

Investigación
en perspectiva

Research findings
in perspective

Pesquisa em perspectiva

De la extrema medianía, la honestísima deshonestidad y otros pecadillos del honnête homme*

Andrés Vélez Cuervo**

RESUMEN

Recibido: 14 de junio de 2013
Evaluado: 23 de agosto de 2013
Aceptado: 7 de octubre de 2013

Este artículo aborda el asunto de la teoría de la *honnêteté*, siguiendo especialmente el texto de Nicolás Faret: *El hombre honesto o el arte de agradar a la corte*. El artículo se centra en dos puntos fundamentales que soportan esta teoría, a saber: la medianía y el fingimiento. De manera secundaria, reflexiona acerca de la relación y presencia de esta teoría de la conducta cortés en dos obras del Marqués de Sade: *Julietta o el vicio ampliamente recompensado* y *Justina o las desventuras de la virtud*.

Palabras clave: honnêteté, medianía, fingimiento, Faret, Sade.

* Artículo de investigación. Surge como parte del proceso académico del seminario Escritoras Francesas de los Siglos XVII y XVIII, dirigido por la profesora Francia Helena Goenaga, Ph. D., como parte de la Maestría en Literatura de la Universidad de los Andes.

** Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca. Magíster en Literatura por la Universidad de los Andes. Docente de la Maestría en Gestión Urbana de la Universidad Piloto de Colombia. Director editorial de Alídra Editores. Actualmente, su labor como investigador se centra en la escritura de un libro sobre el cine negro en Colombia. Correo electrónico: a.velez182@uniandes.edu.co

About the exceeding halfpoints, the extremely honest dishonesty and another little sins of the *honnête homme*

ABSTRACT

This paper approach the matter of *honnêteté* theory, especially following the text of Nicholas Faret *The honest man or art to please the court* and focuses on two fundamental points that support this theory: half points and pretense. Secondly, thinks about the relationship and presence of this polite behavior theory in two works of Marquis de Sade: *Juliet or vice amply rewarded* and *Justine or the misfortunes of virtue*.

Keywords: *honnêteté*, halfpoints, pretense, Faret, Sade.

Received: June 14, 2013

Evaluated: August 23, 2013

Accepted: October 7, 2013

Da extrema mediocridade, a honestíssima desonestidade e outros pecadilhos *honnête homme*

RESUMO

Recebido: 14 de junho de 2013

Avaliado: 23 de agosto de 2013

Aceito: 7 de outubro de 2013

Este artigo aborda a questão da teoria da *honnêteté*, seguindo especialmente o texto de Nicolás Faret: *El hombre honesto o el arte de agradar a la corte*. O artigo centra-se em dois pontos principais que suportam esta teoria, a saber, a mediocridade e o fingimento. De maneira secundária, faz uma reflexão acerca da relação e a presença desta teoria do comportamento educado em duas obras do Marquês de Sade: *Julieta o el vicio ampliamente recompensado* e *Justina o las desventuras de la virtud*.

Palavras-chave: *honnêteté*, mediocridade, fingimento, Faret, Sade.

Se esperaría como inicio lógico de cualquier texto referido a la teoría de la *honnêteté* que empezara por definir este concepto; sin embargo, esa es una tarea tan enorme que creo que sería reduccionista intentar englobar una idea general en un párrafo introductorio. Por tanto, dejaré que el concepto se vaya moldeando con el curso del desarrollo de este texto y que tome forma definitiva, de alguna manera, con la lectura del apéndice que lo acompaña.

No obstante, y consciente de la contradicción implícita con lo que acabo de decir, me atreveré a señalar que de lo que hablaré a continuación es de un sistema de conducta humana cortés, idea esta que se irá desarrollando a lo largo del presente texto, pero que puedo anticipar: se refiere al hecho de la prescripción del comportamiento humano en el ámbito de la corte, y digo de la corte porque, como veremos, si bien es cierto que la *honnêteté* se extenderá a otros ámbitos, su origen es netamente cortés. Pero que no sea yo quien ilustre de manera introductoria lo que podría ser un “hombre honesto”; le dejo esa tarea a un experto, a manera de aperitivo:

Es muy necesario que el que aspira a hacerse gustar en los gabinetes de la Casa Real y en los buenos corrillos acompañe todas sus acciones de una grande prudencia. Conviene que sea cuerdo y diestro en todo lo que hará y que no ponga solamente sus cuidados a ganar todas las buenas gracias y condiciones que le he representado, pero que la seguida y la orden de su vida sea reglada con una disposición que todo responda a cada partida. Que sea siempre igual en todas cosas y que sin contrariarse nunca forme un cuerpo

macizo y perfecto de todas estas hermosas calidades, de manera que sus menores acciones sean como animadas de un ingenio de sapiencia y de virtud. Que sea presto sin ser atontado, que sea vigilante sin ser travieso, que sea atrevido sin ser desvergonzado, que sea modesto sin ser mohíno, que sea respetuoso sin ser temeroso, que sea regocijado sin ser limosnero, que sea hábil sin ser marañador, y sobre todo que sea diestro sin ser engañador. (Orduna, 1660, pp. 276-277)

Cuando hablamos del concepto de *honnêteté*, nos enfrentamos a una primera dificultad que radica en la cuestión de la traducción del término al español. La traducción más literal sería la de *honestidad*, que en español designa la “cualidad de honesto” (Real Academia Española [RAE]), lo que englobaría la decencia, el decoro, el recato, el pudor, el ser razonable, justo, probo, recto y honrado. Si comparamos esta pequeña lista con la que se puede extraer de la lectura de *L'honeste-homme: ou art de plaire a la court*, de Nicolás Faret¹ (ver apéndice 1), obra publicada originalmente en 1630 y que se inscribe en la tradición de los manuales y tratados que podríamos llamar de pedagogía del comportamiento cortés². Nos daremos cuenta en seguida de que la voz *honestidad* no da, ni de

1 Tomaré como punto de partida para la presentación de la teoría de la *honnêteté* el texto de Nicolás Faret, en la traducción que Ambrosio de Salazar (secretario e intérprete del rey Luis XIV de Francia en lengua española) hizo en 1660.

