en su introducción al *Bosquejo* se detiene a analizar el concepto condorcetiano de igualdad. En concreto, lo sitúa como la condición indispensable para afirmar el derecho natural y para cimentar una teoría sobre los derechos humanos:

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 140.

² CONDORCET, *Declaración de derechos*, en GINZO, op. cit., p. 88.

³ “Na súa Declaración de dereitos fai xirar estes en torno á seguridade e á liberdade das persoas, a seguridade e a liberdade dos bens, e, por último, en torno á igualdade “natural”. Habería que rexeitar unha desigualdade que fora o produto arbitrario ad institucións sociais, segundo acontecía con tanta frecuencia no horizonte do Antiguo Réxime.” *Ibíd.*, p. 73.

“Tanto valora Condorcet la igualdad natural que la califica de <<primer bien del hombre civilizado>> (...). A la igualdad corresponde el carácter de absoluto incondicionado que atribuía, según dijimos, a los derechos naturales.”¹

Los derechos, al ser naturales, forman parte de la esencia humana y son algo previo al Estado, y no deben verse dañados por el devenir gubernamental. Su límite no debe ser político, en todo caso, están regulados por los derechos de la otra persona; decir igualdad es decir igualdad de derechos, y es una obligación del Estado promover la igualdad real entre individuos, corregir la desigualdad institucional y eliminar los abusos y privilegios de ciertos grupos e individuos. Es más, para Condorcet, la igualdad aparece al comienzo de la vida social:

“Habiéndose reunido los hombres en sociedad para el mantenimiento de sus derechos naturales, y siendo estos derechos los mismos para todos, la sociedad debe asegurarles a cada uno el disfrute de los mismos derechos.”²

Así, no es azaroso que las *Cartas sobre la simpatía* recojan el espíritu iusnaturalista de Condorcet y que su autora sea una firme defensora de la igualdad y de su aplicación en el terreno político y jurídico. El matrimonio De Grouchy-Condorcet compartía una concepción del derecho natural basado en la razón y en la apelación a la igualdad. A la vez, ambos denunciaban cómo las instituciones eran el mayor enemigo para lograr tal igualdad. Sin embargo, Condorcet cree que el fin del Antiguo Régimen provocará el triunfo inapelable de la igualdad y de los derechos humanos; Sophie De Grouchy se separa del optimismo condorcetiano y afirma que la nociva influencia institucional sigue aún presente, que el triunfo de la Revolución no ha hecho realidad el deseo de Condorcet:

“Has visto, mi querido Cabanis, de qué manera el alcance de las instituciones viciosas exalta y multiplica el interés individual para ser injusto. Lejos de

¹ CONDORCET, op. cit., p. 41.

² CONDORCET, *Declaración de derechos*, XIII, pp. 249-250. Texto citado por Torres del Moral en CONDORCET, *Bosquejo*, p. 35.

proteger al hombre contra su propia debilidad, generalmente no hacen otra cosa que conducirlos hacia la corrupción a través de los medios más efectivos que pueden conducirlos hacia la corrupción a través de los medios más efectivos que pueden seducir al pequeño número que se beneficia de ella, y que se pueden imponer sobre la multitud sufriente; impidiendo el ejercicio de los derechos naturales durante siglos, esas instituciones han llevado al hombre desde la simple mala fortuna hacia esa confiada e idiota ceguera que hace aceptar como ley de necesidad las cadenas que ha sido incapaz de poner en tela de juicio y romper.”¹

7.2.4. De Grouchy y la Declaración de Derechos de 1789.

Junto con la influencia de Condorcet, la teoría de De Grochy sobre el derecho natural refleja también la presencia de los principios filosóficos insertos en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Es indudable que la huella de Condorcet está presente en la Declaración, pues hemos visto cómo el pensador nacido en Ribemont fue uno de los más firmes defensores de la redacción de un texto que recogiera las reivindicaciones ilustradas sobre la dignidad humana, tanto es así que en ensayos como su citada *Declaración de derechos* establece las directrices a seguir. Ahora bien, la Declaración de 1789 aúna un espíritu que va más allá de Condorcet, recoge todo un movimiento cultural, social y político. Sostenemos que la defensa del derecho y, en concreto, del derecho natural que hace Sophie De Grouchy toma el universalismo iusnaturalista de la Declaración, que enumera como “derechos naturales e imprescriptibles” la libertad, la propiedad, la seguridad, la resistencia a la opresión y la igualdad². Este último principio, el más importante para nuestra autora, aparece en el artículo 1º, “Los hombres han nacido y continúan siendo, libres e iguales en cuanto a sus derechos.”³ Especialmente relevante para este apartado es el artículo 6º, destinado a tratar la igualdad judicial:

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 173.

² Véase TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2008, Cap. X, Secc. II “La Revolución francesa”.

³ Extraído de la Web: www.droitshumains.org.

“Todos los ciudadanos tienen derecho a colaborar en su formación, sea personalmente, sea por medio de sus representantes. Debe ser igual para todos, sea para castigar o para premiar; y siendo todos iguales ante ella, todos son igualmente elegibles para todos los honores, colocaciones y empleos, conforme a sus distintas capacidades, sin ninguna otra distinción que la creada por sus virtudes y conocimientos.”¹

Por ello, y para concluir este apartado de nuestro estudio destinado a conocer qué entiende Sophie De Grouchy por derecho, afirmamos que, de nuevo, su pensamiento social y político es el resultado de una confluencia de ideas y doctrinas eminentemente ilustradas que cristalizan durante el proceso revolucionario en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Así, la teoría política y social de De Grouchy condensa los pilares fundamentales sobre los que se asienta la concepción igualitaria del derecho y la doctrina de los derechos humanos. Pero su filosofía no puede ser considerada simplemente una amalgama de autores, corrientes e ideas similares; De Grouchy destaca por su capacidad de síntesis pero también por su habilidad para dotar a sus ideas de originalidad y anticiparse a la filosofía social que se llevará a cabo a partir del siglo XIX.

7.3. Ley

Una vez visto qué entiende Sophie De Grouchy por derecho, consideramos indispensable dar un paso más en su filosofía política y social y adentrarnos en el concepto de ley. Es preciso señalar que en nuestro discurso, era necesario partir de la noción que la autora tiene sobre el derecho para adentrarnos posteriormente en la ley; esto es debido a que la ley será la concreción del derecho justo que promulga, de esa unión de preferencia y derechos naturales. Tras haber reconocido que el derecho no ampara a los más desfavorecidos, que por lo general no imparte justicia y que está corrompido debido a un sistema egoísta y elitista, urge clamar por una reforma profunda

¹ Ibidem.

que haga que las leyes que lo conforman sean justas, racionales y fundadas en el derecho natural. Y como veremos, esto será lo que haga De Grouchy al adentrarse en el sistema legislativo: denunciar la corrupción de las leyes y promulgar un nuevo horizonte legal y penal.

7.3.1. Crítica del sistema legislativo vigente

La pensadora de Meulan partirá de una visión realista de la situación en la que se encuentra el marco legislativo en su momento histórico; De Grouchy no especifica país alguno, no concreta sus afirmaciones en Francia o en otro lugar, fundamentalmente porque considera que la situación es la misma en todo el mundo: La injusticia tiene en las leyes su más firme aliada y juntas perpetúan un sistema corrupto y excluyente. Al igual que sucedía cuando señalábamos que para De Grouchy la justicia y el derecho verdaderamente solo amparaban a una minoría afortunada, algo semejante ocurre con las leyes; las clases desfavorecidas contemplan cómo las leyes refuerzan su penosa situación y amparan a los poderosos, lo que ocasiona que surja en ellos un sentimiento de odio y de transgresión que no tiene límites:

“Se encuentra encadenado por casi todos lados ante leyes injustas, y está cegado por la fortuna o atraído hacia ella por abusos generados por esas leyes. Cegado y debilitado por sus intereses, que son casi siempre lo opuesto a las voces de la razón y la humanidad, está preparado para satisfacer sus más audaces pretensiones sin verse forzado a justificarlas con un auténtico mérito, y puede complacer sus más corruptas pasiones sin que el desprecio universal le produzca el más mínimo remordimiento.”¹

En unas pocas líneas, Sophie De Grouchy nos narra el proceso mediante el cual la corrupción de las leyes ocasiona la degradación de las conciencias y su plasmación en comportamientos inadecuados y egoístas. Las clases pobres, cuya desgracia está causada en gran medida por un sistema injusto y perverso, sienten la necesidad de

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 182.

infligir las normas para sobrevivir, pero, además, adquieren del sistema los malos hábitos y la idea de la impunidad de dichas acciones, algo que contemplan como normal en las clases adineradas. De esta forma, la injusticia de las leyes ahonda en la diferencia entre clases y extiende el reino del robo por toda la sociedad. Los poderosos porque saben que tienen la ley de su lado y se saben inmunes, y los pobres porque les va la vida en ello:

“Las leyes que favorecen la desigualdad de fortunas, por encima de todos los inconvenientes que te he señalado, también multiplican el número de hombres que no tienen nada que perder.”¹

Así, el panorama que nos expone De Grouchy es sobrecogedor. La sociedad está llena de ladrones y delincuentes que actúan desde la más absoluta impunidad y sin remordimiento alguno. La degeneración legal, y la idea de que la justicia ni está ni se la espera, se han extendido hasta tal forma que no hay grupo social que no viole la ley cotidianamente. Sin embargo, pese a que la transgresión esté generalizada, los castigos no son los mismos para todos; cuando el peso de la ley cae sobre los delincuentes, algo que para la autora rara vez sucede con los poderosos, lo hace desmesuradamente. El sistema legislativo no solo es corrupto sino también desequilibrado, lo que conlleva que se convierta en una herramienta ineficaz en su cometido: evitar delitos y sancionar aquellos que se produzcan. Y, al respecto, De Grouchy distingue dos tipos de delitos, aquellos que son castigados y aquellos que por diversas razones, no lo son:

“Las acciones contrarias a la justicia pueden ser divididas en dos clases: unas son crímenes genuinos que la ley castiga; las otras, ya sea porque tienen poca importancia o porque son difíciles de probar, no caen bajo el objeto de la ley. Hay leyes para castigar los crímenes, y en todas las sociedades en las que están establecidas penas, parecen los suficientemente fuertes para disuadir a sus

¹ *Ibíd.*, p. 175.

autores, pero lo hacen solo en pequeño grado, y nos lamentamos por su inherente adecuación.”¹

Las leyes, al aplicarse de manera diferente para unos y para otros atendiendo a razones económicas y clasistas, tienden a la injusticia y a la deformidad; la mesura y la coherencia se pierden y en su lugar brotan la laxitud y la excesiva dureza sin orden alguno. De Grouchy valora críticamente cómo las leyes no tienen equilibrio, no existiendo una proporción ni cuantitativa ni cualitativamente. Desde el punto de vista cuantitativo, la diferencia entre pequeñas faltas y delitos menores es desproporcionada. Desde el punto de vista cualitativo, las penas se mueven entre la ineficacia y la crueldad más exagerada:

“Las leyes criminales, por su severidad, y las leyes civiles cuando favorecen la desigualdad, dan licencia a crímenes menores, y podemos considerar esas leyes como la causa de los crímenes mayores, desde el momento en que la sola impunidad de los primeros inspira la confianza en cometer los últimos.”²

Es importante señalar que en el texto que acabamos de citar, la autora establece una distinción entre leyes criminales y leyes civiles. La primera regula las penas y castigos, mientras que las segundas regulan las relaciones de las personas. Para De Grouchy, las leyes civiles son las que originan la transgresión y el delito, pues explícitamente muestran su debilidad y, posteriormente, abren la puerta a leyes criminales tan injustas como desmesuradas y que tienen un efecto contraproducente: en vez de aleccionar, muestran explícitamente la injusticia y el trato de favor a los poderosos:

“Si (...) las penas son demasiado fuertes; si, en vez de inspirar horror por el crimen, ellas mismas transmiten la idea de una barbaridad o una injusticia; si no castigan toda injusticia, el pobre sufre en las manos del rico; si cuando esas injusticias no son de una naturaleza que sea objeto de castigo, la ley no les

¹ *Ibíd.*, p. 173-174.

² *Ibíd.*, p. 174-175.

previene de ninguna manera; si el juez puede arbitrariamente endurecer o suavizar una pena; si hay privilegios personales, hereditarios o locales que conceden legalidad a alguien para evitar castigos o que le proveen indirectamente pero formalmente de los medios para hacerlo así, el pueblo está tentado a considerar las leyes criminales como algo que ha sido fabricado contra ellos para beneficiar al rico, como el resultado de una asociación destinada a oprimirles.”¹

Este desequilibrio en la manera en que el cuerpo legislativo y los jueces aplican la justicia, donde lo razonable desaparece a favor del interés personal, muestra explícitamente cómo las leyes son un instrumento de defensa de los poderosos para actuar impunemente y para subyugar aún más a la sufriente masa de oprimidos. El pueblo, como afirma la autora para referirse a ese amplio colectivo que tiene conciencia social de su precaria e injusta situación, siente que las leyes, lejos de proporcionarles algo de defensa, atacan su dignidad y debilitan no solo su posición en el conjunto del sistema, también su conciencia moral y sus ideas sobre el bien y el mal:

“En este caso, el pueblo odiará las leyes mucho más de lo que las teme, y no por mucho tiempo herirán su conciencia, porque se revelarán contra su razón; y este odio basta para dominar el miedo en las almas resolutas, amargándolas con total seguridad, por la conjunción del sentimiento de injusticia y de necesidad.”²

Esta preocupación que tiene Sophie De Grouchy por la degeneración del sistema legislativo, por la debilidad de los pobres ante la justicia y por el desequilibrio entre penas y castigos tiene su origen en la juventud de nuestra protagonista. Por una parte, De Grouchy sentía una fuerte admiración por su tío político, el magistrado Charles Dupaty, quien defendía la necesidad de hacer una reforma legal profunda con el propósito de establecer leyes más justas y menos crueles; por este motivo, Dupaty fue encarcelado en Lyon en 1771, cuando De Grouchy no era más que una niña.³ Por otra parte, gracias a sus conversaciones con Dupaty, y a través de la prensa local, conoce la

¹ *Ibíd.*, p. 175.

² *Ibidem.*

³ Véase BOISSEL, Th., *Sophie de Condorcet*, cap. 1.

existencia de torturas en Francia, y en concreto, el lamentable acontecimiento acaecido en 1779: la tortura y la condena a cadena perpetua recaída sobre una desgraciada adolescente por robar en las tierras de un noble adinerado. Este suceso estremecerá a De Grouchy y, como ella misma escribe en algunas de sus cartas personales, le hará tener pesadillas frecuentemente.¹ Por tanto, desde su juventud, ya consideraba que era necesaria una nueva filosofía política y social que denunciara y transformara el marco legislativo vigente.

7.3.2. Diferencias entre De Grouchy y Smith

También, esta posición que reclama castigos más suaves podemos ponerla en relación con *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Si bien es cierto que sus planteamientos jurídicos y políticos son tratados secundariamente en dicha obra y tienen gran relevancia en sus *Lecciones sobre jurisprudencia*, el pensador de Kirkcaldy realiza ciertas afirmaciones que son relevantes para contraponer sus tesis con las de De Grouchy. Ambos autores comparten la idea de que las injusticias cometidas contra los inocentes son siempre reprobables. Así, Smith afirma que:

“Una persona inocente que es llevada al patíbulo por la falsa imputación de un crimen infame y abominable padece el más cruel infortunio que puede sufrir la inocencia.”²

Ahora bien, sostenemos la idea de que entre Smith y De Grouchy existen unas diferencias de fondo que son insalvables. Estas diferencias ya las expusimos en el capítulo destinado a la moral y, en concreto, al estudiar la simpatía. Resumidamente, afirmamos que Sophie De Grouchy está profundamente preocupada por la situación de las clases desfavorecidas, tanto en su dimensión moral como psicológica, comprendiendo que son resultado de la injusticia, el olvido y el rechazo de los

¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

² SMITH, op. cit., p. 234.

poderosos. Pues bien, lo mismo sucede ahora, en el terreno político y social; la denuncia que hace Smith de la injusticia que sufre alguien inocente se queda en eso, en un caso concreto y aislado; no hay en *La teoría de los sentimientos morales* una preocupación específica por las causas que llevan a esta desdicha, no hay conciencia de una masa social oprimida; el texto de Smith destila despreocupación respecto a las razones que llevan a una persona a delinquir y no se plantea la posibilidad de que el sistema legislativo sea un motivo fundamental:

“Los delincuentes disolutos como ladrones y salteadores de caminos suelen tener un escaso sentido de la vileza de su proceder, y por consiguiente ningún remordimiento. Sin preocuparse de la justicia o injusticia de la sanción, se han acostumbrado a pensar en la horca como un destino que probablemente les toque.”¹

Smith distingue claramente entre el hombre culpable y el inocente, pero sin hacer un retrato psicológico y social de las causas que llevan a ello, apelando únicamente a la bondad o maldad de sus intenciones e intereses. Por el contrario, hemos visto que de De Grouchy no se detiene en ejemplos concretos y sí traza un panorama amplio de cómo la preferencia y el interés han moldeado un sistema legislativo injusto y exagerado. Pero estas diferencias se amplifican cuando Smith considera la severidad de los castigos de alguien que, a su juicio, ha cometido un delito tan grave que compromete la seguridad de toda la comunidad y lo compara con el de un asesino. Es el caso del centinela dormido, que también trata Méndez Baiges:²

“Por ejemplo, un centinela que se duerme mientras está de guardia sufre la pena de muerte según las leyes marciales, porque tal negligencia puede poner en peligro a todo el ejército. Tanta severidad puede muchas veces ser necesaria y por ello justa y apropiada. (...) Aunque dicho descuido es muy grave, el pensar en su delito no suscita naturalmente un rencor tal que nos impulse a adoptar un desquite tan terrible. [...] Mas no se planteará del mismo modo el justo castigo de un repugnante asesino o parricida. En este caso, su corazón aplaude con

¹ *Ibíd.*, p. 234.

² Véase MÉNDEZ BAIGES, op. cit., p. 300.

ardor, incluso con arrebatos, la justa represalia que parece debida a crímenes tan detestables (...).”¹

En el caso del centinela que descuida su tarea, la condena a muerte es considerada justa pero exagerada a la vez; sin embargo, Smith afirma que el mismo castigo a una persona que puede ser considerada una amenaza para la comunidad es plenamente justo y goza del favor de la multitud. La diferencia entre ambos casos es que el centinela comete un mal involuntario mientras que el del asesino es voluntario. Estas situaciones, desde la óptica de De Grouchy se enfocan teniendo en cuenta que la degeneración social, política y legal han ocasionado una disolución direccional de la conciencia que conlleva que los seres humanos que no tienen nada que perder se conviertan en delincuentes que saben de antemano que la justicia no es imparcial. De Grouchy pretende que no nos olvidemos de las razones que llevan a una persona a delinquir y a separarse de su comunidad, y que la justicia no se deje llevar por la fuerza de la muchedumbre:

“Por el contrario, si por crímenes menores limitamos las penas correccionales ante la opinión pública y castigamos esencialmente por ellas; y si, ni ante las ofensas comunes ni ante los crímenes más atroces rompemos bruscamente todos los vínculos que los unen a la sociedad, o sea, las últimas barreras entre el hombre y el crimen (ya sea con la vida del culpable o deshonrándolo con una infamia indeleble), así cada uno, por el interés común tendría el deber de denunciar a los criminales. Incluso podríamos ser menos indulgentes con ellos si lo necesitasen, y la degradación a la que se les conduciría no sería casi nunca su excusa.”²

Otro punto en donde se contempla con claridad la diferencia entre Smith y De Grouchy es el que trata sobre la presencia de preceptos y contenidos sobrenaturales en las leyes que rigen el comportamiento en sociedad. Sophie De Grouchy es una filósofa atea que considera que la esfera religiosa debe mantenerse alejada del ámbito político.

¹ SMITH, op .cit., p. 189.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 174.

Para defender esta posición, se arroja en la experiencia histórica del fracaso de todo sistema político y todo cuerpo de leyes fundamentado en algo trascendente:

“Si las leyes crueles asociadas con pensamientos sobrenaturales no han sido suficientes hasta ahora para mantener a la gente alejada de que vuelvan a delinquir, no podemos seguir acusando de calumniar a la naturaleza humana a aquellos que dijeron que unas leyes más dulces y mejor combinadas, unidas a la fuerza de la razón y la conciencia, podrían tener más fuerza para prevenir el crimen.”¹

Este descreimiento dista bastante de la posición smithiana, para quien la acción humana debe estar asentada en los preceptos religiosos para que la convivencia armoniosa sea posible. Para Smith, solo los mandamientos de la verdadera religión evitan que el ser humano se comporte de manera egoísta e interesada:

“Al obrar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, necesariamente buscamos los medios más efectivos para promover la felicidad de la humanidad y por ello cabe argumentar que en algún sentido cooperamos con la Deidad y ayudamos en la medida de nuestras posibilidades al plan de la providencia. Si actuamos de otra manera, en alguna manera obstaculizamos la estrategia que el Autor de la naturaleza ha diseñado para la felicidad y perfección del mundo, y en alguna medida nos declaramos, por así decirlo, enemigos de Dios. De ahí que naturalmente esperamos su favor y recompensa extraordinaria en un caso, y nos espanta su venganza y castigo en el otro.”²

Frente al pesimismo crítico de De Grouchy, Smith defiende un cierto optimismo cósmico donde los valores morales favorecen la conducta adecuada de los sujetos y el establecimiento de un mundo cada vez más dichoso; la introducción de la religión en la esfera moral y política aleja a los seres humanos de cometer delitos y de actuar contra la sociedad y contra Dios mismo por extensión. Esta confianza no es compartida por la pensadora francesa, que sostiene que la religión y la creencia en una recompensa ulterior no ejercen una influencia positiva en el mundo; a su juicio, estas creencias no han ayudado a eliminar el egoísmo ni el mal. La autora pregunta retóricamente:

¹ *Ibid.*, p. 177.

² SMITH, *op. cit.*, p. 177.

“¿Existen países en los que un uso más dichoso y común de razones sobrenaturales ha hecho innecesario establecer un código penal? ¿Nos revela la historia la existencia de gente bajo la influencia de esas razones que no sean bárbaros ni corruptos?”¹

Consiguientemente, vemos cómo la filosofía política de Sophie De Grouchy se separa notablemente de aquello que Smith esboza en *La teoría de los sentimientos morales*. En este punto, es de justicia señalar que el pensador escocés sí defiende una reforma del sistema legislativo en sus *Lecciones sobre jurisprudencia*, pero no nos detenemos a analizar esta obra porque nos alejaríamos de nuestro camino principal. Siguiendo a Méndez Baiges² sí consideramos importante señalar que mientras que en la *Teoría* expone una concepción conforme con el marco legislativo establecido, donde la voluntad del magistrado era lo que establecía lo justo y lo injusto, justificando incluso cualquier decisión contraria al espectador imparcial, en las *Lecciones* se sitúa en una posición reformista más próxima a lo que sostiene De Grouchy.

7.3.3. Crítica al sistema de acceso a cargos públicos

Las críticas que realiza Sophie De Grouchy a las leyes que rigen la convivencia y juzgan las acciones de los seres humanos no se mantienen únicamente en un plano general y abstracto. Hasta ahora hemos visto cómo la filósofa hace afirmaciones generales y poco concretas, prescindiendo de un marco de referencia específico y de situaciones específicas, al contrario de lo que hace Smith. Sin embargo, hay un caso concreto donde la autora sí se detiene, en el enfrentamiento entre la voluntad individual y la ley en los cargos públicos electos.

Una forma manifiesta de transgresión de la ley sucede cuando un sujeto que ocupa un cargo relevante eleva su propia voluntad por encima de la ley que debe

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 96.

² Véase MÉNDEZ BAIGES, op. cit., cap. IV, punto 4 “La posibilidad de una crítica de la legislación”.

imperar; cuando el interés individual prima sobre el interés general se está cometiendo claramente una violación de la ley. De Grouchy considera que este es un ejemplo más de cómo el sistema legislativo está hecho para favorecer a los poderosos y darles patente de corso en sus acciones egoístas. Aquellos que ostentan estos cargos y que actúan impunemente se perpetúan en el poder y transmiten su inviolabilidad de padres a hijos, convirtiendo algo que debería mirar por el bien de la comunidad en un cargo que solo vela por los intereses personales y privilegios:

“Las instituciones sociales, consagrando derechos hereditarios (casi siempre abusivos desde la primera generación), han suministrado a la presuntuosa mediocridad un medio infalible para elevarse a sí misma, y para hacerlo de manera tiránica. Esos medios son, o se convierten en tiránicos, cuando no están establecidos para el interés general y no están circunscritos propiamente.”¹

En situaciones así, las leyes son algo secundario, un instrumento en todo caso al servicio de quien las interpreta y aplica. De acuerdo con sus planteamientos alejados del sistema establecido, De Grouchy realiza aquí una crítica velada a aquellos que tienen como labor fundamental aplicar justicia; el cargo de juez se ha convertido en una propiedad que se transmite de padres a hijos sin impedimento alguno y que perpetúa a los poderosos en una situación de clara ventaja. En este caso, el juez, enriquecido por herencia y alejado del mundo en que vive la mayoría de la población, aplica la ley a su antojo y se niega a comprender que quien no tiene nada, no tiene nada que perder y se ve abocado a delinquir y a cometer hurtos constantemente para sobrevivir. Para De Grouchy, la solución a este problema, a este círculo vicioso donde el rico es más rico y poderoso y el pobre es más pobre y está indefenso ante la justicia, pasa por establecer leyes justas, aplicarlas y cambiar radicalmente el sistema de acceso a los cargos públicos:

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 165.

“Si en todos los cargos fuésemos sumisos a las leyes y estuviéramos obligados a actuar solo en concordancia con ellas; y si todos los cargos fuesen conferidos por una elección general y por una elección libre, la conciencia rara vez tendría que combatir intentos criminales ni actuar contra la injusticia que la ambición puede aspirar.”¹

En definitiva, la autora reivindica una nueva forma para acceder a dichos cargos, que no sea excluyente y permita romper dicho círculo vicioso dando entrada a personas no contaminadas por la avaricia y el interés propio. Para subvertir ese sistema que vehementemente denuncia De Grouchy, es preciso que la libertad y la igualdad se apliquen sin excepción, de tal manera que todos y todas puedan participar en él y entiendan que las leyes no están hechas para favorecer a ciertos grupos sino para buscar el beneficio de toda la comunidad. De Grouchy intenta introducir en su época principios constitucionales tan actuales hoy en día como los de igualdad, capacidad y mérito para acceder a un cargo, sea del tipo que sea y sin excepción.

7.3.4. Fundamentos de las leyes justas

Una vez sabidas las críticas de De Grouchy a las leyes vigentes en su momento histórico, a su constitución, aplicación y a la labor de los jueces, conoceremos cuál es la propuesta de la filósofa; hasta ahora nos hemos movido en su doctrina crítica y destructiva y ahora pasaremos a su propuesta constructiva, a conocer qué propone la autora para hacer de las leyes un instrumento verdaderamente útil para el conjunto de la sociedad. Como veremos, esta propuesta pasará necesariamente por la eliminación del interés particular y por el establecimiento de un cuerpo de leyes sencillo y accesible para todos y todas, de tal manera que su interpretación no pueda dar lugar a equívocos y malas interpretaciones. Al figurado destinatario de sus cartas le escribe:

¹ Ibidem.

“Notarás, mi querido Cabanis, que los intereses pecuniarios nos conducen a ser injustos presuponiendo la posibilidad del éxito. Ahora bien, en muchos aspectos esta posibilidad es de nuevo producto de las leyes. Si fueran transparentes, advertirían a todos los hombres por igual; si fueran justas, no podrían admitir excepciones; si fueran precisas, no dejarían ninguna opción para la corrupción y la mala fe. Si la administración civil no se arrogara con casi todo el pueblo a ser un huésped de los dominios, si abandonase al hombre a su naturaleza, no dejaría lugar alguno al poder arbitrario, y ese poder podría ser incluso menos funesto que su ejercicio, y que su mera existencia lo autoriza para alcanzarlo y para mantenerlo.”¹

Como vemos, transformar el sistema y lograr un espíritu de solidaridad y de comunitarismo entre los seres humanos requiere una reforma radical; solo partiendo desde los cimientos de las leyes es posible encauzarlas hacia el bien común. Únicamente así se logrará establecer una justicia que no atienda a excepciones ni pueda ser moldeada al antojo de quien la imparte. El objetivo de De Grouchy es sencillo, lograr que las leyes como tales adquieran su peso específico propio y sean algo imparcial separado de la mano interesada de los poderosos:

“Finalmente, si las leyes únicamente fueran para gobernar universalmente; si solo ellas fueran temidas en vez de temer a los hombres y a las clases sociales, como suele suceder, únicamente significaría adquirir un exceso a través del cual la justicia sería robada, tomando esta palabra en su sentido propio.”²

7.3.4.1. Fundamentos de las leyes justas: la razón

La pregunta que se plantea es, ¿cuáles son los pilares en los que se apoya la autora para llevar a cabo este cambio?, ¿qué fundamento o principio puede lograr un sistema legislativo universal e igual para todos los grupos sociales? La respuesta a estas cuestiones la hemos visto ya con anterioridad: la razón. Solo un cuerpo de leyes establecido bajo la luz de la razón puede garantizar que la justicia se aplique a todos y todas por igual y que sean las leyes y no los vaivenes humanos quienes juzguen las acciones personales. Este principio está también presente en la obra de Condorcet,

¹ *Ibid.*, p.164.

² *Ibidem.*

paradigma de autor ilustrado y confiado en la potencia emancipadora de la razón. De Grouchy conoce perfectamente toda la obra de Condorcet (no olvidemos que preparó la edición completa de sus textos y redactó la introducción del *Bosquejo*) y tiene sin duda alguna muy presentes sus afirmaciones. En concreto, en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* realiza un acercamiento histórico a los desarrollos de la humanidad pasando por diez épocas, desde las primeras reuniones en comunidad hasta los futuros progresos. A lo largo de estas etapas, Condorcet tiene muy en cuenta la evolución de las leyes como un aspecto decisivo para comprender el surgimiento de una sociedad justa e igualitaria. El filósofo y matemático percibe este transcurso como un proceso de plasmación de la razón en la ley, que sin embargo se produce no sin obstáculos; al estudiar la cuarta época, que comprende a su juicio desde la Grecia (clásica) hasta el siglo de Alejandro Magno, afirma:

“El objeto de estos legisladores no era el de fundar sobre la razón, sobre los derechos que todos los hombres han recibido por igual de la naturaleza, en fin, sobre las máximas de la justicia universal, el edificio de una sociedad de hombres iguales y libres, sino solamente el de establecer las leyes según las cuales los miembros hereditarios de una sociedad existente pudieran conservar su libertad, vivir al abrigo de la injusticia, y desplegar exteriormente una fuerza que garantizase su independencia.”¹

Condorcet afirma con firmeza cómo las leyes han de basarse en la razón, entendiéndolo por esta, aquella facultad universal que proclama los derechos de los seres humanos sin excepción; la razón es el motor liberador de la humanidad que permite desprenderse de la pesada carga de la injusticia y la desigualdad. Frente al artificioso interés de los fuertes, que emplean su contaminada razón para beneficio propio, Condorcet confía en la razón del sentido común, la que fija lazos con los semejantes en vez de establecer diferencias. Esta razón se apoya asimismo en la naturaleza, o sea, en la naturaleza humana y en los derechos fundamentales que la definen:

¹ CONDORCET, op. cit., p. 47.

“(…) desgraciadamente, se buscaron esas leyes de las naciones, no tanto en la razón y en la naturaleza, únicas autoridades que los pueblos independientes pueden reconocer, como en los usos de los gobiernos y en las opiniones de los antiguos. Se atendió menos a los derechos de la humanidad y de la justicia hacia los individuos que a la ambición, al orgullo, o a la codicia de los gobiernos.”¹

Como vemos, Condorcet parte desde una óptica realista donde considera que las leyes no han tenido en cuenta por lo general a la razón, y se han construido teniendo en cuenta las pasiones y tendencias individuales de los sujetos. Además, ocurre con frecuencia que las leyes dictan una cosa, pero la práctica muestra otra muy diferente, de tal manera que pueden redactarse leyes justas y racionales sobre el papel, pero no aplicarse así:

“Al recorrer la historia de las sociedades, habremos tenido ocasión de señalar que, muchas veces, existe una gran diferencia entre los derechos que la ley reconoce a los ciudadanos y los que éstos realmente gozan; entre la igualdad establecida por las instituciones políticas y la que existe entre los individuos; habremos subrayado que esta diferencia ha sido una de las principales causas de la destrucción de la libertad en las repúblicas antiguas, de las tormentas que las han sacudido y de la debilidad que las ha entregado a tiranos extranjeros.”²

Por el contrario, el establecimiento de un cuerpo de leyes verdaderamente objetivo e imparcial crearía una sociedad más compacta donde sus integrantes tendrían vínculos más fuertes y solidarios. Para Condorcet, este cambio es consecuencia de la aplicación del progreso científico a la filosofía y al derecho, capaz de introducir en las ciencias humanas la posibilidad del avance a mejor. De esta forma, si las leyes tienen como única finalidad el bien común, si buscan su perfeccionamiento a través de la protección de los desfavorecidos, se refuerzan los lazos afectivos y se logra el objetivo principal de la filosofía de Sophie De Grouchy: aplicar el sistema de la simpatía y de la virtud, de la unión solidaria entre todos los miembros de la comunidad; en palabras de Condorcet:

¹ *Ibíd.*, p. 103.

² *Ibíd.*, p. 162.

“El perfeccionamiento de las leyes y de las instituciones públicas, consecuencia del progreso de estas ciencias, ¿no tiene por efecto el de aproximar, el de identificar el interés común de cada hombre con el interés común de todos? ¿No es el fin del arte social el de destruir esta oposición aparente? Y el país cuya constitución y cuyas leyes se ajusten más exactamente a la voz de la razón y de la naturaleza ¿no es aquel en que la virtud será más fácil y en que las tentaciones de apartarse de ella serán más raras y más débiles?”¹

Ahora bien, De Grouchy establece una separación decisiva con quien fue su marido durante ocho años, mientras que ella, como hemos visto, se mantiene en una posición crítica respecto a las leyes vigentes en su época, Condorcet vislumbra la historia de la humanidad como un camino firme e imparable hacia el progreso y el establecimiento de un sistema legislativo adecuado. Mientras que para De Grouchy la reforma está aún por hacer, según Condorcet, este acontecimiento está muy cerca de llevarse a cabo. Una diferencia que siempre estará presente entre ambos autores será que Sophie De Grouchy se encuentra muy lejos de compartir el optimismo progresista condorcetiano. En la octava época, que según el autor abarca desde el invento de la imprenta por Gutemberg hasta la sublevación de la ciencia y la filosofía al yugo de la autoridad, se vislumbra ya la seguridad del triunfo del progreso y el establecimiento de un sistema legislativo adecuado:

“La historia nos mostrará, durante esa época, pocos progresos reales hacia la libertad, pero más orden y más fuerza en los gobiernos, y, en las naciones, un sentimiento más fuerte y con frecuencia más justo de sus derechos. Las leyes están mejor dispuestas; ya no son tantas las veces que semejan la obra informe de las circunstancias y del capricho.”²

Como vemos, la idea esencial que defiende De Grouchy, y que comparte con Condorcet, es que las leyes no pueden ser consideradas un enemigo sino un refuerzo positivo, y para que esto sea posible, han de tener en la razón, universal y liberadora, su principio:

¹ *Ibíd.*, pp. 174-175.

² *Ibíd.*, p. 102.

“Las leyes deben ser suplemento a la conciencia de los ciudadanos, aunque con mucha frecuencia no son nada más que cadenas opresivas o, muchas veces, el último confín de la iniquidad. Ahora, proporcionando leyes razonables, la tentación de robar para lograr más posesiones puede verse debilitada por el coste de ello, ya que de lo contrario, sería raro que el robo fuese temido. En este caso, la conciencia podría combatir solo robos insignificantes, y nuestro interés al respecto sería proporcionalmente menos pesado y menos poderoso.”¹

Aquí tenemos las claves de lo que será nuestro discurso de aquí en adelante; la razón, aplicada a las leyes, permite un fortalecimiento de la conciencia moral, de las ideas de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Si recordamos sus afirmaciones morales, estudiadas en el capítulo anterior de nuestra investigación, señalábamos que De Grouchy sostenía que era fundamental recuperar la fuerza de la conciencia, escapar de la realidad alienante que marcaba la sociedad individualista imperante. Y esta salida solo era posible gracias a la clarividencia de la razón y a la bondad natural de la conciencia humana. Pues bien, lo mismo sucede en la filosofía política y social de nuestra protagonista; la apelación a la razón y a la conciencia serán algo recurrente para eliminar el sistema legislativo vigente y para establecer un nuevo sistema, justo e igualitario:

“Si es para hacer frente a una necesidad real, este interés puede estar presionando; y sentimos que alguien al que le falte de todo tendrá pocos escrúpulos para ser injusto, especialmente respecto al hombre rico, al considerar que actúa impunemente. Esta urgente necesidad en principio es lo suficientemente fuerte como para ocultar la voz de la conciencia, y para que triunfe sobre ella, pero, ¿es común en una sociedad gobernada por leyes razonables?”²

7.3.5. Presencia de Rousseau y de Condorcet en el concepto de ley de De Grouchy

Las leyes razonables no son otra cosa que las elaboradas desde el sentido común que dicta que todos los seres humanos son iguales y como tales deben ser tratados; de lo contrario, las leyes se inclinarán por establecer ciertas reglas de preferencia y estarán

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 164-165.

² *Ibíd.*, pp. 161-162.

hechas para beneficio de quien las elabore. He aquí el blanco de las críticas de De Grouchy; las leyes vigentes, constituidas siguiendo el interés propio y el de ciertos grupos sociales, amparan la desigualdad y promueven un sistema donde las diferencias económicas se amplían cada vez más, empujando a los seres humanos más desfavorecidos hacia el hurto y el delito:

“Pero dejemos que todas las defectuosas instituciones sean abolidas de una vez, dejemos que solo permanezcan las leyes razonables y necesarias, y dejemos que el poder arbitrario que arruina a sus víctimas hasta la miseria y la servidumbre y los reduce a la ignorancia y la credulidad desaparezca para siempre, y la razón humana emergerá saludablemente y vigorosa desde debajo de sus cadenas; predominará en todas las clases y ella misma modelará la opinión pública.”¹

Estas afirmaciones bien pueden conectarse con las que Rousseau realiza en *El contrato social*. Ya hemos señalado que una de las grandes influencias que actúan en el pensamiento de Sophie De Grouchy es J.J. Rousseau; su teoría sobre la bondad natural humana, el rechazo de todo artificio y la defensa de una virtud sencilla son clara muestra de ello. También, sostenemos que las posiciones rousseauianas están presentes en la filosofía política y social de nuestra protagonista. En este punto, defendemos que De Grouchy, gran conocedora de los textos del ginebrino, “Tiene todas las obras de Montesquieu, de Condillac y casi todas las de Rousseau (...)”², tiene muy en cuenta las críticas que hace Rousseau al sistema legislativo en *El contrato social*:

“Consideradas las cosas humanamente, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres por falta de sanción natural; no hacen más que beneficiar al malo y perjudicar al justo, cuando este las observa con todo el mundo y sin que nadie las observe con él. Se necesitan, pues, convenios y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto.”³

¹ *Ibid.*, pp. 166-167.

² “Elle possède tout Montesquieu, tout Condillac et presque tout Rousseau.” BOISSEL, Th., op. cit., p. 56. La traducción es nuestra.

³ ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*, Barcelona, RBA, 2002, p. 159.

Como estamos viendo, Rousseau, al igual que hace De Grouchy, considera que, de facto, las leyes tienden a amparar al malo y a debilitar al bueno, por lo que se requiere necesariamente un cambio que logre que las leyes sean justas para todos y todas. Y este cambio, como hemos visto en la pensadora de Meulan, requiere romper con el círculo vicioso en donde las leyes son creadas por una minoría para una minoría, condenando al resto al abandono y al desamparo. De Grouchy, empapada de la filosofía rousseauiana hace suyas las afirmaciones del ginebrino cuando reivindica que las leyes, para que sean justas, deben emanar del pueblo, o de la voluntad popular, si somos rigurosos con la terminología del autor de *El contrato social*:

“Las leyes no son propiamente otra cosa que las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser el autor de las mismas; solo a los que se asocian corresponde reglamentar las condiciones de la sociedad.”¹

Asimismo, la defensa de la soberanía popular y el poder del pueblo para elaborar las reglas de justicia conllevan proclamar que la libertad y la igualdad han de ser los principios que rijan esta constitución colectiva:

“Si se indaga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, el cual debe constituir el fin de todo el sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad porque toda dependencia particular es fuerza que se resta al cuerpo del Estado; la igualdad porque la libertad no puede subsistir sin ella.”²

De Grouchy, firme defensora de los principios ilustrados y revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad, suscribe plenamente las tesis rousseauianas, tanto sus críticas al sistema legislativo establecido, como su propuesta de establecer leyes que surjan de todo el pueblo. Y lo mismo sucedía con las ideas de Condorcet, con quien comparte sobre todo la apelación a la razón como principio sobre el cual debe

¹ *Ibíd.*, p. 161.