2 Con el planteamiento de la forma de entender este tipo de obras, aprovecho para formular un camino de reflexión: ¿cuál era el público objetivo de estos manuales?, ¿se trataba realmente de obras dedicadas a la formación de individuos ya pertenecientes a los círculos cortesanos? Esto parece poco probable a la luz de evidencias que veremos más adelante. ¿Acaso se trataba de una guía para la formación de aquellos que no pertenecían a dichos círculos, pero que pretendía acceder? Dejo esta discusión abierta para consideración.

lejos, cuenta de lo que el término francés pretende englobar³. Craveri (2004, p. 9) señala que el término francés no tiene equivalente en ninguna lengua, y quizá esto se deba sencillamente a que conjuga componentes éticos, comportamentales, ocupacionales y estéticos⁴. El propio Ambrosio de Salazar señala al lector como advertencia previa:

El *hombre* honesto no es para hallar propiamente lo que significa en francés *l'honeste homme*. El *hombre honrado* aún menos. El *hombre perfecto* tiene un no sé qué de mejor, pero no siendo de todo el concepto del autor [Faret] he querido avecindarme más de la palabra francesa. (Orduna, 1660, p. 225)⁵

Al tener en cuenta esta dificultad, me adheriré a la solución que se ha tomado en los textos de la crítica literaria al respecto y mantendré la voz francesa; sin embargo, me atreveré a plantear una posible traducción que creo será útil para la comprensión del concepto. Considero que, desde la perspectiva contemporánea de nuestra lengua, bien podríamos usar la palabra *virtud* para

intentar acercarnos al concepto francés de la *honnêteté*, voz que, creo, no se usó en las traducciones para mantener la distinción con las virtudes teológicas (fe, esperanza y caridad). Véase que en el *Diccionario de autoridades* se dan catorce subentradas para la palabra *virtud*, además de las referidas a las virtudes sobrenaturales y teológicas. Con ello, podemos suponer que ya el término en el siglo XVIII tenía un amplísimo espectro; y qué duda cabe de que en el listado de la *honnêteté* podemos encontrar las famosas virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, la primera de las cuales, como veremos, es casi piedra angular de la *honnêteté*.

Lo único que no contiene la palabra *virtud*, a la luz de su significado consignado en 1739 en el *Diccionario de autoridades* y del que se da actualmente en el *Diccionario* de la RAE, sería el elemento físico que sí está implícito en el término francés: “Hallo aún muy necesario un buen cuerpo, de buen talle, antes mediano que muy grande, antes espigado que grueso, de miembros bien formados, fuertes, lentos, descarnados y fáciles a acomodarse a todas las maneras de ejercicios de guerra y de placer” (Orduna, 1660, p. 239).

Considero pertinente señalar, de entrada, que el concepto de *honnêteté* vive y respira del entorno cortés; y cuando de este entorno hablamos, entramos en terreno de lo utilitarista, como lo señala claramente Salazar al empezar su traducción, cuando dice: “Si no es la ambición que compone enteramente a las cortes de los príncipes, se puede decir a lo menos que es la que las hincha hasta esta demasiada grandeza”. Y luego luego añade: “El natural deseo que tienen todos

3 Quizá fuera posible identificar este concepto de la *honnêteté* con otro concepto igualmente problemático en su definición y delimitación: el del *spoudaios* clásico: “Dirmeier [...] nos dice: es ‘el representante perfecto de todo lo que es noble’; a través de él se encuentran erigidas en ‘norma última’ las ‘tradiciones más nobles de su pueblo’. El *spoudaios* sería, pues, la realización más auténtica del hombre griego, es decir, del hombre sin más, opuesto a la no humanidad del bárbaro” (Aubenque, 1999, p. 60)

4 “Entre 1630 y 1660, la *honnêteté* aristocrática creyó en la absoluta autonomía de la esfera mundana y en la posibilidad de llevar a cabo un “arte de ser uno mismo”, donde la perfección estética y la perfección moral se reflejasen mutuamente” (Craveri, 2004, p. 308).

5 Añádase a esta cuestión la existencia de otras maneras de referirse a ese compendio de conducta. Burke señala que “los escritores franceses dedicados a la urbanidad elaboraron gradualmente su propia terminología para describir con mayor precisión el comportamiento (‘bonne mine’, ‘bon air’, ‘civilité’, ‘galanterie’, ‘bonnesmanières’, ‘politesse’)” (Orduna, 1660, p. 156).

los hombres a adquirir y alcanzar honras y riquezas los empeña insensiblemente en esta hermosa confusión” (Orduna, 1660, p. 229).

Esto es algo digno de tener en cuenta, pues veremos que si bien el hombre que compendia los elementos propios de la *honnêteté* es aparentemente pura bondad, el medio en el que existe no lo es tanto, y es en función de dicho medio cómo este hombre se configura, no importa que luego el ideal haya permeado esferas fuera de la corte. De hecho, la base del *honnête homme*, su principio y fin, se hallan, según Faret, en su relación con el poder. Además, es el rey, figura divina, quien alimenta e ilumina a este como su súbdito. Las palabras del autor francés son rotundas: “No se ve nunca llena de lustre sino mientras que este primer manantial de gloria [se refiere al rey] se derrama sobre ellos y les repara como ciertos rayos de su magnificencia” (Orduna, 1660, p. 229). Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo que de máscara tiene la *honnêteté* en el xvii, como veremos más adelante, dejo a juicio del lector el creerse o no las palabras de Faret.