² *Ibíd.*, p. 172.

establecerse la ley. Sin embargo, la influencia de ambos autores en Sophie De Grouchy da un paso más y se torna en una alabanza encendida de su proceder. Además, filósofos como Rousseau o Condorcet han sido pioneros en realizar una crítica encendida del orden político establecido y, en concreto, del sistema legislativo. En la octava y última carta, las postreras afirmaciones de la pensadora de Meulan sobre la necesidad de reformar las leyes se centran en alabar a estos autores, que expusieron sus propuestas desde la bandera de la libertad, la igualdad y el sentido común:

“Es así, considerando lo que las leyes criminales podrían ser, como los filósofos han podido atacar las leyes que proporcionan más abusos que ventajas; esta indagación, solicitada por todos los hombres sin prejuicios, y que justificaría demasiadas injusticias, la consiguieron aquellos que la acometieron con la etiqueta de innovadores (en verdad un nombre más honorable que dañino) para extender lo que ellos proclaman de las leyes, que el culpable no escape y que el inocente no tenga nada que temer; reclaman leyes justas.”¹

Estas afirmaciones nos permiten visualizar a Sophie De Grouchy como una filósofa plenamente ilustrada, segura del poder transformador de la filosofía pero sin caer en el optimismo a veces ingenuo condorcetiano; enemiga del prejuicio y la tradición; preocupada por los desfavorecidos e inocentes; defensora de la humanidad entendida como un todo; segura de que solo la razón puede crear un mundo más justo y humano:

“Si demandan leyes menos desagradables, es para demostrar que su severidad es tan peligrosa como injusta; si consideran la razón y la utilidad pública como los juicios naturales e inmutables de las instituciones sociales, es porque ese criterio solo propone leyes provechosas, infalibles y generales.”²

Esta idea es compartida por otros autores y autoras contemporáneos a De Grouchy, entre los que destacamos de nuevo a Condorcet, quien confía también en la razón y en la acción cuasi mesiánica de la filosofía y, en concreto, de los filósofos. De

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 176.

² *Ibidem*.

Grouchy y Condorcet, al sostener que la influencia de los filósofos es decisiva para transformar la realidad y las leyes, nos recuerdan a la teoría platónica del Filósofo Rey; únicamente el filósofo, que comprende la verdad, está liberado de prejuicios y busca el bien de todos y todas; es capaz de guiar a la humanidad hacia el progreso y la mejora de las condiciones materiales e intelectuales de vida. Así, Condorcet, hablando sobre la posibilidad de mejorar las leyes señala:

“Las leyes están mejor dispuestas; ya no son tantas veces las que semejan la obra informe de las circunstancias y del capricho: están hechas por sabios, aunque no lo estén todavía por filósofos.”¹

De Grouchy, escribiendo sus *Cartas sobre la simpatía* pocos años después de la trágica muerte de Condorcet alza la voz en su nombre y en la de todos y todas que son olvidados y olvidadas, rechazados y rechazadas, pero que dieron los primeros pasos del camino a seguir, el de la razón, la justicia y la ley con mayúsculas:

“Debemos, tanto cesar de calumniar y silenciar a esos filósofos, como cesar de clamar que es peligroso hacer uso de la propia razón o que la razón apoya todo lo que el tiempo ha forjado. Otro reproche elevado contra esos filósofos, tan aparentemente grave como obviamente ridículo, les acusa de desear sustituir las ruedas y los andamios de los verdaderos fundamentos de la moralidad y, especialmente, de las razones sobrenaturales para ser justo. Aquellos a los que se les acusa de querer gobernar a los hombres por esos bárbaros medios (¿queremos olvidarlo?) son aquellos que pretenden suavizar las leyes para hacerlas más ineludibles y eficaces. Ellos son los que insisten en que la justicia y la razón deben proporcionar las penas a los delitos.”²

La pensadora de Meulan apuesta fuertemente por un sistema legislativo racional, separado de la tutela religiosa e inspirado en los principios fundamentales de la Ilustración.

¹ CONDORCET, op. cit., p. 102.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 177.

7.4. Propiedad

Una de las aportaciones más originales y novedosas de la filosofía política y social de Sophie De Grouchy es aquella que versa sobre la propiedad. La autora realiza interesantes aportaciones sobre la propiedad y sobre su importancia para lograr un mundo más justo y solidario; para nuestra investigación, consideramos que este concepto debía situarse al final de este capítulo pues solo así se comprenderá más fácilmente de qué manera encaja en su filosofía con los conceptos de justicia, derecho y ley. Hasta el momento, hemos visto cómo De Grouchy pretende hacer un cambio profundo en el sistema legislativo y en los derechos naturales universales con vistas a instaurar una justicia real que no tenga en cuenta circunstancias particulares ni preferencias; ahora bien, esta reforma, siguiendo el hilo de sus afirmaciones, requiere también una subversión radical de la manera de entender la propiedad y, sobre todo, del reparto de la misma y de la riqueza que la acompaña. Si De Grouchy denuncia constantemente que las instituciones están corruptas y que su corrupción infecta las conciencias de los ciudadanos, tanto de los privilegiados como de los que no tienen nada, esta denuncia será extensiva al reparto de la propiedad; la propiedad es otra consecuencia más de la degeneración y el imperio del egoísmo: unos pocos poseen extensas propiedades que les proporcionan pingües beneficios sin apenas esfuerzo mientras que la mayoría malvive sin nada propio y trabajando para otra persona. Por tanto, adentrarnos en la propiedad nos conducirá necesariamente hacia la riqueza y a conocer qué diagnóstico hace De Grouchy de su desigual reparto y consecuencias.

7.4.1. La propiedad como un derecho natural

Una vez introducido el tema, comenzaremos nuestra investigación sobre la teoría de la propiedad en De Grouchy poniendo de relieve qué entiende la autora por

propiedad y cuáles son los rasgos fundamentales que a su juicio la definen. Nuestra protagonista, alineándose con la corriente imperante de pensamiento en el siglo XVIII, sostiene que la propiedad es ante todo un derecho, entendiendo por derecho la preferencia que alguien tiene sobre algo que está claramente fundamentado por la razón. Para De Grouchy, la propiedad es un derecho evidente y universalmente válido porque tiene en la razón su punto de partida:

“Un derecho como el derecho de propiedad es un derecho positivo: consiste en una preferencia fundada en la razón acerca del disfrute de algo.”¹

Consiguientemente, es la razón la que origina la idea de que la posesión de algo es un derecho, o sea, es algo que le pertenece a alguien. Y es un derecho positivo en contraposición a un derecho negativo, ya que es capacidad para hacer algo, es posibilidad de hacer algo o, en este caso, de poseer algo. Sin embargo, al estar fundado en la razón, es, a la vez, un derecho natural, universal e independiente al ordenamiento jurídico establecido; la propiedad es un derecho establecido en base a la naturaleza humana. Esta idea está presente también en Condorcet y es importante destacar que, de nuevo, las aportaciones de Sophie De Grouchy siguen muy de cerca las del filósofo y matemático ilustrado. Como señala Torres del Moral en su estudio previo al citado *Bosquejo*, Condorcet afirma en *Ideas sobre el despotismo* que existen una serie de derechos naturales incondicionales que deben ser “la salvaguardia de la tranquilidad y de la libertad públicas”² y, en concreto, enumera tres derechos naturales sobre los cuales se asentarán otros posteriores y derivados de estos:

“Los derechos naturales del hombre son: 1º) la seguridad y la libertad de la persona; 2º) la seguridad y la libertad de sus propiedades; 3º) la igualdad.”³

¹ *Ibíd.*, p. 149.

² *Ideas sobre el despotismo*, p. 241-242, en la introducción a CONDORCET en *Bosquejo*, p. XXVII.

³ *Ibíd.*, p. 232, *Ibíd.*, p. XXVIII.

Pero, a la vez, al enumerar estos tres derechos naturales, quiere poner de relieve que no están en compartimentos separados y excluyentes sino todo lo contrario; la libertad, la propiedad y la igualdad se relacionan estrechamente hasta el punto de que Condorcet considera que el marco idóneo en el que desarrollar estos derechos debe hacer compatible la posibilidad de poseer algo con la libertad y la igualdad de las personas. Esta idea, como veremos más adelante, es plenamente compartida por De Grouchy, quien propone un reparto más equitativo de la propiedad precisamente para garantizar una cierta igualdad. Sin embargo, Condorcet hará más hincapié en reivindicar la propiedad sin restricciones ni injerencias, desde la firme defensa de la libertad en el contexto social:

“Así, pues, el hombre debe tener la posibilidad de desplegar sus facultades, de disponer de sus riquezas, de proveer a sus necesidades, con una libertad completa. El interés general de cada sociedad, lejos de ordenar que se restrinja su ejercicio, prohíbe, por el contrario, que se menoscabe, y, en esa parte del orden público, el cuidado de asegurar a cada uno los derechos que por naturaleza le corresponden es también, a la vez, la única política útil, el único deber del poder social y el único derecho que a la voluntad general es lícito ejercer sobre los individuos.”¹

7.4.2. Fundamentos de la propiedad: razón, trabajo y derecho natural

Por tanto, siguiendo muy de cerca la doctrina condorcetiana sobre la propiedad, De Grouchy establece que la misma se asienta sobre tres fundamentos: la razón, el trabajo y el derecho natural.

Por un lado, es la razón, universal, objetiva y desinteresada la que dicta que existe la preferencia de un individuo sobre algo. Ahora bien, la cuestión que se plantea es, ¿cuál es el motivo por el cual la razón dicta que la propiedad es un derecho? Para De Grouchy, la respuesta es sencilla: el trabajo. La razón humana comprende fácilmente que es el trabajo realizado por una persona o personas sobre una tierra cultivable u otra

¹ CONDORCET, *Bosquejo*, p. 119.

realidad lo que hace posible que consideremos que algo le pertenece; la razón considera evidente que el trabajo justifica la propiedad; es así como el derecho a la propiedad emerge:

“Pensando en ello, podrás ver que el derecho de este hombre a compartir su cosecha proviene del trabajo que ha realizado y no de su necesidad; que este derecho comienza con su propia labor, y si la humanidad le conduce a renunciar a ella, la razón no permite contradecirlo.”¹

7.4.2.1. Propiedad y trabajo en Locke y Rousseau

Esta apelación al trabajo como juez de lo que pertenece a alguien está presente en dos autores bien conocidos por Sophie De Grouchy: John Locke y J.J. Rousseau.

Empezando por el filósofo británico, Locke afirma que es el trabajo el que otorga el derecho a la propiedad. En el segundo *Ensayo sobre el gobierno civil* destina un capítulo a exponer sus ideas sobre la propiedad y sobre la preferencia existente en base a la energía consumida para lograr extraer beneficios de la naturaleza. En su origen la propiedad era común, todo era compartido por todos, pero cada vez que el hombre combinaba trabajo con bienes comunes delimitaba derechos de propiedad. De aquí se infiere que para el padre del liberalismo político moderno, el trabajo es lo que marca el origen de la propiedad. Los bienes que proporciona la naturaleza son de todos y todas pero al añadirles un esfuerzo y una habilidad, pasan a ser de quien ha introducido algo de lo que antes carecían:

“Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible de trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás.”²

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 148.

² LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, RBA, 2002, p. 36.

Así, nadie tiene derecho a entrometerse en la propiedad de otro sujeto, porque es el esfuerzo lo que la caracteriza y la hace diferente del resto:

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a esta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás.”¹

Toda porción de tierra que el ser humano trabaje añadiéndole algo de lo que inicialmente carecía para mejorarla hace que deje de ser algo común y colectivo, para pasar a ser propiedad de aquel sujeto que ha empleado su trabajo en dicha tierra, siempre y cuando haya tierras y recursos suficientes para los demás:

“El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás.”²

La consecuencia es que la propiedad es algo que se da de hecho en base al trabajo, algo que la razón considera plenamente justificado, de la misma manera que lo justifica De Grouchy. Asimismo, para Locke la propiedad es natural y “bienhechora”³, no solo para el que tiene posesiones, también para toda la sociedad; la propiedad confiere felicidad, placer y, sobre todo, poder:

¹ Ibidem.

² *Ibid.*, p. 37.

³ TOUCHARD, *op. cit.*, p. 294.

“Pero que alguien descubra un producto que posea utilidad para el uso y el valor del dinero y veremos inmediatamente que el hombre que vivía de ese modo se lanza inmediatamente a ensanchar sus posesiones.”¹

Y para garantizar la propiedad y el poder que ella confiere a los propietarios, los seres humanos salen del estado de naturaleza y constituyen una sociedad civil cuyo fin principal es la conservación de la propiedad o en palabras de Leo Strauss, un “hedonismo capitalista.”²

Rousseau, como Locke, considera que en el trabajo está el origen de la propiedad; que exclusivamente el trabajo añade un derecho de preferencia a quien ha introducido un esfuerzo en algo que la naturaleza proporcionaba de manera bruta. Tanto en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* como en *El contrato social*, Rousseau afirma que es el trabajo lo que hace a un individuo poseedor de algo. En el *Discurso*, al explicar el origen de la propiedad como resultado del cultivo de las tierras, sostiene que el valor añadido del trabajo confiere un derecho al trabajador:

“Solo el trabajo es el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha labrado, lo da, por consiguiente, sobre el suelo, al menos hasta la cosecha, y así de año en año, lo que, al hacer continua una posesión, fácilmente se transforma en propiedad.”³

En *El contrato social*, Rousseau se reafirma en la idea de que el trabajo es el elemento definidor de la propiedad, aunque haciendo referencia a ciertas condiciones, siendo la más destacada para nuestro estudio, que aquel que se apropia de la tierra u otro bien material proporcionado por la naturaleza, no debe buscar una acumulación y un enriquecimiento que vayan más allá de lo necesario:

¹ LOCKE, op. cit., p. 46.

² TOUCHARD, op. cit., p. 294.

³ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, p.135.

“En general, para autorizar en un terreno cualquiera el derecho del primer ocupante, se requieren las condiciones siguientes: primero, que ese terreno no esté aún habitado por nadie; segundo, que solo se ocupe de él la cantidad que necesita para subsistir; tercero, que se tome posesión de él, no con una vana ceremonia, sino con el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por otro.”¹

Nótese el carácter crítico de Rousseau al rechazar la apropiación de bienes de manera ceremoniosa, o sea, apelando al artificio y la pompa en vez de al hecho indudable del esfuerzo, algo que, como veremos conforme avancemos, también mantiene De Grouchy. He aquí uno de los puntos que permiten ver cómo dentro de estas dos concepciones, defendemos la tesis de que De Grouchy está mucho más cerca en sus afirmaciones a la doctrina de Rousseau. El filósofo ginebrino sigue de cerca las tesis de Locke, pero hace hincapié en que lo único que legitima la propiedad es el trabajo propio, sin posibilidad de acumulación, como sí ocurría en Locke, quien sostiene que el hacer producir una tierra, aunque no sea con las propias manos, legitima su propiedad, lo que abre la puerta a una fragmentación social entre propietarios enriquecidos gracias a los trabajadores de sus tierras. Esta cuestión es expuesta, entre otros autores, por Mac Pherson en *La teoría política del individualismo posesivo*.² Además, para fundamentar que De Grouchy en su teoría sobre la relación entre trabajo y propiedad se acerca más a Rousseau que a Locke, indicamos que ya en su juventud conocía casi toda la obra del ginebrino³ y las *Cartas sobre la simpatía* comparten el trasfondo subversivo de las afirmaciones rousseauianas y el rechazo a una acumulación excesiva.

De esta forma, por el tono reivindicativo de la pensadora de Meulan, algo de lo que la propuesta de Locke carece, se aproxima a las tesis marxistas sobre la propiedad

¹ ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 147.

² MAC PHERSON, C., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979, pp. 169-223.

³ “Elle possède tout Montesquieu, tout Condillac et presque tout Rousseau.” BOISSEL, Th., op. cit., p. 56.

privada, al igual que sucede con Rousseau. A diferencia de los grandes economistas modernos, como Smith, David Ricardo o Malthus, De Grouchy esboza algo que Marx¹ desarrollará medio siglo después, una crítica a la economía política clásica donde el derecho de preferencia y la principal fuente de riqueza no viene dada por la naturaleza, el capital y el trabajo. Es el trabajo mismo lo que verdaderamente añade valor a la naturaleza al ser cultivada, creando capital. La tierra no es fuente de riqueza si no se trabaja, y en cuanto al capital, al dinero que origina riqueza, no es más que una acumulación de trabajo no consumido.

7.4.3. Propiedad, razón y estado de naturaleza en De Grouchy

Volviendo a cómo De Grouchy establece en la razón una de las bases de la propiedad, si echamos la vista atrás a toda nuestra investigación, muestra la coherencia interna del discurso de la filósofa, que tanto en su doctrina gnoseológica, moral, política y social establece la razón como pilar ineludible; como elemento que, único en el conjunto de los seres vivos, permite explicar los diversos fenómenos que configuran la teoría y la praxis humana. La razón, absoluta, liberadora e incondicionada, revela con rotundidad cómo De Grouchy asume el discurso ilustrado de Condorcet y otros *philosophes*.

Por otro lado, la propiedad es un derecho natural positivo, algo que emana de la propia esencia humana y que posibilita ser dueño de algo. Pero es más, la propiedad, como derecho natural fundamentado en la razón, está presente en el estado en sociedad y también en un ficticio estado de naturaleza, algo que también sostenía John Locke.²

Por el contrario, al acercarse al filósofo británico en este aspecto, De Grouchy se aleja de su admirado Rousseau y, en concreto, del pensador combativo del *Discurso*

¹ Véase RODRÍGUEZ BRAUN, C., *Grandes economistas*, Madrid, Pirámide, 1997.

² Véase LOCKE, op. cit., cap. V.

sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres, que rechaza tajantemente el establecimiento de la propiedad privada y sitúa el origen del estado de sociedad con dicho surgimiento:

“El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró gentes lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil.”¹

Para Rousseau, el comienzo de la propiedad, que debería corresponder legítimamente a quien la trabaja, es fruto de la ingeniosa apropiación de un individuo que, con su acto, cambia el figurado orden de las cosas. Con este movimiento, emerge el estado de sociedad y todo lo que ello conlleva, la corrupción, el artificio y la desigualdad, crítica que, como hemos señalado reiteradamente, comparte De Grouchy. Sin embargo, esta concibe la posibilidad de la propiedad fundada por el trabajo en el estado de naturaleza sin considerar si supondría un salto hacia un estado de sociedad:

“Así, por ejemplo, un hombre que en estado de naturaleza se haya tomado la molestia de cultivar un campo y de vigilarlo, tiene un derecho hacia esa cosecha, dicho de otro modo, la razón quiere que esta cosecha le pertenezca a él de manera preferencial, porque la ha conseguido a través de su labor y porque privado de ella, negándole su trabajo, y robándole aquello que por largo tiempo había estado esperando y la posesión de algo que merecía, se le hace un mayor daño que denegándole una cosecha similar que podría estar simplemente al alcance de la mano; esta preferencia que la razón ordena que le sea otorgada, aunque esa persona no necesite todos los frutos de su cosecha y aun cuando alguien tenga la necesidad real de ella, constituye precisamente el *derecho*.”²

Vemos, consiguientemente, cómo para De Grouchy no hay incompatibilidad entre propiedad y estado de naturaleza, precisamente porque la preferencia fundada en la razón es algo universal y previo a cualquier determinación social. Asimismo, para De Grouchy, la propiedad, basada en el trabajo, no es algo problemático en su origen, ni es consecuencia de una evolución cultural. El derecho de poseer algo que ha sido obtenido

¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, p. 119.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 147-148

fruto del trabajo es de sentido común, es evidente para la razón independientemente del grado de civilización existente. Ahora bien, esto es algo que sí afirma Rousseau en uno de sus fragmentos más célebres:

“¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores hubiera ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: <<Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie!>>. Pero parece bastante claro que, por entonces, las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar como estaban; pues esta idea de propiedad, dependiente de muchas ideas anteriores que solo han podido nacer sucesivamente, no se formó de golpe en el espíritu humano. Hubo que hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitidas de edad en edad, hasta llegar a este último término de estado de naturaleza.”¹

7.4.4. Críticas a la distribución de la riqueza. Diferencias entre De Grouchy y Condorcet

Hasta el momento hemos visto cómo De Grouchy considera que reflexionar sobre la propiedad es un elemento importante para comprender el marco social y político imperante y llevar a cabo su transformación con vistas a un orden más justo, libre e igualitario; también, hemos analizado críticamente cómo considera la propiedad como un derecho y cuáles son sus fundamentos, realizando una comparación con autores a los que De Grouchy tiene en cuenta, aunque estableciendo ciertas diferencias con ellos. Visto esto, el siguiente movimiento será adentrarnos en las críticas que lleva a cabo la filósofa francesa al reparto de la propiedad y la riqueza existentes, articulando sus afirmaciones con la de otros filósofos, principalmente los ya citados, Locke, Rousseau y Condorcet.

Siguiendo la línea combativa de toda su obra, De Grouchy asimilará las críticas rousseauianas a la sociedad y alzará la voz en nombre de los oprimidos y los grupos sociales más desfavorecidos. En concreto, la autora afirma que la mala distribución

¹ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos*, pp. 119-120.

ahonda en las diferencias sociales y empuja, aún más si cabe, a los que no tienen nada a delinquir. Si antes ya veíamos cómo el derecho y las leyes eran vistas como un enemigo al servicio del poderoso, ahora la propiedad agrava esta situación; la natural bondad humana y la conciencia se envilecen ante el desigual reparto:

“El reparto desigual finaliza además oprimiendo a las clases más bajas que, sin propiedad ni libertad y reducidas a continuar sumando fraudes como fuente de recursos, actúan engañando sin remordimientos, porque su conciencia, cuando está enredada entre cadenas, pronto se marchita.”¹

Más aún, este desequilibrio es pernicioso para todos y todas. Por un lado, como acabamos de ver, la ausencia de propiedad obliga a cometer fraudes a quienes no tienen nada que llevarse a la boca ni nada que perder; los grupos más desfavorecidos, convencidos de que el sistema les castiga constantemente, sienten la imperiosa necesidad de transgredir lo establecido para sobrevivir y para enfrentarse a lo establecido. Por otro lado, aquellos que gozan de privilegios, del favor de los jueces y viven con recursos más que suficientes para subsistir, son conscientes de lo ventajoso de su posición y de cómo la mayoría malvive y envidia su situación; como consecuencia, su bienestar se torna en intranquilidad ante la posibilidad de verse asaltado:

“Si vive en abundancia, la concupiscencia exacerbará el miedo a ser robado; si vive en la indigencia, este miedo estará compensado por sus necesidades.”²

De Grouchy considera, por tanto, que la desigual distribución de las riquezas es negativa para todos los colectivos, pues crea en ellos un sentimiento de inseguridad y de inestabilidad que es compartido por ricos y pobres. Ahora bien, este hecho, el compartir ciertos sentimientos, es algo anecdótico cuando se realiza una comparación entre la minoría afortunada y la desdichada mayoría. La filósofa francesa llama la atención

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 163-164.

² *Ibíd.*, p. 178.

sobre cómo el desigual reparto de propiedades y riquezas no solo fragmenta la sociedad en clases y hace del hurto algo cotidiano; asimismo, esta desigualdad separa a las personas desde el punto de vista antropológico, social y más propiamente humano. La desigualdad hace brotar la incompreensión y la ausencia total de simpatía para con nuestros semejantes:

“El hombre poderoso y el trabajador que emplea están muy lejos para que se juzguen mutuamente, y a una distancia en donde sus respectivas obligaciones parecen evaporarse, el primero puede oprimir al otro incluso sin compunción, y en su marcha puede hacerlo con impunidad incluso cuando su trabajo esté bien hecho. Los sentimientos de desconfianza y avaricia que emanan de la miseria de un amplio grupo y que les conducen a engañar, hacen aún más imposible equivocarse sobre la honestidad del hombre con el que tratan.”¹

Con ello, los pobres, aquellos que trabajan las tierras del poderoso, sienten cómo su inestable situación no preocupa lo más mínimo al propietario, si acaso, crea desprecio. Y a la vez, los precarios trabajadores, ante la indiferencia y la injusticia, sienten el deseo de violar las corruptas leyes y hacer frente al poder establecido. La solución propuesta por De Grouchy será la apelación a la igualdad material, a lo que podemos llamar mediocridad económica, en el sentido de que concibe que la única salida a esta ruptura social es hacer desaparecer tanto la extrema riqueza como la extrema desigualdad; solo la libertad y la igualdad de todos y todas ante la ley y un régimen económicamente mesocrático podrán superar la escisión existente:

“Simplemente eliminando la extrema desigualdad que sitúa al pobre a mucha distancia del rico, se logrará que los primeros sean vistos o conocidos y que la voz de la humanidad toque los corazones de estos últimos; súbitamente, las desgracias se convertirán en algo extraño y definitivamente, más fáciles de reparar.”²

¹ *Ibíd.*, p. 180.

² *Ibíd.*, p. 179.

Esta idea está presente también en Rousseau, en concreto, en una nota al pie del propio filósofo en *El contrato social*, donde al igual que hace De Grouchy, sostiene que el mejor modo de dotar de estabilidad al Estado consiste en lograr un sistema lo más igualitario posible pues, para el ginebrino, igualdad es sinónimo de justicia. Las afirmaciones roussonianas corroboran la presencia del atípico ilustrado en la filosofía de nuestra autora, dotando a sus afirmaciones de un claro trasfondo reivindicativo:

“Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los grados extremos todo lo posible, no toleréis ni gentes opulentas ni pordioseros. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos al bien común.”¹

Hasta el momento hemos visto cómo Sophie De Grouchy denuncia la desigualdad existente entre ricos y pobres y cómo esta desigualdad, basada en un asimétrico reparto de propiedad y riqueza, origina una escisión social, salvo cambio radical, insalvable. A la vez, igual que Rousseau, reivindica una distribución más justa de las riquezas desde una óptica crítica e, incluso, algo pesimista. Pues bien, esta posición nos permite afirmar que existe un distanciamiento claro con las tesis de Condorcet en lo que respecta al modo de lograr mayor igualdad; a diferencia de De Grouchy, el optimismo condorcetiano aflora una vez más sosteniendo que la eliminación de la extrema desigualdad de riquezas es algo tan necesario como fácil de lograr. Torres del Moral, en el análisis previo al *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, realiza un acercamiento a estas cuestiones; afirma que Condorcet denomina “desigualdad institucional” a la desigualdad que es fruto de las instituciones sociales, referida al diferente reparto de riquezas y de la propiedad. Así, en el *Bosquejo*, el filósofo francés afirma que la desigualdad institucional se solventa gracias a una tendencia natural hacia la igualdad:

¹ ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 173. Cita nº 10.

“Es fácil probar que las fortunas tienden naturalmente a la igualdad, y que su excesiva desproporción, o no puede existir, o debe cesar en seguida si las leyes civiles no establecen unos medios artificiales de perpetuarlas y de reunirlos.”¹

Esta afirmación marca una clara distancia con De Grouchy, para quien la desigualdad es un fenómeno que va a más si no se le pone remedio desde una profunda reforma política y social y, además, pone de relieve cómo la pensadora de Meulan no cae en el optimismo ingenuo condorcetiano que el propio Torres del Moral señala:

“Ahora bien, hay todavía otra razón, y de peso, para que Condorcet no extrapolara más su concepto de igualdad, y es su fe absoluta -¡tremendo optimismo!- en la espontaneidad igualitaria de la naturaleza. Las necesidades – piensa- no distancian, sino que aproximan la posición de los hombres.”²

7.4.5. La distribución de la tierra

Uno de los aspectos en los que De Grouchy más incide cuando realiza sus reflexiones sobre la distribución de la riqueza y la propiedad, es la tierra. Desde su punto de vista, hablar de riqueza y propiedad es emplear la tierra como sinónimo; es la tierra la principal fuente de riqueza y es su propiedad la que está concentrada de manera desproporcionada en las manos de unos pocos. Solamente poseyendo una tierra es posible añadirle un valor fruto del trabajo, del cultivo, la siembra y la recolección; solamente quien es propietario de algún terreno puede establecer una pequeña fábrica o comercio que le reporte beneficios. Es por ello por lo que la autora de las *Cartas sobre la simpatía* considera que la mala distribución de la riqueza y la ausencia de propiedad condenan a la mayoría a la pobreza, al robo y a la desconfianza.

¹ CONDORCET, op. cit., p. 163.

² *Ibíd.*, p. 37.

7.4.6. Presencia de las tesis fisiócratas en la teoría de la propiedad de De Grouchy

Asimismo, el hecho de que Sophie De Grouchy mantenga la tesis de que es la tierra la fuente principal de riqueza, nos permite reflexionar acerca de que sus planteamientos económicos se mueven en estrecha relación con las coordenadas en las que se mueve Condorcet y con él, un grupo influyente en la Francia prerrevolucionaria, los fisiócratas.

Condorcet, que deja una profunda huella en el pensamiento de De Grouchy, está muy influido por Anne-Robert-Jacques Turgot¹, quien fue ministro del rey Luis XVI, presentando un paquete de reformas que incluía, entre otras cosas, la disolución de los gremios o la obligatoriedad de que la nobleza y el clero pagasen impuestos.² Turgot sintetiza las ideas fisiócratas de pensadores como Quesnay o Mirabeau, pero introduce ciertas modificaciones que lo acercan al pensamiento liberalista de Adam Smith al restar importancia a la agricultura y defender una mayor libertad de comercio.³

Si establecemos una línea de continuidad entre Turgot y otros fisiócratas, Condorcet y De Grouchy, observamos cómo las afirmaciones de De Grouchy sobre la importancia de la propiedad están ya en los fisiócratas⁴, quienes consideran que la naturaleza es omnipotente y existen leyes naturales, siendo esto consecuencia de la teoría de derecho natural. También, se interesan por los derechos económicos y, especialmente, por el derecho de propiedad, que viene caracterizado por la tierra. La propiedad de la tierra es la manifestación más radical de la propiedad, siendo la

¹ Para conocer la presencia de las tesis económicas de Turgot en Condorcet véase el artículo, DELOCHE, R., "Condorcet, Turgot et la question de l'affectation des ressources", pp. 150-159, Colloque International, *Condorcet: mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Montrouge, Minerve, 1989.

² Para profundizar en las reformas económicas de Turgot y conocer uno de sus textos fundamentales, véase TURGOT, *Discurso sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991.

³ Véase NISBET, R., *Precursors of Adam Smith*, Dent, Rowman and Litterfield, 1973.

⁴ Seguimos a TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, capítulo IX, sección II, "Liberalismo económico y autoridad política: los fisiócratas".

agricultura la principal fuente de riquezas, lo que les sitúa en una concepción económica previa a la revolución industrial; al respecto, De Grouchy afirma:

“De todas las profesiones, la agricultura es la más rica en recursos tanto para los individuos como para los Estados; resultando ser la única fuente real y duradera de riqueza.”¹

Posteriormente, Condorcet influido por las ideas progresistas de Turgot y por la primacía del derecho de propiedad, considera dicho derecho como uno de los pilares fundamentales sobre los que debe asentarse el sistema social. Para Condorcet, el derecho de propiedad debe tener ciertos límites, basados en último término en el bien común y, a la vez, deben reducirse los impuestos a uno solo, el de la tierra, confiando, como dijimos con anterioridad, en la tendencia natural a la igualdad de riquezas.²

Así pues, De Grouchy se impregna de estas doctrinas, que recibe a través de su lectura de las obras de Condorcet así como de los debates suscitados en el Salón de las Monedas que ella misma regentaba. Siguiendo las tesis fisiócratas, destaca la importancia de llevar a cabo una profunda reflexión sobre el derecho a la propiedad y la importancia que este tiene en el establecimiento de un sistema más justo e igualitario. Utilizando una terminología rousseauiana, rechaza cómo está establecido por lo general el reparto de las tierras y hasta qué punto la tierra es decisiva en la generación de riqueza y prosperidad:

“Los efectos de la desigualdad natural nacen de las conductas diferentes, de un grado distinto de inteligencia y de la mayor o menor fertilidad de las diferentes familias. Pero, ¿podemos dar crédito a que los efectos de esa desigualdad sean suficientes para pensar que se han podido redistribuir azarosamente las tres cuartas partes de la tierra productiva mientras que el resto puede ser distribuido con igualdad? Por ejemplo, imaginemos algún país cualquiera con seis millones de familias y una base agrícola que produzca 1, 200, 000,000 millones. Habría, por tanto, 200 libras de renta para cada familia; suponiendo que los efectos de la desigualdad natural absorbieran tres cuartas partes de esta suma y para constituir

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 163.

² Estamos siguiendo el estudio previo de Torres del Moral en CONDORCET, *Bosquejo*, pp. 33-35.

el reparto del rico, ¿no podrían permanecer cincuenta libras para cada familia? Miremos a nuestros campesinos, mi querido Cabanis, y juzguemos si, entre aquellos que tienen una renta de cincuenta libras, hay muchos que hayan reducido sus necesidades primarias.”¹

Para De Grouchy, la desigualdad social es la que ha generado tan heterogéneo reparto de tierras y, con ello, ha condenado a la pobreza a un número importante de personas. La agricultura es el motor económico de la sociedad, es el factor decisivo para la generación de riquezas y la salida de la escasez; la salida, siguiendo más el discurso crítico de Rousseau, pasa por establecer un reparto más equitativo que permita establecer el predominio de una clase media, de una mesocracia en términos económicos. La justicia, objetivo fundamental de De Grouchy en sus críticas al derecho, la ley y la propiedad, requiere que los poderosos dejen de acumular riquezas y que todo lo sobrante vaya a parar a quien carece de los medios básicos para la supervivencia.

Pero el legado fisiocrático no está solo presente en nuestra protagonista debido a su defensa de la importancia de la propiedad, la tierra y la agricultura; De Grouchy, como hacían los fisiócratas y alejándose en cierta medida del progresismo comercial y tecnológico condorcetiano, afirma la primacía de la agricultura sobre el comercio y la industria, hasta el punto que su texto parece destilar una cierta desconfianza hacia las “especuladoras” intenciones de comerciantes y profesionales de la industria:

“Te convencerás de que esta hipótesis, cuando las bases son generalmente admitidas, no es exagerada, observando que de entre esos seis millones de familias un gran número de ellas se dedicarán al comercio y la industria; y no tendrían interés alguno en conservar su parte de tierra cultivable de la nación, e incluso quizás necesiten transformarla para continuar con sus trabajos o sus especulaciones provechosamente.”²

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 161.

² *Ibíd.*, p. 163.

Touchard¹, basándose en la obra del especialista G. Weulersse², destaca cómo para Turgot y los fisiócratas los comerciantes son sujetos extraños en la ciudad, interesados en aprovecharse de los resquicios legales para enriquecerse sin escrúpulos o, en términos de De Grouchy, “continuar con sus trabajos o sus especulaciones provechosamente”. De la misma manera, las señaladas doctrinas fisiócratas, de Turgot y de Condorcet que defienden la reducción de impuestos, de aduanas y trabas legales, están presentes en el pensamiento de De Grouchy; el célebre lema *laissez faire, laissez passer* es asumido por la filósofa de Meulan quien sostiene que las restricciones del intercambio de productos y el mercado agrandan las diferencias sociales:

“(…) se ha probado en nuestro día, y la evidencia lo muestra, que la pérdida o la insuficiencia transitoria de salarios está causada casi en su totalidad por leyes restrictivas que inhiben al comercio y la industria. Estas mismas leyes minan el bienestar general permitiendo la lenta acumulación de riqueza en las manos de unos pocos hombres que usan libremente sus riquezas como un medio de opresión.”³

Esta afirmación nos permite realizar una importante matización respecto a lo dicho anteriormente sobre el rechazo de De Grouchy a comerciantes e industriales; si completamos sus críticas a la especulación de dichos profesionales con su defensa a una mayor autonomía del comercio, podemos pensar que la autora considera que la especulación es fruto de las barreras impuestas por el Estado. Así, el intervencionismo frena el crecimiento del tejido industrial y la creación de empleo. La consecuencia es el inmovilismo, que condena a los desfavorecidos y empuja a los comerciantes a acumular riquezas y hacerse aún más ricos y poderosos.

¹ TOUCHARD, op, cit., pp. 320-321.

² Véase WEULERSSE, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, Paris, Alcan, 1910.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 163.

7.4.7. La importancia de tener una propiedad según De Grouchy

Estamos viendo hasta qué punto De Grouchy llama la atención sobre los peligros sociales, políticos y morales que tiene el desigual reparto de la riqueza; también, cómo la posesión de una propiedad es un elemento definitorio para que una persona o grupo de ellas adquiera los medios fundamentales para subsistir y, consiguientemente, se aleje del hurto y el robo. Asimismo, señala la autora que la riqueza es funesta tanto en el exceso como en el defecto, ya que los pobres se ven abocados a la delincuencia y los que viven en la abundancia anhelan aún más y desconfían de la mirada del desfavorecido. La respuesta ante todos estos problemas, como ya anunciamos, requiere un reparto más justo y, fundamentalmente, la eliminación del antagonismo entre clases sociales en pos de la irrupción de lo que podríamos llamar una clase media, una mesocracia en términos económicos.

Este cambio, a juicio de De Grouchy, necesita que todos los miembros de la sociedad sean poseedores de algo, tengan una propiedad. Aquel que posee algo, tiene algo que perder; en caso de cometer cualquier delito, su propiedad puede ser embargada y puede verse abocado a una situación miserable. Así, la pertenencia de una tierra u otra posesión genera una serie de valores en la persona, tales como el respeto, el trabajo y el temor a perder lo que se tiene:

“El hombre que tiene alguna propiedad no solo siente con más fuerza lo que es justo respetar del otro, también está reprimido por el miedo a perder su propiedad, por el miedo a las represalias y por la necesidad de, al menos, devolver el valor de lo que ha robado.”¹

Evitar la concentración de riquezas en manos de unas pocas personas es decisivo para lograr una sociedad más próspera e igualitaria, lo que a la vez conlleva extender la paz y la seguridad. Si antes el pobre no tenía miedo a nada, ya que se veía privado de

¹ *Ibíd.*, p. 94.

sus derechos y de los bienes necesarios, ahora, si posee algo, brota en él la idea de las repercusiones que tendría transgredir la ley y cómo se encontraría en una situación peor. De aquí se deduce la tesis de que la ley, que ampara a quien posee, protegería también a todo aquel que adquiriera el status de propietario; el ideal de mediocridad que desarrolla De Grouchy está presente en su alabado Rousseau, quien lo aplica precisamente al terreno legislativo, señalando la importancia de lograr un marco social formado por una colectividad de propietarios:

“En la realidad, las leyes son siempre útiles a los que poseen, y perjudiciales a los que no tienen nada; de donde resulta que el estado social solo es ventajoso para los hombres en tanto que posean todos algo y ninguno de ellos tenga nada de más.”¹

Esta idea explicitada por Rousseau es señalada por De Grouchy en numerosas ocasiones pero de manera más genérica; la autora señalaba cómo la ley ampara al fuerte y juzga al débil arbitrariamente, pero sin indicar la posesión de propiedades como un aspecto decisivo. En un contexto así, caracterizado porque todos los integrantes de la sociedad tuvieran una propiedad, es cuando cobra sentido pleno el poder político. El poder político cumple verdaderamente su función cuando garantiza un nivel mínimo de vida para los ciudadanos y ampara a todos y todas por igual, protegiendo sus bienes materiales; de esta situación emana un consentimiento mediante el cual todos asumen someterse al orden establecido y acatar las leyes, pues lo contrario va en perjuicio tanto individual como colectivo, y siempre es el más débil el que tiene más que perder:

“Pero, ¿me dirás aquí, mi querido Cabanis que lo que motiva e interesa puede inclinar a alguien que no tiene nada que perder a respetar la propiedad del otro? Esta cuestión no es inquietante cuando se reflexiona al respecto. En primera instancia si, como punto de partida, es un artesano o un agricultor establecido que depende de su propia labor para su subsistencia, tiene el mayor interés en respetar la propiedad del otro, ya sea porque sin su respeto podría perder pronto su empleo o porque cuando no tiene recursos para su subsistencia, poseyendo

¹ ROUSSEAU, *El contrato social*, p. 148. Cita nº 4.

unos pocos vestidos, algunos animales, algunas provisiones y unos pocos muebles, el más pobre es él, y el que más debe temer la pérdida de sus últimos recursos.”¹

Las ventajas de que todas, o al menos la mayoría de personas, tenga una propiedad y, consiguientemente, algo beneficioso de mantener, sitúa a Sophie De Grouchy en el seno de una teoría del consentimiento, en el sentido de que se aceptan unas reglas sociales que protegen a todos porque todos tienen algo que salvaguardar y que no quieren perder. De esta forma, la filósofa francesa se acerca mucho a la doctrina lockeana del consentimiento tácito presente en el segundo *Ensayo sobre el gobierno civil*, si bien es cierto que las afirmaciones de De Grouchy carecen de la profundidad y el conocimiento de la terminología jurídica que posee John Locke. Siguiendo a Godoy Arcaya², para Locke, el consentimiento que da lugar al cuerpo político está cimentado en el interés y el beneficio de la mayoría, distinguiendo dos formas, consentimiento explícito y consentimiento tácito. Respecto al consentimiento explícito:

“Este tipo de consentimiento, por el cual se “significa” un acuerdo actual y se declara una expresa incorporación a una comunidad política (*commonwealth*), tiene valor perpetuo e irrevocable, y, por lo mismo, obliga a quien la hace a permanecer de modo inalterable en la condición de sujeto de esa comunidad. La formulación de Locke es muy clara, pues precisa que esta condición perpetua de pertenencia y sujeción a una *commonwealth* es irreversible, no permite el retorno a la libertad del estado de naturaleza, salvo que por una “calamidad”, o sea, por una causa externa, la sociedad civil misma se disuelva; o que, por la realización de ciertos actos públicos, alguien deje de ser miembro de la comunidad política.”³

Por el contrario, la teoría del consentimiento tácito, a la que se acerca De Grouchy, presenta más inconvenientes:

“Según Locke, ese acto es el ejercicio de dominio sobre tierras o posesiones inmuebles que están en el territorio sobre el cual tiene jurisdicción un gobierno

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 178.

² Véase GODOY ARCAJA, O., “Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke”, *Revista de ciencia política*, Vol. XXIV, Nº 2, 2004, pp. 159-182.

³ *Ibíd.*, p. 170.

constituido. Una persona que ejerce esa acción acepta por consentimiento tácito someterse y obedecer a las leyes de ese gobierno, aun cuando no haya hecho ninguna expresión formal y expresa de tal sujeción. Esta sujeción durará mientras dure el disfrute de sus posesiones. O sea, la sujeción será temporalmente coextensiva con la perduración del disfrute: sea que éste dure toda la vida o una semana. En este caso, entonces, las prescripciones morales y legales de sujeción al gobierno son válidas y vinculantes durante períodos específicos de tiempo. Así, el consentimiento tácito tiene un efecto limitado respecto del expreso, porque su poder se restringe a poner a los individuos bajo la jurisdicción temporal de un gobierno. El disfrute de la posesión presupone que el agente que la disfruta se somete expresamente ante a la ley y al gobierno del cual ella emana. Todos los actos que conducen a ese disfrute –o sea, por herencia, compra, autorización, donación, etc., sólo son posibles si quienes desean realizarlos aceptan como condición necesaria su conformidad con la autoridad del gobierno a cuya jurisdicción están sometidos los bienes de que se trate. El consentimiento tácito, comparado con el expreso, es débil.”¹

Más allá de inconvenientes y diferencias entre las dos formas de consentimiento, para nuestra investigación, el valor de la teoría lockeana del consentimiento tácito reside en que establece una vinculación entre propiedad-consentimiento-gobierno, de tal forma que es la posesión de algo lo que determina dicho consentimiento:

“En efecto, Locke argumenta que la sujeción de las personas que por consentimiento tácito adquieren el estatuto de sujetos de un gobierno (*tacit consent to the government*), al cual obedecen, sometiéndose a sus leyes y decisiones, lo pierden en cuanto abandonan el disfrute de sus posesiones.”²

El mismo Locke señala en el capítulo VIII de su segundo *Ensayo sobre el gobierno civil* hasta qué punto el consentimiento tácito se fundamenta en la propiedad de ciertos bienes y posesiones:

“En cuanto a eso, digo que todas aquellas personas que tiene bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones (...).”³

¹ *Ibíd.*, p. 171.

² *Ibíd.*, p. 171.

³ LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, p. 85.

Así, es este el nexo de unión con las afirmaciones de De Grouchy, quien destaca la importancia que tiene la posesión de una propiedad respecto a la legalidad y el bienestar social. Solo el gobierno de una sociedad de propietarios goza de legitimidad para aplicar justicia y tratar a todos por igual; a la vez, el poder político más adecuado es el que promueve la igualdad material de sus ciudadanos:

“Además, la utilidad general conduce a respetar la propiedad de los otros, y es palpable desde el momento en que todo el mundo espera poseer alguna cosa (y te he mostrado que en un país bien gobernado, casi todos los habitantes poseerían alguna pequeña propiedad).”¹

7.5. Conclusiones al capítulo

Con estas afirmaciones sobre la propiedad finalizamos el capítulo destinado a conocer la doctrina política y social de Sophie De Grouchy. Estamos ante una autora tan ecléctica como original, que destaca por su facilidad para sintetizar las ideas de otros autores y darle un sentido propio y único. Sus ideas políticas nos muestran a una De Grouchy combativa y reivindicativa, disconforme con el orden establecido; su filosofía de la simpatía, que pretende ante todo establecer la unión entre individuos y crear un sentimiento de humanidad en sentido pleno, necesita un cambio en el contexto político y social. La ecuanimidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad, grandes manifestaciones de la simpatía, únicamente son posibles si el sistema trata a todos por igual, y busca eliminar las desigualdades; de esta manera, el derecho, la ley y la propiedad son aspectos decisivos que deben ser transformados. El derecho ha sido establecido por los poderosos para los poderosos, la ley está hecha para amparar las fechorías de los fuertes y la propiedad recae en las manos de unos pocos afortunados. Ante esta situación, la mayoría desconfía del poder y se ve abocada al delito y la transgresión permanente, provocando una inestable convivencia entre ricos y pobres,

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 178.

poderosos y empobrecidos, poseedores y desposeídos. Pero, como hemos visto a través de las páginas de este capítulo, De Grouchy alza la voz para denunciar este funesto panorama y clama desde la sensibilidad, la razón y el sentido común por un mundo más justo e igualitario, en definitiva, más humano.

8. Aportaciones feministas de Sophie De Grouchy

El último capítulo de nuestra investigación versará sobre las aportaciones que realiza Sophie De Grouchy al pensamiento feminista y los estudios de género. Hemos decidido dejar este apartado para el final, pues en el conjunto de la filosofía de nuestra protagonista, las reivindicaciones a favor de la igualdad de sexo son consecuencia de todo lo anteriormente dicho; solo tras haber establecido unos fundamentos gnoseológicos basados en la unión de sentimiento y razón, una teoría moral que gira en torno al concepto de simpatía y una reivindicativa y transformadora doctrina política y social, es posible comprender el alcance de las proclamas feministas de De Grouchy.

Asimismo, este capítulo únicamente podía tener este espacio porque la propia De Grouchy expone su pensamiento de manera secuencial. Parte del conocimiento humano individual, estudia las relaciones interpersonales y, finalmente, analiza críticamente la vida en comunidad. Así, en este recorrido, el análisis de la realidad de las mujeres aparece en los ámbitos moral, social y político, pues ambos sexos comparten la misma naturaleza humana y, por tanto, su acceso al conocimiento es idéntico. Esto permite destacar uno de los rasgos esenciales del pensamiento feminista de la filósofa francesa: como hombres y mujeres son esencialmente iguales, la desigualdad existente solo puede proceder de una desigualdad social.

En último lugar, la temática feminista cierra prácticamente el trabajo porque es en este contexto cuando el tono de la autora alcanza el mayor grado reivindicativo. Habíamos visto cómo la neutralidad del discurso epistemológico daba paso a una cierta protesta en el terreno de la moral y la ética, que De Grouchy consideraba demasiado egoísta y artificiosa. Posteriormente, su exposición del sistema político y social establecido era la plataforma para proponer una subversión radical de las leyes y la

distribución de la riqueza en pos de una justicia y un derecho no excluyente. Pues bien, De Grouchy, inmersa ya en un discurso combativo, alzará un poco más la voz para denunciar la situación en la que se encuentra la mitad de la humanidad; no habrá resignación ni queja sino el convencimiento de que la situación factual de las mujeres debe cambiar.

Nos adentraremos en una posición feminista moderada que conectará sus planteamientos reivindicativos sobre las mujeres con el pensamiento humanista, crítico y solidario que estamos estudiando en este trabajo. El igualitarismo de De Grouchy brota de su confianza en un proyecto ilustrado universal.

Pero antes de entrar a conocer las tesis de la pensadora de Meulan al respecto, consideramos conveniente realizar un acercamiento previo a cómo las proclamas feministas se fueron fraguando paulatinamente, en un proceso intelectual que se inicia en el Renacimiento.

Generalmente, la historia del pensamiento feminista, en sentido estricto, como textos que explícitamente tratan la cuestión sobre la situación desigual en la que se encuentran las mujeres, suele establecer como momento clave la publicación de *La cité des dammes* por Cristine de Pizan¹. De Pizan escribió esta obra en 1405 y su escrito contribuye a un “memorial de agravios”², donde la razón emerge frente a los prejuicios, una idea que se consolidará posteriormente y que estará muy presente en la filosofía de nuestra protagonista. De Pizan no se plantea una reivindicación universal, no habla para la Mujer en sentido genérico, ni pretende que las demás mujeres de su tiempo le sigan.

Pero no es realmente hasta bien entrado el siglo XVII cuando emerge un entramado conceptual capaz de hacer una reivindicación universalizadora en clave

¹ Estamos siguiendo el capítulo destinado a De Pizan en AMORÓS, C. y DE MIGUEL, C., (ed.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Minerva, Madrid, 2005.

² Expresión empleada por Celia Amorós.

femenina, que mostrará que las ideas de igualdad y vindicación están muy unidas, estableciendo una circularidad: la igualdad produce reivindicaciones en la medida en que las reivindicaciones exigen igualdad.

Para adentrarnos en la historia del feminismo en el siglo XVII seguiremos la obra *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, de la autora española Celia Amorós.¹ En concreto, nos detendremos en la figura de Poulain de la Barre, quien basándose en la filosofía racionalista cartesiana, creará un discurso igualitarista plenamente moderno.

Francois Poulain de la Barre, filósofo cartesiano heterodoxo publicó en 1673 *De la igualdad de los dos sexos. Discurso físico y moral, de la importancia de deshacerse de los prejuicios*. De la Barre se movió dentro del grupo de Las Preciosas, y fue consciente del papel decisivo que tuvieron los salones de mujeres en el siglo XVII contra la decadente aristocracia francesa y los comienzos de la burguesía. También tiene presente la idea de mérito, asunto esencial para Las Preciosas; el mérito conectaba con la igualdad y es lo que legitima y habilita a las mujeres para el desempeño de las mismas funciones que los hombres, incluyendo con ello los cargos religiosos, como señala De la Barre en *De la igualdad de los dos sexos*.

Podemos ver en la figura de este autor uno de los primeros pensadores ilustrados, pese a formar parte del siglo anterior, por su defensa de aplicar la razón a las relaciones humanas y, en concreto, a las relaciones entre hombre y mujer, atacando con ello la irracionalidad y el prejuicio. Dos años más tarde publicó la refutación de su primera obra, titulada *Tratado de la excelencia de los hombres*. También debemos

¹ Véase AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000.

destacar su *Tratado de la educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres* aparecido en 1674.

Descartes afirmaba en el *Discurso del método*, “quiero que me entiendan hasta las mujeres”¹ señalando que su método podía ser válido para todos los seres humanos, sin excepciones. Lo que el filósofo francés planteó como una reforma del entendimiento fue evolucionando hasta una reforma de la dimensión social humana. En esta línea se moverá Poulain de la Barre:

“(…) hay que afirmar en los hombres, hasta donde sea posible, una razón soberana que los haga capaces de juzgar acerca de todas las cosas de forma sana y sin prevención. Pues, aunque no nos podamos dispensar de acostumbrarlos de buen grado a seguir las prácticas fundamentales de la sociedad en la que están [recordemos la norma de Descartes de comportarse <<de acuerdo con las costumbres del país>>], sin embargo, nada hay más pernicioso para la perfección y la felicidad del espíritu que sujetarlos de forma ciega, como ordinariamente se hace.”²

Asimismo, en Descartes el *cogito* formaba parte de lo más profundo del ser humano, de la Barre pretende seguir la filosofía cartesiana para radicalizar la idea de la duda como principio de acción; no estamos ante el pienso luego existo sino ante un actúo luego existo, y esta acción se produce también por mediación del cuerpo. De la Barre defiende la idea de que la actividad muestra la unión de mente y cuerpo y, con ello, la duda, motor de acción, se despliega como un programa ético, político y social. Nuestra acción ha de seguir el criterio de las ideas claras y distintas y, por tanto, enfrentarse a los prejuicios que estorban a los seres humanos; en cierta medida, su lectura está en la línea del pensamiento spinozista, que intenta superar el dualismo

¹ AMORÓS y COBO, “Feminismo e Ilustración” en *Teoría feminista*, p. 98.

² DE LA BARRE, P., *De la educación de las damas*, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, Colección Feminismos, Clásicos, 1993, p. 50.

cartesiano y su problema de las sustancias así como rescatar la dimensión humana que Descartes pasó por alto.¹

Siguiendo a Descartes en sus fundamentos, pero alejándose en sus conclusiones, Poulain de la Barre pretende mostrar la conexión existente entre el prejuicio y la desigualdad entre sexos, así como que se trata del prejuicio más antiguo de todos; recurrirá a la duda y a la búsqueda de la evidencia cartesiana para desmontar todo prejuicio, incluido el prejuicio sexual. Asimismo, considera que la razón humana está del lado de la debilidad y la injusticia, enfrentada al poder masculino refrendado por la costumbre. Contraponiendo razón y fuerza, señala que la fuerza está del lado del prejuicio, lo cual tiene connotaciones masculinas, frente a la razón, universal y del lado de los oprimidos.

De la Barre elabora una formulación del contrato social, poniendo en boca de una mujer la cuestión referente acerca del origen de la sociedad civil. En este aspecto, sus aportaciones sobre el derecho natural son significativas, desde la línea del iusnaturalismo, marcando que lo que prima es la ley del más fuerte; históricamente, la fuerza se ha impuesto a la razón, y siempre como expresión varonil. En el estado de naturaleza, la igualdad es un rasgo característico, y las únicas diferencias se refieren a la fuerza física. La igualdad entre sexos es total y la única diferencia gira en torno a la fecundidad. La reproducción muestra diferencias pero no dependencia de un grupo sobre otro. Para de la Barre, las diferencias relevantes entre sexos nacen al ampliarse la familia, ya que es entonces cuando la mujer se ve sometida a su marido y a sus descendientes y, a partir de aquí, nace la división del trabajo: las mujeres cuidan del hogar mientras los hombres buscan la comida; y los hijos reproducen las tareas de los

¹ AMORÓS y COBO, "Feminismo e Ilustración" en *Teoría feminista*, p. 99.

padres, mientras las hijas las de las madres, todo ello acompañado de la introducción de unos valores y normas.

Siguiendo las tesis hobbesianas, De la Barre sostiene que el estado natural lleva a la guerra de todos contra todos, al rebelarse los hijos ante sus padres, ideas que podrán verse, siglos más tarde, en *Tótem y Tabú* de Freud. Las tesis de De la Barre se mueven en el debate entre el contractualismo medieval y el moderno, en el medieval, la legitimidad recae en los padres, mientras que en el moderno, en los descendientes. En el estado de guerra, las mujeres no intervienen, lo que produce en ellas un proceso de cosificación que las convierte en una mercancía, en un botín de guerra (por ello, en la Revolución francesa, muchas mujeres exigirán su derecho a participar en el levantamiento popular armado).

Para De la Barre la cuestión sobre la discriminación femenina conduce a la conclusión de que del hecho de que hombres y mujeres tengan diferencias fisiológicas no debe deducirse la desigualdad entre sexos; esta desigualdad se basa en un conjunto de prejuicios y tradiciones que pueden ser eliminadas con el uso de la razón, presente de igual manera en ambos sexos.

En el siglo XVIII se consolida esta incipiente cuestión filosófica y destacan grandes feministas como el propio Condorcet, Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft y también con las *saloniers*, mujeres como De Grouchy que lideran su propio salón y debaten sobre la situación de las mujeres.

Para el feminismo, el legado de la Ilustración es complejo y ambiguo, lleno de luces y sombras, tal vez con más sombras que luces, es un “hijo no querido del

racionalismo y la Ilustración.”¹ El movimiento feminista partirá del discurso ilustrado pero radicalizará sus planteamientos, convirtiéndose en autónomo:

“(…) es un movimiento ilustrado en sí mismo, que surge en el núcleo de los planteamientos democráticos de la modernidad, cuestionando y denunciando las exclusiones de la democracia y la ciudadanía.”²

De esta forma, las reivindicaciones feministas del siglo XVIII son simplemente democráticas, piden la igualdad real de todos y todas, y así sucederá en Sophie De Grouchy quien, de nuevo, no realizará aportaciones rompedoras ni novedosas pero sí sabrá condensar el espíritu feminista de su época y, sobre todo, engarzar perfectamente sus reivindicaciones igualitarias con el sistema de la simpatía.

8.1. Sophie De Grouchy, una pensadora feminista

La cuestión que nos planteamos antes de entrar a conocer las aportaciones feministas de Sophie De Grouchy es la siguiente: ¿por qué puede ser considerada una pensadora feminista? Ante esta pregunta, el pensamiento y la vida de De Grouchy nos permiten establecer varias respuestas.

Por una parte, nos atenemos a la definición que da la citada A. Valcárcel:

“Feminismo es aquella tradición política de la Modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo.”³

Partiendo de esta afirmación, hemos visto ya cómo De Grouchy alzaba la voz en defensa de los grupos sociales más desfavorecidos: los pobres y los ancianos. También, señalamos hasta qué punto la defensa de la igualdad y la justicia eran conceptos fundamentales en la teoría política y social de la filósofa de Meulan. Asimismo, la

¹ VALCÁRCEL, A., *Feminismo en el mundo global*, Valencia, Cátedra, 2008, p. 76.

² SÁNCHEZ MUÑOZ, C., “Genealogía de la vindicación” en BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (ed), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 20.

³ VALCÁRCEL, op, cit., p. 55.

pensadora francesa encaja perfectamente con los rasgos básicos que se le atribuye al feminismo moderno. De Miguel mantiene que lo que caracteriza al feminismo del siglo XVIII es la aplicación de la razón ilustrada a hombres y mujeres:

“(…) el feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones y como proyecto político capaz de constituir un sujeto revolucionario colectivo solo puede articularse teóricamente a partir de las premisas ilustradas: premisas que afirman que todos los hombres nacen libres e iguales, y por tanto, con los mismos derechos.”¹

De Grouchy responde perfectamente a esta afirmación y en este capítulo enlazaremos lo dicho sobre ética y política con la ampliación de sus reivindicaciones y proclamas igualitaristas sobre las mujeres. La filosofía política que defiende, progresista e inconformista, le conducen a detenerse en la situación que sufre su propio sexo, situación de la que ella es consciente pese a ser una privilegiada. Su filosofía pretende abarcar a todos los seres humanos sin excepción, incluyendo por tanto a las mujeres.

Por otra parte, sostiene que los seres humanos somos esencialmente libres y carecemos de cualquier determinación previa que pueda limitar los derechos naturales inalienables. Y esta libertad radica en que independientemente del sexo, raza, o estatus social, todos somos seres racionales.

Finalmente, la trayectoria vital de De Grouchy no deja lugar a dudas sobre su implicación activa en pos de la mejora de las condiciones de las mujeres. Su madre, de mentalidad conservadora, pero preocupada porque su hija gozase de una buena educación, le abrió el camino para ser una mujer afortunada e intelectualmente al mismo nivel que los hombres. Heredando el legado de su madre, De Grouchy fue una mujer culta e instruida, siempre sensible a las injusticias y a los grupos tradicionalmente excluidos. Además, el Salón de las Monedas fue foco de debates filosóficos y políticos

¹ DE MIGUEL, A., “Feminismos” en AMORÓS, C. (Directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, p. 222.

sobre la situación del género femenino y De Grouchy lideró muchos de los debates al respecto. En su salón se debatieron las tesis feministas de Condorcet, otros ilustrados y enciclopedistas, pero también de mujeres que fueron pioneras en este ámbito como Madame Helvetius, Madame Staël, Mary Wollstonecraft u Olympe de Gouges. Muchas de ellas establecieron incluso amistad con nuestra protagonista. El movimiento ilustrado fue condición de posibilidad ineludible para favorecer el nacimiento del feminismo y para que nuestra autora se apropiase de conceptos como libertad, autonomía y responsabilidad.¹

La vida y el pensamiento feminista de De Grouchy seguirán un camino semejante al de Wollstonecraft:²

“Aunque no plantee la cuestión del derecho al voto, sí que manifiesta la necesidad de incorporar al discurso político temas que eran considerados <<asuntos privados>>, tales como los sentimientos, las relaciones personales y las experiencias culturales, difuminando con ello las rígidas fronteras entre lo que es público y lo que es privado.”³

8.2. La naturaleza humana

Si Sophie De Grouchy puede elaborar una doctrina reivindicativa sobre la situación de las mujeres, es asumiendo una teoría sobre la naturaleza humana donde las similitudes entre sexos primen sobre las diferencias. Y así es como sucede. Nuestra protagonista inicia sus planteamientos dando por hecho la igualdad natural de las mujeres respecto a los hombres y, por este motivo, estarán capacitadas para gozar de los mismos derechos y libertades que los hombres.

Hemos estudiado la teoría del conocimiento de De Grouchy, conociendo cómo intentaba establecer un equilibrio entre la razón y los sentimientos, con la finalidad de

¹ La conexión entre Ilustración y feminismo es tratada por MOLINA PETIT, C. en “Ilustración”, AMORÓS, C. (Directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, pp. 189-195.

² Véase BURDIEL, I., *Mary Wollstonecraft*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

³ SÁNCHEZ MUÑOZ, op. cit., p. 32.

evitar las simplificaciones y parcialidades en las que caían las posiciones empiristas y racionalistas; además, pretendía instaurar sus conceptos sociales y políticos bajo el paraguas universalizador de la razón; en definitiva, la investigación ha mostrado a De Grouchy como una pensadora empirista que le daba gran importancia a la razón y no caía en el tradicional dualismo moderno entre cuerpo y alma.¹

Así, sentadas estas bases y principios gnoseológicos y sociales, su manera de entender la naturaleza humana no hace distinciones entre sexos, y es por ello por lo que su discurso filosófico se dirige tanto a hombres como a mujeres. Gracias a su iusnaturalismo racionalista que se extiende a todos los seres humanos es capaz de situarse en un universalismo ético que abarque a toda la humanidad.

Desde un punto de vista terminológico, es importante señalar que De Grouchy, como hace Condorcet en muchos de sus textos², utiliza los conceptos “hombre” y “hombres” para referirse a ambos sexos, recurriendo a un lenguaje no diferenciado. Asimismo, el matrimonio Condorcet-De Grouchy, cambiará ese discurso genérico por uno más específico en función de la temática tratada y, sobre todo, cuando quiera referirse explícitamente a las mujeres y denunciar algún hecho concreto sobre su situación. Por una parte, De Grouchy inicia sus *Cartas sobre la simpatía* empleando la acepción “hombre” para abarcar a ambos sexos, “El hombre no me parece que tenga objeto más interesante de investigación que el propio hombre, mi querido Cabanis.”³ Este hecho, la falta de una mayor discriminación conceptual, muestra hasta qué punto las proclamas feministas de nuestra autora están en una fase inicial de su discurso, y no existe aún un lenguaje propio más explícito ni un tratamiento específico a las cuestiones

¹ Una reflexión sobre la diferencia sexual como inferioridad de la mujer está presente en CAVANA, M. L., “Diferencia” en AMORÓS, C. (directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, pp.86-88.

² Véase por ejemplo el *Bosquejo condorcetiano* en CONDORCET, N., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011, p. 81.

de género. Por otra parte, Condorcet abre su *Bosquejo* exponiendo nuestras capacidades cognitivas recurriendo a la misma acepción, “El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones”¹, no sucede así en *Cinco memorias sobre la instrucción pública*², donde precisa el uso de ambos conceptos. De esta forma, empleando el término “hombre”, tanto De Grouchy como Condorcet quieren referirse a lo que actualmente entenderíamos como ser humano, noción más neutra que la de “hombre”, que puede prestarse a confusión si no realizamos una lectura atenta de los textos y los situamos en su contexto.

8.2.1. Naturaleza humana y razón en De Grouchy, Condorcet y Olympe de Gouges

De Grouchy afirma que el ser humano es el resultado único de la combinación de sensibilidad y razón, facultades que por su grado de complejidad, nos alejan del resto de seres vivos, haciéndonos únicos, “(...) el hombre es hombre en la medida en que es sensible y reflexivo.”³

Ahora bien, afirmamos que en la teoría de la naturaleza humana que realiza Sophie De Grouchy, si bien es cierto que parte de una visión empirista y de afirmar que los seres humanos somos seres sensibles, la dimensión racional tiene más peso que la sensitiva. Y en este capítulo vamos a defender la idea de que gracias a este hecho es posible la creación de un discurso reivindicativo de la defensa de una naturaleza humana universal y que posibilita conectar las tesis de De Grouchy con otras proclamas feministas similares de su tiempo.

Condorcet, referencia ineludible para comprender las ideas igualitarias de nuestra protagonista, hace hincapié en que lo que hace iguales a todos los seres humanos y les dota de la capacidad de establecer unos derechos y principios válidos

¹ CONDORCET, op. cit., p. 3.

² CONDORCET, N., *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, Madrid, Morata Ediciones, 2001.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 92.

para todos es su capacidad sensitiva, pero, sobre todo, racional; como buen ilustrado, Condorcet depositará su confianza en un futuro sin discriminaciones gracias a la fuerza emancipadora de la razón humana, y todo ello partiendo de una sencilla definición del propio ser humano:

“Después de prolongados errores, después de haberse extraviado en teorías incompletas o vagas, los publicistas han llegado a conocer, al fin, los verdaderos derechos del hombre, a deducirlos de esta única verdad: que el hombre es un ser sensible, capaz de formar razonamientos y adquirir ideas morales.”¹

Este igualitarismo racionalista sienta sus bases en la filosofía moderna de Descartes, estableciendo una línea de continuidad con pensadores y pensadoras feministas como De Gouges, Condorcet y, como veremos, De Grouchy. Siguiendo a la autora Jiménez Perona:

“Estamos ante una *igualdad* ontológica que toma pie en el dualismo cartesiano mente-cuerpo, y en la tesis igualmente cartesiana de que el espíritu o la mente no tiene sexo. Si a ello unimos la idea de que el rasgo distintivo de la especie es la razón, entonces las diferencias corporales no son más que diferencias recíprocas (tan diferente es una mujer de un varón como un varón de una mujer) irrelevantes para cuestiones políticas de derechos.”²

Algo parecido sostendrá De Grouchy: que el ser humano es fruto de la combinación de sensaciones y reflexión, pero que es la reflexión lo que nos hace verdaderamente humanos y produce en nosotros y nosotras la capacidad de crear realidades morales y derechos colectivos, “(...) es observando al propio hombre cuando uno comprende cómo debe gran parte de su humanidad a la facultad de la reflexión.”³

Gracias a la afirmación de la superioridad de la dimensión racional sobre la afectiva y sobre las determinaciones físicas de cada sexo, podrá De Grouchy emplear el

¹ CONDORCET, *Bosquejo*, p. 116.

² JIMÉNEZ PERONA A., “Igualdad”, *10 Palabras clave sobre Mujer*, p. 127.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 92.

término “hombre” englobando tanto a hombres como a mujeres y defender que la igualdad entre ambos es total y está basada en que la capacidad racional y discursiva es la misma. Para la filósofa francesa, la capacidad racional supone que todos los seres humanos son capaces de elaborar, recordar y relacionar pensamientos e ideas; este hecho es decisivo, pues hace viable el surgimiento de la conciencia moral. De Grouchy entiende que tener conciencia conlleva ser capaz de pensar de manera autónoma e independiente, algo que eleva aún más la dignidad humana y justifica la lucha por la igualdad, “(...) lo que es más noble y grande en el ser humano, la razón y la conciencia.”¹

De Grouchy es consciente de que toda apelación a las diferencias corpóreas, a la presupuesta debilidad natural de las mujeres, a su mayor sensibilidad o a la maternidad, condenaría su discurso a la contradicción o a reforzar argumentos a favor de la desigualdad. Por el contrario, la capacidad racional y la conciencia son comunes a todos los seres humanos.

Durante el siglo XVIII, muchas otras mujeres fundamentaron su propuesta igualitarista en la igualdad natural y en la razón. Como De Grouchy, sostendrán que la reivindicación de derechos cae como fruta madura tras la afirmación evidente de que la desigualdad tiene una base social y no natural. Una de estas mujeres será Olympe de Gouges quien en la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* responde en clave feminista a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. Se da el hecho de que De Grouchy conoció a Olympe de Gouges en una de las reuniones de los revolucionarios a finales de 1789 e, incluso, le recomendó la lectura de una obra feminista indispensable:

¹ *Ibíd.*, p. 177.

“En todo caso, es en la reunión del Panteón donde ella conoce a Olympe de Gouges. Marginal en su manera de vivir, esta joven occitana, sensibilizada por la causa de los negros y de las mujeres, es inteligente. Sophie le habla de la obra que acaba de publicar una inglesa, Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Women*.”¹

Este dato muestra hasta qué punto está Sophie De Grouchy inmersa en las cuestiones feministas y conoce los trabajos de otras personas que escriben sobre la situación de las mujeres en los años más activos de la pensadora de Meulan. Las afirmaciones de De Grouchy son fruto de la lectura y el interés por el debate activo en su tiempo.

Volviendo a Olympe de Gouges, su discurso será mucho más radical y concreto que el de De Grouchy; a diferencia de lo que hace nuestra protagonista, que introduce en una obra filosófica crítica sobre la teoría moral de Adam Smith sus ideas más relevantes en materia de igualdad, de Gouges destinará un texto específico a denunciar la situación de las mujeres y señalar a los hombres como los principales culpables al respecto:

“Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos?”²

Con esta ironía alza de Gouges la voz sobre las desigualdades y la supuesta superioridad física e intelectual de los hombres. Su denuncia llevará implícita la distinción conceptual entre sexo y género y, sobre todo, la apelación a la igualdad como plataforma para crear una sociedad justa y un sistema de derechos válidos para todos los

¹ “En tout cas, c’est à la réunion du Panthéon qu’elle fait la connaissance d’Olympe de Gouges. Marginale dans sa manière de vivre, cette Jeune Occitane, sensibilisée à la cause des Noirs et à celle des femmes, est intelligente. Sophie lui parle de l’ouvrage que vient de publier une Anglaise, Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Women*. BOISSEL, Th., Sophie de Condorcet, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 125. La traducción es nuestra.

² DE GOUGES, O., “Los derechos de la mujer” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 154.

seres humanos. En los artículos que componen su *Declaración*, de Gouges, como señala De Grouchy, considera que la libertad es un elemento básico en las sociedades que pretenden ser libres y debe ser el punto de partida para la proclamación de unos derechos igualitarios:

“La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales solo pueden estar fundadas en la utilidad común.”¹

Pero lo que verdaderamente nos interesa de las aportaciones de de Gouges es su apelación a la razón no solo como fundamento común en hombres y mujeres, sino también como verdadero motor de cambio. La razón, incorruptible e infalible, es la que dicta desde el sentido común que las desigualdades deben ser destruidas para que prevalezca la justicia. Estas ideas enlazan perfectamente con el feminismo ilustrado de De Grouchy, que escribe con la tranquilidad de quien tiene a la razón de su lado; defiende que la razón es la facultad capaz de abrir la puerta a la libertad y la autonomía de las personas:

“El placer que sentimos al seguir nuestra razón está compuesto también por el sentimiento de nuestra libertad y una suerte de independencia y supremacía sobre cualquier causa inmediata que pueda ser dañina para nosotros; este placer nos reafirma, nos eleva ante nuestros propios ojos y satisface el natural reflejo que tenemos de valer por nosotros mismos. El origen de esto último proviene de la gran certeza que tenemos de nuestro bienestar cuando está en nuestras propias manos.”²

Olympe de Gouges escribirá en unos parámetros muy similares a los de Sophie De Grouchy. Aquella considera que la afirmación de que las mujeres tienen unos derechos inalienables gracias a que su naturaleza humana es idéntica a la de los hombres conlleva dotarlas de plena libertad. A diferencia del texto que acabamos de citar, de

¹ DE GOUGES, “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, *Ibíd.*, p. 156.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 153.

Gouges emplea un tono mucho más directo y claro, precisando conceptualmente la distinción entre hombre y mujer:

“La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer solo tiene por límite la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.”¹

Así, las leyes de la naturaleza y de la razón, universales e incuestionables, resultan ser el principio sobre el cual asentar unos derechos. Y esto ha aflorado gracias a un nuevo espíritu, emancipador e ilustrado; para de Gouges, es ahora, en pleno proceso revolucionario y transformador, con el racionalismo iluminista ya consolidado en la filosofía y la ciencia, cuando se dan las circunstancias idóneas para lograr la igualdad de derechos para la mujer:

“Mujer, despierta; el rebato de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necedad y la usurpación.”²

La confianza plena en el poder de la razón es lo que hace posible confiar en un cambio; solo la razón puede elevarse contra las injusticias. Como ya vimos en el capítulo anterior, las posiciones de De Grouchy también se movían en esta línea, afirmando que el derecho natural y la luz de la razón son capaces de romper las cadenas que oprimen a los más débiles, colectivo en el que se encuentran las mujeres. Siguiendo la línea trazada por quien durante ocho años fue su marido y su gran referencia intelectual, De Grouchy depositará en la fuerza de la razón la voz de la denuncia y la transformación del corrupto y opresivo orden establecido:

¹ DE GOUGES, “Declaración de los Derechos”, pp. 156-157.

² *Ibíd.*, p. 160.

“¿Como si la razón pudiera permitir cualquier tipo de poder inicialmente establecido para el interés propio de convertirse en una fuente de tiránicos privilegios y una licencia de impunidad para sus poseedores! Con todo, ¿cómo puede suceder que el sagrado nombre de *derecho*, que ha sido usado en todas partes para esconder y disfrazar el poder de la fuerza, se convierta en una máscara casi impenetrable ante los ojos de las masas, a pesar del interés que tienen en destruirlo? Sin duda, durante largo tiempo, aquellos que han gobernado a los hombres han calculado que pueden controlarlos fácilmente oprimiendo la razón bajo el peso de las necesidades; que podían interrumpir los escalafones superiores volviendo la gente hacia ellos y engañando la noble vanidad con bagatelas y teniendo que temer, por un lado, solo el exceso de desgracia, y por el otro, solo la extensión de las luces.”¹

De estas afirmaciones se abre una cuestión nueva, acerca del empleo de la razón.

Las mujeres, si bien se considera que tienen las mismas capacidades intelectivas que los hombres, son relegadas a un ostracismo en todos los sentidos. Pero aún más, no solo algunos pretenden establecer una diferencia cualitativa entre sexos, también reducir el desarrollo y expresión de la razón femenina. Por lo tanto, la condena es doble, se duda de la capacidad intelectual de las mismas y a la vez se limita su puesta en práctica.

8.2.2. Razón y discriminación en D’Alembert

Uno de los filósofos que ha criticado esta doble discriminación es D’Alembert, enciclopedista que confía en la capacidad del saber para crear una sociedad de iguales. D’Alembert también afirma que la igualdad surge de la igualdad natural de hombres y mujeres y, principalmente, de que ambos sexos comparten las mismas capacidades intelectuales. En una carta destinada a Jean Jacques Rousseau, D’Alembert muestra sus dudas sobre las teorías educativas del pensador de Ginebra y denuncia la discriminación racional a la que las mujeres se han visto sometidas por los hombres:

“El género humano sería muy desdichado si el objeto más digno de nuestro respeto fuera en efecto tan escaso como afirmáis. Pero si, por desgracia, tuvierais razón. ¿Cuál sería la causa de ello? La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 150-151.

jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a la que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello.”¹

Y será precisamente la extensión de las luces lo que haga temer a quienes se han apoderado de los derechos de los colectivos oprimidos, a quienes han limitado el uso de la razón a la mitad de la humanidad. Consiguientemente, una vez afirmada que la igualdad natural y la razón son capaces de tomar conciencia de las injusticias cometidas sobre la mujer, es posible reclamar unos derechos concretos. De este modo, De Grouchy, Condorcet, de Gouges y D’Alembert partirán del establecimiento de una igualdad natural universal fundamentada en la razón para llevar a cabo unas reivindicaciones concretas y decisivas para lograr que las mujeres puedan ser consideradas de la misma forma que los hombres. A esta premisa, De Grouchy añadirá una noción que recorre toda su obra, la conciencia, instancia guiada por la razón que nos indica en qué consiste la justicia, la libertad y la igualdad.

8.3. La desigualdad entre hombres y mujeres, fruto de la corrupción social

Sophie De Grouchy, como otros muchos intelectuales que reflexionaron sobre la condición de la mujer y partieron de la premisa de que todos los seres humanos gozan de una naturaleza y de una capacidad intelectual similar, se enfrenta seguidamente a la tarea de encontrar la causa de la situación. Si la naturaleza nos ha hecho a todos iguales, si en un primer momento primaba la igualdad, el comienzo de las desigualdades entre sexos ha tenido lugar en un estadio posterior, y ese estadio no es otro que la vida en sociedad.

¹ D’ALEMBERT, “Carta de D’Alembert a Jean-Jacques Rousseau” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 74.

La pensadora de Meulan retomará el discurso crítico que mantuvo con la sociedad y sus instituciones cuando reflexionaba sobre la justicia y la organización política y social. De la misma manera que la sociedad, a través de la corrupción y el egoísmo, favorecía los privilegios de una minoría a cambio de oprimir al resto, sucede con las mujeres. Para De Grouchy, rastrear el origen de la discriminación sexual conduce a denunciar cómo la sociedad ha creado un sistema ventajoso para los hombres y perjudicial para las mujeres. Este discurso, crítico con la sociedad establecida es el resultado de una apropiación de las tesis naturalistas rousseauianas con la originalidad de ponerlas al servicio de las reivindicaciones feministas.

Dijimos en el capítulo anterior de nuestra investigación que De Grouchy admiraba profundamente a Rousseau. Del pensador ginebrino tomó su crítica a la sociedad y la consideración de que esta ha derivado en algo corrupto y viciado desde los cimientos; está muy influenciada de sus ideas pero también por la manera en que las trazaba sobre el papel:

“Semejante es el arte de Rousseau, nuestro modelo. Penetra desde su propia persuasión, y en un momento excita tu corazón, dominando la emoción a favor de la opinión que desea que impacte con contundencia, y que frecuentemente justifica. [...] La moral de Rousseau te llama con severidad, y arrastra al corazón incluso cuando lo reprime.”¹

Sin embargo, las alabanzas de De Grouchy a Rousseau se limitan al terreno de la moral y la filosofía política y social. Cuando la pensadora francesa reflexiona sobre asuntos relacionados con la situación de las mujeres, su nombre desaparece; gran conocedora de la obra de Rousseau, es consciente de que su pensamiento es profundamente misógino y reduce a las mujeres a las esferas del hogar y al servicio del

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 130-131.

hombre.¹ Jiménez Perona, en su artículo *Igualdad* se ha detenido también en subrayar las debilidades del proyecto igualitario rousseauiano en lo concerniente a las mujeres:

“En el caso de Rousseau, la *igualdad* encuentra su límite en el privilegio sexual. En el *Emilio* muestra Rousseau su ideal de ciudadano, esto es, su modelo de poblador del nuevo espacio político producto del contrato social, y en el capítulo V de este libro presenta a Sofía, el modelo de compañera del ciudadano. El juicio sobre Sofía no puede ser más claro: ella no es ciudadana, a causa de una <<manifiesta>> inferioridad natural que le impide instruirse para desarrollar las tareas características de lo que a partir de este momento será el nuevo espacio público y político.”²

Los *Discursos* y el *Emilio*, donde establece diferencias esenciales, son buena prueba de ello:

“En lo que existe de común entre ellos, son iguales, pero en lo diferente no son comparables. Se deben parecer tan poco un hombre y una mujer perfectos en el entendimiento como en el rostro. En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma; de esta diversidad surge la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil. Es indispensable que el uno quiera y pueda, y es suficiente con que el otro oponga poca resistencia. Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre.”³

De esta forma, De Grouchy se alejará de Rousseau en la medida en que sus tesis sobre las mujeres son totalmente contrarias a las del atípico ilustrado, pero mantendrá el fundamento de su filosofía crítica con la sociedad. De Grouchy, como sucede con Wollstonecraft, admira el democratismo rousseauiano pero no está dispuesta a excluir del nuevo orden propuesto a las mujeres; a De Grouchy le sucede lo mismo que a la autora de la *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft:

¹ Para conocer el rol de las mujeres en la filosofía de Rousseau, véase COBO, R., *Fundamentos del patriarcado moderno: J.J. Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.