Como sea, para Faret el entorno de la corte dista mucho de ser un jardín de rosas, e identifica como connaturales a este ciertos vicios como la envidia, la avaricia y la ambición. Pero, por supuesto, si Faret se preciaba de ser un *honnête homme*, era de esperarse que condenara los vicios, y de ello se dará cuenta cualquiera que lo lea, pues lo hace hasta el cansancio, cosa que era común a todos estos moralistas de los siglos xvii y xviii (y no solo en Francia). Baltasar Gracián, en España, dedicará toda su obra de *El crítico* a la condena, crítica e ironía sobre este tipo de cuestiones. Y es que en medio de esa época de gobiernos totalitarios (perdóneme

el lector la expresión), ¿cómo no van a condenar el vicio dentro del medio en que habitan sus gobernantes?⁶ De hecho, achaco yo a esto, y no a otra cosa alguna, la obsesión por la buena conducta. Faret deja claro que los vicios contrarios al modelo de *honnêteté* son los causantes primeros de los desastres de la corte, pues son los que llevan a la intriga y la traición (Orduna, 1660, p. 230). Tiene entonces la *honnêteté* una función sociopolítica superior; no se trata de una mera obsesión por las buenas maneras. Esa impostura será un paso posterior que podemos identificar con la expansión del modelo fuera del espacio cortés.

En la corte nace la doctrina de la *honnêteté*, y es tan claro ese origen que, de hecho, existe una vinculación del virtuosismo con esta procedencia en Faret (no así necesariamente en otros teóricos de la *honnêteté*), pues este considera que aunque la virtud no sea propia y exclusiva de la nobleza, está claro que existe una predisposición natural: “Me parece ser muy necesario que el que quiere entrar en este gran tráfago del mundo sea hidalgo de solar conocido, con alguna buena señal.” Y luego agrega: “Los que son de buen linaje tienen siempre buenas inclinaciones” (Orduna, 1660, p. 232).

Y en esto coincide con moralistas anteriores como el italiano Castiglione, de cuyo *Il Cortesano* es clarísimo heredero⁷. Hay, pues,

6 El propio Aristóteles ya aplicaba su modelo de “perfección” humana a los miembros de las esferas rectoras de la sociedad. Se entiende esta posición en cualquier momento histórico, al fin y al cabo, ¿quién necesitamos que sea idealmente más virtuoso y *honnête* que quien nos gobierna?

7 Como refiere Craveri (2004), esta “pedagogía civil” procede de Italia, cuna de “los tres grandes tratados de ‘formación’ del esplendor del Renacimiento y del Renacimiento tardío, *Il libro del Cortegiano* [de Baldassar de Castiglioni], el *Galateo* [de Giovanni della Casa]

para el francés una especie de genética de la virtud, en el sentido de que se considera de alguna manera algo heredado, proveniente de la sangre, incluso a pesar del hecho de que en Francia —y en buena parte de la Europa monárquica— el origen de la nobleza se remontaba, en muchos casos, a un pasado en el que eran las empresas bélicas las que daban acceso a los títulos: “Es por las armas principalmente que la nobleza se adquiere. Es por las armas también que se debe conservar y abrirse camino a la fama y de allí a las grandes honras” (Orduna, 1660, p. 234)⁸. Sin embargo, Faret, como hemos visto, muy consciente de esto, señala: “Aquellos de quien los antepasados se han hecho señalados por sus memorables hazañas, se hallan en alguna manera empeñados a seguir el camino que les es abierto”. Y más adelante dice: “Una persona de buen solar creería ser digna de deshonor si por lo menos no subiese el mismo grado de estima donde sus antecesores han subido” (Orduna, 1660, p. 232).

Estos moralistas, con su gran estima por el “bien nacido”, parecen determinar que quienes están en medio entre ser nobles de altísima cuna y plebeyos hijos de “sabe Dios quién”, a los que poca o nada esperanza dan de llegar a ser *honnête genes*, son realmente quienes necesitan de estas enseñanzas doctrinales de la *honnêteté*. Con ello parecería estar zanjada la discusión sobre el público objetivo de sus obras⁹. La finalidad última de todo este aparato es la de obtener la buena voluntad de la corte, como hace ver Faret, al decir que “Esta estima nace luego esta buena voluntad que queremos que nuestro hombre honesto sepa ganar donde quiera que se encontrare” (Orduna, 1660, p. 234), pues se entiende que quien más necesita aprender sea quien está aún fuera del Olimpo cortesano. Ahora bien, es verdad que de ciertos pasajes de *L’honeste-homme* se puede extraer la idea de que en realidad todo esto no se puede aprender, si acaso imitar, pero hasta ahí, como cuando Faret dice:

Este punto es tan alto que es por encima de los preceptos del Arte y no se habría buenamente enseñar. Todo el consejo que se puede dar en eso que los que tienen buen juicio por regla de su gobierno, si no se sienten dotados deste don de la naturaleza procurar a lo menos reparar esta falta por la imitación de los más perfectos ejemplos y de los que tendrán la aprobación general. (Orduna, 1660, p. 241)

y La civil conversazione [de Stefano Guazzo]” (p. 291). Además de estos autores, podemos mencionar a otros, anteriores y contemporáneos a Faret, como Montaigne, De Refuge, Guevara, Pellegrino y Robio, con quienes el autor del *Hombre honesto* coincide en varios puntos a lo largo de su obra, como hace notar Orduna.