² JIMÉNEZ PERONA, “Igualdad”, op. cit., p. 127

³ ROUSSEAU, J. J., *Emilio*, Barcelona, RBA, 2002, vol. II, p. 182.

“(…) ya que lo que hace es aplicar la idea de igualdad, que el ginebrino restringía a los varones, a toda la especie humana.”¹

A la manera en que Rousseau escribe el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, denunciando cómo el establecimiento de la sociedad ha originado un entorno marcado por la apariencia y el interés, De Grouchy, como Wollstonecraft, escribirá sobre la situación de las mujeres tanto en las *Cartas sobre la simpatía* como en las cartas destinadas a su compañero sentimental, Maillia Garat, señalando a una sociedad dominada por hombres como la culpable de la discriminación sobre la mujer.

La sociedad, que se ha ido alejando progresivamente de la naturaleza, de aquello que está originariamente impoluto, ha producido un modo de vida donde prima el individualismo y el predominio de los más fuertes. Este contexto social conduce irremediablemente a la desigualdad a todos los niveles, dentro de los cuales aparece con notoriedad una discriminación transversal que recorre a todos los colectivos y grupos excluidos, la discriminación de la mujer:

“El hombre civilizado, si está gobernado por prejuicios y leyes perversas, es constantemente envidioso y celoso, situación que va a más, ya que los vicios de las instituciones sociales le separan de la naturaleza, corrompen su razón y hacen que su felicidad dependa de la satisfacción de un gran número de necesidades.”²

Esta será la premisa sobre la cual De Grouchy elaborará su denuncia; el surgimiento de necesidades que son en esencia aparentes y ficticias, provocará que la mujer, minusvalorada e incluso despreciada, se cosifique y pase a formar parte de la lista de posesiones que el hombre debe dominar. Si las costumbres y las leyes se empapan de egoísmo y corrupción, la mujer, consecuentemente, verá agravada su lamentable situación; la cuerda se partirá por el lado más débil.

¹ SÁNCHEZ MUÑOZ, op. cit., p. 33.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 120.

Podemos decir que en la crítica social que realiza la filósofa francesa desde una óptica feminista, la situación pasa por varios momentos. El primero de ellos es la ya mencionada corrupción social; esto produce que las conciencias y actitudes de los hombres se vean afectadas por una realidad inauténtica que incita a la búsqueda del interés propio:

“Has visto, mi querido Cabanis, de qué manera el alcance de las instituciones viciosas exalta y multiplica el interés individual para ser injusto. Lejos de proteger al hombre contra su propia debilidad, generalmente no hacen otra cosa que conducirlo hacia la corrupción a través de los medios más efectivos que pueden seducir al pequeño número que se beneficia de ella, y que se puede imponer sobre la multitud sufriente; impidiendo el ejercicio de los derechos naturales durante siglos, esas instituciones han llevado al hombre desde la simple mala fortuna hacia esa confiada e idiota ceguera que hace aceptar como ley de necesidad las cadenas que ha sido incapaz de poner en tela de juicio y romper.”¹

Este es el marco que delinea De Grouchy y que es la base de todas las discriminaciones e injusticias, destacando por encima de todas la de la mujer. La corrupción nace de la persuasión, y el paso del tiempo provoca que lo que es digno de reproche se convierta en algo socialmente aceptado; De Grouchy denuncia con ello una disolución direccional de la conciencia que se resigna a las circunstancias y se aleja de la luz de la razón para reforzar el degenerado sistema establecido, convirtiendo la felicidad en una quimera:

“Así, estas instituciones, que deberían haber perfeccionado la felicidad del hombre, han degradado y corrompido la humanidad por mucho tiempo, sin duda porque hasta ahora, la humanidad ha pretendido perfeccionarse por medio de las instituciones, olvidándose de su naturaleza.”²

Para nuestra protagonista, la consecuencia más gravosa de este orden social no es tanto que cambia y modifica las conductas humanas, naturalmente buenas y

¹ *Ibíd.*, p. 173.

² *Ibíd.*, p. 181.

“simpáticas”, como que su poder de corrupción llega a lo más profundo e inaccesible del ser humano: la conciencia y, por extensión, la toma de conciencia sobre las acciones morales:

“El imperio de una conciencia ordinaria junto con leyes razonables es suficiente para que un hombre sea justo y bueno. Pero las instituciones sociales han degradado mucha gente con más frecuencia que han perfeccionado la naturaleza humana. El hombre recibe de la sociedad incompletas y falsas ideas morales, y pasiones más peligrosas que sus pasiones naturales, y de este cálculo ha perdido la rectitud y el vigor original de su conciencia.”¹

Una vez establecido este punto de partida, las circunstancias sociales en las que viven los seres humanos, es preciso avanzar en el discurso para estudiar con detenimiento cómo se ven afectadas las mujeres. El entorno, que aleja a todos de la igualdad natural entre sexos, corrompe las pasiones y las relaciones entre personas, conduciendo a un egoísmo que perjudicará notablemente al sexo femenino.

La corrupción social se manifiesta en las mujeres de manera muy sencilla y evidente: los hombres ejercen su poder sobre la mujer de la misma manera que un terrateniente controla sus tierras a su antojo. En esta relación de dominación, la mujer no solo pierde sus derechos naturales y se olvida su condición de sujeto racional, sino que además su existencia se cosifica. La dimensión intelectual desaparece y únicamente queda la parte física, la faceta sexual y el deseo, “La sociedad excita e incita la vanidad masculina por la corrupción de la mujer.”²

En este proceso de enajenación de las mujeres, el movimiento es doble. Por una parte, los hombres reducen a las mujeres a una mera presencia física, limitando el campo de acción femenino al ámbito doméstico y privado; por otra, la influencia masculina provoca que las mujeres participen irremediabilmente en el transcurso de su

¹ *Ibíd.*, p. 172.

² *Ibíd.*, p. 169.

propia cosificación, limitando sus capacidades a lo aparente y sensual. Estas ideas, muy presentes en las *Cartas sobre la simpatía*, también aparecen en las cartas que De Grouchy le envía a Maillia Garat; en ellas, nuestra protagonista reflexiona sobre las diferencias entre sexos y, fundamentalmente, cómo las diferencias generan modos de vida diferentes en los que la mujer es quien sale perdiendo. En el reino de las apariencias, el hombre, que ha establecido las reglas de convivencia, se siente mucho más cómodo y aprovecha sus privilegios. De Grouchy lo denuncia explícitamente sobre su compañero sentimental:

“En este mundo, donde tienes tantos medios para salir adelante, te veo bailando con aquellas que bailan, consolando a aquellas que no bailan, y prefiriendo las caras bonitas a las bellezas desdeñosas y orgullosas y luego, finalmente, volviendo a nuestra lejana morada añorando a una mujer que ríe, que baila, que está en vela, aunque también te gustaba mucho aquella que no bailaba (...).”¹

Sophie De Grouchy reivindica el fin de los privilegios masculinos, que se relacionan con las mujeres de la misma manera que alguien regatea en el mercado para comprar a buen precio. Lo destacado aquí es que escribe clamando justicia e igualdad para la mujer en general y para sí en particular, consciente de cómo sus relaciones con los hombres están desequilibradas; ella cede y acata las normas que la discriminan mientras su pareja aprovecha su condición dominante:

“(...) no es tal o cual persona, ni tal o cual sociedad por la que siento antipatía, es por esos hábitos de un mundo donde, separada de quien amo, se disipa, como ves, una parte de su amor.”²

Pero De Grouchy no se limita a describir de qué manera la sociedad discrimina a la mujer y degrada su rol. También, señala explícitamente a los hombres, aquellos que han creado las leyes y usos sociales para su absoluto beneficio. De Grouchy subraya la

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas de amor a Maillia Garat*, Sevilla, Arcibel editores, 2011, p. 49.

² *Ibíd.*, p. 67.

tesis de que hay que eliminar la discriminación femenina basada en una supuesta desigualdad natural; todo lo contrario, no es la naturaleza sino la sociedad, reglamentada y dirigida por los hombres, quien ha originado el desequilibrio. Es la ambición y la codicia masculina por poseerlo todo lo que ha originado la cosificación de la mujer:

“¿Cuánta ambición, dices, puede haber en tu interior? Al menos, no te burles. Gusta no desearlo todo, y son los hombres déspotas y no la naturaleza la que ha consagrado a los dos sexos a una diferencia mal disimulada por sus propios sentimientos.”¹

La crítica de la filósofa nacida en Meulan es clara: son los hombres los principales culpables de la pérdida de espacio y de dignidad femenina. Fueron los hombres quienes, arbitrariamente, establecieron un pacto relegando a las mujeres al olvido y convirtiéndolas en parte del botín a repartir entre todos. Pero esta discriminación, que condena a la mitad de la población a ser considerada el sexo débil, genera consiguientemente una minoría de edad significativa. Las mujeres, incapaces de elegir su camino ni tomar decisiones beneficiosas, se condenan a una niñez de la que los hombres son culpables.

De Grouchy retoma el legado ilustrado emancipatorio, y el *sapere aude!* kantiano se convierte en un mensaje que va destinado a que las mujeres alcancen una mayoría de edad que tradicionalmente se le ha usurpado; atrevete a saber, a servirte de tu propio entendimiento y a construir tu vida sin que nadie imponga su criterio egoístamente. El espíritu autonomista kantiano aflora, pero con una diferencia decisiva: las mujeres no son culpables de su minoría de edad, la culpa recae en quienes las relegaron a la superficialidad y la obediencia. Son los hombres quienes han degenerado a las mujeres, creando en ellas limitaciones que son fruto del proceso cosificador:

¹ *Ibíd.*, p. 55.

“Pero sería fácil aplicar todo lo que he dicho de los hombres sobre este asunto, a las mujeres, y para justificar la opinión de un filósofo más sabio que famoso diremos: <<Los defectos de las mujeres son las obras de los hombres, así como los vicios de la gente son los crímenes de sus tiranos>>.”¹

Este es el panorama que describe De Grouchy. La sociedad corrompe a sus integrantes y, por extensión, la degeneración afecta especialmente al colectivo más maltratado, las mujeres. Consecuentemente, estas permanecen alienadas y limitadas en todos los sentidos, quedando a merced de los intereses masculinos e incluso favoreciendo tales inclinaciones discriminatorias. La salida ante la desigualdad requerirá como primera solución mirar hacia atrás, volver a la naturaleza para lograr que triunfe la sencillez y el sistema de la simpatía. Estas ideas son para De Grouchy no solo una cuestión filosófica sino también vital, pues ella misma abogó constantemente por dirigir sus sentimientos y relaciones hacia lo natural. De esta forma, a su pareja, Maillia Garat, De Grouchy le escribe desde su retiro, la casa de campo “Maisonnette”, espacio que para ella tiene un valor especial pues significa todo lo contrario a la sociedad, corrupta, egoísta y aparente:

“Estoy feliz de verte soñar con tu Maisonnette; es soñar con una cierta felicidad para mí, y oso esperar por ti también, mi Maillia, por ti que, en medio de los hábitos apacibles del campo, no puedes dejar de obedecer a las inspiraciones del talento y de ser subyugado por ellas.”²

Así, el ideal de la sencillez y la igualdad natural son llevados por De Grouchy a la práctica, intentando que la vida con su pareja se ubique en el campo; en un mundo degenerado y desigual, la igualdad entre hombres y mujeres y el triunfo de la virtud pasan por acercarse a lo primigenio. Por el contrario, la sociedad cosifica las relaciones interpersonales y hace que los hombres se olviden de tratar a las mujeres en igualdad de condiciones.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 170.

² DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 58.

Ahora bien, De Grouchy aboga por una vuelta a lo natural sabiendo que verdaderamente muy pocas son las personas que están ajenas a la contaminación social; y es especialmente el sexo masculino el que se ha alejado de la naturaleza a causa de la nefasta influencia de la sociedad y los privilegios que les otorga:

“¿Dónde está aquel que, fiel a la razón y la naturaleza, prefiere los verdaderos placeres ligados a la paz y las virtudes domésticas a los seductores placeres del amor propio, al hábito que hace perder no solo la necesidad, también el gusto y el sentimiento por los otros?”¹

La sociedad, y en concreto los hombres, se han separado de la igualdad establecida naturalmente y se han olvidado del sentimiento de los otros, otros entre los que se incluyen con especial relevancia las mujeres. Consiguientemente, urge alejarse de la sociedad lo máximo posible, con el propósito de evitar que su influencia aumente y para iniciar una transformación radical en pos de la justicia y la igualdad. En este proceso de “retorno al principio”, De Grouchy deposita en la simpatía un rol decisivo; es la simpatía la cualidad humana que nos acerca a la igualdad real y hace aflorar en los seres humanos el contrapeso de la nefasta influencia social. Su teoría feminista no olvida el concepto esencial de su filosofía, y la simpatía actuará como motor del cambio, como impulso para destruir la discriminación de las mujeres:

“¡La simpatía repara una porción del surgimiento de los males procedentes de los intereses personales en las grandes sociedades y lucha contra el poder de la fuerza que encuentra el hombre allí donde va, y que los siglos de las luces pueden destruir atacando los vicios que lo han producido! En medio de muchas pasiones que ocupan al débil o marginan al desafortunado desde lo hondo de sus corazones, la humanidad secretamente aboga por la causa de la simpatía y se venga de la injusticia del destino despertando el sentimiento de la igualdad natural.”²

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 183.

² *Ibíd.*, p. 90.

De Grouchy confía en la simpatía de la misma manera que confía en la capacidad emancipadora de la razón y la ilustración. Así, de la combinación de naturaleza, razón, ilustración y simpatía, saldrá la receta que propondrá nuestra protagonista para construir una sociedad que no discrimine a las mujeres. Pese a escribir en un periodo inmediatamente posterior al terror jacobino y a comprobar cómo las proclamas feministas cayeron en el olvido, De Grouchy aún aboga porque el cambio es posible.

8.3.1. La corrupción social de las pasiones

Una vez vista la primera salida que propone la pensadora de Meulan, que no consiste sino en volver a las cosas sencillas propias de la naturaleza y en escuchar el susurro igualitario de la simpatía, De Grouchy propondrá otro cambio fundamental para lograr el fin de la discriminación femenina. Y este cambio no será otro que transformar el sistema legislativo vigente para adaptarlo a la naturaleza humana.

La necesidad de cambiar las leyes se justifica por el hecho de que la sociedad ha provocado una corrupción generalizada de las pasiones. El orden social establecido ha trasladado la cosificación de la mujer al terreno de sus relaciones con los hombres; la mujer es reducida a un objeto y, consiguientemente, es tratada también como un objeto.

Desde un planteamiento igualitarista basado en la naturaleza humana y la razón, De Grouchy centrará sus críticas a la pasión amorosa. Ya señalamos en el capítulo VI de nuestra investigación que el amor, algo sublime y elevado, que por definición agrada y refuerza los lazos íntimos entre las personas, se ha corrompido a causa de la degeneración social¹; el egoísmo ha triunfado sobre el amor altruista y ha convertido la pasión amorosa en una relación impersonal dominada por los hombres:

¹ Véase el capítulo VI, sección 6.4 de nuestro estudio.

“Estando preocupados por sus exclusivas pasiones nacidas del egoísmo o la vanidad, preocupados por sus propios fines, y estando su reflexión limitada a calcular cómo obtener sus deseos, ¿no están faltos de humanidad y de compasión?”¹

Esta denuncia de cómo el egoísmo se impone en las relaciones interpersonales y de cómo el sentimiento de humanidad desaparece tomará pronto un carácter marcadamente feminista. Al tratar de pasiones y de relaciones entre personas, salta a la palestra la relación por excelencia, aquella que se produce entre hombres y mujeres. He aquí la preocupación esencial de De Grouchy: el egoísmo y la corrupción de las pasiones condena casi exclusivamente a la mujer que contempla de qué manera sus sentimientos no se corresponden con los de los hombres. Y la lectura que hace De Grouchy de este fenómeno está cargada de humanidad; las mujeres, casi nunca correspondidas en el amor y condenadas a ser el botín de un juego que no han elegido, sufren especialmente durante toda su vida. La injusticia es manifiesta. En la pasión amorosa, los intereses de hombres y mujeres son totalmente opuestos y el sentimiento es sustituido por el deseo y la posesión. Es más, De Grouchy señala que el amor se ha convertido en una de las causas básicas de la injusticia:

“Todos los motivos que pueden conducir al hombre a ser injusto se refieren a cuatro intereses principales: El primero es la pasión del amor, el único de los placeres que no puede ser comprado y, por tanto, su interés no puede ser confundido con el amor al dinero; aquí no estamos igualando amor y voluptuosidad, porque tristemente, este último término ha sido apropiado por el lenguaje y la opinión de los hombres depravados, y con frecuencia es objeto de un muy vulgar tráfico.”²

La pasión amorosa, alejada de intereses pecuniarios, se ha convertido en lo que De Grouchy ha denominado “un muy vulgar tráfico”, o sea, un proceso en donde la mujer queda reducida a satisfacer las pasiones sexuales. La filósofa de Meulan se parará

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 93.

² *Ibíd.*, p. 161.

en este punto, en cómo el amor ha degenerado en un proceso que ha enajenado la conciencia y la voluntad de las mujeres en pos del interés de los hombres; las pasiones están alejadas de la natural inclinación de amar a otra persona.

Una vez denunciado cómo el amor se ha convertido en una mentira al servicio de los hombres, De Grouchy analizará críticamente una convención social que muchas veces condena a la mujer al servicio del hombre, atándola a las tareas del hogar y a la sumisión, al silencio, en definitiva: el matrimonio.

8.4. El matrimonio

Sophie De Grouchy alzará la voz para defender los derechos de la mujer y la corrupción de las costumbres centrandó sus críticas en la instauración del matrimonio; la filósofa francesa no estará en contra de esta convención social, pero sí rechazará categóricamente aquellas uniones en donde la mujer sea discriminada o no tenida en cuenta su decisión. Asimismo, una vez más, las ideas que tiene De Grouchy sobre cómo afecta el matrimonio a las mujeres permiten enlazar sus planteamientos con el de otros autores y autoras de su tiempo.¹

8.4.1. El amor verdadero. Críticas de De Grouchy al matrimonio

El punto de partida para comprender las críticas de Sophie De Grouchy a ese enlace que con frecuencia condena a la mujer, es considerar lo que debería ser y no es. Con anterioridad hemos señalado cómo De Grouchy rechazaba la conversión del amor en algo aparente y lleno de hipocresía. Ahora profundizaremos en qué entiende De Grouchy por amor y cómo su existencia debiera ser la condición de posibilidad de todo matrimonio.

¹ Algunas ideas sobre el matrimonio en el pensamiento feminista del siglo XVIII están presentes en ROIG CASTELLANOS, M., *La mujer en la historia. Francia, Italia y España. Siglos XVIII-XX*, Madrid, Ministerio de Cultura. Instituto de la Mujer, 1982, p. 14.

El amor que defiende nuestra protagonista está en estrecha relación con su filosofía de la simpatía, de tal manera que amar será ponernos en el lugar de la otra persona, de la persona amada en concreto. Para De Grouchy, el amor es fruto de una amistad que da un paso más para establecer una relación de admiración y de felicidad que solo puede proporcionar la persona amada; amar es ante todo dejar que aflore nuestra natural sensibilidad hacia los semejantes:

“Aquí, por amor no entendemos sino ese sentimiento cariñoso, profundo, con frecuencia generoso y siempre delicado; el principal placer de este amor deriva de amar. Su primaria aspiración es el goce de ser amado, y la ocupación más constante es la felicidad y tranquilidad del amado. El amor liga más el premio a la posesión que al disfrute; no sabe ni de la usurpación ni de la decepción; quiere recibirlo todo, concederlo todo y merecerlo todo a través de la lógica del corazón y no conoce de la voluptuosidad más que lo que él mismo aporta y aprueba.”¹

Por el contrario, De Grouchy expresa con estas palabras más un deseo que una realidad. La autora considera que el amor entre dos personas presupone igualdad en todos los sentidos; primeramente, es necesario que la pasión amorosa sea recíproca; en segundo lugar, que tanto el hombre como la mujer estén en igualdad de condiciones, que un sexo no predomine sobre el otro:

“(…) para que el amor sea de esa manera, es necesaria una perfecta comprensión mutua, que debe permitir a dos almas juntarse completamente, amarse con una confianza ilimitada, y estimar todo aquello que envuelve su amor.”²

Hemos considerado necesario citar de nuevo el texto de arriba porque también se extrae de él que en una sociedad marcada por el interés propio y el olvido de la simpatía, el amor tiende a desvanecerse y a hacer que la reciprocidad desaparezca prontamente. Las inocentes exigencias del amor desaparecen en pos de unas necesidades tan artificiales como egoístas:

¹ *Ibíd.*, p. 167.

² *Ibíd.*, p. 110.

“(…) no es tal o cual persona, ni tal o cual sociedad por la que siento antipatía, es por esos hábitos de un mundo donde, separada de quien amo, se disipa, como ves, una parte de su amor.”¹

La consecuencia es que el amor verdadero, tal y como lo entiende De Grouchy, es algo poco común ya que la sociedad ejerce una influencia funesta haciendo que la simpatía y la reciprocidad que esta origina, sean un bien escaso:

“Esta pasión es difícilmente común y presupone una simpatía mutua que es difícil de encontrar y más difícil aún de reconocer; requiere un carácter generoso y, finalmente, una extraña y potente sensibilidad casi siempre acompañada por algunas otras cualidades superiores.”²

Si el marco social impide que aflore el amor verdadero, y si las pasiones y la reciprocidad amorosa apenas existen, De Grouchy se ve abocada a realizar una dura crítica al matrimonio y, en concreto, al matrimonio que se hace efectivo por intereses ajenos al amor. De Grouchy centrará sus ataques en el hecho de que la unión voluntaria entre personas se ha mercantilizado hasta convertirse en una cuestión meramente económica.

Al oponerse a la degeneración del maridaje, De Grouchy rechaza una vez más un sistema social que ha cosificado las pasiones y las relaciones entre ambos sexos. Para la filósofa francesa, el amor se ha convertido en un mercadeo o, con sus propias palabras, en “un muy vulgar trafiqueo”³ en donde quien más tiene que perder es la mujer ya que no ha sido educada para estar a la misma altura que el hombre:

“Separemos en este punto el deseo de lo que la sociedad puede brutalmente imponer favoreciendo a través de instituciones viciosas el orgullo y la vanidad. Encontraremos, en primera instancia, que la desigualdad producida por las leyes, y que las sobrevivirá por mucho tiempo, ha creado por sí misma esa ociosa clase para la que la galantería es una ocupación, un divertimento, un juego; ella sola produce la capacidad de sacrificar víctimas por las llamas de esta pasión,

¹ DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 67.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 167-168.

³ *Ibíd.*, p. 161.

transformando esta habilidad en un instrumento, siendo cómplice de la ambición y de la concupiscencia.”¹

De esta forma, la plasmación de la injusticia en el plano sentimental conlleva a la cosificación femenina y a que las mujeres participen en un juego en el que las reglas establecidas las sitúan en condiciones desiguales. De Grouchy, ante el panorama que describe, considera que la única salida es el rechazo de los matrimonios de conveniencia; rechazo que se aplica tanto al terreno de la opinión pública como al terreno legal. A su juicio, es fundamental que el compromiso se produzca únicamente por razones sentimentales. Además, la voz de sus dos futuros integrantes debe ser escuchada para evitar que la relación esté condenada a la hipocresía y al fracaso de antemano:

“Supongamos, por tanto, que esta misma desigualdad y las leyes imaginadas para apoyarla, cesan de reducir la mayoría de matrimonios a otra cosa que no sean más que contratos e intercambios económicos; y la rápida conclusión de lo cual nos permite reconocer, solo con retraso, si el consentimiento individual empieza en ese momento, y donde el precio de venta del amor, ordenado más que obtenido, es juzgado al mismo tiempo que la dote y antes de que se sepa si se es capaz de amar y, especialmente, si se es capaz de amar al otro.”²

Consiguientemente, a juicio de De Grouchy, el matrimonio es una institución que, como el resto de instituciones sociales, se ha alejado de su cometido inicial para convertirse en otra manifestación del egoísmo y la injusticia. Para De Grouchy, esta institución debe ser reformada radicalmente con el propósito de lograr que recupere su valor y, desde el punto de vista feminista, hacer posible que la unión entre hombres y mujeres se fundamente en la igualdad real. Por el contrario, la autora acusa a la hipocresía masculina que ha condenado a las mujeres a estar en una situación de debilidad respecto a sus maridos:

¹ *Ibid.*, p. 168.

² *Ibidem.*

“La sociedad ha establecido barreras entre los dos sexos (bajo el pretexto de mantener la virtud) que hacen casi impracticable la comprensión mutua de espíritus y corazones, lo cual, sin embargo, es necesario para formar uniones virtuosas y duraderas. La sociedad excita e incita la vanidad masculina por la corrupción de la mujer.”¹

El matrimonio, desde este punto de vista, no acerca a ambos sexos a través de los sentimientos y el amor, sino que ahonda en las diferencias y la incompreensión. Con sus textos, De Grouchy señala que la institución se ha convertido en una continuación del juego amoroso que no hace sino reforzar la reducción de la mujer a una posesión presta a ser conquistada.

8.4.2. Críticas al matrimonio en D’Holbach y en los cuadernos de quejas del período revolucionario

En el siglo XVIII otros autores y autoras realizaron reflexiones similares a las de Sophie De Grouchy respecto al matrimonio y su tergiversación por motivos económicos. Uno de ellos es el Barón D’Holbach, filósofo paradigmático del materialismo ilustrado. Y se da el hecho de que este autor era bien conocido por De Grouchy; durante su estancia en el monasterio de Neuville-en-Bresse o Neuville-les-Dammes, De Grouchy, conocedora del pensamiento de D’Holbach, leyó su obra más célebre, el *Sistema de la Naturaleza*², aunque es en el *Sistema Social* donde expone sus ideas sobre el matrimonio.

D’Holbach, materialista y ateo, centrará sus críticas a la religión, ya que considera que el matrimonio debilita a la mujer al mismo tiempo que refuerza la autoridad y la tiranía religiosa. Su idea de lo que la relación amorosa debiera ser se asemeja bastante a las tesis de De Grouchy, ya que ambos consideran que el amor debe estar basado en una amistad que da un paso más y llega a convertirse en pasión y en

¹ *Ibíd.*, p. 169.

² BOISSEL, *Sophie de Condorcet*, p. 84.

necesidad de estar con la persona amada; asimismo, sostiene que la virtud es condición indispensable para que los vínculos afectivos sean idóneos.

Las críticas de D'Holbach al matrimonio son fruto, como sucede en De Grouchy, de un rechazo evidente a los matrimonios de conveniencia fundamentados en los intereses pecuniarios. Ahora bien, la diferencia entre este autor y la autora de las *Cartas sobre la simpatía* radica en que mientras De Grouchy centraba sus críticas en la sociedad y su corrupción, D'Holbach pondrá su atención sobre la culpabilidad de los padres:

“Así, padres inhumanos fuerzan a menudo a una hija a contraer los compromisos más contrarios a su gusto; es conducida como una víctima al altar y forzada a jurar amor eterno a un hombre por quien no siente nada, que nunca ha visto o incluso detesta.”¹

Para D'Holbach, este matrimonio obligado y no consensuado reduce a la mujer a vivir una vida que no ha elegido y a la que está condenada sin remisión. La mujer, esposa ya de un marido al que padece más que ama, reduce su existencia a las tareas del hogar o, si su valentía se lo permite, a quebrantar las leyes religiosas bajo la amenaza de un cruel castigo:

“El matrimonio no le ofrece ninguna dulzura, solo le presenta cadenas convertidas en indestructibles por la religión y que son regadas continuamente por las lágrimas de quien las lleva, a menos que busque aligerarlas por medio de una vida desordenada.”²

Tras estas críticas, D'Holbach propone una relación basada en los afectos y en el aprecio intelectual; su manera de entender el matrimonio es similar a la de la amistad que defendían algunos autores latinos. La persona amada, como el amigo, es alguien a quien valoramos no por lo que tiene o aparenta sino por lo que es. Para D'Holbach, el

¹ D'HOLBACH, *Sistema Social* en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 80.

² *Ibidem*.

amor es ante todo la valoración y el reconocimiento de las cualidades intelectuales de la persona amada:

“La consideración, la estima, la amistad, el deseo de gustar son más necesarios todavía que el amor para la felicidad de los esposos. Pero la estima solo puede estar basada en las cualidades intelectuales y afectivas; solo ellas pueden procurar al matrimonio una serenidad constante. El amor es una flor tierna que el menor soplo puede marchitar, la estima es un árbol profundamente enraizado que resiste las tempestades. Si el salvaje y el hombre privado de razón solo ven en la unión conyugal el goce brutal de algunos placeres pasajeros, el hombre sensato quiere, independientemente del goce, encontrar en el objeto amado placeres superiores a los momentáneos (...).”¹

A lo largo de 1789, cuando Francia estaba instalada en pleno proceso revolucionario, los diferentes estamentos sociales redactaron cuadernos de quejas (*cahiers*) donde exponían los problemas más acuciantes que padecían así como reclamaban ciertos derechos o una menor intervención del Estado en los negocios. Dentro de los cuadernos de quejas, es importante tener en cuenta aquellos que fueron realizados por mujeres con el fin de pedir mayores derechos políticos y leyes no discriminatorias. Una de sus reivindicaciones es establecer la igualdad entre el hombre y la mujer en el matrimonio. Este hecho ha sido señalado con anterioridad por autoras como Jiménez Perona, que se detiene en subrayar el papel activo de las mujeres durante el proceso revolucionario:

“La defensa de las mujeres será protagonizada por ellas mismas, utilizando en un primer momento como medio de expresión los ya mencionados cuadernos de quejas, proclamas y campañas de prensa.”²

En la Petición de las Mujeres del Tercer Estado de 1789, el núcleo de sus reivindicaciones se centra en la necesidad de llevar a cabo una reforma legal que haga posible el establecimiento de una mayor igualdad. Como De Grouchy, las redactoras de

¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

² JIMÉNEZ PERONA, A., “Las concepciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas”, *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid, 1992, p. 138.

estos *cahiers*, reprocharán a la sociedad gobernada por los hombres que la mujer ha quedado reducida a un segundo plano en el ámbito civil y en un objetivo tan accesible como irrelevante para ser conquistado por los hombres:

“Solo a través de la reforma de las leyes podemos jactarnos de operar su regeneración y de aniquilar los prejuicios, Pero estas leyes, dictadas por la sabiduría, deben ser un escudo contra la opresión y convertirse en un refugio de la inocencia. Entonces, nuestros dos sexos, virtuosos por principio, gozarán de la paz que inspira una dulce y mutua confianza. El hombre tranquilo en el seno de su familia ya no temerá que su amigo seduzca a su mujer o a su hija y deshonre su casa.”¹

Pero verdaderamente, será otro *cahier*, el de las Quejas y Denuncias de las Mujeres Malcasadas de 1790, el que exponga con rotundidad la necesidad de cambiar radicalmente la relación que establece el matrimonio entre el hombre y la mujer; las quejas destacan cómo el matrimonio acrecienta la relación desigual entre ambos sexos. La sociedad, causante de la discriminación, ampara la primacía del hombre sobre la mujer bajo el pretexto de su mayor fortaleza física:

“Este sexo, tanto más interesante cuanto que es el más débil, ¿seguirá siendo esclavo del más fuerte? ¿Sus derechos continuarán ignorados y despreciados por largo tiempo?”²

El hombre, al ver respaldada su supuesta fuerza física por la ley, continúa la opresión sobre la mujer en el matrimonio, en un espacio donde es él quien dicta las reglas. Para el grupo de mujeres malcasadas, el maridaje es una institución pésima, pues las relega a la más completa esclavitud:

“Esto es lo que rige los matrimonios en Francia; por esto la sociedad legítima del hombre y de la mujer es una sociedad leonina en la que el marido es dueño de la

¹ “Cuaderno de quejas de Madame B. de B.” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada, La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 119.

² “Quejas de denuncias de las mujeres malcasadas” en *Ibíd.*, p. 128.

persona de la mujer, de su dote y de sus derechos. Su patrimonio es el señorío y el despotismo; el de la mujer es la sumisión y la obediencia.”¹

Para estos *cahiers*, la cuestión no es solo una relación de dominación física, también de dominación intelectual. Asimismo, la igualdad de derechos es transgredida cuando la mujer no es tenida en cuenta, cuando el matrimonio es fruto de la voluntad de uno de los dos integrantes. Para estas mujeres, el desamparo nace con un enlace no deseado y se perpetúa durante toda su vida hasta el punto de que la esposa puede ser condenada al desamparo y al ostracismo; las mujeres reivindican su derecho a decidir, a ser dueñas de su destino y a que la ley prevenga y proteja posibles abusos:

“(…) que la mujer sea consultada, que ningún contrato pueda firmarse sin ella, ayudada por un consejero, es el derecho de lo que se llama el asociado de todos los convenios. Que la ley, previendo prudentemente los abusos sobre la mujer, atienda a que ella tenga un sustento honesto y proporcionado.”²

8.5. El divorcio

Comprobamos por tanto, que tanto De Grouchy como otros hombres y mujeres tenían numerosas y fundadas razones por las que sospechar de los beneficios del matrimonio para el sexo femenino. Tras la crítica a esta institución ancestral, el paso siguiente será proponer la ruptura de su indisolubilidad. Si el matrimonio es un enlace pernicioso para la mujer en numerosas ocasiones, y la condena durante toda su vida a ser esclava de su marido, el sentido común dictará la necesidad de quebrar este contrato.

8.5.1. El divorcio en De Grouchy y en los cuadernos de quejas del período revolucionario

Sophie De Grouchy se basará en el carácter cambiante que tenemos los seres humanos para justificar la necesidad de legalizar el divorcio. De Grouchy, menos

¹ Ibidem.

² *Ibid.*, p. 130.

radical en la manera de exponer sus tesis igualitarias que la mayoría de las feministas de su tiempo, considerará que el amor es tan cambiante como efímero. Por lo general, los seres humanos sienten la pasión amorosa varias veces a lo largo de su vida y es muy difícil encontrar casos donde la reciprocidad sentimental se haya mantenido intacta desde la más temprana juventud. Además, esta volatilidad se acrecienta en un sistema que fomenta el “amor líquido”¹, o sea, relaciones esporádicas y frugales, sobre todo en el caso de los hombres. De esta manera, la pensadora francesa sostiene que la indisolubilidad del matrimonio es algo contrario a la naturaleza de las pasiones humanas y, sobre todo, la libertad:

“Supongamos, finalmente, que el hombre cesa de imponer lazos indisolubles sobre su siempre cambiante corazón y sobre su siempre variable voluntad, lazos que son incompatibles con su naturaleza, la nobleza y el orgullo independiente de lo que solo puede ser domesticado por el sentimiento habitual de la libertad.”²

La legalización del divorcio supondría, a juicio de De Grouchy, un paso adelante en el proceso emancipatorio ilustrado. A su juicio, el divorcio debe ser reconocido sin trabas ni limitaciones, como un derecho igualmente válido para hombres y mujeres. Para ella, es una cuestión de coherencia que las leyes recojan este tipo de derechos:

“Nos será difícil demostrar cómo las leyes razonables añadirían el interés personal por ser justo así como cimentarían el poder de la conciencia incluso respecto a asuntos que ellas mismas puede gobernar y castigar.”³

Sin embargo, lo más destacable de la posición de De Grouchy al respecto, consiste en afirmar subrepticamente que el divorcio sería un avance ventajoso para ambos sexos por diferentes razones. Los hombres, más débiles ante las pasiones

¹ Véase BAUMAN, Z., *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid, FCE, 2005.

² DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 169.

³ *Ibíd.*, p. 173.

corpóreas, verían reforzada su disposición natural con una ley más abierta. Las mujeres, condenadas con el matrimonio a consentir las faltas de sus maridos y a ocupar un papel secundario, obtendrían con el divorcio una solución que reestableciera en gran medida una situación de igualdad:

“Supongamos que el divorcio fuese permitido entre todas las personas, inclinándonos a las debilidades humanas y a las necesidades más persistentes de un género.”¹

Cuando De Grouchy habla de “las necesidades más persistentes de un género”, está refiriéndose a las tendencias afectivas del género masculino, más cambiantes que las de las mujeres. Esta afirmación se enlaza con sus críticas al sistema social establecido, corruptor de pasiones y dominado por los hombres. Esta idea aparece también en las cartas de amor a Maillia Garat, en ellas De Grouchy rechaza el apego que su pareja tiene por la, a su juicio, disoluta vida parisina, así como afirma que la sociedad ha favorecido la dependencia femenina y la libertad masculina:

“(…) hagamos cada uno de nosotros el esfuerzo, tú de crearme la persona más tiránica del mundo, yo de procurar desearte de todas las formas posibles, de no pensar solo con tu libertad, que es una de las grandes bases de la felicidad de tu sexo espantadizo.”²

La sociedad ha instituido un compromiso vital contrario a lo que ha predicado en uno y otro sexo. En el hombre se favorece y protege la libertad y el interés por la voluptuosidad; en la mujer, por el contrario, se predica la sumisión y el amor eterno a una persona que muchas veces no se ha elegido voluntariamente. De Grouchy, crítica con la sociedad imperante, con el matrimonio interesado y con el olvido de la mujer, volverá la mirada atrás para recordar cómo en otros tiempos el divorcio fue admitido con la misma naturalidad con la que entendemos que nuestros sentimientos cambian.

¹ *Ibíd.*, p. 179.

² DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 47.

La pensadora de Meulan, siempre defensora de realizar una profunda reforma legal, afirma que la ley debe ser un instrumento flexible y coherente con la vida de los seres humanos:

“Supongamos como si fuese posible, igual que en Roma, formar uniones pasajeras que las leyes definan más que estigmaticen. De este punto en adelante, contemplaremos que la mayoría de las injusticias ocasionadas por amor (o al menos por la degradación del amor) que se pudieran cometer no tendrían ya sentido, y simultáneamente la propia pasión, a través de la facilidad en satisfacerla perdería la peligrosa fuerza almacenada por esos obstáculos.”¹

Para De Grouchy, el divorcio tiene numerosas ventajas, siendo la más evidente que su legalización evitaría numerosos sinsabores y transgresiones; con el divorcio, la infidelidad y la corrupción de las pasiones no tendrían ya sentido. Y con este cambio legislativo la mujer, parte más débil de la relación, recuperaría cierta libertad.

De la misma manera que en el apartado anterior estudiamos cómo grupos de mujeres criticaron su situación en el matrimonio, ahora profundizaremos en las ideas que en estos cuadernos aparecen sobre el divorcio. El recorrido que harán las autoras de estos *cahiers* es similar al que realiza De Grouchy; sus quejas se inician con un rechazo contundente al matrimonio interesado y a su indisolubilidad desde planteamientos ilustrados:

“Este dogma de los tiempos bárbaros (la indisolubilidad del matrimonio) no puede mantenerse en el presente. [...] Finalmente, el matrimonio dejará de ser considerado indisoluble, como muchas otras creencias han cesado desde que se ve claro.”²

Una vez que se acusa al matrimonio de agravar la precaria situación de las mujeres, los *cahiers*, al igual que hizo De Grouchy, darán un paso más y defenderán la

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 169.

² “Quejas y denuncias de las mujeres maltratadas” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 131.

necesidad de establecer el divorcio. Será el colectivo de las mujeres malcasadas el que mantenga la utilidad del divorcio para la mujer.

A diferencia de De Grouchy, que centra su argumento en la volubilidad de las pasiones y la libertad, el cuaderno de quejas de las mujeres malcasadas aboga por el divorcio como solución necesaria para evitar el agravio femenino en el matrimonio. Además, reflexionarán sobre el mismo con un tono mucho más reivindicativo y directo que la autora de las *Cartas sobre la simpatía*. Para ellas, el divorcio no ha sido legalizado porque es pernicioso para los intereses egoístas de los hombres, y es por ello que el mero hecho de plantearlo provoca el rechazo del sexo masculino:

“Pero dirán, ¡cuántas mujeres van a romper sus cadenas! Este argumento es justamente la prueba de que nuestra ley de matrimonio es detestable. Puesto que suponéis que las mujeres dejarán a sus maridos, quiere decir que los maridos son tiranos autorizados por la ley. Pero no temáis una deserción tan considerable. A lo sumo, pase lo que pase, nada puede tener peores efectos que nuestras leyes actuales.”¹

El divorcio sería, de esta manera, una forma de equilibrar los abusos cometidos por los hombres durante siglos con el matrimonio. Para estas mujeres revolucionarias, divorcio es sinónimo de libertad y de independencia respecto a la dominación y el confinamiento femenino en el hogar. Sin embargo, sus críticas no son meramente destructivas, tienen un propósito constructivo. Al legalizar el divorcio, los matrimonios de conveniencia serían mucho menores y efímeros. Asimismo, sería tomada en cuenta la opinión de la mujer e imperaría el amor sobre el interés:

“Hará del matrimonio un asunto serio; se consultará a la naturaleza y al amor, y la ley del divorcio hará poco frecuente el divorcio; así sucede en las naciones en que ya existe.”²

¹ Ibidem.

² *Ibíd.*, p. 133.

8.5.2. El divorcio y la autonomía de las mujeres

Sophie De Grouchy es una autora feminista atípica. Sus proclamas e ideas son similares a las de su tiempo pero con la originalidad de que muchas de sus tesis son defendidas desde la moderación y la tranquilidad. A la vez, llama la atención que muchas de sus afirmaciones feministas son expuestas desde un lenguaje universalizante; su discurso rara vez emplea el término “mujer” cuando habla del matrimonio, el divorcio o la igualdad de derechos. Ahora bien, una lectura detenida de sus escritos y el conocimiento de su frenética vida durante el periodo revolucionario dan prueba de su filosofía igualitaria y reformista. Esta conexión entre feminismo, Ilustración y Revolución francesa es uno de los rasgos paradigmáticos de las primeras demandas de autonomía para las mujeres, como han señalado autoras como López Pardina:

“Las primeras peticiones de autonomía surgen de la pluma de unos pocos ilustrados y de algunas mujeres, cuyo papel en el proceso revolucionario, al igual que el de las que participaron a través de la acción, la historia académica ha tendido a silenciar.”¹

De Grouchy será una de esas mujeres olvidadas que se posiciona desde la pluma y la acción a favor de los derechos de todos los seres humanos, incluyendo obviamente las mujeres, defendiendo la autonomía y el derecho inalienable a decidir. De nuevo, De Grouchy reflexionará desde un uso conceptual neutro, refiriéndose al conjunto de la humanidad. Sin embargo, la comprensión de estas afirmaciones cobra sentido en nuestra investigación tras haber conocido la defensa que hace De Grouchy del divorcio. Ella siempre comprendió que la vida de las mujeres sería algo que debían decidir por sí mismas, sin la injerencia de nadie. Es más, en su Salón de las Monedas fueron tratadas estas cuestiones con otros intelectuales.²

¹ LÓPEZ PARDINA, T., “Autonomía” en AMORÓS, C., *10 palabras clave sobre Mujer*, p. 152.

² Véase BOISSEL, *Sophie de Condorcet*, cap. III, pp. 99-151.

Una de las feministas más destacadas del siglo XVIII, la citada Mary Wollstonecraft, de quien De Grouchy conocía sus proclamas igualitarias, sostuvo la importancia que tenía para las reivindicaciones autonomistas que el matrimonio fuese algo reversible; a su juicio, es vital que las mujeres tengan un abanico de posibilidades más allá del casamiento con un hombre. Si en el matrimonio están condenadas, al menos que exista la posibilidad de elegir otro camino soberanamente:

“(…) que se cultive su espíritu, que se les ofrezcan principios sublimes y saludables y que tomen conciencia de su dignidad reconociéndose a sí mismas como seres que solo dependen de Dios.”¹

Para Wollstonecraft, como será también para Sophie De Grouchy, la igualdad debe ser algo que se plasme no solo en el plano legal, también en el terreno factual de la vida; la igualdad entre hombres y mujeres ha de ser sinónimo de autonomía.

De Grouchy seguirá de cerca las tesis de Wollstonecraft², empapadas del espíritu ilustrado pero, de nuevo, se enmarcarán dentro de un tono reivindicativo sosegado. Para De Grouchy, la lucha por la independencia es una cuestión que afecta tanto a mujeres como a otras clases excluidas, negros, pobres, homosexuales, etc., por lo que su mensaje emancipador es extrapolable a todos los colectivos discriminados. Para hablar de la autonomía, la filósofa francesa recurre a un lenguaje sexualmente neutro, que ni segregue ni excluya. A su juicio, la independencia no debe ser una consecuencia de haber afirmado la universalidad de la razón ni la igualdad de derechos; todo lo contrario, es el requisito esencial sobre el que construir todo proyecto:

¹ WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 152.

² Para conocer con más detenimiento las ideas de Wollstonecraft, véase también TAILLEFER DE HAYA, L., *Orígenes del feminismo. Textos de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, Narcea, 2008, pp. 179-199.

“La primera necesidad del corazón humano es la libertad. El corazón debe estar preparado para enlazarse con aquello que admira para ser feliz y justo.”¹

Consiguientemente, De Grouchy entiende la libertad en sentido amplio: libertad para amar a alguien, libertad para poder dejar de amar a alguien o libertad para elegir qué camino tomar. En definitiva, entiende que libertad es sinónimo de felicidad. Y la libertad es aquello de lo que las mujeres carecen; es, ante todo, la capacidad para guiarse por el propio entendimiento, haciendo plausible el mensaje ilustrado *sapere aude!*, pero aplicado tanto a hombres como a mujeres: “La independencia es uno de los primeros bienes de la vida.”²

Estas afirmaciones de De Grouchy sobre la independencia y la autonomía de todos los seres humanos, si bien es cierto que no especifican a la mujer, y podría señalarse que su mensaje al respecto no es directo o incluso no es feminista, adquieren sentido en el conjunto de su filosofía y sus reivindicaciones sobre la igualdad de la mujer; al hablar de independencia y libertad en sentido abstracto, está enlazando meticulosamente su mensaje con su denuncia sobre la marginación y cosificación de las mujeres a mero objeto bello. La mujer es libre porque es a todas luces igual al hombre.

Las afirmaciones de De Grouchy sobre la autonomía y la independencia femenina están también muy presentes en el pensamiento de Condorcet. El feminismo de este autor señala que solo la igualdad de derechos logrará que las mujeres dependan de ellas mismas y elijan su destino sin las injerencias de otras personas:

“Pero basta para el mantenimiento de la igualdad de derechos que esta superioridad no traiga aparejada dependencia real y que cada uno esté lo bastante instruido para ejercer, por sí mismo y sin someterse ciegamente a la razón del prójimo, aquellos cuyo goce le ha garantizado la ley.”³

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, pp. 111-112.

² DE GROUCHY, *Cartas de amor*, p. 72.

³ CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 82.

De Grouchy y Condorcet comparten tanto la defensa de la autonomía femenina como su confianza en que la emancipación del sexo femenino requiere de un cambio radical en las estructuras sociales que solo podrá realizarse a través de un sistema educativo igualitario y progresista. La educación será un tema que veremos con detenimiento más adelante.

8.6. La mujer y su belleza

Una de las cuestiones centrales de los debates feministas es el problema tradicional de reducir a las mujeres a su dimensión física y corpórea, contraponiendo este punto de vista con la presunta mayor inteligencia y fortaleza masculina. Este debate, presente en la práctica totalidad de escritos igualitarios, tiene en el siglo XVIII sus primeras formulaciones teóricas. Tanto hombres como mujeres, unidos por su interés por aplicar el proyecto racionalista ilustrado, denunciarán la contradicción entre defender la universalidad de la razón y reducir a la mujer a naturaleza física y, más aún, a una posesión visualmente agradable.

8.6.1. La dictadura de la belleza en De Grouchy

La posición de Sophie De Grouchy se moverá entre los márgenes que acabamos de señalar. Ella misma representa aquello que quiere romper; figura carismática de su salón, miembro destacada de los girondinos y mujer bella, desea ser vista como lo que es ante todo, una intelectual que trabaja al servicio de la razón y lucha por la libertad y la igualdad universal bajo el concepto de la simpatía. Más aún, en el periodo jacobino del terror, muchos de sus adversarios políticos la caricaturizaron como una mujer bella, simple y fácil de seducir.¹

¹ BOISSEL, *Sophie de Grouchy*, p. 175

De esta forma, su lucha por defender que las mujeres son mucho más que rostros y cuerpos bellos, que son iguales a los hombres, será la lucha por su propia dignidad. De Grouchy, en las *Cartas sobre la simpatía* sostendrá que es vital que las mujeres se despojen de la tiranía de la belleza, pues las condena a ser objeto de consumo del hombre y a que su poder, radicado en la frescura de su naturaleza, sea tan efímero como el instante presente.

De Grouchy enlaza el comienzo de sus tesis sobre la belleza femenina con el amor o, mejor dicho, con lo que el amor entre dos personas debería ser. El amor verdadero consiste en la atracción hacia otra persona que es fruto de la admiración, la amistad y la atracción intelectual y física. Consiguientemente, el plano material del amor es solo un aspecto más, no el único. Pero, como es obvio, De Grouchy es consciente de que la atracción física es un aspecto decisivo, algo que ya trata con detenimiento en su carta tercera. Tanto hombres como mujeres sienten una importante simpatía física al valorar las facciones del rostro y el cuerpo, así como las singularidades que hacen de alguien atractivo desde el punto de vista material:

“Difícilmente podemos dudar de que la belleza o, al menos, cierto grado de resonancia y de interés, sean necesarios para el amor.”¹

Una vez afirmada esta idea, que para De Grouchy es natural, universal y compartida por ambos sexos, surge un punto de inflexión que será decisivo para comprender cómo los atributos físicos han pasado a ser casi exclusivos de la mujer. De nuevo, es la sociedad la que ha provocado la separación de intereses originariamente comunes; el sistema social, deshonesto, artificioso y en manos de hombres egoístas, ha hecho de la belleza un objeto de consumo sexista.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 109.

La sociedad ha corrompido el amor en nombre del placer físico para beneficio de los hombres. La consecuencia es que el amor del hombre hacia la mujer se ha sustituido progresivamente por el deseo sexual:

“Las excepciones son, francamente más extrañas entre los hombres, y el gusto por el placer suele ser casi siempre la causa.”¹

El sexo masculino reduce su interés por la mujer a la dimensión física, olvidando con ello las cualidades intelectuales; he aquí el motivo fundamental de la cosificación femenina, su mera reducción a placer físico. Pero De Grouchy va más allá de esta denuncia y señala que la alienación que sufren las mujeres en el plano material esconde una hipocresía aún más sangrante. Por un lado, el hombre centra su visión de la mujer en la apariencia y atracción física; por otro lado, la mujer es enseñada a no reducir a los hombres a lo físico, evitando con ello que aquel que no fuese agraciado cayese en desgracia. También, al valorar a los hombres sin hacer tanto hincapié en la belleza, se pretende que busquen en ellos su adecuación moral:

“Si esto sucede menos entre las mujeres, es porque el refugio de los valores morales del pudor y el deber que las han acompañado desde la niñez para ser precavidas ante las primeras impresiones y no detenerse en la belleza física, las hace preferir otras cualidades y, ocasionalmente, una cierta conveniencia moral por encima de otras atracciones físicas.”²

Para De Grouchy, la disparidad de criterios de atracción no hace sino acentuar las diferencias entre sexos y la incomunicación entre hombres y mujeres. Si el hombre busca ante todo el placer físico y la mujer se interesa por valores y convenciones morales, la idea de lo que es el amor deja de ser compartida. Asimismo, una consecuencia secundaria de este fenómeno es que facilita el predominio en los hombres del reino de la apariencia de honestidad, de bondad y de virtud, pues es esto lo que

¹ Ibidem.

² Ibidem.

valoran más las mujeres. Mientras que la mujer potencia su belleza física a cambio de marginar su dimensión intelectual, el hombre intenta aparentar su probidad escondiendo el egoísmo de sus intenciones.

Y este desafortunado desencuentro es tan importante para la filósofa de Meulan que dedica las últimas líneas de sus *Cartas sobre la simpatía* a denunciar la tiranía física que sufren las mujeres. De Grouchy se rebela ante la costumbre de reducir el sexo femenino a ser solo un objeto bello y lanza un mensaje que exige un cambio radical en la situación de las mujeres. Si la mujer se reduce a su belleza, no rompe sus cadenas y no sale de su minoría de edad, está condenada a perder su libertad y a depender de los hombres y del paso del tiempo, que transforma la belleza de juventud en materia decadente:

“¡Si el sexo femenino los ignora o los desdeña, es la mujer la que especialmente se condena, ya que durante solo un momento está blasonada con los más resplandecientes regalos de la naturaleza y, en seguida, esa misma naturaleza se convierte durante mucho tiempo en una cruel madrastra!”¹

Por ello, De Grouchy exhorta a la mujer a emanciparse y a ilustrarse, pues el conocimiento conduce a la virtud y pone a la mujer al mismo nivel que el hombre, algo que también hace Wollstonecraft en su *Vindicación sobre los Derechos de la Mujer*.² Para nuestra protagonista, este es el placer que hace a todos los seres humanos iguales, el de la ciencia y el saber:

“¡Por ello es con placeres cotidianos por lo que debe pasar la mitad de su vida y olvidar (si es posible) ese cáliz encantado que la mano del tiempo vuelca para ella en mitad de la carrera!”³

¹ *Ibid.*, p. 184.

² Véase el citado artículo de SÁNCHEZ MUÑOZ, “Genealogía de la vindicación” y, en concreto, el epígrafe “El destino de las mujeres: la demanda de la individualidad”, pp. 32-35.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 184.

Con la conclusión de la obra más destacada de Sophie De Grouchy finaliza la denuncia de un círculo vicioso que condena a las mujeres: la sociedad se corrompe y se aleja de la igualdad natural, establece uniones tan artificiales como inquebrantables, hace del amor un objeto de consumo, reduce a la mujer a la tiranía de lo físico y, finalmente, facilita en el hombre una hipocresía que se transmite desde el plano afectivo hacia todo el sistema social, reforzando su corrupción.

8.6.2. La belleza de la mujer en la *Enciclopedia* y en la filosofía francesa del siglo XVIII

Tras haber destacado las ideas de nuestra protagonista sobre la belleza, consideramos importante estudiar uno de los textos fundamentales para conocer la visión que se tenía de la mujer en el panorama ilustrado, la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios*, monumental obra publicada entre 1751 y 1772. La Enciclopedia pretendía realizar un compendio del saber de entonces así como ofrecer una nueva manera de ver al ser humano y todo lo que le rodea.

Dentro de los conceptos y términos que forman la Enciclopedia, tres artículos tratan sobre la mujer, “Mujer según el Derecho natural”, “Mujer según la Antropología” y “Mujer según la Moral”; allí se tratan cuestiones sobre la naturaleza de la mujer o los prejuicios que suelen rodearla. Para este apartado de nuestro estudio, es pertinente detenerse en el artículo “Mujer según el Derecho natural”¹, pues se realizan interesantes afirmaciones sobre la belleza femenina.

Las afirmaciones vertidas sobre la mujer desde el punto de vista moral son fruto de una aplicación de las doctrinas rousseauianas presentes en el *Emilio*, por lo que toda reivindicación feminista será pasada por alto. La idea que vertebrará el artículo será la

¹ Véase JIMÉNEZ PERONA, “Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las Asambleas”, p. 137.

diferencia esencial entre ambos sexos; el hombre es exponente de fortaleza física y de dominación en el terreno de lo público y lo privado, mientras que la mujer es ante todo belleza física y debilidad:

“Esta mitad del género humano, comparada físicamente con la otra, es superior en atractivos e inferior en fuerza. Sus atributos distintivos son la redondez de sus formas, la fineza de sus rasgos, el brillo de su tez.”¹

Estas palabras muestran cómo la imagen que presenta la Enciclopedia de la mujer desde el plano moral es totalmente opuesta a la visión que tiene Sophie De Grouchy. Si la filósofa de Meulan basaba sus críticas en la igualdad natural entre hombres y mujeres así como en la cosificación física de la mujer, la Enciclopedia expone lo contrario; no hay igualdad natural ni razón universal; la mujer se viste de debilidad y sentimentalismo y se despoja de inteligencia:

“La naturaleza ha puesto de un lado la fuerza y la majestad, el coraje y la razón; del otro, las gracias y la belleza, la fineza y el sentimiento.”²

En cierta manera, las tesis de De Grouchy son una respuesta explícita a todas las afirmaciones que, como en la Enciclopedia, reducen y limitan la acción de las mujeres. Al considerar que la mujer es sinónimo de belleza y sentimentalismo, pasa a convertirse en un ser humano de segunda categoría; al no estar al mismo nivel del hombre, no goza de los mismos derechos ni de las mismas ocupaciones. Se convierte en un complemento para el hombre, una distracción estética vacía de contenido:

“Solo se habla de su belleza, la cual es un medio simple y natural de gustar cuando no se está ocupado, y de su adorno, el cual es un sistema de medios artificiales para aumentar el efecto de la primera o para ocupar su lugar y que, a menudo, no cumple ninguna de estas dos funciones. El elogio del carácter o del

¹ Artículo “Mujer (Moral)” en la *Enciclopedia* en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 45.

² *Ibíd.*, p. 46.

ingenio de una mujer es casi siempre una prueba de fealdad. Parece que el sentimiento y la razón solo son el suplemento de la belleza.”¹

Estamos ante la imagen de la mujer que rechaza tanto De Grouchy. Pese a las proclamas ilustradas y revolucionarias, este es el mensaje que predominó tras el lema de libertad, igualdad y fraternidad. Las reivindicaciones feministas y su lucha contra su cosificación fueron olvidadas, lo que hizo que De Grouchy y otras mujeres como Wollstonecraft o Olympe de Gouges alzarán la voz para denunciar el fracaso del mensaje emancipador.

Durante el siglo XVIII aparecen otros textos que tratan de la belleza femenina. Algunos de ellos defienden la tradicional reducción estética mientras que otros sí reivindican la primacía de la razón sobre la belleza.

Uno de los textos en los que se trata la cuestión planteada es en las *Cartas Persas* de Montesquieu; en ellas, el tema fundamental trata sobre las diferentes costumbres y tradiciones que hay entre la vida parisina y la vida en la lejana Persia. Sus protagonistas son Usbek y Rica, dos persas que envían cartas desde París a sus allegados en Persia contándoles lo que les parece más singular en asuntos cotidianos o modas pasajeras. Montesquieu criticará muchos asuntos de la política, la moral y la religión de su tiempo; desgraciadamente en esta obra, las cuestiones feministas apenas son tratadas y solo aparecen algunos comentarios irónicos sobre la dominación masculina, tanto en Europa como en Persia.

Pero en la carta XXXVIII sí se hace mención a cuestiones sobre la mujer. Uno de los persas que se encuentran en París, Rica, le escribe a uno de sus conocidos sus reflexiones sobre la situación de las mujeres y su relación subordinada respecto a los hombres. Las cuestiones son tratadas desde la ironía y el pluralismo cultural, destacando

¹ *Ibíd.*, p. 48.

la diversidad de puntos de vista existentes sobre los derechos y condiciones de la mujer en el mundo. Por ejemplo, se trata de si hombres y mujeres tienen la misma naturaleza y cuál es el origen de la discriminación:

“No, me decía días pasados un filósofo muy obsequiante de las damas, nunca dictó la naturaleza ley semejante: el imperio que en ellas nos arrogamos es una tiranía real y verdadera, y nos lo han dejado ellas usurpar porque tienen más condescendencia que nosotros y son por tanto más racionales humanas.”¹

Con cierta sátira, de esta forma, se justifica la dominación masculina como una concesión femenina consecuencia de su superioridad intelectual. La afirmación no está exenta de polémica, pues la superioridad intelectual no se traduce en el día a día en ninguna plasmación de derechos al menos iguales a los de los hombres, y en las *Cartas Persas* las mujeres son sujetos secundarios limitados al mundo de la coquetería parisina o al harén persa. De hecho, el trasfondo de las afirmaciones presentes en el texto muestran a la mujer como objeto bello al servicio del hombre; la supuesta superioridad intelectual se manifiesta bajo la forma de la seducción y la atracción física:

“Mas si bien es cierto que la potestad en que las mujeres tenemos es tiránica, también lo es que ellas tienen sobre nosotros un imperio natural que es el de la belleza, a la que nadie se resiste. Nuestra supremacía no está admitida en todo país, la de la hermosura es universal.”²

Estamos de nuevo ante aquello que critica De Grouchy; reducir la mujer a la belleza es darle un poder aparente y, sobre todo, caduco. Por el contrario, para los personajes del texto de Montesquieu, es ahí donde radica su fuerza, el legado que la naturaleza les ha conferido, olvidando con ello la pretendida superioridad intelectual.

El barón D'Holbach, que como señalamos era bien conocido por De Grouchy, escribe también en el *Sistema Social* acerca de la belleza femenina. Paradójicamente, las

¹ MONTESQUIEU, *Cartas Persas*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 57.

² *Ibíd.*, pp. 57-58.

líneas sobre las que se mueve son muy parecidas a las de la filósofa de Meulan. Es más, no solo el posicionamiento teórico, también la metáfora empleada para mostrar cómo la belleza femenina es efímera recuerda a las últimas líneas de las *Cartas sobre la simpatía*. Si De Grouchy definía la naturaleza como “una cruel madrastra” que condena a la mujer con el paso del tiempo, D’Holbach recurrirá al paso de las estaciones:

“Las mujeres de toda condición se encuentran un buen día cruelmente castigadas por no haber echado las bases en su juventud, de su felicidad humana. Las más adoradas en su primavera son, por lo común, las más desdichadas en su otoño y su vejez.”¹

El mensaje de D’Holbach es similar al de De Grouchy: la base de la felicidad para hombres y mujeres reside en la instrucción y en el conocimiento; fiar el presente y el futuro a la apariencia física es condenarse durante gran parte de la vida a añorar un breve pasado.

8.7. La educación de las mujeres

Uno de los temas centrales de las cuestiones feministas tratadas durante el siglo XVIII es el de la educación. Para las reivindicaciones igualitarias, la posibilidad de transformar el mundo en un espacio que situase a las mujeres al mismo nivel que los hombres requería que ambos sexos tuvieran las mismas condiciones iniciales. El punto de partida natural estaba ya establecido: la igualdad constitutiva y la racionalidad universal. Ahora, la tarea consiste en constituir un punto de partida social y cultural que no discrimine, y este será la educación no diferenciada.²

El siglo XVIII, con su proclama de una ilustración no limitada a una minoría selecta, empieza a plantearse cuáles deben ser los pilares de una educación para todos y todas. Al mismo tiempo, emergen voces críticas con el poder político y la monarquía

¹ D’HOLBACH, op. cit., p. 82.

² Estamos siguiendo a ROIG CASTELLANOS, op. cit., pp. 25-27.

que producen un sentimiento reformista y crítico con el sistema educativo establecido. Y es aquí donde nacerán las ideas feministas sobre una educación paritaria, en el seno de nuevos planteamientos:

“La fe en la educación como fuerza transformadora de la sociedad y de las relaciones entre sexos es el *leit motiv* (...).”¹

De Grouchy, como sintetizadora de la filosofía ilustrada, asumirá plenamente este mensaje y fiará a la educación la tarea de llevar a la práctica su propuesta filosófica igualitaria, progresista y solidaria.

8.7.1. La importancia de la educación en De Grouchy

Antes de comenzar a conocer la propuesta educativa que realiza Sophie De Grouchy, es importante recordar cuál es el fundamento de todo su pensamiento, incluida la educación.

Se ha señalado en numerosas ocasiones que la simpatía es el concepto central que vertebra las *Cartas sobre la simpatía*² y que está presente implícitamente en sus cartas a Mailla Garat así como en su vida. Destacamos que con la simpatía, De Grouchy pone de manifiesto la necesidad de que los vínculos entre los seres humanos sean fuertes y prime la benevolencia y la virtud; la simpatía, que conecta con el placer y el dolor físico y moral de nuestros semejantes por encima de aspectos económicos, sociales o sexuales, es el presupuesto de todas las aportaciones de De Grouchy.

La educación no será menos y la idea de la filósofa francesa asumirá plenamente el mensaje simpático de toda su obra. Una educación que fomente la igualdad, la libertad y la fraternidad, nociones revolucionarias presentes en su filosofía, solo es

¹ Introducción a CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 22.

² Véase la introducción a la traducción italiana de las *Cartas sobre la simpatía* en DE GROUCHY, S., *Sulla simpatia*, Palermo, Sellerio, 1995.

posible si se establece un sentimiento de reciprocidad con nuestros semejantes. Por ello, la escueta definición que De Grouchy da sobre la simpatía cobra sentido de nuevo, porque también sintetiza sus reflexiones en materia educativa y feminista:

“La simpatía es la disposición que tenemos para sentir de manera semejante a la del otro.”¹

Gracias a que nuestra naturaleza nos predispone simpáticamente a conectarnos afectiva e intelectualmente con la situación del otro, es posible proponer una reforma educativa que facilite la aparición de estos sentimientos; la simpatía potencia la capacidad de sentir como los demás seres humanos y sitúa a la mujer en el mismo nivel que al hombre.

De nuevo, no podemos pasar por alto el rasgo característico del feminismo de Sophie De Grouchy. Una lectura de sus textos y el conocimiento de su vida muestra cómo estamos ante una filósofa feminista muy en la línea de otras pensadoras de su tiempo; la temática es idéntica a la que tratan Olympe de Gouges, Wollstonecraft o incluso Condorcet. Sin embargo, lo que diferencia a De Grouchy del resto de autoras y autores feministas de su tiempo es que su expresión escrita casi siempre transmite serenidad e incluso neutralidad; en numerosas ocasiones De Grouchy escribe pensando en la situación de las mujeres sin nombrarlas, empleando un discurso que no distingue entre hombres y mujeres.

Semejante hecho es lo que sucede al tratar de la educación. De Grouchy trata la educación sin referirse explícitamente a hombres o a mujeres; no establece diferenciación porque su mensaje va dirigido a ambos sexos, defendiendo con ello una educación igualitaria.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 82.

De Grouchy seguirá muy de cerca las tesis condorcetianas sobre la educación, si bien es cierto que sus afirmaciones no son tan profundas como las de Condorcet. Muestra evidente de ello es la cantidad de textos de temática exclusivamente pedagógica y educativa que Condorcet escribe, así como su proyecto para el sistema educativo francés.¹ Por ello, las tesis de Sophie De Grouchy son secundarias en relación con las de quien fue su marido;² no obstante, es importante darlas a conocer, pues resultan ser el colofón a su propuesta filosófica y exponen un modelo educativo no diferenciado.

El comienzo de sus afirmaciones sobre educación no es otro que el rechazo a la sociedad establecida. La sociedad, corruptora de pasiones y relaciones humanas, también deja su impronta en la instrucción de sus súbditos y ciudadanos ya que introduce desde la infancia un modelo de conducta egoísta y discriminatoria:

“La civilización, tal y como permanece todavía en la mitad de las naciones europeas, es el enemigo de la bondad humana, y también de su felicidad.”³

Empezamos nuestro acercamiento a las tesis educativas de De Grouchy recordando su rechazo a la civilización establecida, pues el objeto de la educación ha de ser, a juicio de la autora, totalmente opuesto a lo que sucede de hecho. Su visión transformadora es también fruto del rechazo ilustrado a las costumbres y a la tradición, que se han instalado en el plano educativo transformando el conocimiento en algo repetitivo e insustancial:

¹ Véase KINTZLER, C., *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-Essais, 1987.

² En el artículo de LAGRAVE, J. P., de, “L'influence de Sophie De Grouchy sur la pensée de Condorcet, *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Paris, Minerve, 1989, pp. 434-442, se apuntan estas ideas y la posibilidad de que De Grouchy ejerciera una influencia notable sobre la filosofía de Condorcet, si bien es cierto que el texto las esboza como una mera posibilidad sin aportar demasiados argumentos.

³ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 121.

“¿Cuántas veces en un siglo la educación ha tenido éxito inculcando al espíritu la fortaleza y la rectitud necesarias para llegar a las ideas abstractas? ¿Cuántas veces la educación ha perfeccionado un instinto para la verdad? ¿Ha reforzado la tendencia a seguir exclusivamente la verdad y a educarse perpetuamente por ella? ¿Cuántas veces, por el contrario, la educación nos ha descarriado por el sendero de la rutina y la convención, de prejuicio en prejuicio y de error en error?”¹

Estas afirmaciones no solo ponen de relieve cómo De Grouchy es una filósofa empirista e ilustrada, también enseñan el legado condorcetiano en su pensamiento. La actitud antimetafísica es compartida por el matrimonio, pues todo pensamiento especulativo es asociado con el prejuicio y la justificación de las desigualdades; así, Condorcet afirma algo similar:

“La enseñanza de la metafísica, del arte de razonar, de las diferentes ramas de las ciencias políticas se deben considerar como enteramente nuevas. En primer lugar, hay que librarla de todas las cadenas de la autoridad, de todos los lazos religiosos y políticos. Hay que atreverse a examinar todo, a debatir todo, incluso a enseñarlo todo.”²

De manera similar a Condorcet, para De Grouchy la educación tendrá por objetivo fundamental facilitar la floración de los sentimientos benevolentes inherentes a todos los seres humanos y establecer la virtud en las futuras generaciones a través del conocimiento sin prejuicios y el sentimiento de humanidad. Consiguientemente, el punto de partida, señala De Grouchy, consistirá en derruir los prejuicios que han perdurado durante siglos haciendo de la educación un instrumento al servicio de la corrupción:

“¡Qué inmenso trabajo tiene que ser introducir en la educación, no ya desarrollar o dirigir la naturaleza, sino tan solo conservar las inclinaciones benevolentes, preservar los sentimientos naturales de ser absorbidos por los prejuicios, tan acreditados y tan comunes, que corrompen en sus fuentes los sentimientos de

¹ *Ibíd.*, p. 145.

² CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 225.

humanidad e igualdad, en cuanto al mantenimiento de la igualdad y la seguridad en todos los vínculos del orden social!”¹

La propuesta educativa de la autora es por tanto revolucionaria, en el sentido en que parte de la destrucción de lo establecido para proponer un modelo completamente nuevo, naturalista e igualitario. No olvidemos que su discurso sobre la educación tiene muy presente a las mujeres, y toda apelación a la igualdad es una apelación implícita por el derecho de las mujeres a una educación semejante a la de los hombres.

Su visión de la educación asume no solo el discurso filosófico predominante en el siglo XVIII, también las declaraciones de derechos, que transmiten un mensaje universalista que no hace excepciones. A través de Condorcet y de la presencia de personajes ilustres del panorama cultural británico, americano y francés, De Grouchy se empapa de ese nuevo discurso de las Declaraciones de Virginia de 1776 y de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1791. De esta manera, su discurso es crítico y progresista a la vez; rechaza la discriminación pasada y se proyecta hacia un modelo cosmopolita e igualitario. Citando a Amelia Valcárcel:

“Un discurso que no compara ya a varones y mujeres por sus respectivas diferencias y ventajas, sino que compara la situación de privación de bienes y derechos de las mujeres con las propias declaraciones universales.”²

Así, De Grouchy asimilará este discurso y expondrá una manera de ver la educación en coherencia con las declaraciones universales. La educación, en consonancia con estas propuestas, debe romper con las cadenas que se le han impuesto por el interés; la igualdad reside en una vuelta hacia lo natural, hacia la sencillez de las acciones humanas, benevolentes y altruistas. Asimismo, despojar a la humanidad de los prejuicios y la tradición supondrá que la razón prime sobre el egoísmo. Y De Grouchy

¹ Ibidem.

² VALCÁRCEL, op. cit., p. 63.

se refiere al conjunto de la humanidad, tanto a hombres y mujeres, pues ambos son víctimas de una instrucción defectuosa que refuerza el distanciamiento mutuo y la desigualdad:

“Son educados rodeados de todos los prejuicios del orgullo y la vanidad, privándoles de un sentimiento hacia los derechos inalienables comunes para todos los seres humanos, alejándoles de la verdadera felicidad y el auténtico mérito, con la finalidad de instalar en ellos la idea de unos placeres y unas jerarquías ficticias, donde el respeto y el deseo se encogen en el espíritu, se corrompe la razón y se apaga la conciencia.”¹

De nuevo, De Grouchy refleja la influencia de Condorcet. La cuestión de los derechos humanos ha sido una constante en el pensamiento condorcetiano, de ahí que las tesis de De Grouchy plasmen el espíritu de quien fue su marido durante ocho años. La influencia es manifiesta, pues para ambos, defender unos derechos inalienables es sinónimo de llevar a cabo una transformación radical de la enseñanza. Condorcet señala en su quinta memoria sobre la instrucción pública:

“Así pues, necesitamos una historia completamente nueva, que sea sobre todo la de los derechos de los hombres, de las vicisitudes a las que han estado sometidos en todas partes y el conocimiento y el goce de estos derechos.”²

La educación cierra el sistema de De Grouchy y, sobre todo, permite que su filosofía crítica con la moral, la política y la situación de las mujeres tenga una faz constructiva; su propuesta se fundamenta en el sistema de la simpatía y la bondad natural y culmina en la educación, el proceso que nos transforma en seres humanos y transmite los valores, ideas y conductas que nos acompañarán toda la vida. Si la educación transmite una visión igualitaria y autonomista, el programa feminista emancipador estará más cerca de cumplirse.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 144.

² CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 227.

8.7.2. La instrucción de la mujer en Condorcet

A diferencia de lo que ocurre con Sophie De Grouchy, quien expone sus afirmaciones sobre la educación desde un lenguaje neutro que engloba tanto a hombres como mujeres, Condorcet sí especifica y se detiene a estudiar la situación educativa de las mujeres y a defender con rotundidad una educación no diferenciada. Condorcet escribe artículos, ensayos e incluye las reivindicaciones feministas en sus textos más representativos.¹ Para muchos especialistas, es considerado el mayor feminista de su siglo.²

Desde una perspectiva más radical y profunda que De Grouchy, Condorcet plantea una propuesta educativa análoga a la que esbozará la pensadora de Meulan en sus *Cartas sobre la simpatía*: igualitaria, autonomista y crítica. Por ello, consideramos que la presencia de Condorcet en De Grouchy es manifiesta; De Grouchy lee y revisa las obras de Condorcet para la publicación póstuma de sus escritos y se empapa de sus doctrinas. Coutel, especialista en la filosofía educativa de Condorcet, indica el propósito de sus pensamientos:

“La voluntad de enseñar las leyes, las instituciones y la declaración de derechos es también un acto de ciudadanía. [...] Condorcet relaciona así racionalismo y humanismo, civismo y ética, ciudadanía y humanidad. Por medio de la escuela la institución del ciudadano es a la vez *instrucción y transmisión*.”³

Adentrándonos en sus afirmaciones sobre el rol que deben ocupar las mujeres en la esfera educativa, llama la atención el hecho de que numerosos estudios sobre la filosofía pedagógica de Condorcet ignoran o pasan por alto su igualitarismo. La citada obra de Coutel, dedicada a conocer la importancia que tiene en Condorcet la instrucción

¹ Su figura es ensalzada al respecto por ROIG CASTELLANOS, op. cit., pp. 20-21.

² Esta es una de las ideas centrales de BADINTER, E. y R., en *Condorcet: Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988.

³ COUTEL, C., *Condorcet. Instituir al ciudadano*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004, p. 11.

para inculcar valores cívicos y democráticos o el libro en gallego *Condorcet*¹, no mencionan su matrimonio con De Grouchy ni la relevancia que tiene el pensamiento feminista en este autor. Sí aparece, por el contrario, en el estudio previo a la edición castellana del *Bosquejo* que empleamos, y que ya hemos alabado en numerosas ocasiones. Pero es la ya mencionada Jiménez Perona quien plantea claramente la posibilidad de que la influencia de De Grouchy fuese decisiva para que Condorcet centrara sus proclamas reivindicativas en la situación de las mujeres:

“Las *Cartas*... es el primero de sus escritos en que se ocupa de la problemática de las mujeres. No deja de ser curioso que esto ocurra cuando el autor tiene ya 44 años y poco tiempo después de su matrimonio con Sophie de Grouchy (tuvo lugar en 1786). Ciertamente, antes de esas fechas Condorcet se había ocupado de la defensa de otros grupos marginados (protestantes y negros fundamentalmente), pero no de las mujeres.”²

Una vez afirmada la igualdad natural entre hombres y mujeres y, en consecuencia, la igualdad de sus capacidades intelectivas, como vimos con anterioridad, Condorcet centra gran parte de sus esfuerzos en señalar que la discriminación es una creación cultural que se plasma con evidencia en la educación.³ Por ejemplo, el breve texto *Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia*, al hilo del acceso de las mujeres a la ciudadanía, expresa que la igualdad y los derechos naturales están estrechamente ligados:

“¿Acaso los hombres no tienen derechos en calidad de seres sensibles capaces de razón, poseedores de ideas morales? Las mujeres deben, pues, tener

¹ GINZO FERNÁNDEZ, A., *Condorcet*, A Coruña, Bahía ediciones, 2006.

² JIMÉNEZ PERONA, “Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas.”, p. 141.

³ Las tesis de Condorcet en este texto se trataron ya en este trabajo de investigación en el capítulo III, “Conexiones intelectuales del matrimonio Condorcet”, apartado 3.3.

absolutamente los mismos y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron el derecho de ciudadanos.”¹

También, en el *Ensayo sobre las Asambleas provinciales* defiende:

“(…) una educación común para hombres y mujeres, porque no se ve la razón para que siga siendo diferente, ni por qué motivo uno de los dos sexos habría de reservarse ciertos conocimientos, ni por qué los conocimientos generalmente útiles a todo ser sensible y capaz de raciocinio no habrían de ser igualmente enseñados a todos.”²

Las causas de esta desigualdad acercan mucho sus ideas a las de De Grouchy.

Condorcet no solo señala a la sociedad, sino que concreta sus críticas en lo que De Grouchy denomina egoísmo y amor propio. Para Condorcet, es la avaricia y el orgullo los que imperan en una sociedad corrompida y excluyente:

“No nos engañemos. No es a la severidad de la moral religiosa, a esa astucia inventada por la política sacerdotal para dominar los espíritus, no es solo a esa severidad a la que hay que atribuir las ideas de una separación rigurosa: el orgullo y la avaricia tienen al menos igual parte en ellos, y a estos vicios es a lo que la hipocresía de los moralistas ha querido rendir un homenaje interesado.”³

Condorcet defiende esta igualdad en el terreno educativo, entre otras razones, porque considera que la desigualdad educativa se refleja en el marco sociopolítico bajo la forma de un sistema totalitario; si la educación segrega y transmite unos roles marcados por la diferencia entre poderosos y empobrecidos, privilegiados y excluidos, será muy difícil subvertir la situación y llevar a cabo un cambio radical que elimine modos de conducta discriminatorios.

¹ CONDORCET, “Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, p. 95.

² CONDORCET, “Ensayo sobre las Asambleas provinciales”, XIII, 289-290, en el estudio previo del *Bosquejo*, p. XLIV.

³ CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 114.

Es sobre todo en sus *Memorias sobre la instrucción pública* donde Condorcet considera que una enseñanza no diferenciada será ventajosa para la mujer, pero también para el funcionamiento de toda la sociedad:

“(…) cuanto más vea una nación aumentar las luces paso a paso, y distribuirse en un mayor número de individuos, más se debe confiar en obtener y conservar buenas leyes, una administración sabia y una constitución verdaderamente libre.”¹

De esta forma, Condorcet considera que la educación es el motor fundamental para lograr sociedades y naciones libres e iguales. El modelo educativo es esencial para que el progreso de las luces se imponga, y dentro de este progreso la situación de las mujeres ocupa un lugar prioritario. No hay motivos para limitar o excluir a la mitad de la humanidad el acceso a la educación, pues produce beneficios en todos los sentidos. Como acabamos de señalar, si la educación promueve un modo de vida que favorece la libertad, la igualdad y la autonomía, será más difícil que actitudes totalitarias se impongan. Por otra parte, la educación femenina aportará una mayor comprensión mutua entre sexos, que podrán dialogar sobre diversos temas en igualdad de condiciones. Esto se notará en el terreno de lo público y también en el privado, en la relación de la mujer con su familia y allegados:

“La igualdad en todas partes, pero sobre todo en las familias, es el primer elemento de la felicidad, la paz y de las virtudes. ¿Qué autoridad podría tener la ternura maternal, si la ignorancia condenara a las madres a convertirse en un objeto de ridículo o de desprecio para sus hijos?”²

¹ *Ibíd.*, pp. 84-85.

² *Ibíd.*, p. 111.