8 Esas citas sobre el “camino de las armas” también son útiles para ilustrar una cuestión muy interesante: en último término, el *honnête homme* está íntimamente emparentado con el caballero medieval y sus ideales; de hecho, se podría trazar, sin demasiada dificultad, una línea temporal de evolución del “gran hombre” (tomando solo unos pocos modelos) que podría empezar con el héroe clásico, pasar luego al hombre prudente de Epicuro, luego al caballero medieval, siguiendo con el modelo renacentista del gentilhombre, lo que nos llevará hasta el *honnête homme*. Podría seguirse hacia adelante con, por ejemplo, el dandy inglés de finales del siglo xviii (aunque en este caso particular haya un peso mayor de la “elegancia y buen tono” [rae] y, en general, de lo estético, no entrando tan de lleno en la cuestión virtuosa. Aunque, eso sí, se comparte en ambos modelos el complejo elemento de la apariencia), para finalmente detenernos en el caballero decimonónico; y hasta ahí, porque resulta difícil identificar un modelo humano más allá de la primera mitad del siglo xx en Occidente.

9 No hay que olvidar que la nobleza francesa del siglo xvii no era precisamente la más cultivada; el propio Faret lo evidencia: “Es cierto que el número no es pequeño en la Corte destes ingenios mal hechos que, por un sentido de una bobería brutal, no pueden concebir que un hidalgo pueda ser sabio y soldado todo junto” (Orduna, 1660, p. 246). Con esta idea quedaría aún más abierta la discusión sobre el destinatario de los manuales de *honnêteté*.

Sea o no posible aprenderla, Faret tiene una pequeña receta secreta a la que da el nombre de “medios generales de adquirir la virtud”, y que copio al lector, por si tiene deseos de llegar a conseguirla: “Los medios generales que sirven para alcanzarla son a mi buen parecer la buena educación, la diligencia y el trabajo, las buenas costumbres, la comunicación de la gente honrada, el deseo de gloria, el ejemplo de sus antecesores y las buenas letras” (Orduna, 1660, p. 246). Casi nada.

Dicho lo anterior, es necesario entrar en el tema de lo que anteriormente señalaba como posible eje de toda la doctrina de la *honnêteté*: la prudencia. En el siglo XVIII se verá en el pensamiento ilustrado una verdadera obsesión por el concepto horaciano de *aura mediocritas*; sin embargo, esto ya se veía con fuerza en el siglo XVII, y los teóricos de la *honnêteté* darán buena cuenta de ello, pues es precisamente en esa medianía ideal en donde reside, a mi modo de ver, la clave misma de la *honnêteté*. En muchos casos, este ideal de medianía se halla identificado, como ya pasaba en la filosofía epicúrea¹⁰, con la virtud de la prudencia, que, como señalaba, es una de las virtudes cardinales¹¹.

10 “[...] La Prudencia resulta algo máspreciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer” (García Gual, 2008, p. 144).

11 Se encuentra el concepto de prudencia también en la filosofía de Aristóteles: “[...] La prudencia es una disposición práctica que concierne a la regla de elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio” (Aubenque, 1999, p. 44). Véase que la idea de la prudencia como rectora de la conducta ya se encuentra aquí. De hecho, ya en Aristóteles se la hace eje de la virtud: “La prudencia, además, va unida a la virtud moral, y esta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están en consonancia con las virtudes morales, y la rectitud en lo moral depende a su vez de la prudencia (Aristóteles, x, viii). La vinculación con el modelo humano del siglo XVII se hace evidente. Menciona Orduna,

En Faret también encontraremos ciertos elementos de este gran eje del sistema de la *honnêteté*, que Salazar traduce como *juicio*, entendido como buen gobierno personal y albedrío. “Maestro deste Arte [de la *honnêteté*]”, dirá el propio Faret en algún lugar de su obra. Y es que a partir de este buen juicio, indispensable para poder llegar a la medianía ideal, es como se puede entender la complejidad del sistema ético, comportamental, físico, espiritual, etc., de la *honnêteté*¹²; de otra manera, si tomamos la tabla del apéndice 1 e intentamos visualizar semejante lista de perfección en un ser humano, teniendo en cuenta toda esa segunda lista negativa, no podríamos ver más que un absurdo, pues todo parecería hasta contradictorio. Pero si consideramos la idea de que la perfección radica en el justo medio, todo cobra una lógica, aunque nos siga pareciendo una doctrina impracticable y el de

siguiendo la idea compartida por Garín (1981) y Bouwsma (2001), que “durante el siglo XVII, tras el éxito que supuso la recuperación del interés por los modelos clásicos de la cultura europea durante el Renacimiento, se reinterpretó el ideario de la Antigüedad. El estudio de este bagaje cultural quedó en manos de una burguesía erudita que crecía inmersa en los estudios contemporáneos de su época y las formulaciones de los autores grecolatinos” (Orduna, 1660, p. 46). De hecho, en Faret, como pasa en otros moralistas, Orduna rastrea relaciones con los siguientes autores clásicos: Aristóteles, Plutarco, Cécena, Ovidio, Lucrecio, Cicerón, Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Tácito, Tito Livio, César, Quinto Curcio, Epiceteto, Creteres de Tebas y Homero.