Asimismo, la educación igualitaria restituye unos derechos ilegítimamente alienados que han privado a las mujeres de participar en el conocimiento¹ y el progreso del mismo:

“Por último, las mujeres tiene los mismos derechos que los hombres; tiene, pues, el de disponer de las mismas oportunidades para adquirir las luces, únicas que pueden darles los medios de ejercer realmente esos derechos con una misma independencia e igual extensión.”²

8.7.3. Educación y autonomía en Wollstonecraft y en los cuadernos de quejas del período revolucionario

Mary Wollstonecraft sigue una línea reivindicativa parecida a la de Condorcet; su estilo ágil y directo así como su preocupación explícita por la educación femenina la acercan más al matemático y político francés que la propia Sophie De Grouchy. Su obra cumbre, la *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de 1792 es una apología de la autonomía y el derecho de las mujeres a elegir su camino; más aún, la *Vindicación* es ante todo un libro sobre la educación femenina.³ Para Wollstonecraft, tratar sobre la educación femenina es sinónimo de tratar sobre su identidad. La autora, de manera análoga a De Grouchy, conoce y alaba ciertos aspectos de la filosofía de Rousseau, principalmente su crítica social, pero se aleja del ginebrino al aplicar su noción de igualdad a toda la especie humana.⁴ De hecho, señala a Rousseau y a otros moralistas y educadores por intentar legitimar un modelo desequilibrado:

¹ Véase también el texto condorcetiano “Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía” que hemos analizado fundamentalmente en el apartado 3.3 de nuestro estudio: “Conexiones intelectuales del matrimonio Condorcet”.

² CONDORCET, *Cinco memorias*, p. 112.

³ Estamos siguiendo el estudio sobre la educación femenina de Wollstonecraft en el capítulo “El destino de las mujeres: la demanda de individualidad” en *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, pp. 32-34.

⁴ COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno: J.J. Rousseau*, p. 253.

“(…) han contribuido a hacer a las mujeres más artificiales, caracteres débiles que de otro modo no habrían sido, como consecuencia, miembros más inútiles de la sociedad.”¹

El modelo educativo rousseauiano afirma la preponderancia de hombres sobre mujeres, privándolas de una esfera propia de ciudadanía y libertad. Esta preeminencia se fundamenta en la apelación a una supuesta desigualdad natural. Como indica Valcárcel, para el ginebrino, las mujeres son el segundo sexo, y su educación no debe ser otra que agradar y estar subordinada al hombre y criar a su familia.² Wollstonecraft, seguidora de Rousseau, centra sus críticas precisamente en los argumentos naturalistas y biologicistas; para la autora de la *Vindicación sobre los Derechos de la Mujer*, lo que unifica a toda la especie humana y anula los postulados de Rousseau es la capacidad racional. Las mujeres, como sujetos morales semejantes a los hombres, tienen como atributo natural la razón:

(…) deben tratar de adquirir las virtudes humanas por los mismos medios que los hombres, en lugar de ser educadas como una especie de fantásticos seres a medias, una de las extravagantes quimeras de Rousseau.”³

A su juicio, el modelo educativo y social rousseauiano está lleno de contradicciones y ambigüedades en lo que al papel de las mujeres respecta⁴. Si la mujer tiene como función primordial transmitir valores morales y ciudadanos a sus hijos:

“(…) ¿de qué modo podría inclinarles hacia aquellas virtudes con las que no está familiarizada y aquellos méritos que desconoce?”⁵

Partiendo de las críticas a Rousseau, Wollstonecraft denuncia un modelo cultural que tiene sus raíces en el sistema educativo; al ser enseñadas en el arte de la apariencia

¹ WOLLSTONECRAFT, op. cit., p. 131.

² VALCÁRCEL, *Feminismos en el mundo global*, p. 61.

³ WOLLSTONECRAFT, op. cit., p. 157.

⁴ Estamos siguiendo a AMORÓS y COBO, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, p. 142.

⁵ WOLLSTONECRAFT, op. cit., p. 232.

y al depender de sus padres, maridos y hermanos, las mujeres pasan a depender de otra persona que decide y actúa por ellas. La educación es el freno a su autonomía pero puede ser el motor de un cambio hacia la igualdad:

“Las mujeres se encuentran por doquier en ese estado deplorable, porque, para preservar su inocencia, como se llama cortésmente a la ignorancia, se les esconde la verdad y se les hace asumir un carácter artificial antes de que sus facultades hayan adquirido fuerza. [...] Pero si su entendimiento se emancipara de una vez de la esclavitud a la que las han sujetado el orgullo y la sensualidad del hombre y su deseo miope de dominio, semejante al de los tiranos, probablemente leeríamos acerca de su debilidad con sorpresa.”¹

Su apuesta por la educación es, como se ve, una defensa de la razón universal ilustrada, que libera de las cadenas de la ignorancia y la dominación. Wollstonecraft comprende que educar a las mujeres en igualdad de condiciones supone acabar con la cosificación y abrir la puerta al triunfo del conocimiento.

Una vez más, los cuadernos de quejas escritos por mujeres han de tener un espacio en este trabajo. Ahora, destacamos cómo subrayaron la necesidad de transformar el sistema educativo para que las mujeres tuvieran un espacio donde instruirse y, fundamentalmente, se encontrase remedio a su desdichada situación.² Estos cuadernos, como De Grouchy o Condorcet, piden una educación no discriminatoria que evite la condena femenina de formar matrimonios desdichados o, incluso, verse abocadas a la prostitución:

“Casi todas las mujeres del Tercer Estado nacen sin fortuna; su educación es muy descuidada o defectuosa. Consiste en enviarlas a una escuela con un Maestro que no sabe ni la primera palabra de la lengua que enseñan; continúan asistiendo hasta que saben leer el Oficio de la Misa en francés y las Vísperas en latín. Una vez cumplidos los principales deberes de la Religión, se las enseña a trabajar; llegadas a la edad de quince o dieciséis años, pueden ganar cinco o seis sueldos al día. Si la naturaleza les ha negado la belleza, se casan, sin dote con desgraciados artesanos, vegetan penosamente en un rincón de las provincias y

¹ *Ibíd.*, p. 164.

² Véase VVAA, 1789-1793. *La voz de las Mujeres en la Revolución Francesa. Cuadernos de quejas y otros textos*, Barcelona, Éditions de les femmes, 1989.

dan a luz hijos que no están en condiciones de criar. Si, por el contrario, nacen bonitas, sin cultura, sin principios, sin idea de moral, se convierten en la presa del primer seductor, caen en falta una primera vez y vienen a París para sepultar su vergüenza, allí acaban por perderla completamente y mueren víctimas del libertinaje.”¹

Por tanto, sostienen que la educación es la plataforma sobre la que construir un modelo social igualitario que abra mayores posibilidades al sexo femenino.

8.8. Conclusiones sobre el capítulo

Hemos intentado resaltar en este capítulo las ideas feministas de Sophie De Grouchy, poniéndolas en relación con las de otros hombres y mujeres que reflexionaron al respecto. La pensadora de Meulan, fruto de una educación privilegiada, de su matrimonio con Condorcet y, sobre todo, de una manera de ver la vida igualitarista y luchadora basada en el sistema de la simpatía, considera que la situación de la mujer merece ser tratada en sus *Cartas sobre la simpatía*.

De Grouchy se enfrenta a los temas más recurrentes de la primera ola del feminismo: la educación, el matrimonio y el divorcio, situándose en la óptica del feminismo de la igualdad. Al tratar estas cuestiones, pretende que la mujer inicie el proceso de recuperación de un espacio que, a su juicio, la tradición y la corrupción social llevada a cabo por los hombres les ha privado. Defendiendo el derecho de las mujeres a elegir en el matrimonio y a disolverlo si no cumple con las expectativas, De Grouchy afirma que las mujeres deben tener voz y voto en las cuestiones que les afectan. Así, sus planteamientos sobre la mayoría de edad femenina la situarían a un paso de reivindicar el derecho de ciudadanía como hace Condorcet.

¹ “Petición de las mujeres del Tercer Estado” en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, pp. 112-113.

El tercer tema propio del feminismo del siglo XVIII es la situación educativa de las mujeres. Se ha señalado que tanto De Grouchy como Wollstonecraft o Condorcet se detienen en este asunto, pues lo consideran de vital importancia.

La educación refleja y perpetúa los valores y comportamientos socialmente aceptados. Por ello, transformar el sistema educativo permitiendo el acceso de las mujeres y transmitiendo conceptos críticos y autonomistas, es decisivo para cambiar el sistema social y lograr una mayor autonomía y libertad para las mujeres que las sitúa al mismo nivel que a los hombres.

Pero las cuestiones feministas abordadas por De Grouchy van más allá de lo convencional. En las poco más de cien páginas que componen las *Cartas sobre la simpatía* y en las *Cartas de amor a Maillia Garat* se enfrenta a otras cuestiones interesantes. Por ejemplo, el legado ilustrado racionalista la lleva a afirmar que la igualdad natural entre ambos sexos cristaliza en que los dos tienen las mismas facultades intelectivas; mujer y hombre razonan al mismo nivel y por ello deben ser tratados de la misma manera.

Probablemente la cuestión más novedosa dentro de las aportaciones feministas de De Grouchy es su reflexión sobre la belleza femenina. Ni Condorcet ni Wollstonecraft tratan este asunto. Para la filósofa de Meulan, la igualdad real también requiere que la visión de las mujeres no se limite al plano físico; todos los seres humanos desprenden cierta atracción física, pero reducir la mitad de la humanidad a ser un cuerpo bello es una clara discriminación. Como hicieron anónimamente algunas mujeres en los cuadernos de quejas del periodo revolucionario, De Grouchy está convencida de que la belleza condena más que beneficia a la mujer. Despreciar su aprendizaje para potenciar su coquetería y apariencia física, el paso del tiempo la convertirá en una persona invisible ante los ojos de los demás.

Con todo, la identidad femenina se reduce a la sumisión, el silencio, la ignorancia y la apariencia. Y ahora nos surge una pregunta, ¿qué visión, qué identidad propone De Grouchy para las mujeres a la vista de su filosofía?

Para responder a esta cuestión no podemos olvidar que De Grouchy es una mujer de procedencia aristocrática. Vivió en una familia donde su madre fue la encargada de transmitir los valores morales del decoro, la contención y la sensibilidad. Sophie admira a su madre porque ella le transmitió los valores de la ayuda al desfavorecido:

“Usted me ha enseñado esto, respetable madre, cuyos pasos he seguido con frecuencia bajo el techo destruido de la infortunada, luchando contra la indigencia, el dolor. Reciba durante toda mi vida el homenaje que le debo todas las veces que haga el bien y siempre que tenga la feliz inspiración y la dulce alegría de tal acto.”¹

Este legado es tan importante como la influencia condorcetiana o su contacto con otras feministas. De Grouchy recoge el testigo de su madre y dedica su vida a luchar contra las injusticias, siendo una de las más evidentes la que sufre la mujer. Precisamente con esta finalidad subyace en su pensamiento una propuesta identitaria femenina con un marcado carácter social. La mujer, educada en igualdad de condiciones respecto al hombre, autónoma y responsable de su destino, será garante de la virtud y la simpatía. Aquí reside, a nuestro juicio, su propuesta identitaria: la mujer es igual que el hombre y, por tanto, puede elegir su destino, que no será otro que el del conocimiento y la sensibilidad hacia el sufriente. Ilustración y humanidad serán las bases de la mujer independiente.

Finalmente, trataremos el lugar que de acuerdo con nuestra investigación puede ocupar Sophie De Grouchy en la historia del pensamiento feminista.

¹ DE GROUCHY, *Cartas sobre la simpatía*, p. 88.

En primer lugar, consideramos necesario señalar que desde el punto de vista feminista, las *Cartas sobre la simpatía* no pueden ser consideradas al mismo nivel que la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Wollstonecraft, la *Declaración sobre los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de Olympe de Gouges, o los artículos de Condorcet sobre los derechos de las mujeres. El texto de De Grouchy no tiene una temática específica feminista. Lejos de ser un tema central de su filosofía, las reivindicaciones feministas son una consecuencia de su crítica social y de su propuesta basada en la simpatía. De acuerdo con su pensamiento, las cuestiones sociales y políticas son posteriores a la gnoseología y la moral. De Grouchy fue una feminista militante liderando el Salón de las Monedas y durante todo el proceso revolucionario, pero esta actitud no cristalizó en una obra específica.

A continuación, llama la atención que De Grouchy, en comparación con las grandes personalidades feministas del siglo XVIII, no acompaña sus afirmaciones sobre la mujer con un tono reivindicativo. Si algo define el estilo de la filósofa francesa es que transmite serenidad; sus quejas y propuestas acerca del matrimonio, el divorcio o la belleza física brotan desde la medida, una medida basada en el sentido común y en la confianza de sentirse respaldada por la claridad de la razón.

Con estas premisas, defendemos que la figura de Sophie De Grouchy como feminista destaca por varias razones. Hemos señalado que su vida fue un ejemplo de puesta en práctica de los ideales igualitarios. A la vez, conocedora de las proclamas a favor de la mujer, trata los temas fundamentales del feminismo ilustrado desde el plano teórico, plasmando en papel sus ideas; aquí emerge uno de los aspectos relevantes. De Grouchy, una vez más, sintetiza las ideas más destacadas de su siglo pero les añade una orientación personal. En este caso, la aportación más relevante consiste en que su contribución al feminismo no es una enumeración de agravios y de propuestas; De

Grouchy reflexiona sobre las mujeres en la segunda mitad de las *Cartas sobre la simpatía* porque enlaza la situación factual en la que se encuentran con su sistema filosófico. Primero establece los principios y luego se acerca a las consecuencias. Para entender la discriminación y la desigualdad, es preciso comprender cómo es la naturaleza humana y de qué manera se ha producido el proceso que ha corrompido las costumbres y la moral. Una vez realizado este paso, es el momento de analizar cómo se ha plasmado la corrupción en las mujeres.

Aquí reside el valor feminista de De Grouchy. Pese a que la ubiquemos en un feminismo moderado o mitigado, aborda las cuestiones fundamentales que vertebraron la polémica sobre los sexos en el siglo XVIII enlazándolas en coherencia con una filosofía humanista, cosmopolita y solidaria. En el conjunto del pensamiento de De Grouchy, las reivindicaciones igualitarias surgen como una consecuencia lógica de su intento por transformar el mundo en un lugar justo y humano a través de la emancipación y la ilustración.

9. Conclusiones finales

A lo largo del estudio hemos visto los aspectos más destacados de la semblanza vital e intelectual de Sophie De Grouchy.

Desde el punto de vista biográfico, De Grouchy llama la atención por su elevado nivel cultural. Pese a su condición femenina, lo que en su tiempo la condenaba al ostracismo, recibió una esmerada educación gracias a los esfuerzos realizados por su madre, que no escatimó en que Sophie tuviera los mejores preceptores y maestros en todas las disciplinas.

No podemos olvidar la presencia de De Grouchy en los acontecimientos históricos de la convulsa Francia de finales del siglo XVIII. De los grandes pensadores ilustrados, solo su esposo Nicolás de Condorcet, vivió la revolución y la caída de la monarquía, aunque sucumbió al Terror de Robespierre. Por el contrario, por su habilidad política y su carisma, De Grouchy fue capaz de superar con vida la represión de los jacobinos y poder reflexionar acerca de todo lo acontecido durante la última década del siglo XVIII.

Dentro de su actividad cultural, mereció ser destacado el Salón de las Monedas, fundado y organizado por ella misma; se convirtió en uno de los centros de reuniones más importantes en París durante el periodo prerrevolucionario, acogiendo debates y tertulias con las personalidades más relevantes de la época. Con la Revolución francesa, De Grouchy se alzó como una firme defensora de la República, la democracia, los derechos humanos y la igualdad real entre sexos, lo que no le eximió de sufrir la persecución del “Incorruptible” Robespierre y sus seguidores. Tras la condena a muerte del mismo, De Grouchy reabrió su Salón filosófico orientándolo hacia la crítica a toda forma de totalitarismo y hacia el rechazo de las pretensiones de poder napoleónicas. En

definitiva, De Grouchy dista mucho de ser la imagen vulgar que se tiene del filósofo, una persona recluida, especulativa y alejada de la praxis; su vida fue el intento continuo de hacer realidad las ideas que plasmaba en el papel.

Siguiendo el recorrido llevado a cabo en el trabajo de investigación, nos detendremos en la teoría del conocimiento de De Grouchy. Hemos centrado nuestro estudio en este capítulo en tres conceptos, sensación, reflexión e idea. Si bien es cierto que De Grouchy asume planteamientos y tesis ya expuestas por empiristas como Locke y Condillac, es capaz de aglutinar lo ya dicho anteriormente con notables aportaciones propias.

Respecto a la sensación, De Grouchy articula este concepto con un término que aparece en la filosofía de David Hume, el de impresión. Con esta noción, la filósofa francesa establece modificaciones a las ideas comunes sobre la sensación y hace posible que no haya saltos en el proceso cognoscitivo desde sus comienzos hasta los pensamientos abstractos.

La reflexión pone de relieve qué es lo que nos distingue del resto de seres vivos. Gracias a ella, las sensaciones e impresiones adquieren complejidad y, al entrar en contacto con la memoria y la imaginación, adquieren temporalidad y sentido para los seres humanos.

La idea culmina el proceso cognoscitivo al cristalizar las sensaciones e impresiones adquiridas por los sentidos. En este apartado, De Grouchy introduce el novedoso concepto de idea abstracta, que nos ha permitido relacionar su filosofía con la de David Hume. Era importante iniciar el análisis de la filosofía de De Grouchy porque es la base sobre la cual la autora asentará su propuesta moral y social. El conocimiento individual abre la puerta al conocimiento social y la interacción entre las personas.

Una vez establecida la teoría del conocimiento y su posibilidad de abrirse hacia lo social, hemos expuesto la teoría moral de De Grouchy, donde verdaderamente se muestra como una pensadora innovadora, original e incluso una adelantada a su tiempo. Sophie conoce de primera mano las aportaciones de los moralistas británicos y, en especial, Adam Smith, y elabora un inigualable sistema de la simpatía.

De Grouchy aborda problemas fundamentales de la moral como el origen de las ideas morales. En coherencia con su teoría del conocimiento, afirma que la moral nace de las sensaciones y de las ideas de placer y dolor. Posteriormente, ahonda en las nociones del bien y el mal, que son a su juicio los dos conceptos que vertebran la reflexión ética. Es destacable que De Grouchy apenas se detiene en el mal moral, ya que sostiene que la mayoría de las ocasiones es fruto de un acto involuntario, pues la naturaleza humana es esencialmente buena y pocas personas obran mal conscientemente.

Asumiendo el legado de la modernidad, Sophie De Grouchy se interesa por el estudio de las pasiones, motivo por el cual hemos profundizado en los conceptos de remordimiento, amor y egoísmo. Para De Grouchy, el remordimiento es consecuencia de nuestra bondad natural, que nos sumerge en la pena y evita que cometamos daños futuros ante el temor de sentirnos atormentados.

El amor es una de las pasiones más agradables y elevadas. En relación con la amistad, despierta en los seres humanos sentimientos y actitudes benevolentes y desinteresadas. Para De Grouchy, el amor es atracción física pero, sobre todo, admiración intelectual hacia la persona amada. Al respecto, enlazamos sus afirmaciones sobre el amor y la amistad con el idilio que mantenía con Maillia Garat mientras escribía las *Cartas sobre la simpatía*.

La otra gran pasión que hemos analizado en este trabajo es el egoísmo. Dentro de las pasiones humanas, De Grouchy sitúa el egoísmo o amor propio como la más perniciosa de todas; a diferencia de la envidia o el odio, el egoísmo es una pasión socialmente aceptada, lo que la convierte en difícil de eliminar. Aquí emerge una diferencias más profundas entre De Grouchy y Smith, pues el pensador escocés considera que en ciertas situaciones el egoísmo es positivo ya que facilita la iniciativa para llevar a cabo ciertas acciones.

La noción de virtud muestra la lectura que De Grouchy hace de Smith pero también de autores estoicos y, sobre todo, de Jean Jacques Rousseau. El pensador ginebrino le influye decisivamente. De Grouchy tomará de Rousseau la idea de que las verdaderas virtudes residen en la sencillez y en las benévolas tendencias naturales. Sin embargo, De Grouchy se alejará del primitivismo rousseauiano y enmarcará la virtud dentro del marco social

El último concepto moral que hemos estudiado es el más importante de todo el pensamiento de De Grouchy: la simpatía. La simpatía vertebró su filosofía y da título a la única obra publicada por De Grouchy. Teniendo como punto de partida la definición, causa y formas de la simpatía, hemos comprendido cómo se separa del individualismo liberal de Smith y nos ofrece una doctrina social que proclama con fuerza la superación del egoísmo para reivindicar una moral natural, originaria y cosmopolita. La simpatía, entendida por la pensadora francesa como nuestra capacidad para sentir de manera semejante a los demás, es decisiva para crear un mundo solidario que no se olvide de los sujetos potencialmente excluidos, tales como ancianos, niños y pobres.

Tras haber profundizado en las ideas morales de De Grouchy, el siguiente paso que se ha llevado a cabo ha sido conocer su teoría social y política. Este capítulo ha cobrado sentido porque es resultado de aplicar las ideas morales de De Grouchy al

terreno de las relaciones entre personas. Aquí resaltamos cómo De Grouchy ha llevado a cabo una crítica radical del sistema social por ser un ámbito que facilita la corrupción y el abuso de poder.

Empezando por la justicia, decimos que esta noción permite enlazar la moral con la filosofía social. La justicia es un concepto moral que en De Grouchy se aplica pragmáticamente; pensar en la justicia será pensar en las injusticias que son cometidas por una minoría privilegiada sobre la mayoría sufriente en el entorno político.

Al analizar qué entiende De Grouchy por derecho, hemos resaltado que la autora lo desdobra en dos vertientes. Por un lado, el derecho como derecho natural basado en la igualdad y la razón, donde sigue las líneas básicas de la propuesta condorcetiana y las declaraciones de derechos de su tiempo. Por otro lado, el derecho entendido como preferencia que tiene un sujeto sobre algo.

Como consecuencia de haber realizado una teoría sobre el derecho y sobre los derechos, hemos conocido qué entiende De Grouchy por ley. Lo más destacable en este aspecto es que nuestra protagonista es muy crítica con el sistema legislativo vigente en su tiempo y reivindica un cambio radical. Las leyes protegen y facilitan la violación de estas por los poderosos, incitan a los pobres a su transgresión y crean un ambiente general de ambición y desconfianza. Las ideas que De Grouchy tiene sobre la ley y su aplicación, muestran la influencia de Rousseau y Condorcet pero la separan de Adam Smith; señalamos que De Grouchy defiende leyes justas y castigos suaves, mientras que Smith proclamaba que en su ejemplaridad radica su utilidad.

Las críticas al sistema social concluyen en nuestro trabajo con el concepto de propiedad. En una sociedad basada en el egoísmo y la injusticia, la propiedad será algo mal distribuido. De Grouchy establecerá su teoría sobre la propiedad en los derechos que una persona adquiere como fruto de su trabajo. La propiedad es un derecho natural

fundamentado en la razón y el esfuerzo realizado para lograr beneficios. Siguiendo con matices a Locke, Rousseau, a los fisiócratas como Turgot y a Condorcet, mostramos cómo De Grouchy defiende una redistribución de la riqueza y de la propiedad que hagan posible el surgimiento de una clase media que acabe con la oposición entre ricos y pobres. Se señaló, como dato importante, la separación que realiza De Grouchy de Condorcet en lo que a la igualdad de riquezas respecta; según Condorcet, la naturaleza tiende a igualar las fortunas por encima de otras determinaciones, por el contrario, De Grouchy es más escéptica y defiende llevar a cabo una reforma para lograr este fin.

Cerrando nuestra síntesis del trabajo realizado, afirmamos que probablemente, si la historia de la filosofía ha tenido constancia de la figura de Sophie De Grouchy es debido a que durante unos años fue esposa de Nicolás de Condorcet, concretamente entre 1786-1794. Este hecho no es más que otra manifestación de cómo la historia del pensamiento está escrita en clave masculina, siendo consideradas las mujeres algo secundario y un mero añadido. Al respecto, en nuestro trabajo de investigación hemos defendido la idea de que el olvido de las filósofas no tiene cabida en el matrimonio entre Condorcet y De Grouchy. Ambos compartían su pasión por el saber, la confianza plena en la perfectibilidad humana y la posibilidad de lograr una sociedad sin exclusiones ni excluidos por motivos raciales, culturales, sexuales y económicos. Por tanto, el enlace enriqueció a ambos y reforzó sus planteamientos filosóficos.

No es casual que fuese a partir del año 1786, cuando De Grouchy se casa con Condorcet, que este último realizase numerosos artículos y ensayos destinados a rechazar los argumentos tradicionales que limitan el poder de la mujer, tanto en la esfera pública como en la privada; De Grouchy, desde la sombra, en estrecha colaboración con Condorcet, le inspira y le sugiere gran cantidad de ideas y argumentos para defender el divorcio, la importancia de la voluntad de la mujer para elegir esposo, la igualdad

natural o el sufragio universal. Estas afirmaciones están presentes tanto en la obra de Condorcet como en la de De Grouchy, y por ello uno de los propósitos de nuestra investigación ha sido profundizar en las tesis de De Grouchy al respecto, desconocidas en nuestra lengua. Es por ello por lo que el último capítulo versa sobre las aportaciones feministas de Sophie De Grouchy.

Hemos afirmado que dentro de la historia del feminismo, De Grouchy puede ser considerada como una feminista moderada que no trata las cuestiones sobre la situación de la mujer con excesiva profundidad. Sus ideas feministas son consecuencia de su noción de simpatía, de la crítica a la sociedad así como de su relación con Nicolás de Condorcet.

De Grouchy fundamenta sus aportaciones feministas sobre la defensa de la igualdad natural entre hombres y mujeres. Lo que caracteriza a los seres humanos es su capacidad racional y, desde este punto de vista, no existen diferencias. También, este planteamiento plenamente ilustrado ha permitido conectar sus tesis con otras figuras destacadas como Olympe de Gouges o el propio Condorcet.

Siguiendo a la autora, se ha puesto de relieve que es la sociedad y no la naturaleza la que ha llevado a cabo la segregación sexual. Las costumbres y tradiciones han reducido a la mujer cosificándola, privándoles de un espacio ilegítimamente. Este hecho se ha plasmado en el egoísmo y la corrupción de las pasiones.

Como otros autores como D'Holbach, De Grouchy defenderá una nueva manera de ver el matrimonio. La relación entre un hombre y una mujer ha de ser una relación entre iguales, fruto de la elección libre y consciente de ambos. Sin embargo, es habitual conocer casos donde prima el interés pecuniario y la voluntad de la mujer no es tenida en cuenta.

El siguiente paso será defender el divorcio. Si existen matrimonios de conveniencia donde el amor es ahogado a favor del interés y si los sentimientos son pasajeros, debe existir una ley que facilite la disolución de los maridajes. Se ha expuesto que De Grouchy está convencida de que el divorcio dotaría a las mujeres de mayor autonomía y no las reduciría a una vida doméstica al servicio de su marido.

Uno de los aspectos más destacados del feminismo de De Grouchy es la denuncia que hace de la costumbre de reducir a la mujer a un objeto bello. Si la mujer es vista solo como apariencia, se elimina el plano intelectual. Hemos señalado que De Grouchy aboga porque las mujeres sean tratadas igual que los hombres, lo que requiere comprender su valía más allá de la belleza, algo efímero y secundario en los seres humanos.

En el capítulo destinado a conocer las tesis feministas de De Grouchy se ha subrayado la importancia que le confiere a la educación. De Grouchy no elabora una doctrina educativa en clave femenina tan exhaustiva como Condorcet, pero sí señala que la educación es el punto de partida para lograr una sociedad más justa e igualitaria. A su juicio, el sistema educativo debe incluir a todas las personas con la finalidad de transmitir los valores de la crítica, el libre pensamiento y la libertad. Únicamente si la mujer recibe una educación similar a la del hombre y se enseñan virtudes no sexistas, se logrará el progreso de la humanidad y la consecución de una sociedad formada por hombres y mujeres iguales.

*

En las conclusiones al trabajo de investigación realizado sobre Sophie De Grouchy debemos reflexionar acerca de qué contribución realizamos a la historia de la filosofía, cuál es la originalidad del mismo y cuáles son los límites que tiene nuestro trabajo.

En primer lugar, consideramos que este trabajo de investigación, que hemos titulado “La filosofía de Sophie De Grouchy: gnoseología, ética, política y feminismo”, aporta al conjunto del saber la novedad de realizar un estudio exhaustivo sobre una mujer prácticamente desconocida en nuestra lengua. La redacción de la tesis y la publicación de dos textos de De Grouchy en castellano, las *Cartas sobre la simpatía* y las *Cartas de amor a Maillia Garat*, facilita el acceso a la vida y el pensamiento de una figura muy interesante de la filosofía francesa del siglo XVIII.¹ Al llevar a cabo un exhaustivo análisis de las aportaciones más interesantes de De Grouchy en varias ramas de la filosofía, logramos allanar el camino a futuras investigaciones sobre De Grouchy sin tener que enfrentarse a la dificultad de carecer de referencias en castellano. Sin embargo, este esfuerzo realizado en la traducción y comparación de textos para traducir y publicar los escritos de De Grouchy ha tenido que superar numerosos escollos.

Nuestra tesis se ha encontrado con límites intrínsecos a la figura de Sophie De Grouchy. La pensadora nacida en la localidad de Meulan se revela como una mujer capaz de sintetizar en una obra no muy extensa las líneas maestras del pensamiento ilustrado del siglo XVIII; asimila el legado filosófico de la ilustración británica y francesa y lo adapta para dotarlo de cierta originalidad y de un sello propio a través de su noción de simpatía. De Grouchy se enfrenta a cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento, la moral, la organización social o la situación de las mujeres desde el eclecticismo pero también a través de un pensamiento propio que se encuentra a caballo entre la ilustración, el romanticismo y el socialismo decimonónico.

Sin embargo, sostenemos que la filosofía de Sophie De Grouchy se muestra en ocasiones como un pensamiento carente de profundidad. Sus aportaciones más personales e innovadoras son tratadas sin excesivo detenimiento. La teoría de las ideas

¹ También, consideramos que la publicación de las *Cartas sobre la simpatía* y las *Cartas de amor a Maillia Garat* en castellano contribuirá a la difusión de las ideas de nuestra autora.

abstractas, su propuesta para reformar el sistema legislativo, la teoría de la propiedad que esboza, su defensa de una clase social emergente, el proletariado o sus reflexiones sobre la belleza femenina son sus idas más originales pero adolecen superficialidad; son anunciadas pero no desarrolladas más extensamente. En ocasiones, De Grouchy introduce conceptos e ideas propias pero no se detiene a explicar su contenido. Consideramos que solo su doctrina moral y su teoría simpática son temas novedosos para la historia del pensamiento que reciben un mayor tratamiento por parte de la autora en sus escritos. Sophie De Grouchy se muestra como una filósofa con gran capacidad para sintetizar y hacer compatibles ideas y afirmaciones diversas en áreas tan dispares como la teoría del conocimiento o el reparto de las tierras; es capaz de empaparse críticamente de autores como Rousseau, Locke o Condorcet y crear un pensamiento propio; a la vez, escribe una obra muy actual en su momento que adapta la filosofía ilustrada a los acontecimientos históricos de la Francia revolucionaria. Por el contrario, su único texto filosófico publicado, las *Cartas sobre la simpatía*, tratan un amplio abanico de cuestiones pero su breve extensión y las intenciones pedagógicas de la autora originan que la imagen que revela su pensamiento se acerque al eclecticismo y la falta de novedad. Pero pese a los límites filosóficos señalados, sostenemos que Sophie De Grouchy merece tener un hueco en la historia de la filosofía por su teoría de la simpatía en el ámbito moral, porque anticipa tesis políticas y sociales que serán tratadas en el siglo XIX por autores socialistas o porque es una de las primeras mujeres que dirige su vida y escribe sus ideas en clave feminista, reivindicando la libertad y la autonomía para la mujer. Fundamentalmente, nuestro propósito no es otro que sacar a la luz una pensadora desconocida, justificar que merece salir del anonimato y darle el sitio que se merece.

*

De la misma forma, la tesis realizada abre la posibilidad a proseguir en un futuro con posteriores investigaciones:

Una de las cuestiones más relevantes que pueden ser llevadas a cabo es el exhaustivo análisis de la presencia de Sophie De Grouchy en los textos de Condorcet, sobre todo los de contenido feminista. Si bien es cierto que el matrimonio compartía ideales e inquietudes, la influencia de De Grouchy en textos escritos a partir de 1786, cuando se produce el enlace es digna de mencionar. Artículos como *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía* o *Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia* muestran que a raíz de su matrimonio con De Grouchy, Condorcet se centra en tratar críticamente la situación de las mujeres y su falta de derechos y libertades. Por tanto, queda abierta la posibilidad de estudiar de qué manera los escritos condorcetianos están imbuidos del feminismo de Sophie De Grouchy y de plantear que su confección fuese resultado de un trabajo conjunto entre ambos.

Si nos detenemos en el punto de vista biográfico, resaltamos que surgen grandes lagunas en la vida de Sophie De Grouchy desde que rompe su relación con Maillia Garat en 1800 y nos deja el testimonio de sus cartas. Desde entonces hasta su muerte, en 1822, los datos sobre su vida y su presencia en el panorama cultural francés son casi nulos. Los estudiosos al respecto pierden el rastro de su actividad a partir del ascenso de Napoleón y apenas aportan algunos datos secundarios sobre postreras relaciones sentimentales y dolencias físicas de De Grouchy.

Por último, reconocemos que esta tesis es el primer trabajo que lleva a cabo un estudio profundo sobre el pensamiento de Sophie De Grouchy por lo que comprendemos que futuras investigaciones acerca de su teoría gnoseológica, su sistema de la simpatía o sus aportaciones feministas enriquecerán considerablemente nuestro conocimiento de la autora en conceptos e influencias más concretas.

Nuestra tesis es una humilde pero novedosa labor que da a conocer la vida y la filosofía de una mujer muy interesante y abre muchos caminos por recorrer. Confiamos que este sea el primer paso a posteriores publicaciones relacionadas con Sophie De Grouchy

10. Abstract and final conclusions

ABSTRACT

Our research project is entitled “The Philosophy of Sophie De Grouchy: Theory of Knowledge, Ethical Theory, Political and Social Philosophy and Feminist Thought,” and our main objective is to become acquainted with her philosophical thought through her essential work, *Letters on Sympathy*, published in Paris in 1798. In this text De Grouchy, using *The Theory of Moral Sentiments* by Adam Smith, carries out a critical reading of the Scottish philosopher’s work, commenting and summarising his main contributions in the areas of gnoseology, morality, education, anthropology and political philosophy. Likewise, as we will see, the author offers her own positions using the concept of sympathy as a base and citing other authors from the history of philosophy to strengthen her positions.

THE LIFE OF SOPHIE DE GROUCHY

Firstly, we feel it is appropriate to summarise the most important events of De Grouchy’s life. Sophie De Grouchy was born in Meulan in 1764 in the heart of a well-to-do family with aristocratic heritage. Her mother, Henriette, was directly involved in Sophie De Grouchy’s education during her childhood, and in fact she was the main reason why De Grouchy received a profound and broad-based education, something very uncommon at that time for a woman. By her adolescence, she already knew English and Latin and could play the harp with ease. It is important to point out that her academic studies were also complemented by painting classes with Marie-Anne-Élisabeth Vigée-Lebrun, a famous portrait artist, a fact which will be of vital importance

later in De Grouchy's life. At the same time, her uncle, the liberal magistrate Dupaty, facilitated her access to the most noteworthy works of Seneca, Marcus Aurelius, Rousseau or Condillac.

In 1784, because of family tradition and the objective of receiving a proper Catholic education, De Grouchy was sent to the convent of Neuville les Dammes or Neuville en Bresse, a town with a thousand habitants situated fifty kilometres from Lyon; De Grouchy did not go to the convent to become a nun but rather to acquire religious values, sensibility and noble manners, and also to avoid a possible marriage of convenience. This convent was only for the elite and the nobility, and only a minority was able to pay the high associated costs. It was located in the centre of the town and had formerly been an abbey of Benedictine monks; during the period in which De Grouchy resided there, the convent consisted of forty-six women, twenty-six postulants and twenty nuns. In the convent, De Grouchy suffered eyesight problems as she read under bad conditions. Her eyes became irritated and the severe swelling in her eyelids bothered her at night. This situation, along with her reluctance to be in the convent, caused her to fall into a state of depression and loneliness. De Grouchy asked to return home, and her parents initially refused, but her condition continued to deteriorate and she returned home in the spring of 1786, on 20th April. In the development of her thinking, the stay at the convent had an effect quite contrary to what her Catholic mother had intended, as it awakened a spirit of enlightenment in the young woman and also led her to a convinced and militant atheism. The winters there were cold and longer than normal; De Grouchy soon tired of the contemplative life of the convent and turned to the profane books she had brought with her, mainly Rousseau and Voltaire. She began to think the world was a perverse place and thus, that God either does not exist or

does not worry about His world. Her reading of the *System of Nature* by D`Holbach will strengthen these convictions.

In 1786, at the age of 22, Sophie De Grouchy married the philosopher, politician and mathematician Nicolas de Condorcet (1743-1794). While the union at first appeared to be a marriage of convenience, it soon became a relationship of love and mutual intellectual admiration. The couple's daughter Eliza was born in 1790. There were twenty years of age difference between De Grouchy, who was still a young woman, and her husband, already a 42-year-old adult man. Her parents accepted Condorcet's proposal, and the only inconvenience was the matter of dowry; although Condorcet came from nobility and was a famous man, he did not have very much money. After a night of reflection, De Grouchy accepted the proposal, no doubt because of the intellectual admiration she had for him and because of Condorcet's good character. The wedding was held on 28th December 1786 in Villette, at the residence of De Grouchy's family. The bride's witnesses were her uncle the magistrate Dupaty and the Marquis of Mazancourt, captain of the regiment of the French Guard; Condorcet's witnesses were the Marquis of Puy-Montbrun and the Marquis of La Fayette, an authentic national hero.

The couple shared a passion for ideas and the need to transform the reality around them. In addition, Condorcet was already a defender of feminism, as indicated by E. and R. Badinter in *Condorcet: Un intellectuel en Politique*, he could very well be considered "the greatest feminist of that century". There is no doubt that Sophie De Grouchy inspired Condorcet and contributed to the development of his ideas, although as T. Boisse points out in *Sophie de Condorcet, femme des Lumières*, De Grouchy was more enthusiastic and radical in her political stances.

At the end of the 1780's, Sophie De Grouchy established her own philosophical salon in the mezzanine of the Hôtel des Monnaies in Paris. At the beginning, the salon was frequented by the judges in her family, Dupaty and Fréteau, and by many other relevant personages normally present in Auteuil, the house of Madame Helvétius. De Grouchy's salon quickly began to rival the importance of the salon established by Madame Staël. One of the most beloved and popular participants in the Hôtel des Monnaies was Constantin Volney, who in the period of 1782-1785 travelled the Orient by foot, and had just published *Travels through Syria and Egypt*.

This salon will carry out its activities in two periods: first from 1789 to 1793, when it was forced to close due to Jacobin persecution; then from 1799 until De Grouchy's death in 1822. During its first stage, it became one of the great focal points of the Girondist movement and the defence of women's rights. In the same manner, De Grouchy was aware of all the cultural movements of the time through her salon. In fact, it can clearly be observed that her work follows the trends of the Enlightenment.

It was in this period when, under the influence of De Grouchy, Condorcet declared himself in favour of the liberty and equality of women, protecting their natural and inviolable rights. In mid 1787, he published *Lettres d'un bourgeois de New Heaven*, a work which shows the influence of De Grouchy. Six months later, he wrote his *Essay on the Constitution and Functions of Provincial Assemblies*, also encouraged by his wife

In 1793, with the triumph of the Jacobins led by Robespierre, Condorcet began to face persecution for being an aristocrat, opposing the death of King Louis XVI and because he was considered too moderate; Condorcet fled and Sophie was interrogated many times about the whereabouts of her husband. On the first night, Condorcet took refuge in the house of the widow of philosopher Helvetius, and later his brother-in-law

Cabanis found him a nearby hiding place, in the house of the painter Vernet. The purges of Girondists began on 4th November, and the day after hearing the news Condorcet started to write *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, and a small book about education dedicated to his daughter, where he exhorts her to immerse herself in knowledge, work and have autonomy in order not to depend on others. On 25th March 1794 with his *Sketch* almost complete, Condorcet abandoned his refuge as he no longer felt safe there. He attempted to escape from Paris, mentioning to the widow of Vernet that Sophie could still flee to England, to the house Lord Stanhope or to the United States, to the house of Franklin's grandchildren or of Thomas Jefferson.

After wandering for two days, Condorcet took refuge in an inn in Clamart, where he drew attention because of his poor appearance, and he was detained and thrown in jail on the 27th. Two days later, on 29th March, 1794, he was found dead in his cell, under circumstances which remain unclear. Most historians claim that he committed suicide with the collaboration of his brother-in-law Cabanis, with a poison used in the eighteenth century as pesticide. Months passed before Sophie learned of her husband's death; she thought he had been able to flee to Switzerland.