12 Me he referido a este en estas páginas como doctrina y sistema, porque hay elementos que realmente lo identifican con otros de este tipo. Téngase en cuenta que incluso uno de los elementos centrales del de la *honnêteté* es el autoconocimiento, lo cual es prácticamente connatural a una doctrina moral. “¿Cuánto más dulce y más sosegada es la vida de los sabios que tienen primeramente la paz consigo mismos y la saben entretener con todo el mundo?” (Orduna, 1660, p. 264), dice Faret siguiendo la idea Aristotélica. Esta idea del autoconocimiento resulta muy importante, por ser la que permitirá el autocontrol, cuestión vital que viene de la tradición de la teoría de las pasiones y que también se relacionará con la idea de la contextualización (que tocaremos más adelante) a un nivel insospechado, pues será importante para el *honnête homme* saber acomodarse a las pasiones de los otros.

la *honnêteté*, un ideal inalcanzable para un hombre real (aunque a lo mejor eso sea simplemente porque no somos hidalgos; habría que hacer el experimento de dársela a leer a un noble).

A partir de esta idea surge otra que es muy importante dentro del tema de la teoría de la *honnêteté*: la impostura, la máscara y la apariencia. La *honnêteté* es, en último término, más una moral de la intención que de la acción. En Craveri (1994) podemos observar esta cuestión:

El verdadero *honnête homme* [...] sabía, en todo caso, distanciarse silenciosamente de ella [la realidad circundante], conservando su libertad interior y mostrándose a los demás con la apariencia de su personaje. Una ambigüedad de fondo, ya *in nuce* en las primeras formulaciones teóricas, en virtud de la cual, no bien se acuñó, el término *honnête homme* no fue suficiente para garantizar todas las promesas del modelo. (p. 308)

Sabemos, de hecho, que parte del interés de la marquesa de Lambert, ya en el siglo xviii, estaba puesto en una reacción frente a la decadencia del modelo de la “moral mundana”, que se había convertido ya en mera impostura. Dice Craveri (1994) al respecto:

Si el proyecto intelectual y ético que se perseguía en el hotel de Nevers parecía extremo, ello respondía indudablemente al hecho de que extrema había sido también, en los primeros treinta años del siglo, la decadencia de la moral mundana. [...] En una novela aparecida en 1736, a los tres años de la muerte de la marquesa, *Les égarements du coeur*

et de l'esprit de Crébillonfils, se hace una clara denuncia de la total falta de autenticidad de la sociedad de los *honnêtes gens* en la época de la regencia. [...] La *honnêteté* ya no era sino un arte consumado de la impostura. (p. 336)¹³

Ya señalaba en un principio que el entorno en el que se enmarca toda esta cuestión es el de la corte; y que este se trata de un medio hostil y poco virtuoso, concepción que refuerza la idea de la apariencia, pues si nos detenemos a pensar, el mero virtuosismo sería un poco peligroso e inocente en semejante medio. El “hombre sabio”, dice Faret al vincular este concepto de modelo humano con el de la *honnêteté*, si bien es cierto que no son equivalentes de ninguna manera, “puede en medio de los vicios y de la corrupción conservar su virtud toda pura y sin mancha” (Orduna, 1660, p. 265)¹⁴.

13 Resulta muy interesante leer a la luz de estas cuestiones a un autor como el Marqués de Sade, quien en el siglo xviii, forzando al máximo el modelo ilustrado de la primacía de la razón, dota a sus libertinos de unas capacidades superiores de conversación argumentativa que les confiere la apariencia de sensatos pensadores, máscara tras la que se protegerán para justificar sus fechorías. De hecho, todo el aparato argumental de estos libertinos de Sade se basa en la conversación, que, como sabemos, es piedra angular de la cultura de los siglos xvii y xviii. El propio autor francés hace gala de una inaudita e irónica corrección y de un recato al referirse a ciertas partes del cuerpo en medio de las situaciones más descarnadas. Con ello conserva, de manera muy irónica, la apariencia, el decoro y el “buen gusto”: “Entonces, mientras la detenia de los hombros, el hombre que había empezado a golpearla continuó propinándole golpes una y otra vez con su enorme puño hasta que la carne alrededor del altar de la naturaleza se puso de un feo color negro azulado” (Sade, 2003, p. 40). “El joven comenzó quitándose los calzones e inclinándose hacia delante, con lo cual dejó a la vista de su compañero el ‘altar alterno’ [...]” (Sade, 2003, p. 55) (las cursivas son mías).

14 Orduna anota al respecto que Faret sigue aquí a De Refuge, con la salvedad de que el primero concebiría “la Virtud como una constante que debe permanecer limpia de mancha en el seno de las ambigüedades de la Corte” (Orduna, 1660, p. 265). De esto podríamos concluir que toda esta formación tiene, además de la función sociopolítica que antes mencionaba, una función como escudo, como protección contra el vicio. De hecho, el propio Faret menciona varias

Ahora bien, Faret parece no ser muy partidario de la apariencia de la *honnêteté*, si bien queda claro que es consciente de ella. Por eso, en su obra es constante la referencia a las "buenas intenciones". Los modos de comportamiento que ocultan intenciones poco virtuosas son casi un pecado para el francés. Pero se evidencia esa presencia constante de la apariencia cuando un autor como este dice:

En todas maneras de estados de la vida que se podría pensar, la Virtud ciertamente debe ser el primer objeto que se propone. Pero es tan esencialmente el blanco de todos los que se quieren hacer parecer en la corte que, aunque no se vea sino con disfraces y suciedades, con todo eso cada uno quiere hacer creer que la posee toda pura y sin artificio. (Orduna, 1660, p. 246)