Because Condorcet was being persecuted, Sophie had already divorced him, taking advantage of the new legislative framework in order to emigrate and flee from danger. With the death of Condorcet and the arrival of the period known as the Terror, she lost her material goods and survived painting portraits and cameos, depicting the faces of the prisoners of the Terror who were awaiting execution, so that their families might have a memory of their image. With the money accumulated, she opened a small lingerie store in Paris, at number 352 of the street named Saint-Honoré, very near to where Robespierre "The Incorruptible" lived. Even in the worst moments of her life, De

Grouchy was a woman ahead of her time and always fought to live autonomously, independently, and with dignity.

In April 1794, still unaware of her husband's passing, she was hand delivered the manuscripts of *Sketches* and the *Avis d'un proscrit a sa fille* (text missing) and she initiated the work of translating *The Theory of Moral Sentiments* by Adam Smith. On 18th May, she received approval for the divorce which she had requested at the beginning of 1794.

After the fall of Robespierre, her life returned to normality and she re-established her salon, in her houses in Paris and Auteuil, which were important cultural centres during the French Directory. It was in this period, specifically in 1798, that she published *Letters on Sympathy*, the only text bearing her name

From the end of the eighteenth century until her death in 1822, De Grouchy reduced her participation in French politics of the era and focused on maintaining debates in the Hôtel des Monnaies. She became interested in contemporary Greek popular poetry. On 8th September 1822, she died at the age of fifty-eight, and was buried in the cemetery of Père-Lachaise in a simple non-religious ceremony. Her remains lie between those of the physicist Edouard Branly and musical genius Chopin.

In order to understand the intellectual evolution of De Grouchy, we must remember that her marriage to Condorcet marked her decisively. Both were friends of the Girondist political group and believed in the progress of humanity. But above all, the strongest connections were established in the areas of education and feminist thought. The works of Condorcet and De Grouchy share an interest in reforming the educational system to make it fairer, and the idea that women's situation must be changed in order to achieve a real equality between the sexes.

Another decisive figure in De Grouchy's thought is Pierre Jean Georges Cabanis, her sister's husband. He studied medicine and was a prominent member of the Ideologues group, which studied the human faculties and the different ideas which arise because of these faculties. But his importance resides in the fact that he was the supposed recipient of the eight letters that compose the *Letters on Sympathy*.

THE PHILOSOPHY OF SOPHIE DE GROUCHY

1. THEORY OF KNOWLEDGE

The philosophical thought of Sophie De Grouchy is developed in the *Letters on Sympathy*, *Love Letters to Maillia Garat* and her work in the publication and editing of the Works of Condorcet, where, among other things, De Grouchy modified and expanded the introduction of *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*.

In this chapter, we shall focus on the gnoseological contributions of this unknown thinker in her most important work, *Letters on Sympathy*. Through the eight letters on sympathy, we can see how De Grouchy, although she seems to propose her ideas in a confused superficial and disorganised manner, nonetheless follows a clear path in their exposition, finally showing their effects and consequences. Thus, she begins with a discussion of the epistemological basis of sympathy and then gradually shows its applications and the social consequences of distancing sympathy from culture and life. As we shall see, De Grouchy exposes her thoughts from the inside out, from the most profound depths to that which is empirically observable.

Sophie De Grouchy, as a member of the majority school of thought in the second half of the eighteenth Century, adopted an empirical position much in the style of John Locke, David Hume, Condillac or Condorcet himself. In this aspect, her positions are

not original, and as we will see when we analyze the essential concepts of our protagonist's gnoseology, she remains very close to the doctrine exposed by Locke in his *Essay Concerning Human Understanding*, and to the ideas of Hume, specifically in the *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, although she makes certain modifications based on her reading of sensualist authors. In this sense, De Grouchy is conscious of the need to establish an epistemological basis in the mechanism of sympathy, something which she felt Smith did not fully treat in spite of being an empiricist.

For the continuation of our research on sympathy, we have centred on the concepts of sensation, reflection, and idea, the basis on which she elaborates her theory.

Sensation

We begin our study on sympathy with the sensations, which are the starting point of every faculty or idea and of our contact with the outside world. The essential idea is to study sympathy starting with its fundamental roots, from an empirical viewpoint that does not arise from the use of intellectual faculties but rather from the sentient faculties of living beings. As we shall see later, De Grouchy uses Locke's ideas as a foundation, but she builds on them developing the concept of compound sensation. Following Locke, De Grouchy confronts sensation and applies it to physical pain. In her study on sympathy, she splits it into two aspects. The sensation produced by physical pain is compound because it encompasses the local pain, that which is located in a specific part of the body, and subsequent, general pain which is characterized by a sensation which expands and is capable of creating a general state of discomfort.

However, the general sensations of pleasure and pain are renewed when the memory updates them, thus refreshing the original impression by evoking it. Without

the memory, each fact experienced would seem to be the first one in our lives, and no knowledge would be possible. Inevitably, the sensing faculty connects with the intellectual dimension, whereas the memory plays a crucial role in the establishment of general sensations of both pleasure and pain.

De Grouchy's theory of sensation also shows the presence of Condillac, an empiricist like Locke who had read the *Essay Concerning Human Understanding*.

However, De Grouchy distances herself from Condillac's sensualist reductionism; she sees the importance of not only sensations, but also of impressions and reflection, in the cognitive process.

The term of impression shows us to what point De Grouchy immerses herself in the main philosophical contributions of her time and shows that she knows not only the work of John Locke, but also that of Condillac and, as we shall see, that of another Briton, the philosopher David Hume from Edinburgh. In Locke's *Essay Concerning Human Understanding*, the term impression only appears once, and in reference to sensation. By turning to impression, De Grouchy not only attempts to avoid repetition, but rather wishes to show how Hume's terms allow her to take one more step in her discourse and to achieve a more complete definition of the origin of ideas. Impression is not only a synonym, but can rather be characterised as an imprint or mark that external objects produce in us.

Following Hume, but without forgetting Locke's and Condillac's legacies, De Grouchy's discourse begins with the idea of sensations and impressions as the origin of knowledge. Impressions are immediate data from experience, much like sensations.

Reflection

If the first letter's main theme is in-depth knowledge of the indispensable elements that make possible the sympathetic mechanisms of the human being, namely sensation and impressions, the second letter delves into reflection, especially in its first pages.

Sophie De Grouchy uses the foundation of John Locke's contributions, mainly from the second book of his *Essay Concerning Human Understanding*, but she gives reflection a wider, more profound meaning. Once she establishes what she understands as impression and sensation and why they should be treated with priority, reflection plays an important role not only in the emergence and forms of sympathy but also in the origin of our ideas. In the interest of the possibility of reflection and sympathy, De Grouchy adds the unexpected element of temporality. The human capacity of remembering past actions and situations is what places humanity on a level superior to the rest of animal life. For De Grouchy, to speak of reflective capacity is to speak of the fact that events do not subside into oblivion but rather leave an undying legacy in our memory. Only in this manner is human coexistence possible, along with emotional ties and moral sensibility.

Idea

De Grouchy follows the thesis of John Locke and indicates how the repetition of painful experiences produces an idea, which remains in the memory and later becomes an abstract idea. Carrying out an empirical analysis, she suggests that understanding constructs ideas on the basis of specific elements thanks to the process of abstraction. De Grouchy argues that from specific instances we can come to develop abstract ideas.

This fact is important for her philosophy, because it implies that the abstract idea of pain, a painful situation that we have never experienced, or the pain of other persons, are not enough to evoke our sympathy. The reflective capacity of human beings allows us to confront several simple or complex ideas and establish points in common, comparisons, etc. Ideas, and specifically, abstract ideas, link theory of knowledge to morality, because thanks to these ideas our sympathy crosses the boundary of individuality in order to connect with others.

Starting with ideas, De Grouchy advances to abstract ideas, which she understands as the concept that the understanding elaborates from simple ideas and general impressions. As we shall see, the main difference between Locke and Hume shall consist in the application and consequences derived from abstract ideas. The abstract idea is not a common idea closed to the understanding of each subject; to the contrary, its value resides less in its complexity than in its social value.

2. ETHICAL THEORY OF SOPHIE DE GROUCHY

Basic questions of morality appear from the introductory affirmations to the eighth and final letter. This is partly due to the fact the primordial notion which inspires the work's title, that is to say, sympathy, is the key to understanding all of the contributions of our protagonist. The theories of knowledge and morality are connected thanks to sympathy and the sympathetic mechanisms of the human being.

Moral right and wrong

In questions of moral doctrine, the focus is on where to locate the beginnings of morality, whether in the feelings, an idea which Hume most clearly supports, or in the reason. Our protagonist shall combine both stances in order to avoid a biased or partial

view which leaves behind relevant aspects of the research. On one hand, thanks to the fact that all human beings have the capacity to feel with full force and vividly the kindness or evil of an action, we can speak of morality and ethics in general terms. Moral sentiment extends in humanity like something constitutive and previous to any social determination. On the other hand, reflection is a condition which makes morality possible. It is an indispensable requirement in order to make that qualitative “leap” in the terrain of mental operations and actions toward others. In addition, reflective ability is, like affective capacity, universal; rationality and the resulting capacity to reflect encompass all of humanity.

However, according to the *Letters on Sympathy*, Sophie De Grouchy maintains that moral ideas do not originate solely in two of the factors which we have just mentioned, reason and sentiment, and much less in selfishness. As Smith indicates, ideas of pleasure or pain, and resulting ideas of good and evil, are quite influenced by sympathy. Thus, for methodological reasons, we have considered studying this foundation after discovering how Smith established the origin of said ideas, rather than at the beginning of the section. This point of the sympathetic foundation, however, is not developed by De Grouchy in the same manner as by the British philosopher. She only hints at it in the beginning of the first letter, and she does not stop to analyse the role of sympathetic mechanisms in the emergence of concrete moral notions.

If we focus on moral good, De Grouchy supports the existence of two ways of acting: haphazardly or, in the author’s words, reflectively. This thesis presents, although with slight changes, the famous Aristotelian distinction between a “voluntary act” and an “involuntary act”, even though De Grouchy does not include in her work the possibility of doing good by evil or coercion. In accordance with her position, the

weight of distinction of moral actions depends on sympathy. Moreover, moral good is accompanied by the prolongation of a temporary well-being.

In regard to moral evil, De Grouchy considers that moral evil sprouts from physical ills but is separated from the latter thanks to the intervention of reflection, thus achieving its abstraction and the “idea”. The definition of moral evil is born as something opposed to reason and, most certainly, from good. We consider an action bad if reason, objectively and consistently inclined toward goodness and humanity, views it as contrary to its own stances.

Regret

Regret arises in close relation with moral good and bad, with that which we consider morally acceptable or reproachable; but what regret adds to concepts of good and bad is error, or consciousness that an error has been committed whether in connection to ourselves or to another person; this phenomenon occurs when the evil is committed involuntarily or in an unconscious manner, without evaluating the consequences of an imprudent action.

De Grouchy’s position reveals how regrets and repentance appear as a whirlwind of bad sensations and painful feelings which accompany us and settle in our conscience after feeling guilty for having carried out a bad action or having done good only partially, hurting another person or compromising him or her in a complicated situation. However, and following De Grouchy’s arguments, two more aspects enter into regret and are decisive for its evolution: imagination and reflection. Both of these distinctively human faculties grant the idea of regret a greater depth and complexity and can, depending on certain circumstances, lessen or increase the impact of sadness. That

having been said, we can establish three essential points of comparison between Smith and our protagonist:

1. De Grouchy provides an empirical explanation of moral emotions. If the fact that sympathy consists in feeling the pleasure or pain of another, then it follows that we feel an even more intense pleasure from having contributed to the happiness of others, and an even more intense pain from hurting others. In reference to regret, for De Grouchy, the latter emerges first from the actual feeling of guilt and, later, from sympathy for the pain of victims.

2. A regret can turn into an abstract feeling which is not related to the specific action which motivated it. Regret becomes a learning instrument which through past errors shows us the most correct path to follow. It is, above all, instructive.

3. Both authors share the thesis that the power of imagination defines regret. What is more, imagination does not lessen the weight of guilt for the error committed but rather strengthens the ideas and sentiments that torment the conscience of the person who committed the offence as well as that of the people who judge and examine him or her.

Selfishness

The matter of selfishness has its origins in the study of the passions, a topic intensely treated at the moment in which De Grouchy wrote her works.

Smith, like De Grouchy, considers that selfishness is one of the passions most contrary to happiness and perfect coexistence between human beings. However, for the Scottish thinker, the fact of thinking first of ourselves is something constitutive and perhaps even normal. However, De Grouchy will elaborate a more defensive and critical

argument, maintaining, unlike Smith, that selfishness is not something universal and unconquerable and that it depends on certain factors. If the British philosopher situates selfishness at the heart of human nature, the thinker from Meulan considers it to be separate from the latter. In her opinion, it is a negative passion that survives in time and is reinforced by general social corruption.

Love

If in the previous point we delved into one of the most noteworthy antisocial passions, selfishness, a passion distant from and in fact contrary to social bonds, in this section we shall study a concept totally opposite to this individualist and solitary sentiment: that of love. Love, whether understood as a passion, a tendency or a necessity, connects us necessarily to others, to the people who surround us. An understanding De Grouchy's doctrine on love will bring us into contact with another notion inevitably linked to it, that of friendship.

Our starting point in speaking of De Grouchy's arguments is rooted in an optimistic and naturalistic view of human nature. To speak of affection, love and friendship, is a synonym of bringing to light the natural human tendency to live in communities and establish strong ties with others. The human being, constitutively good, is made for feelings of love, in order for social passions to flourish in him or her.

Enamorment is never, according to De Grouchy, something immediate. It is not the result of what we colloquially express as love at first sight, that is to say, the contemplation of a person who seduces us immediately without the intervention of any previous knowledge, producing in us an overwhelming amorous ecstasy. We said at the beginning of this section that to speak of love was also to speak of friendship. This is true not only because both passions share many aspects: De Grouchy reveals that

friendship is a previous and more or less necessary state in order for true love to occur. Love, if it is to be pure and strong, is not only maintained on the visual level of what our sensibility considers attractive but rather also requires something that seduces us intellectually. De Grouchy considers that love needs a basis which only previous friendship can provide. The trust which the author demands is only possible if we know the loved person well enough, if we know what he or she is like, what are his or her virtues and defects and how he or she can fill our emotional needs. Her contributions defend a balanced and mature conceptualization of love which leaves behind all ideas of mad passion. This mature and balanced love is capable of overcoming the fragile barriers of inconsistency and, measured not by blind passion but rather by established feelings, allows us to reflect on its content without losing objectivity. Authentic love is that which remains grounded in reality, where the lovers never lose their point of reference and value their relationship from an inter-subjective and consistent point of view. The great enemy of this pleasant relationship is inconstancy and futility in romantic relationships. When these obstacles have been overcome, and the relationship is stable, the couple's pleasure is greater and can come to provide even the most sublime and delicate passions. Mutual friendship is reinforced and we see the loved one as "another self" with whom we share interests and inclinations.

Virtue

Until now, we have seen how Sophie De Grouchy elaborates a moral theory and remains very near to the affirmations of noteworthy authors of British sensualism, mainly David Hume and Adam Smith, but making some modifications in order to avoid one-dimensional positions and creating a balance between rationalism and empiricism. De Grouchy also attempts to turn morality into a critical and to a certain extent a

subversive element, such that it may be capable of breaking established barriers and allowing human beings' natural and inherent kindness to come to the surface. Thus, in treating the concept of virtue, we attempt to consolidate our thesis that De Grouchy is an eclectic philosopher who transforms that which has been said by others into something new and original.

In De Grouchy's philosophy, to speak of virtue will also imply speaking of her pessimistic vision of the world of her time and the overwhelming need to reverse this situation in order to achieve the triumph of good and of love. Virtue is a transversal concept. It appears from the first to the last of the *Letters* as fundamental to achieving triumph of sympathy. The novelty of this section lies in the fact that her doctrine on virtue distances her from the authors we have already seen and brings her closer to one of the most noteworthy figures of the French Enlightenment, Jean Jacques Rousseau. Thanks to the influence of Rousseau, De Grouchy's philosophy acquires a novel character. The thinker from Geneva will make it possible for De Grouchy to be seen from the point of view of her philosophy as a nonconformist woman in the moral and political planes.

For De Grouchy, virtue is a notion composed of many other notions; it is a habit which is only possible under a series of conditions. The first of those is autonomy; virtue occurs in those subjects who are autonomous enough to guide themselves in their actions.

De Grouchy establishes firm ties with humanity understood as a whole. The virtuous individual is not a solitary and purely rational person but is rather something more. Appealing to those "profound and strong sentiments", De Grouchy tells us that virtue is interacting with others. It is friendship, it is love and it is certainly sympathy.

Virtue is a moral attribute which improves the person who achieves it as well as those around him or her; the virtuous person is surely blessed, emanates goodness, and perfects those near to him or her. When we know ourselves better, we know the strengths and weaknesses of humankind and we attempt to live the best life possible, distancing ourselves from evil and selfishness, a passion which, as we saw, is in the opinion of the author the most pernicious of all. Regarding the presence of Marcus Aurelius' thought in the work of De Grouchy, De Grouchy knew the work of this Roman emperor generally situated in modern stoicism since his youth. In addition, we defend the influence of stoicism in her notion of virtue; specifically, Marcus Aurelius' *Meditations* was one of her staple readings throughout her life.

Another great influence on De Grouchy is that which J. J. Rousseau exerts on her moral doctrine, captured principally in her theory on virtue. We have seen that De Grouchy establishes virtue on the basis of sensibility and reflection, a position which places her in an intermediate point between emotivism and intellectualism, but the characteristic trait that defines her consists in her defence of a return to nature, in order to rediscover true virtue, hidden by the artifices of social life. This position connects her strongly with the thinker from Geneva, to such an extent that De Grouchy is not only close to his positions, but also carries out a passionate defence of the style in which Rousseau presents his ideas. For De Grouchy, only Voltaire comes close to the Genevan's genius. However, Voltaire presents a more ironic, lax and intellectualist morality, in comparison with Rousseau. De Grouchy prefers Rousseau because his fiery defence of virtue and morality is ultimately as poetic as it is demanding.

But De Grouchy diverges from these other authors and develops her own concept of virtue. Her philosophy does not exude the naturalist melancholy which Rousseau exhibits in his *Discourses* and even in *Émile*. For our protagonist, the human

being, and namely the virtuous human being, is not only a rational subject; sensibility gives humanity sentiments, inclinations and affections that are necessary for virtue. Fundamentally, sensibility is what makes our emotional connection with others possible. Thanks to the fact that we are sensible beings, we love, hate and sympathise with what our fellow human beings enjoy or suffer.

Sympathy

We must close our research on the moral ideas of Sophie De Grouchy with the concept of sympathy; sympathy inspires the titles of the author's most noteworthy work, the aforementioned *Letters on Sympathy*. This title was not chosen in a frivolous or random manner; sympathy is the fundamental notion of De Grouchy's philosophy; it is the term which provides a backbone for all of her thought and unifies apparently disparate ideas and opinions. As we shall see, sympathy will not be something exclusively philosophical and speculative, as it will also reveal a unique way of understanding life. Specifically, we will discover how De Grouchy understands human life, and how she decided to put these ideas in practice in first person. It is impossible to forget that her "sympathetic" theory is permeated by vital experiences: her marriage with Condorcet, the education of her daughter, and the events taking place from the fall of the monarchy to the death of Robespierre form a work in which theory and praxis become interwoven, where sympathy mixes with the reality of the political and everyday context in which De Grouchy worked. As E. L. Forget¹ points out, the concept of sympathy is the most complete and thorough expression of how De Grouchy's main work combines the moral philosophy of Adam Smith and other well-known authors of

¹ FORGET, Evelin, L., "Cultivating sympathy: Sophie Condorcet's Letters on sympathy", *Journal of the Historic of Economic Thought*, vol. 23, issue 03, 2001, pp. 319-337.

the British Enlightenment with the reality of post-revolutionary France at the end of the 1790s.

According to De Grouchy, sympathy is to be understood as a calculation between pain and pleasure, as a natural consequence of the human cognitive process which in large measure makes social life and harmonious coexistence between humans possible. But the importance of sympathy increases as we analyse the morality of advanced societies; material progress and the complexity of the political system have created a clash between what “is” and what “should be”, between the natural sympathetic tendency and the emergence of numerous trends which distance human beings from peaceful life and virtue. Sympathy is a moral concept that encompasses the aforesaid: the practice of good, the love of our fellow human beings and the virtuous life depend on this fundamental mechanism; it is the condition which makes all the rest possible. For this reason, sympathy is conceived as a basic element in modern societies. We could say that for De Grouchy, sympathy is the social “glue” that creates adherence in both good and bad moments.

For De Grouchy, Smith did not sufficiently treat the topic of the foundation of morality, and she opens her first letter criticising Smith for not providing an argument on the origin of sympathy. She points out that Smith is capable of affirming that sympathy necessarily exists and is always present, but without offering any related arguments. Likewise, the heart of the controversy shall centre on Smith’s incapacity to connect emotionally and philosophically with human passions; for our author, Smith reveals himself as a speculative philosopher insensitive to more specifically human problems concerning feelings, joy and pain. According to De Grouchy, sympathetic mechanisms allow us to put ourselves in the place of another person, and to feel, in an analogous manner, what the other experiences. De Grouchy stands out for the insistence

with which she affirms that our capacity to sympathise is much stronger toward pain than toward pleasure. The philosopher born in Meulan maintains that pain affects us more than joy and, specifically, physical pain more than moral or intellectual pain. According to De Grouchy, we feel a notably intense sympathy for the physical pain of others, a feeling which inserts us in the real world, humanises us, and allows us to establish ties with those who suffer.

Continuing with the theory of French philosophy on sympathy, we enter into one of De Grouchy's most novel contributions, the distinction she makes between individual and general sympathy.

Individual sympathy is more direct than general sympathy. Likewise, the topic of individual sympathy is linked to existing emotional relationships between human beings. We can say that individual sympathy is that which is born when we feel attraction toward another person, whether that be for his or her physical features, opinions, knowledge, etc.; thus, it is linked to what we stated before about friendship and love. According to De Grouchy, this sympathy is the consequence of natural human moral sensibility. An essential base in this individual sympathy is esteem, necessary in order for affection toward others to emerge. Through the strength of individual sympathy, we reach the state of love and friendship with another person, which in turn provides happiness while we are with the loved one. Thus, love is the consequence of individual sympathy, but also of an educative process since birth which allows for the cultivation of sensibility toward others, to the point where individual sympathy can sometimes be confused with attraction.

In relation to individual sympathy, general sympathy can be distinguished by what we will call its "coldness". Whereas the first is moved by the strength of affection, the second is much more measured by the moral subject's reflective capacity.

General sympathy breaks with the wilful selfishness of individual sympathy, characterised by specific ties. It shows a wider dimension, capable of holding all humanity in its heart. Only thanks to this form of philosophy is it possible for human beings to have feelings such as mercy, benevolence and solidarity with the most disadvantaged, because general sympathy projects on the whole of humanity what individual sympathy focuses on one person or a reduced group of individuals. In this process, though a part of the intensity toward the other person may be lost, it is compensated by a new global projection; we can say that the strength of feelings is distributed among the subjects of general sympathy.

In distinguishing between types of sympathy, Sophie De Grouchy situates herself in a mediating position between rationalism and moral emotivism. Her differentiation between individual and general sympathy has nothing to do with the distinction made by Adam Smith between direct and indirect sympathy.

De Grouchy's philosophy is a consistent and balanced moral proposal which begins with the first forms of knowledge and expands to its most complex manifestations. If individual sympathy is affected by impressions received and affection toward certain persons, general sympathy depends on abstract ideas, a concept as essential as it is original to the gnoseology of the French thinker.

After having studied the definition and causes of sympathy, our research now moves on to the effects of sympathy. By "effects of sympathy", we mean under what circumstances or persons or groups sympathy acts with greatest strength. This definition follows De Grouchy's terminology.

1. One of the first effects is the sympathy produced by great happiness and small woes of others. Moral sensibility does not attend to levels of pleasure or pain; our moral sensibility is always aroused, although obviously our sympathy

toward another person depends on what he or she experiences. For De Grouchy, sympathy is always present; there is no “sympathy threshold” below or above which we cannot identify with others. However, Smith denies that we are capable of sympathising with the success of others, even our own friends. Others’ glory, recognition, and money provoke our rejection and, above all, envy. For Smith, at least in these cases, our self-love and hard feelings prevail over sympathetic altruism. De Grouchy’s response shall focus on noting that our human nature is good, and that sympathy comes before selfishness. In addition, these sympathetic bonds are reinforced with those closest to us, our loved ones.

2. Another effect of sympathy is the fact that we focus our attentions on children and the elderly.

Beginning with sympathy toward children, we shall observe that the theses of both authors can be summarised in the following manner: because of their fragile constitution and their nature, we are naturally inclined to sympathise with children. This inclination is especially strong in De Grouchy, doubtless because along with these philosophical affirmations, she is also the mother of a daughter, and when she wrote the *Letters on Sympathy*, Eliza was no more than six years old. Likewise, sympathy with children is reciprocal, because due to their dependence, they establish their first sympathetic bonds with their parents, siblings and caretakers. Sympathy, a natural mechanism, begins to emerge in childhood. We human beings, because of our social nature, need our peers in order to survive and grow. It is in this early moment as the child forms his or her first ties that he or she begins to love or prefer certain persons more than others. This phenomenon, combined with the fact that his or her caretakers are aware that the child’s survivor depends on them and their love towards such a fragile,

helpless creature, provokes at the same time a movement opposite to sympathy: a union is established between the caretakers and the child.

In regard to the elderly, our elders are, above all, human beings characterised by their ability to feel sensations, pleasurable and painful, regardless of the fact that the passing of time has affected their faculties. The capacity to laugh, cry and feel, is something that affects the entirety of humanity, and cannot be forgotten.

3. The third effect relates to sympathy toward the powerful. Here, De Grouchy clearly diverges from the ideas of Smith, who says that society suffers before the disgraces of kings and enjoys their happiness. De Grouchy, a political republican, will reject this thesis, considering that our sympathy with the disgraces of kings is a result of the fact that their elevated status makes them almost insensitive to the disgraces which are so common to the rest of us: poverty, sickness and ridicule are unknown experiences for a person at that level. We sympathise with them because we are surprised to see that at times they are as susceptible as the majority, but not because their happiness pleases us nor because we see extraordinary qualities in them. This distancing of De Grouchy from Smith is not due to the fact she attributes feelings of envy to the commoners toward their kings, but rather to the fact she sees monarchs as the figure causing poverty in humanity.

4. De Grouchy also stops to analyse our sympathy toward the disgraced, the unfavoured social groups. The sympathy of our author has neither borders nor prejudices, and what is more, it makes twice the effort to connect with the one suffering, to help the person truly in need. Sympathising with kings and the powerful becomes frivolous, something incoherent and contrary to the natural equality and feelings of humanity.

Sympathy is drawn inexorably toward pain, and one of its objectives is the relief of those who suffer or who know first-hand the trouble of life. Behind this position is J.J. Rousseau; we specifically assert that De Grouchy assimilates Rousseau's concept of "mercy" to reinforce her doctrine on the sympathetic inclination toward the pain of our fellow humans. Mercy appears as one of the bases of the foundations of morality. Mercy is the only unique natural virtue. It is the manifestation of love and solidarity between men, which makes it possible for the moral subject to connect with them in both good and bad moments; in sum, to sympathise naturally with the sufferer.

3. SOPHIE DE GROUCHY'S SOCIAL THEORY AND POLITICS

Until now, we have seen our protagonist's most important philosophical contributions in the area of theory of knowledge and ethics. Our next step, following a logical order, leads us to the contributions De Grouchy makes in questions of political and social philosophy. For the purposes of our research, as well as for De Grouchy herself, it was crucial to establish the building blocks necessary for the development of her moral theory. Only after showing how the cognitive process works, how moral ideas arise and, above all, how sympathy works in our relations with others, is it possible to treat social and political matters.

Justice

A primarily moral concept such as justice is the result of two previous operations, with two levels of complexity. Firstly, the faculties of sensation and reflection are required, as well as our capacity to experience new feelings and emotions. In second place, the process of abstraction carried out by reflection, which transforms

sensations into ideas and abstract ideas, makes it possible for us to conceive certain concepts as general and universally applicable.

The causes that allow humanity to share a common framework of justice are reason and sympathy. On one hand, reason, a human faculty *par excellence*, is understood to be the author of a “source of abstraction”, in other words, a shared instance universally capable of elaborating certain evident, general and commonly accepted principles. On the other hand, as occurred in the preceding chapter, sympathetic mechanisms work as a connecting thread between the subject and his or her peers; sympathy, applied to justice, causes us to become interested in the condition of others.

Once we have seen the foundations which make justice possible, it is of interest to find out why we act in pursuit of justice. A concept appears which we already saw earlier: regret. The regret from situations in which we should have acted in another manner also appears in the practice of justice. When we are conscious that we have acted unjustly, we feel affected by guilt, by an error we shouldn't have committed and which can carry disastrous consequences. What is new here is that regret from injustice is stronger than regret from having done wrong; this is because acting unjustly is something that not only affects those who suffer, but also goes against the common sense that dictates reason.

Following Rousseau, De Grouchy considers that society and its institutions have corrupted human beings, creating a system which favours injustice and selfishness. Injustices are committed in the social environment and caused by that same setting, and because they are committed many times over again, they become an endemic ill that affects the entire social and political mechanism: law, the application of rules, the distribution of land and the antagonistic separation between the rich and the poor.

Rights

This concept may be the most ambiguous and complex one which we have confronted in our research; not only does De Grouchy not make a linear and systematic exposition of her political and social ideas, but one discourse also sometimes includes two different meanings. Depending on the context, the author uses the term rights to refer to two different things; she sees two different though not separate realities. Specifically, she distinguishes between rights in a strict sense, which is related to jurisprudence and legal order, which she understands as preference, and natural rights specific to human beings given their specific nature and, above all, their reason. De Grouchy's concept of natural rights allows us to establish clear and strong links with the authors who are present in her thought. Her affirmations on the rights of men show the presence of Condorcet and the master plans of enlightened thought which are summarised in the 1789 Declaration of the Rights of Man.

If we stop to contemplate the foundations of the concept, as with the notion of justice, De Grouchy affirms that must be based on reason, on the capacity that human beings have to reflect and, mainly, to have some general and evident ideas applicable to all. Rights, by this first definition, are a preference, a decision in favour of a person which has been established by reason. Reason, according to the author, acts justly, defending right regardless of circumstances, such that it chooses one subject or another without consideration for economic aspects or power. At the same time, reason brings universality, the capacity to evaluate situations without dwelling on specifics.

But rights also have an emotional foundation; reason is not the only factor that determines the establishment of rights. Feelings play an essential role: they add to rational evidence the weight of emotions that we experience in just and unjust

situations. Rights, based on the sum of reason and feelings, are closely connected to justice because they consist in putting justice into practice. Rights are nothing other than the realisation of justice on a collective level, at the heart of social life. To comply with rights means simply to do justice, to protect the poor and weak and guarantee their dignity.

Law

Once we understand what Sophie De Grouchy considers to be a right, we must take another step in her social and political philosophy and delve into the concept of law. It is important to point out that in our discourse, we had to start from the author's notion of rights in order to later discuss law. This is because law will be the realization of the just rights which she supports, of the union of preference and natural rights. After having recognised that laws do not help the most disadvantaged, that they generally do not impart justice and that they are corrupted due to a selfish and elitist system, we must urgently demand a full reform making laws just, rational and founded on natural rights. And as we shall see, this is what De Grouchy does in her treatment of the legislative system: denounce the corruption of the laws and promote a new legal and penal future. The thinker from Meulan begins with a realistic view of the legal framework that existed at this historical moment; De Grouchy does not specify any country, mainly because she considers that the situation is the same in the entire world: injustice has its strongest ally in the law, which helps to perpetuate a corrupt and exclusive system. We pointed out that according to De Grouchy justice and the law only protected a small minority, and something similar happens with laws. The disadvantaged classes contemplate how laws reinforce their horrible situation and protect the rich, and this causes them to have feelings of limitless hatred and transgression. Legal degeneration

and the idea that justice does not and will not exist have extended to such a degree that there is no social group that does not routinely break the law.

In this summary, it is important to point out that the author makes a distinction between criminal and civil law. The first regulates penalties and punishments whereas the second regulates people's relations. For De Grouchy, civil laws are those which incite transgression and offences, because they expressly show their weakness and later open the door to criminal laws that are unjust, excessive and counterproductive: instead of teaching, they explicitly show injustice and favouritism toward the powerful.

A manifest form of transgression of the law occurs when a subject occupying a relevant post elevates his own will above the law which should take priority; when individual interest comes before general interest, it is clear that a violation of the law is being committed. De Grouchy considers that this is one more example of how the legislative system is designed to favour the powerful and give them carte blanche in their selfish actions. The subjects who occupy these posts and whose offenses go unpunished perpetuate their power and transmit their inviolability to their children, transforming something which should protect the good of the community into a job which only protects personal interests and privileges.

In the area of law, we maintain that certain insuperable differences exist between Smith and De Grouchy. We already exposed these differences in the chapter dedicated to morality and specifically, to the study of sympathy. In sum, we affirm that Sophie De Grouchy is deeply concerned with the situation of the disadvantaged classes in both the moral and the psychological dimensions, understanding that they are a result of injustice, neglect and rejection of the powerful. Thus, the same thing happens now in the political and social areas; Smith's denunciation of the injustice suffered by an innocent person remains just that, a specific and isolated case. *The Theory of Moral*

Sentiments does not show a specific concern with the causes that lead to this disgrace, and there is no consciousness of the oppressed masses of society; Smith's text exudes nonchalance toward the reasons that lead a person to commit crimes, and there is no mention of the possibility that the legislative system may be a fundamental motive.

After examining De Grouchy's criticism of the existing laws in her historical context, their constitution and application and the work of judges, we will reveal the philosopher's proposal; until now, we have been working with her critical and destructive doctrine, and now we will move on to her constructive proposal, to find out how the author intends to turn the laws into a truly useful instrument for the whole of society. As we shall see, personal interest must be eliminated in order to carry out this proposal and to establish a simple body of laws accessible to all, so that their interpretation cannot be misunderstood or selfishly interpreted.

Transforming the system and achieving a spirit of solidarity and community between human beings requires a radical reform. Only starting from the foundations of the laws is it possible to guide them toward the common good. This is the only way in which we can establish a justice that does not allow exceptions and cannot be moulded to the taste of the person administering it. De Grouchy's objective is simple, for the laws as such to acquire their specific proper weight and to be impartial and separate from the interested hand of the rich.

The main question posed is the following: What pillars does the author use as support in carrying out this change? What foundation or principle can achieve a universal and equal legislative system for all social groups? We already saw the answer to these questions: reasons. Only a body of laws established under the light of reason can guarantee that justice will be applied equally to all and that laws rather than human whims judge personal actions. This principle is also present in the work of Condorcet,

paradigm of enlightened writers and confident in the emancipating power of reason. De Grouchy is perfectly versed in all of the works of Condorcet (let us not forget that she prepared the complete edition of his texts and edited the introduction to the *Sketch*) and his affirmations are no doubt very present in her work. However, De Grouchy establishes a decisive divergence from the man who was her husband for eight years. Whereas De Grouchy, as we have seen, maintains a critical position in regard to the laws of her time, Condorcet envisions the history of humanity as a firm and unstoppable march toward progress and the establishment of an adequate legislative system. Whereas for De Grouchy the reforms have yet to be made, for Condorcet, this event is very close to taking place. A difference which will always be very present in the two authors is the fact that Sophie De Grouchy shares no part of Condorcet's progressive optimism.

But De Grouchy is also immersed in the philosophy of Rousseau, and she makes the Genevan's affirmations her own when she argues that laws, in order to be just, must come from the people, or from the popular will, if we are to be strict with the terminology of the author of *The Social Contract*.

Property

One of the most important and novel contributions of Sophie De Grouchy's political and social philosophy is that which has to do with property. The author makes important contributions on property and its importance in achieving a more just world; for our research, we feel that this concept should be situated at the end of this chapter because only thus will we be able to show more easily in what how it fits in with her concepts of justice, rights, and the law. Until now, we have seen how De Grouchy attempts to make a profound change in the legislative system and in the universal

natural rights with a view to implementing a real justice which does not consider personal circumstances and preferences; yet this reform, following her arguments, also requires radical subversion of our way of understanding property and, above all, the distribution of said property and the riches that accompany it.

Our protagonist, aligning herself with the reigning current of thought in the eighteenth century, maintains that property is above all a right, understanding right to be the preference that someone has over something and which is clearly founded on reason. For De Grouchy, property is an evident and universally valid right because its starting point is located in reason. Consequently, it is reason that originates the idea that the possession of something is a right, in other words, that it is something which belongs to someone. And it is a positive right in juxtaposition with a negative right, since it is the capacity to do something; it is the possibility of doing something, or in this case, of possessing something.

Closely following Condorcet's doctrine on property, De Grouchy establishes that the latter is founded on three bases; on one hand, it is universal, objective and uninterested reason which dictates the existence of an individual's preference for something. However, the question asked is the following: For what motives does reason dictate that property is a right? For De Grouchy, the reason is simple: work. Human reason easily comprehends that it is the work carried out by a person or persons on arable land or another reality which makes it possible for us to consider that something belongs to the person or persons; reason considers it to be evident that work justifies property. It is thus that the right to property emerges. And this appeal to work as a judge of what belongs to a person is also present in two authors known by Sophie De Grouchy: John Locke and J.J. Rousseau.

Following the combative tone of all of her work, De Grouchy will assimilate Rousseau's criticism of society and will raise her voice in the name of the oppressed and the most unfavoured social groups. Specifically, the author affirms that poor distribution increases social differences and, if possible, creates more motives for those who have nothing to commit crimes. If we saw before that rights and laws were seen as an enemy in the service of the rich, now property aggravates this situation; natural human goodness and conscience are degraded in the presence of such unequal distribution. De Grouchy considers that the unequal distribution of riches is negative for all social groups, since it creates in them a feeling of insecurity and instability which is shared by the rich and the poor. The solution proposed by De Grouchy is an appeal for material equality, for what we can call economic mediocrity, in the sense that she considers that the only way out of this social rupture is to make both extreme riches and extreme inequality disappear; only the freedom and equality of all before the law and an economically middle class regime can overcome the existing schism.

Likewise, one of the aspects which De Grouchy most dwells upon in her reflections on the distribution of riches and property is land. From her point of view, to speak of riches and property is to employ land as a synonym; land is the main source of riches and the ownership of land is disproportionately concentrated in the hands of a few. Only possessing land is it possible to add a value to it resulting from work, from cultivation, sowing and harvesting. Only he who owns the land can establish a small factory or business which brings him benefits. It is for this reason that the author of the *Letters on Sympathy* considers that the poor distribution of riches and the absence of property condemn the masses to poverty, thieving and mistrust. In De Grouchy's point of view, it is necessary for all members of society to possess something, for them to have a property. He or she, who possesses something, has something to lose; if he

commits an offence, his property may be seized and he may be condemned to a miserable situation. Thus, the possession of a land or something else generates a series of values in the person, including respect, work and the fear of losing what he has.

Avoiding the concentration of riches in the hands of a few is decisive in achieving a more prosperous and egalitarian society, which in turn means a spreading of peace and security.

4. FEMINIST CONTRIBUTIONS

The last chapter of our research deals with Sophie De Grouchy's contributions to feminist thought and gender studies. We have decided to leave this section for last because the in the whole of our protagonist's philosophy, the vindication of the equality of the sexes are a consequence of all of the aforesaid. Only after having established a gnoseological groundwork based on the union of feeling and reason, a moral theory which revolves around the concept of sympathy, and a transformative and defensive political and social doctrine, is it possible to understand the scope of De Grouchy's feminist affirmations.

Likewise, this chapter must be placed here because De Grouchy herself exposes her thought in a sequential manner. She begins with individual human knowledge, studies interpersonal relationships and finally critically analyses life in communities. Thus, in this order, the analysis of women's reality appears in the moral social and political areas, since both sexes share the same human nature, meaning that their access to knowledge is identical. This allows us to highlight one of essential traits of the French philosopher's thought: because man and woman are essentially equal, the existing inequality can only stem from a social inequality.

Lastly, these feminist themes practically close the work because it is in this context that the author's voice reaches its full defensive power.

The question we propose before entering into detail on Sophie De Grouchy's feminist contributions is the following: Why can she be considered a feminist thinker? The life and work of Sophie De Grouchy allow us to establish several responses to this question. The political philosophy that she defends, progressive and non-conformist, leads her to reflect on the situation which her own sex suffers, a situation of which she is aware in spite of being privileged. Her philosophy attempts to encompass all human beings without exception, thus including women.