Cabe recordar aquí el hecho de la presencia del jansenismo durante este periodo de la historia francesa. En una concepción del género humano tan cargada en su raíz de pesimismo, como la de los jansenistas, sería de esperar que se considerara necesaria toda esa virtud como armadura y espada para la lucha contra el vicio imperante; seguramente, también se compartiría una concepción de la virtud como algo para nada connatural al hombre, sino, quizá, como conducta de acomodación camaleónica a las circunstancias para sacarles el mayor provecho, de lo cual, si se leen los manuales, tenía mucho la teoría de la *honnêteté*, siempre consciente de que el hombre ha de comportarse de

manera contextual: debe ser un ente social maleable. Tal es así, que dice Faret: "Importa mucho considerar el lugar, la edad, la fama, la hacienda, el nacimiento para con los que queremos ejercitar nuestra liberalidad" (Orduna, 1660, p. 276). Este principio de contextualización se vuelve particularmente notorio cuando se habla de la conversación¹⁵, gran arte del *honnête homme*, como se puede apreciar a continuación:

Y por eso el que se quiere acomodar a la conversación de muchos se debe servir de su propio motivo por guía, para que conociendo la diferencia de los unos y de los otros trueques a todo trance de lenguaje y de máximas, según la condición de aquellos con quien la suerte o sus designios lo empeñaran. (Orduna, 1660, p. 277)

Creo que podríamos aventurarnos a suponer que toda esta cuestión sobre la apariencia de la *honnêteté* puede tener origen también en el hecho de la necesidad de mostrar, de poner en práctica ante la sociedad, todo ese aparato de virtudes, pues lo que demuestran los manuales y la crítica sobre el mundo francés del siglo xvii es, entre otras cosas, que era una sociedad obsesionada por mostrarse en público. Es ilustrativa al respecto la cita que de *Fausseté des vertus humaines* (*Falsedad de las virtudes humanas*,

veces la necesidad de conocer el vicio, de poder identificarlo, para ser capaces de prevenirlo, como parte de lo que debe tener un *honnête homme*. A esto le llama "inteligencia de las pendencias".

15 "Su mayor teórico, el caballero de Méré, la consideraba [a la *honnêteté*] 'la ciencia del hombre por excelencia', porque consistía 'en vivir y comunicar de manera humana y razonable'" (Craveri, 1994, p. 299). Véase cómo la *honnêteté* está íntimamente vinculada con la comunicación, con la interacción lingüística humana. "[...] Las conductas dentro de tal contexto interactivo pueden ser comprendidas estéticamente, esto es, como un arte. Por ello es posible encontrar constantemente referencias al 'arte de hablar', al 'arte de conversar' o al 'arte de agradar' como componentes de esta sociabilidad" (García Martínez, 2009, p. 402)

bastante ilustrativo el solo título de la obra), del abate Esprit, toma Bénichou: “La virtud humana quiere tener un gran número de testigos y de aprobadores... La virtud humana es presuntuosa... La virtud humana es altiva y orgullosa, jamás quiere ni ceder, ni rebajarse, ni admitir nada que la iguale [...]” (Bénichou, 1984, p. 113).

La corte se constituye, pues, en la Francia del siglo xvii, como el lugar ideal y necesario para mostrar las virtudes físicas, morales, espirituales, conversacionales y comportamentales. Es necesario mostrarlas, porque ocultas, considera Faret, pierden su utilidad y se vuelven peligrosamente susceptibles a la corrupción y a la desaparición, por el simple hecho de la falta de práctica; al fin y al cabo, la doctrina de la *honnêteté* depende absolutamente del trabajo constante y de la práctica. Y es que es en la acción en donde se percibe y mide la virtud; y como, al parecer, la virtud engendra más virtud, es también deber del el *honnête homme* ponerla en sociedad; es su obligación serle útil a los demás, por eso debe estar en la corte, ese es su espacio ideal¹⁶. Transcribo a continuación

una larga cita de Faret, por su utilidad para ilustrar estas cuestiones:

Todas estas encumbradas ventajas del espíritu y del cuerpo que hasta aquí hemos representado son verdaderamente de una difícil adquisición y de un ejercicio penoso. Pero durante el curso de la vida el conocimiento de las cosas cuanto más perfecto sea no es sino un tesoro inútil si no está acompañado de la acción y de la práctica. Un hidalgo que sería dotado de todos los dones capaces de complacer y hacerse estimar se haría indigno de poseerlos si en lugar de exponerlos a esta gran luz de la Corte los fuese a esconder en su aldea, y no los mostrase sino a ingenios toscos y feroces. La sola acción hace distinción de la potencia y de la impotencia, y no se puede notar la diferencia que se halla en un gran ministro de estado y un desdichado oficial mientras que el uno y el otro duermen. El reposo de los grandes hombres es un crimen, y la ociosidad iguala el valor de los buenos capitanes y la sabiduría de los filósofos a la cobardía de los haraganes y a la locura de los ignorantes. Si la virtud fuese un bien estéril y sin fruto tendría razón de buscar las tinieblas y la solitud. Pero pues que ella se da naturalmente

16 Precisamente, es esta concepción de la virtud la que echará por tierra el Marqués de Sade, en particular con su par de novelas dicotómicas *Justina* o las desventuras de la virtud y *Julietta* o el vicio ampliamente recompensado, en las cuales plantea cómo en una sociedad corrupta la moral virtuosa preconizada por la cultura cristiana fracasa. Si bien es cierto, con intención de protegerse, con intención irónica o con una intención sincera, el Marqués hace una suerte de introducción a la primera de estas novelas y se muestra como un moralista que parecería estar ofreciendo la historia de un nuevo Job: “Por lo tanto, la finalidad de la obra que comenzamos será de mostrar que la virtud, presentada a un alma expuesta a la corrupción mundana, pero que todavía conserva los lineamientos de la verdad, llevará de nuevo a esa alma por el camino de la justicia y el bien” (Sade, 2003, p. 13). O, más adelante, cuando narra en esta novela la suerte de la hermana de *Justina*, *Julietta*, al plantear un consuelo para el virtuoso que, en últimas, es tan precario que resulta risible en medio de la obra del Marqués: “De esta manera, las aventuras de *Julietta* nos permiten ver que los seres más degenerados pueden encontrar en lo profundo del vicio y la depravación