Also, she maintains that human beings are essentially free and we lack any previous determination that can limit our natural and unalienable rights. And this freedom is rooted in the fact that regardless of sex, race, or social status, we are all rational beings. Finally, the life story of De Grouchy leaves no doubts about her active involvement in the pursuit of improvement in women's conditions. Her mother, of conservative mentality but nonetheless concerned about her daughter receiving a good education, opened the door for her to be a fortunate woman, intellectually on the same level as men. Inheriting this legacy from her mother, De Grouchy was an educated and schooled woman, sensitive at all moments to injustices and to traditionally excluded groups. In addition, the Hôtel des Monnaies was the hub of philosophical and political debates on the situation of women and De Grouchy led many of the debates on this subject. Her salon hosted debates on the feminist theses of Condorcet and other Enlightenment thinkers and *encyclopédistes*, as well as those of women who were pioneers in this area, such as Madame Helvetius, Madame Stäel, Mary Wollstonecraft or Olympe de Gouges. Many of them even established friendship with our protagonist.

Human nature

If Sophie De Grouchy can elaborate a defensive doctrine on the situation of women, it is because she assumes a theory about human nature where the similarities between the sexes come before the differences. Our protagonist begins her arguments taking for granted the equality between men and women and thus assuming that women are capable of enjoying the same rights and freedom as men. With the gnoseological and social principles stated, her way of understanding human nature does not distinguish between sexes, and it is for that reason that her philosophical discourse is directed at both men and women. Thanks to her rationalist naturalism which extends to all human beings, she is capable of situating herself in an ethical universalism which encompasses all of humanity.

Her theory of human nature, while undeniably rooted in an empirical view and the affirmation that all humans are sensitive beings, is characterised by a rational dimension which has more weight than the sensitive one. In this chapter, we are going to defend the idea that this fact makes possible the creation of discourse in defence of a universal human nature and that it opens the possibility of connecting De Grouchy's theses with other similar feminist proclamations of her time; she sustains that the human being is the result of a combination of sensation and reflection, but that it is reflection which makes us truly human and creates in us the capacity to create moral realities and collective rights. Thanks to the affirmation of the superiority of the rational dimension over the emotional one and over the physical denominations of each sex, De Grouchy will be able to employ the term "man" referring to both men and women, and maintain that the equality between the two is total and is based on the fact that their powers of reasoning and discourse are the same.

The inequality between men and women, a result of social corruption

The thinker from Meulan will resume the critical discourse which she maintained on society and its institutions while reflecting on justice and political and social organization. Just as society, through corruption and selfishness, favours the privileges of a minority, while oppressing the rest, the same happens with women. According to De Grouchy, tracking the origin of discrimination leads to a denouncement of society's creation of a system advantageous to men and harmful to women. This discourse, critical with established society, is the result of the appropriation of Rousseau's naturalist theories with the new idea of applying them to feminist the defence of women's rights. However, De Grouchy diverges from Rousseau in the sense that her theses about women are totally contrary to those of the atypical Enlightenment thinker, even as she maintains the basis of his critical philosophy on society. De Grouchy, much like Wollstonecraft, admires Rousseau's social democracy but is not willing to exclude women from the new order which he proposes; De Grouchy's experience is similar to that of the author of the *Vindication of the Rights of Women*, Mary Wollstonecraft.

Rousseau, in his *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, denounces how the establishment of society has created an environment marked by appearance and interest, and De Grouchy, like Wollstonecraft, writes about women in both the *Letters on Sympathy* and the letters to her husband, describing male-dominated society as the main cause of discrimination against women.

Society, which has progressively distanced itself from nature and from that which is originally uncontaminated, has created a form of life where individualism and

the survival of the fittest prevail. This social context leads irremediably to inequality at all levels, including the notable example of the transversal discrimination which extends to all social groups, even the excluded ones: discrimination against women. For our protagonist the most costly consequence of this social order is not so much the fact that it changes and modifies naturally good and “sympathetic” human conduct, but rather the fact that its power of corruption reaches the deepest part of the human being, the conscience, and consequently, moral decision-making. A two-fold process of alienation takes place in women. On one hand, men reduce women to a mere physical presence, limiting the scope of women’s actions to the private and domestic sphere. Similarly, masculine influence causes women to participate irremediably in their own process of objectification, limiting their capacities to the visual and the sensual. These ideas, very present in the *Letters on Sympathy* also appear in the letters that De Grouchy sends to Maillia Garat.

From an egalitarian stance based on human nature and reason, De Grouchy focuses her criticisms on amorous passion. We already pointed out in our research that love, a sublime and elevated thing which by definition pleases and strengthens emotional ties between people, has been corrupted by social degeneration; selfishness has triumphed over altruistic love and has transformed amorous passion into an impersonal relationship dominated by men.

Marriage

Sophie De Grouchy raises her voice in defence of women’s rights and denouncing the corruption of traditions, centring her criticism on the establishment of marriage; the French philosopher is not against this social convention but categorically rejects those unions in which the woman is discriminated against or in which her will is

not considered. Once more, De Grouchy's ideas on how marriage affects women allow us to connect her positions to other authors of her time.

If the social framework prevents true love from emerging and if romantic passion and reciprocity barely exist, De Grouchy feels compelled to make harsh criticisms of marriage, and specifically marriage which is contracted for interests other than love. De Grouchy focuses her attacks on the fact that the voluntary union between persons has been commercialised to the point of becoming a mere question of economics.

In rejecting the degeneration of marriage, De Grouchy once more rejects a social system which objectifies passions and relations between both sexes. For the French philosopher, love has become a market, or in her own words “a very vulgar trafficking”¹ in which the person with the most to lose is the woman, as she has not been educated to be on the same level as a man.

Divorce

Sophie De Grouchy uses human beings' changing character as her justification for the need to legalise divorce. De Grouchy, who expresses her theses in a way much less radical than that of many of her feminist contemporaries, considers that love is as changing as it is ephemeral. In general, human beings feel amorous passion several times during their lives, and it is very difficult to find cases in which the romantic reciprocity has remained intact since early youth; in addition, this volatility feeds off a system that encourages “liquid love”, that is, sporadic and frugal relationships, above all in the case of men. Thus the French philosopher maintains that the indissolubility of marriage goes against the nature of human passions and, above all, freedom.

¹ DE GROUCHY, S., *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros, 2011, p. 161. Translation to english.

The legalisation of divorce would constitute, in De Grouchy's opinion, a step forward in the emancipating process of the Enlightenment. In her opinion, divorce should be recognised without obstacles and limitations, as a right equally valid for men and for women. She believes that as a matter of coherency, laws should include this type of rights.

However the most noteworthy part of De Grouchy's position on divorce is her affirmation that divorce would be advancement for both sexes for different reasons. Men, who are more susceptible to bodily passions, would have a more open law which reinforced their natural dispositions. Women, condemned by marriage to permit their husbands' offenses and to occupy a secondary role, would obtain through divorce a solution that would in great measure re-establish a situation of equality.

Sophie De Grouchy is an atypical feminist author. Her proclamations and ideas are similar to those of her time, but with the difference that she defends many of her theses from the point of view of moderation and tranquillity. At the same time, it should be noted that many of her feminist affirmations are expressed in a universalising language; her discourse rarely employs the word "woman" when speaking of marriage, divorce and equal rights. Yet a close reading of her work and an acquaintance with her frenetic life during the revolutionary period give us proof of her egalitarian and reformist philosophy.

One of the areas in which De Grouchy defends the rights of all human beings, and inevitably of women, is in the right to make our own choices. Once more, De Grouchy speaks from a neuter concept of her subject, referring to the whole of humanity. However, these affirmations acquire new meaning after studying her defence of divorce. She understood that women's lives must be governed by the women themselves, without anyone else's interference. The affirmations of De Grouchy on

female autonomy and independence are also very present in Condorcet's philosophy. The latter's feminism points out that equality of rights will allow women to depend on themselves and to determine their destiny without the interference of others.

Woman and her beauty

One of the central questions in feminist debates is the traditional problem of reducing women to their physical and bodily dimension, juxtaposing this point of view with men's supposedly superior strength and intelligence.

De Grouchy herself represents that which she wishes to break; a charismatic figure in her salon, a noteworthy member of the Girondists and a beautiful woman, she wishes to be seen above all as an intellectual who works in the service of reason and fights for liberty and universal equality under the concept of sympathy.

De Grouchy links the beginning of her thesis on feminine beauty with love or, better said, with that which the love between two persons should be. True love consists in attraction toward the other person resulting from admiration, friendship and physical attraction. Thus, the material side of love is just one more aspect, not the only one. But obviously De Grouchy is aware that physical attraction is a decisive aspect, a fact which she treats in detail in her third letter. Both men and women feel a considerable physical sympathy in contemplating the facial and bodily features of the loved one, as well as the singular characteristics which make someone attractive from a material point of view. However, the masculine sex reduces its interest in the woman to the physical dimension, forgetting in the process her intellectual qualities. This is the main cause of female objectification and the mere reduction of women to physical pleasure. But De Grouchy goes beyond this denouncement and states that the alienation that women feel on a material plane hides an even more flagrant hypocrisy. On one hand, men focus their

view of women on appearance and physical attraction; on the other, women are taught not to reduce men to the physical, thus protecting unattractive men from falling into disgrace. Also, in evaluating man without such emphasis on beauty, they are encouraged to seek moral meaning in them. For De Grouchy, the disparity in criteria for attraction only accentuates the differences between the sexes and the lack of communication between men and women. If a man seeks physical pleasure above all and a woman looks for values and moral conventions, they no longer share a common idea of what love is.

To fight physical objectification, the thinker born in Meulan exhorts women to emancipate and enlighten themselves, as knowledge leads to virtue and places women on the same level as men; this is the pleasure that makes all human beings equal, that of science and knowing.

The education of women

One of the central themes of feminist debates in the eighteenth century is education. For egalitarian justice, the chance to create a world in which women and men are on the same level would require for both sexes to have the same initial conditions. The natural starting point was already established: basic equality and universal rationality. Now, the work consists in constructing a social and cultural starting point free of discrimination, and this will be equal education.

The French philosopher's educational proposal fully assumes the sympathetic message of her entire work. An education that instils equality, freedom and fraternity, revolutionary notions present in her philosophy, is only possible if a feeling of reciprocity is established with our fellow human beings.

Once more, we cannot overlook a characteristic trait of De Grouchy's feminism. A reading of her texts and a knowledge of her life show that she is a feminist thinker very much in the line of other feminists of her time; her themes are the same ones treated by Olympe de Gouges, Wollstonecraft or even Condorcet. However, what differentiates De Grouchy from other feminist authors of her time is the fact that her written expression almost always transmits serenity and even neutrality; on numerous occasions, De Grouchy writes of women's situation without naming women, employing a discourse which does not distinguish between men and women.

Something similar occurs in her treatment of education. De Grouchy speaks of education without referring explicitly to men and women; she does not establish differentiation because her message is directed at both sexes, another manifestation of her defence of an egalitarian education.

De Grouchy follows very closely Condorcet's theses on education, though her affirmations are not as profound as those of Condorcet. As proof, we have a number of writings by Condorcet on exclusively pedagogical and educational themes, as well as his project for the French educational system. Thus, Sophie De Grouchy's theses are secondary to those of her once-husband; nonetheless, it is important to bring them to light because they are the culmination of her philosophical proposal, and they describe an equal educational system.

The start of her affirmations on education is nothing short of a rejection of established society. Society, corruptor of human passions and relations, also leaves its mark on the instruction of its subjects and citizens as it introduces from childhood to a selfish and discriminatory model of behaviour. Her transforming vision is also the result of an enlightened rejection of customs and tradition, which have settled into the educational system turning knowledge into something repetitive and insubstantial.

We maintain that the author's educational proposal is revolutionary in the sense that it begins from the destruction of the establishment in order to propose a completely new, naturalist and egalitarian model. Let us not forget that her discourse on education is very concerned with women, and all calls for equality are implicit calls for the right of women to an education similar to that of men. Education should break the chains which have been placed upon women in men's interest; equality implies a return to the natural, to the simplicity of benevolent and altruistic human actions.

Her view of education assumes not only the philosophical discourse predominant in the eighteenth century, but also the declarations of rights, which transmit an universalist message that makes no exceptions. Through Condorcet and the presence of enlightened persons in the British, American, and French cultural panorama, De Grouchy immerses herself in the new discourse of the 1776 Virginia Declaration of Rights and the 1791 Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. In this way, her discourse is critical and progressive at the same time. It rejects past discrimination and projects a cosmopolitan and egalitarian model.

FINAL CONCLUSIONS

Throughout this study we have seen the most noteworthy aspects of Sophie De Grouchy's life and thought.

From a biographical point of view, De Grouchy stands out for her elevated cultural level. In spite of her condition as a woman, which at that time condemned her to ostracism, she received a painstaking education thanks to the efforts made by her mother, who spared no efforts in procuring her daughter the best private tutors and teachers in all disciplines.

We cannot forget the presence of De Grouchy in the historical events that shook France at the end of the eighteenth century. Of the great Enlightenment thinkers, only her husband Nicolas de Condorcet witnessed the revolution and the fall of the monarchy, although he succumbed to the Robespierre's Terror. In contrast, De Grouchy was able to survive the Jacobin repression because of her charisma and political ability, and she could thus reflect on all of the events of that decade.

Within her cultural activity, she gained fame in the Hôtel des Monnaies which she had founded and organised; it became one of the most important hubs in Paris during the pre-Revolutionary period, hosting debates and intellectual gatherings with the most relevant personalities of the time. With the French Revolution, De Grouchy emerged as a firm defender of the republic, democracy, human rights and equality between the sexes, which did not exempt her from suffering persecution at the hands of the "Incorruptible" Robespierre and his followers. After he was condemned to execution, De Grouchy reopened her philosophical salon, orienting it toward criticism of totalitarianism and a rejection of Napoleonic pretensions of power. De Grouchy is certainly far from the vulgar view of a philosopher as a speculative recluse distanced

from the praxis; her life was a continual attempt to turn the ideas she captured on paper into a reality.

Following the work carried out in our research project, we will dedicate time to De Grouchy's theory of knowledge. We have centred our study in this chapter on three concepts: sensation, reflection and the idea. Though it may be true that De Grouchy assumes positions and theses already exposed by empiricists such as Locke and Condillac, she is capable of synthesising what has already been said with some important contributions of her own.

In regard to sensation, De Grouchy articulates this concept with a term that appears in the philosophy of David Hume, that of the common ideas of sensation, and she makes it possible for there to be no leaps in the cognitive process from its beginnings to abstract thoughts.

Reflection shows what distinguishes us from the rest of living beings. Thanks to this faculty, sensations and impressions require complexity and, on entering into contact with the memory and the imagination, acquire temporality and meaning for human beings.

This idea culminates the cognitive process by crystallising the sensations and impressions obtained by the senses. In this section, De Grouchy introduces the novel concept of the abstract idea which has allowed us to relate her philosophy to that of David Hume. It was important to begin the analysis of the philosophy of De Grouchy because it is the foundation on which the author will support her moral and social proposal. Individual knowledge opens the door to social knowledge and the interaction between people.

Having established her theory of knowledge and its possibilities of expanding into social themes, we have revealed De Grouchy's moral theory, where she proves to

be an innovative and original thinker ahead of her time. Sophie knows first hand the contributions of the British moralists and especially of Adam Smith, but she elaborates a true system based on sympathy.

De Grouchy takes on fundamental problems of morality such as the origin of moral ideas. In coherence with her theory of knowledge, she affirms that morality is born in sensations and in ideas of pleasure and pain. Subsequently, she delves into notions of right and wrong, which are in her opinion concepts that provide the backbone to ethical reflection. It is to be noted that De Grouchy barely spends time on moral wrong, as she maintains that in most cases it is the result of an involuntary act because human nature is essentially good and few people consciously do wrong.

Assuming the legacy of modernity, Sophie De Grouchy becomes interested in the study of the passions, which is the reason why we have looked in-depth at the concepts of regret, love, and selfishness. For De Grouchy, regret is the consequence of our natural goodness, which immerses us in pain and keeps us from causing future harm for the fear of feeling tormented.

Love is one of the most elevated and pleasant passions. In relation to friendship, it awakens benevolent and uninterested attitudes and feelings in human beings. For De Grouchy, love is physical attraction but, above all, intellectual admiration for the loved one. In this regard, we link her affirmations on love and friendship to the idyll which she maintained with Maillia Garat as she wrote the *Letters on Sympathy*.

The other great passion which we have analysed in this work is selfishness. Within human passions, De Grouchy considers selfishness or self-love to be the most dangerous of all. Unlike envy and hate, selfishness is a socially accepted passion, which makes it more difficult to eliminate. Here we see one of the most profound differences between De Grouchy and Smith, because the Scottish thinker considers that in certain

situations selfishness is positive as it facilitates the initiative for carrying out certain actions.

The notion virtue shows De Grouchy's reading of Smith but also of stoic authors and, above all, of Jean Jacques Rousseau. The Genevan thinker decisively affects her work. De Grouchy will take from Rousseau the idea that true virtues reside in simplicity and in our natural benevolent tendencies. However, De Grouchy will distance herself from Rousseau's primitivism and will place virtue within the social framework.

The last moral concept we studied is the most important in all of De Grouchy's thought: sympathy. Sympathy forms the backbone to her philosophy and provides the title of the only work published by De Grouchy. Using as a starting point the definition, cause and forms of sympathy, we have seen how it diverges from the liberal individualism of Smith and offers us a social doctrine that strongly proclaims the triumph over selfishness in order to defend a natural, original and cosmopolitan morality. Sympathy, understood by the French thinker as our capacity to feel in a similar way to others, is decisive in creating a socially conscious and supportive world which does not forget excluded subjects such as the elderly, children, and the poor.

After having delved into the moral ideas of De Grouchy, our next step was to discover her social and political theory. This chapter took on new meaning because it is the result of applying De Grouchy's moral ideas to the area of relations between people. Here, we underscore how De Grouchy made a radical criticism of the social system as an environment which encourages corruption and abuse of power.

Beginning with justice, we say that this notion allows us to link morality to social philosophy. Justice is a moral concept of De Grouchy that can be applied pragmatically; to think of justice is to think of the injustices committed by a privileged minority against the suffering majority in the political sphere.

In analysing what De Grouchy considers to be a right, we have emphasised that the author distinguishes between two aspects: on one hand, rights as natural rights based on equality and reason, where De Grouchy follows the basic lines of Condorcet's proposal and the declarations of rights of her time; and on the other hand, rights understood as a preference a subject has over something.

As a consequence of having made a theory about rights, we have learned what De Grouchy interprets to be law. The most noteworthy part of this aspect is the fact that our protagonist is very critical of the existing legislative system at her time and supports a radical change. The laws protect and facilitate the violation of the law by the powerful, incite the poor to transgression and create a general environment of ambition and mistrust. De Grouchy's ideas on the law and its application show the influence of Rousseau but separate her from Adam Smith; we point out that De Grouchy defends fair laws and light punishments whereas Adam Smith affirms that the laws' exemplary nature is rooted in their usefulness.

The criticism of the social system ends in our work with the concept of property. In a society based on selfishness and injustice, property is badly distributed. De Grouchy will establish her theory on property on the rights that a person acquires as a result of his or her work. Property is a natural right founded on reason and the effort made to achieve benefits. Following with small nuances the ideas of Locke, Rousseau, the *physiocrats* like Turgot and Condorcet, we show how De Grouchy defends a redistribution of riches and property in order to make it possible for a middle class to emerge and for the opposition between the rich and the poor to end. It has been noted as relevant that De Grouchy is more sceptical and defends carrying out a reform to this end.

Closing our synthesis of the work carried out, we affirm that probably if the history of philosophy has remembered the figure of Sophie De Grouchy, this is due to the fact that during many years she was the wife of Nicolas de Condorcet, specifically from 1786 until 1794. This fact is another example of how the history of thought is written according to men, with women considered as something secondary and a mere addition. In regard to this fact, in our work we have defended the idea that the neglect of female philosophers is not to be permitted in the union between Condorcet and De Grouchy. Both shared a passion for knowledge, full confidence in the ability of humans to perfect themselves, and the possibility of achieving a society without exclusions nor any persons excluded for racial, cultural, economical or sexual reasons. Thus, the union enriched both of the spouses and reinforced their philosophical positions.

It is no coincidence that beginning in 1786, the year of De Grouchy's marriage with Condorcet, he began to write numerous articles and essays aimed at rejecting the traditional arguments that limit the power of women, both in public and private spheres; De Grouchy, from the shadows, in close collaboration with Condorcet, inspires him and suggests a great number of ideas and arguments to defend divorce, the importance of the woman's free will in choosing a husband, natural equality and universal suffrage. These affirmations are present in the work of Condorcet as well as that of De Grouchy, and thus one of the purposes of our investigation has been to study in-depth De Grouchy's theses on these issues, unknown in our language. It is for this reason that the last chapter deals with the feminist contributions of Sophie De Grouchy.

We have affirmed that within the history of feminism, De Grouchy may be considered a moderate feminist who does not delve too deeply into the situation of women. Her feminist ideas are a consequence of her notion of sympathy, her criticisms of society and her relationships with Nicolas de Condorcet.

De Grouchy bases her feminist contributions on the defence of the natural equality between men and women. What characterises human beings is their rational capacity and, from this point of view, no differences exist. In addition, this fully enlightened position allows us to connect her thesis with other noteworthy figures such as Olympe de Gouges and Condorcet himself.

Following the author's arguments, it is demonstrated that society rather than nature has created sexual segregation. Customs and traditions have reduced and objectified women, depriving them illegitimately of their rightful place. This fact is captured in selfishness and the corruption of passions.

Like other authors such as D'Holbach, De Grouchy will defend a new view of marriage. The relationship between a man and a woman must be a relationship between equals, resulting from free and conscious choice by both parties. However, there are frequent cases in which economic interest prevails and the woman's will is not taken into account.

The next step will be the defence of divorce. If marriages of convenience exist where love is drowned in favour of interest and if feelings are fleeting, there must be a law permitting the dissolution of marriages. It has been shown that De Grouchy is convinced that divorce would grant women a greater autonomy and would not reduce them to a domestic life serving their husbands.

One of the most noteworthy aspects of De Grouchy's feminism is the denouncement of the custom of reducing women to beautiful objects. If a woman is viewed as a mere physical appearance, she is eliminated from the intellectual sphere. We have pointed out that De Grouchy supports equal treatment of men and women, which requires us to understand their value beyond beauty, a secondary and ephemeral characteristic in human beings.

In the chapter dedicated to De Grouchy's feminist theses we emphasised the importance she attributes to education. De Grouchy does not elaborate an educational doctrine from a feminine perspective as exhaustive as that of Condorcet, but she does point out that education is the starting point if we wish to achieve a fairer and more egalitarian society. In her judgment, the educational system must include all persons with the goal of transmitting the values of criticism, free thinking and liberty. Only if a woman receives an education similar to that of a man and if non-sexist virtues are taught, can we make progress toward a society formed by equal men and women.

*

In the conclusions to our research project on Sophie De Grouchy we should reflect on what contribution we are making to the history of philosophy, and how to define its originality and its limits.

In the first place, we consider that this research project, which we have entitled "The Philosophy of Sophie De Grouchy: Gnoseology, Ethics, Politics and Feminism", lends to the whole of knowledge the new contribution of carrying out an exhaustive study on a woman nearly unknown in our language. The preparation of the thesis and the publication of two texts of De Grouchy in Spanish, the *Letters on Sympathy* and the *Love Letters to Maillia Garat*, facilitate access to the life and thought of this very interesting figure from eighteenth century French philosophy. In carrying out an exhaustive analysis of De Grouchy's most interesting contributions in various branches of philosophy, we ease the way for future investigations on De Grouchy which will not face the difficulty of having no references in Spanish. However, we have faced certain limitations in our translation and comparison of texts in order to publish De Grouchy's writing.

On one hand, as we have pointed out throughout the work, the lack of research on the philosophy of De Grouchy in our language initially limited the thesis. It was necessary to use works in other languages and translate them.

Secondly, one of the greatest limitations we have confronted is the lack of bibliography on Sophie De Grouchy. There are barely a dozen publications on her, mainly by French and American authors. The majority of these publications deal with the most important information of her childhood, her marriage with Condorcet, the Hôtel des Monnaies, her political activism and her romantic relationships. However, only a few texts take the time to describe facets of her philosophy, and most of them in a superficial manner. Only the study preceding the American edition of the *Letters on Sympathy* analyses some relevant aspects such as her distancing herself from Smith or the feminist contributions of the author. This bibliographical barrier reveals, in our opinion, that this research is groundbreaking because it is centred on getting to know aspects unknown in the current philosophical panorama and it forms a compendium of the few existing studies on Sophie De Grouchy. We know of no publication which takes the time to carry out an in-depth analysis of her gnoseological, political and social ideas, nor any which tracks in her works the influences of Adam Smith and Condorcet.

Likewise, the fact that the works on the French philosopher focus on her life and her personal relationships reveals how the intellectual facet of such an atypical and relevant woman is reduced to anecdotes and stories of love and heartbreak. Consequently, our thesis has proposed from its beginnings the challenge of breaking down partial and discriminatory views of the most important women in history and showing that their value resides fundamentally in their work rather than in their lives. The thesis shows De Grouchy to be an outstanding woman because she broke through

many of the sexual barriers of her time, she dedicated a large part of her life to knowledge and she developed interesting ideas in many branches of knowledge.

Also, the different editions of the *Letters on Sympathy* with which we have work show notable changes in terminology. The current existing editions, in French, English and Italian, have substantially modified the original text, largely because they were based on other translations. For our work, we have compared them and we have decided to work mainly with the first edition, from 1798, edition on which we base our translation and publication in Spanish of the *Letters on Sympathy*. We then based our study of Sophie De Grouchy's philosophy on this translation.

But our thesis has encountered limitations inherent to Sophie De Grouchy's figure. The thinker born in the town of Meulan shows to be a woman capable of synthesising in a relatively concise work the great lines of Enlightened thought in the eighteenth century; she assimilates the philosophical legacy of the British and French Enlightenment and she adapts it to lend it a certain originality and to make an original contribution through her notion of sympathy. De Grouchy confronts questions related to the theory of knowledge, morality, social organisation and the situation of women from an eclectic point of view but also from her own perspective which straddles the Enlightenment, romanticism and nineteenth century socialism.

However, we maintain that Sophie De Grouchy's philosophy is often revealed as a line of thought lacking profundity. Her most personal and innovative contributions do not receive sufficient attention. The theory of abstract ideas, her proposal for reforming the legislative system, the theory of property which she promotes, her defence of an emerging social class (the proletariat) and her reflections on feminine beauty are her most original ideas but they prove to be rather superficial; they are announced but not

developed very extensively. On occasion, De Grouchy introduces concepts and ideas of her own but does not stop to explore their content. We consider that her moral doctrine and her sympathetic theory are novel themes for the history of thought and those to which the author dedicates the most attention in her writings. Sophie De Grouchy proves to be a philosopher with a great capacity for synthesising and making compatible very diverse affirmations in areas as disparate as theory of knowledge and the distribution of land; she is capable of immersing herself critically in authors such as Rousseau, Locke or Condorcet and creating an original line of thought; at the same time, she writes a very modern work at that time which adapts enlightened philosophy to the historical events of Revolutionary France. On the other hand, her only published philosophical text, the *Letters on Sympathy*, treats a wide range of questions but its shortness and the author's pedagogical intentions give way to an image of the author as a philosopher whose work shows eclecticism and a lack of originality. Despite the latter philosophical limitations, we maintain that Sophie De Grouchy deserves a place in the history of philosophy for her theory on sympathy in the moral sphere, because she anticipates political and social theses which will be treated in the nineteenth century by socialist authors and because she is one of the first women to direct her life and to write her ideas from a feminist perspective, defending freedom and autonomy for women. Fundamentally, our purpose is none other than that of bringing an unknown thinker to light, justifying that she deserves to emerge from anonymity and granting her the place that she deserves.

In the same way, the thesis opens to door for subsequent research:

One of the most relevant questions that may be investigated is an exhaustive analysis of the presence of De Grouchy in the texts of Condorcet, especially those of feminist content. Though it may be true that the couple shared ideals and concerns, the

influence of De Grouchy in the texts written from 1786 on, or in the time of their marriage, is worth being mentioned. Articles like *On the Admission of Women to the Rights of Citizenship* or *Lettres d'un Bourgeois de New Heaven a un Citoyen de Virginie* show that as a result of his marriage with De Grouchy, Condorcet begins to focus on the critical treatment of women's situation and their lack of rights and freedoms. Thus, we still have the possibility of studying in what way the writings of Condorcet are imbued with Sophie De Grouchy's feminism and to propose that their elaboration was a result of the marriage between the two thinkers.

If we focus on the biographical point of view, we must emphasise that there are large gaps in Sophie De Grouchy's life starting at the time at which she abandoned her relationship with Maillia Garat in 1800 and left us the testimony of her letters. From then until her death in 1822, information on her life and presence in the French cultural panorama is almost nonexistent. Scholars in this area lose track of her activity starting with the ascent of Napoleon and they barely provide secondary data about De Grouchy's subsequent romantic relationships or her physical ailments.

Lastly, we recognise that this thesis is the first work that carries out an in-depth study on Sophie De Grouchy's thought, which is the reason why we understand that for future research on her gnoseological theory, her system of sympathy and her feminist contributions will considerably enrich our knowledge of the author in more concrete concepts and influences.

Our thesis is a humble but novel work which brings to light the life and philosophy of a very interesting woman and opens many possibilities for future research. We trust that this will be the first step toward subsequent publications related to Sophie De Grouchy.

11. Bibliografía

FUENTES

DE GROUCHY, Sophie, *Cartas sobre la simpatía*, Sevilla, Padilla libros editores, 2011.

-*Cartas de amor a Maillia Garat*, Sevilla, Arcibel editores, 2011.

-*Letters on sympathy*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2008.

-*Lettres sur la sympathie*, París, Chez Buisson, 1798.

-*Lettres sur la sympathie*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1993.

-*Sulla simpatia*, Palermo, Sellerio, 1995.

OTRAS FUENTES

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Barcelona, Gredos, 2003.

CABANIS, Pierre-Jean Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Elibron, 2005.

CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, París, Galilée, 1973.

CONDORCET, Nicolás, *Obras completas*, Paris, Arago, 1847-49.

-*Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

-*Cartas de un burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

-*Cinco memorias sobre la instrucción pública*, Madrid, Morata Ediciones, 2001.

-*Ensayo sobre las Asambleas provinciales*, en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

-*Ideas sobre el despotismo*, en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2004.

-*Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

D´ALEMBERT, Carta de D´Alembert a Jean Jacques Rousseau, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

DE GOUGES, Olympe, *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

-*Los derechos de la mujer*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

D´HOLBACH, *Sistema Social*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

DIDEROT, *Enciclopedia, o Diccionario razonado de las Ciencias, las artes y los oficios*, en CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

DE LA BARRE, Poulain, *De la educación de las damas*, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer, Colección Feminismos Clásicos, 1993.

HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 1993.

-*Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, RBA, 2002.

HUTCHESON, Francis, *A short introduction to moral philosophy*, Indianapolis, Liberty Fund., 2007.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editorial Nacional, 1980.

-*Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, RBA, 2002.

MANDEVILLE, *Fábula de las abejas: Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México DF, FCE, 2004.

MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Barcelona, Gredos, 2003.

MOLIÉRE, *Las preciosas ridículas*, Madrid, Cátedra, 1995.

MONTESQUIEU, *Cartas Persas*, Madrid, Tecnos, 1994.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alhambra Longman, 1997.

-*El contrato social*, Barcelona, RBA, 2002.

-*Emilio o de la educación*, Barcelona, RBA, 2002.

SCHELLER, Max, *Esencia y Formas de la Simpatía*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.

SHAFTESBURY, *Characteristics*, Cambridge, Cambridge Texts, 2000

SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

-*Lecciones sobre Jurisprudencia*, Granada, Editorial Comares, 1995.

-*Lectures on jurisprudence*, Indianapolis, Liberty Fund., 1992.

TURGOT, Anne Robert Jacques, *Discurso sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991.

VAUVENARGUES, *Réflexions et Maximes*, Paris, Gallimard, 1971.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AMORÓS, Celia, (Directora) *Diez palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.

-(Coordinadora) *Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Actas del Seminario Permanente, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

-*Filosofía y feminismo*, Madrid, Síntesis, 2000.

-*Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

-y DE MIGUEL, Ana, (Editoras), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005.

-*Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y Postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2000.

ARNOLD-TÉTAR, Madeleine, *Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet: la dame de coeur*, Paris, Christian, 2003.

BADINTER, Elisabeth et Robert, *Condorcet, un intellectuel en Politique*, Paris, Fayard, 1988.

BAUMAN, Zigmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid, F.C.E., 2005.

BOISSEL, Thierry, *Sophie de Condorcet, femme des Lumières, 1764-1822*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988.

BRAY, René, *Molière, homme de Théâtre*, Paris, CNRS, 1954.

BROOKES, Barbara, “The Feminism of Condorcet and Sophie de Grouchy”, *189 Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, [sl], 1980, pp. 297-361.

BROWN, Karim, and McCLELLAN III, James, *Letters on Sympathy. A critical edition*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2008.

BURDIEL, Isabel, *Mary Wollstonecraft*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

BURY, John, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.

CAMPS, Victoria, *Historia de la ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México D.F., FCE, 1997.

-*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, México D.F., FCE, 1986.

CAVANA, María Luisa, “Diferencia” en AMORÓS, Celia (Directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 85-118.

COBO, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno: J.J. Rousseau*. Madrid, Cátedra, 1995.

-“Feminismo e Ilustración”, *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005, pp. 91-144.

CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía, de Hobbes a Hume, Vol. V*, Barcelona, Ariel, 2004.

COUTEL, Charles, *Condorcet. Instituir al ciudadano*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.

CRÉPEL, Pierre, et GILAIN, Charles, (Editores), *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*”, *Actas del Coloquio de París*, Paris, Minerve, 1989.

D’AVOR, Marcel, *Les femmes illustres de la France: Madame de Condorcet (1764-1822)*, Paris, P. Bolulinier, Librairie Moderne, 1897.

DAWSON, Deidre, “From Moral Philosophy to Public Policy: Sophie De Grouchy’s translation and Critique of Smith’s Theory of Moral Sentiments”, *Scotland and France in the Enlightenment*, London, Associated University Press, 2004.

DELANEY, James, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London, Continuum International Publishing, 2006.

DEL BARCO, José Luis, “Idea y abstracción en Hume, *Anuario Filosófico*, 25, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992, pp. 463-491.

DELOCHE, Règis, “Condorcet, Turgot et la question de l’affectation des ressources”, *Colloque International, Concorcet: mathematician, philosophe, home politique*, Montrouge, Minerve, 1989, pp. 150-159.

DE MIGUEL, A., “Feminismos” en AMORÓS, C. (Directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 217-255.

DE TRACY, Destutt, *Elements d`ideologie*, Encyclopaedia Britannica Online, 2010.

D’ISTRIA, F.Colonna, “Cabanis et les origines de la vie psychologique”, *Rev. Met. Et de Morales*, N°19, [sl], 1911, pp. 177-198.

DUGALD, Stewart, *Account of the life and writings of Adam Smith*, Edinburgh, 1793.

ELOSEGUI ITXASO, María, “En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith o la sociedad como espejo”, *Euridice*, I, UNED, Navarra, 1991, pp. 119-148.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, RBA, 2005.

FORGET, Evelin, L., “Cultivating sympathy: Sophie Condorcet’s Letters on sympathy”, *Journal of the Historic of Economic Thought*, Vol.23, Issue 03, [sl], 2001, pp. 319-337.

HOPE, Vincent, (Editor), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984.

HUTCHESON, Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010.

-*A short introduction to moral philosophy*, Indianapolis, Liberty Fund, 2007.

GAY, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, Nueva York, Library of Congress, 1967.

GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio, *Condorcet*, A Coruña, Baía edicións, 2006

-*La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Cincel, 1985.

GODOY ARCAYA, Óscar, “Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke”, *Revista de ciencia política*, Vol. XXIV, Nº 2, Santiago, 2004, pp. 159-182.

GUILLOIS, Antoine, *La marquise de Condorcet, sa famille, son salon, ses amis, 1764-1822*, Paris, P. Plendorff, 1897.

HAAKONSEN, Kund, *The Science of Legislator*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

JIMÉNEZ PERONA, Ángeles, “Igualdad”, *Diez palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 119-149.

-“Las conceptualizaciones de la ciudadanía y la polémica en torno a la admisión de las mujeres en las asambleas”, *Femimismo e Ilustración, 1988-1992*, Actas del Seminario Permanente, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 137-145.

KALE, Steven, *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, March 8, 2004.

KEMP NORMAN, Smith, *The philosophy of David Hume*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

KINTZLER, Catherine, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Folio-Essais, 1987.

LAGRAVE, Jean-Paul de, "L'influence de Sophie De Grouchy sur la pensée de Condorcet", *Colloque International, Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Paris, Minerve, 1989, pp. 434-442.

LAYNEY, Yves, *Les valeurs morales dans les écrits de Vauvenargues*, Paris, SEDES, 1975.

LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y Género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994.

LAMARTINE, Alphonse de, *Historia de los girondinos*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1945.

LÉGER, Charles, *Captives de l'amour, d'après des documents inédits; lettres intimes de Sophie de Condorcet, d' Aimée de Coigny et de quelques autres coeurs sensibles*, Paris, C. Gaillandre, 1933.

LLORENS, Núria, "Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury", *Revista Locus amoenus*, Nº 8, Barcelona, 2007, pp. 349-369.

LÓPEZ PARDINA, Teresa, "Autonomía" en AMORÓS, Celia, *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 151-188.

MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

MAC PHERSON, Crawford, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.

MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960.

MARTÍNEZ LIÉBANA, Ismael, *Tacto y constitución del mundo. La teoría del conocimiento de Condillac*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990.

MÉNDEZ BAIGES, Víctor, *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, México D.F., FCE, 2004.

MOLINA PETIT, Cristina, “Ilustración”, en AMORÓS, Celia, (Directora), *10 palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995, pp. 189-195.

NISBET, Robert, *Precursors of Adam Smith*, Dent, Rowman and Litterfield, 1973.

PULEO, Alicia, *Figuras del Otro en la Ilustración francesa. Diderot y otros autores*, Madrid, Escuela Libre Editorial, 1996.

-(Editora), CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT Y OTROS, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el Siglo XVIII*, Madrid, Anthropos, 1993.

RAMOS TORRES, Ramón, “La más melancólica de las reflexiones: Simpatía, virtud y fortuna en La Teoría de los Sentimientos Morales de Adam Smith”, *Política y Sociedad*, N° 37, Madrid, Universidad Complutense, 2001, pp. 21-46.

RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, *Grandes economistas*, Madrid, Pirámide, 1997.

RODRÍGUEZ GENOVÉS, Fernando, “La simpatía y sus apatías”, *Revista El Catoblepas*, N° 76, 2008, en www.nodulo.org.

ROIG CASTELLANOS, Mercedes, *La mujer en la historia. Francia, Italia y España. Siglos XVIII-XX*, Madrid, Ministerio de Cultura. Instituto de la Mujer, 1982.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, “Genealogía de la vindicación” en BELTRÁN, Elena y MAQUIEIRA, Virginia (Editoras), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 17-73.

SIMPSON ROSS, Ian, *The life of Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

SOMAIZE, Antoine Baudeau de, *Le Dictionnaire des précieuses*, Paris, Chez P.Jannet, 1886.

STAROBINSKI, Jean, *Rousseau, Transparency and Obstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

TAILLEFER DE HAYA, Lidia, *Orígenes del feminismo. Textos de los siglos XVI a XVIII*, Madrid, Narcea, 2008.

TASSET CARMONA, José Luis, “La ética de Adam Smith: Hacia un utilitarismo de la simpatía”, *Revista Thémata*, N° 6, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989, pp. 197-213.

-La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume, A Coruña, Universidade da Coruña, 1999.

TAYLOR, William Leslie, *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1965.

TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 2008.

VALCÁRCEL, Amelia, *Feminismo en el mundo global*, Valencia, Cátedra, 2008.

VALENTINO, Henri, *Madame de Condorcet; ses amis et ses amours, 1764-1822*, Paris, Perrin, 1950.

VILLAR EZCURRA, Alicia, “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 60, N° 228, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004, pp. 361-368.

VOLNEY, Constantin, *Travels through Syria and Egypt*, Londres, 1805.

VVAA, 1789-1793. *La voz de las Mujeres en la Revolución Francesa. Cuadernos de quejas y otros textos*, Barcelona, Éditions de les femmes, 1989.

WEULERSSE, Georges, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, Paris, Alcan, 1910.

WWW.droitshumains.org.

ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1995.