eso que acostumbran llamar ‘felicidad’. Pero que esta infame verdad no preocupe a los justos y los rectos, pues la ‘felicidad’ que se encuentra en el crimen es engañosa; sin tomar en cuenta los castigos que sin duda reserva la Divina Providencia para los criminales, éstos alimentan también en su alma un gusano que nunca deja de corroer sus sentimientos, impidiéndoles disfrutar sus acciones por completo, y dejando en ellos solamente el recuerdo penoso de los crímenes que los han hecho conseguir su ‘bienestar’ actual. En tanto que la desdichada víctima del desino, conserva en su corazón un consuelo verdadero, fruto del convencimiento de que sus propias virtudes le compensarán en el cielo de las injusticias de sus semejantes” (Sade, 2003, pp. 23-24).

a engendrar en los demás ingenios una disposición semejante a la propia suya y que su más digno ejercicio es de comunicarse y derramarse. (Orduna, 1660, p. 267)

Ahora, eso sí, como uno de los principios básicos de esta doctrina es evitar toda pretensión y procurar la humildad (caso contrario la medianía se iría al garete), pues las grandes acciones deben ser, fíjese el lector, qué curioso, algo prácticamente privado, para ejemplificar lo cual, nuestro moralista francés, trae a colación un ejemplo directamente del mundo de las armas, al fin de cuentas, el quehacer más apropiado, según él, para el *honnête homme*:

El que se halla en las ocasiones o en una batalla, o de un asalto, o de una escaramuza, o en otros semejantes encuentros debe sutilmente procurar de apartarse del tumulto y hacer en menor compañía que podrá las grandes y atrevidas hazañas donde desea señalar su ánimo (Orduna, 1660, p. 273).

Dentro de las muchísimas características que debía tener un *honnête homme* (relaciono en el Apéndice 1 cincuenta y cinco aspectos, algunos tantos con subaspectos, a partir de la lectura de la obra de Faret) destaca el de la “sumisión ante los grandes”¹⁷, pues en este modelo humano la conciencia de posición y clase es absoluta. Esto me hace pensar que si realmente existiera un hombre que cumpliera cabalmente toda la lista de virtudes

necesarias para llamarse *honnête*, al verse enfrentado a un “gran hombre” (entiéndase aquí “gran hombre” como una persona de altísima categoría en la corte, tal como un príncipe o un rey) su humildad ante alguien que difícilmente sería tan magnífico como él sería, o el don de un santo, o un fingimiento desmedido, con lo que su maravillosa virtud estaría en entredicho en sí misma. Eso, o realmente los “grandes” son dioses llenos de perfección en la tierra, pero al leer al mismo Faret, no se los percibe, ni de lejos, como perfectos.

Por otra parte, es muy interesante leer palabras como estas:

Y por tanto todos nuestros cuidados deben ser empleados a ganar temprano y por buen camino la opinión de la gente honrada, pues que todo el mundo sabe cuánto es importante para acortarnos el camino que nos puede llevar a la alta y encumbrada fama. (Orduna, 1660, p. 289).

Califiquenme como exagerado, pero se concluye que la gran finalidad real de la doctrina de la *honnêteté* no es otra más que la aceptación pública, y eso es algo que está estrechamente relacionado con el fingimiento y que, en realidad, dista mucho del ideal de cuasiantidad pintado por el modelo de *honnête homme*. Esto resulta ciertamente curioso, pues al tratarse de un programa o doctrina ética y moral, entre otras cosas, el fin no es realmente personal; de hecho, el autocoñocimiento del que anteriormente hablaba, si bien es fundamental, no es más que un medio para llegar a este fin absolutamente social y público. Es más, cuando uno se enfrenta a la obra de Faret, una vez superada

17 Como señala Orduna, “la aristocracia sabía muy bien que esas reglas servían para establecer una separación en el seno de la sociedad”. No es casualidad que “La propia palabra ‘etiqueta’ proviene del vocablo griego stikos [στικός] es decir, ‘rango’” (Orduna, 1660, p. 130).

toda su primera parte en la que el modelo resulta casi espiritual, al meterse de lleno con las cuestiones de la conversación y la relación con el otro se torna absolutamente pragmático y deja clara la importancia de cuestiones como la primera impresión.

Vemos pues que la discusión al respecto de la apariencia es absolutamente legítima, pero es muy difícil precisar si realmente había en el siglo xvii una profunda concepción de la virtud o, por el contrario, era todo un juego de máscaras que buscaba la consecución de los beneficios personales¹⁸. Al leer a un moralista como Faret, uno queda cuasiconvencido de que el verdadero *honnête homme* no guarda en su corazón más que buenas y legítimas intenciones, pero a lo mejor este hombre honesto no era más que otro magnífico y muy hábil farsante de la virtud pura.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2004). *Ética nicomaquea* (trad.: Antonio Gómez Robledo). México, D. F.: Porrúa.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Bénichou, P. (1984). *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castiglioni, B. (1997). *El cortesano*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Craveri, B. (2004). *La cultura de la conversación*. Madrid: Siruela.
- Real Academia Española (s. f.). *Diccionario de autoridades* (fuente electrónica). Madrid: Autor.
- García Gual, C. (2008). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- García Martínez, A. (2009). ¿Distinción social o sociabilidad pura? El impulso civilizador en

los salones aristocráticos y burgueses, según Elias y Simmel. Recuperado de <http://ddd.uab.es/pub/papers/02102862v96n2/02102862v96n2p389.txt>

- Lasपालa, F. (2003). La cortesía como forma de participación social. *Anuario Filosófico*, 36(1), 311-343. Recuperado de <http://www.unav.es/tmoral/virtudesyvalores/vparticular/cortesialcc.pdf>
- Orduna, P. (1660) *El hombre honesto o el arte de agrandar a la corte de Nicolas Faret. Traducción de Ambrosio de Salazar*. Recuperado de <http://www.xn--espaacultura-tnb.es/es/enlared.html?start=260&query=53616e204e69636f6c3a17320456c205265616c3>
- Sade, M. de (2003). Julieta o el vicio ampliamente recompensado. En *Autores selectos. Marqués de Sade*. México, D. F.: Tomo.

ANEXO (ver página siguiente)

18 "[...] Obviamente nada podía asegurar la transparencia de los ánimos ni revelar las intenciones ocultas tras los modales más cortesés" (Craveri, 2004, p. 309).

L'HONNÊTE HOMME

L'honeste-homme: ou l'art de plaire a la court, Nicolas Faret (1630)

VIRTUDES, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS POSITIVAS	VICIOS, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS NEGATIVAS
I. Virtudes y características:	I. Vicios y características:
Gracia natural (la más importante. Predisposición natural)	Vanidad (la peor de todas)
Prudencia (como capacidad de juicio entre lo bueno y lo malo. También cordura, templanza y moderación de las pasiones y acciones. Es fundamental)	Envidia También cordura, templanza y moderación de las pasiones y acciones. Es fundamental)
Juicio (como buen gobierno personal y albedrío. "Maestro deste Arte [de la honnêteté]"	Disparate
Fe	Avaricia
Devoción	Prodigalidad (como derroche)
Respeto	Ambición
Temor de Dios	Tontería
Atrevimiento, animosidad (en sentido de valentía)	Bajeza
Cordura	Fanfarronería (como hombre "bruto", arrogante, jactancioso, brabucón, etc.)
Humildad, modestia	Altivez
Generosidad	Desespero
Bondad	Afectación
Buenas intenciones	Exceso en los afeites (mujer)
Castidad (mujeres)	Ateísmo
Inteligencia de las pendencias (saber reconocer el mal y el vicio)	Hipocresía
Galantería	Superstición
Negligencia y simplicidad (como apariencia de facilidad en la virtud)	Malicia
Servidumbre (en la Corte)	Escasez (en sentido de mezquindad)
Saber amar: extrema franqueza, justa complacencia, fidelidad maciza, verdadera confianza, facilidad a obligar, temor de descontentar.	Ociosidad (en el sentido de no mostrarse en la Corte para hacer evidente y practicar la virtud)
Liberalidad (como medianía entre la prodigalidad y la avaricia)	Desvergüenza
<i>Aura mediocritas</i> (medianía) Virtud no explícita pero generalizada para la totalidad del modelo de <i>Honnetété</i>	Mohindad (como enojo o enfado)
Presteza (como diligencia)	Atontamiento
Vigilancia	Travesura
Habilidad	Temor

VIRTUDES, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS POSITIVAS	VICIOS, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS NEGATIVAS
I. Virtudes y características:	I. Vicios y características:
Saber escribir bien	Engaño
Buen linaje (hijodalgo)	Lisonja, adulación y servilismo
Destreza como ser superfluo, lisonjero y adulador en la medida de tener siempre palabras sesudas para temas que no lo ameritan)	“Quita pelillos” (como ser superfluo, lisonjero y adulador en la medida de tener siempre palabras sesudas para temas que no lo ameritan)
Sumisión (como conciencia de posición ante el superior, en especial el príncipe y el rey)	Físicas: extravagancia en el vestir (referido concretamente para la conversación con las mujeres)
<p>Físicas: buen talle, mediano y espigado; miembros formados, fuertes, “lentos”, descarnados, fáciles de acomodar al ejercicio bélico y del placer.</p> <p>Concretamente para la conversación con las mujeres: “Elocuencia del cuerpo” (concepto de Cicerón que se refiere a la buena presencia física): buen gesto, buena voz. Faret añade: buen hábito (como buen vestir), buena composición del cuerpo.</p> <p>Limpieza.</p>	

L'HONNÊTE HOMME

VIRTUDES, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS POSITIVAS	VICIOS, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS NEGATIVAS
II. Prácticas:	II. Prácticas:
Profesión de las armas	Juego
Conocimiento de lenguas (francés, español, italiano como mínimo)	Holgazanería
Destreza artística (laúd, guitarra, danza, etc.)	
Destreza deportiva (torneos, natación, salto, etc.)	
Acciones valientes	
Alabar con franqueza los hechos ajenos	
Socorrer a los miserables	
Participar del dolor del afligido	
Ayudar a los oprimidos	
Acudir a servir ante las rogativas de los necesitados	
Amparar a los inocentes	
Segundar a los honrados	
Apaciguar las riñas, pacificar las contiendas	
Ahogar los malos negocios de los pertinaces	
Emplear todo el ingenio, autoridad e industria en no hacer sino el bien	

L'HONNÊTE HOMME

VIRTUDES, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS POSITIVAS	VICIOS, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS NEGATIVAS
III. En la conversación:	III. En la conversación:
Moderar las pasiones (autocontrol). La más importante)	Turbulencia (como falta de moderación de las pasiones): cólera Emulación (como envidia) Intemperancia en la plática (como falta de templanza o moderación, vanidad de procurar parecer más que los otros Indiscreción Obstinación Disgusto Despecho Impaciencia Precipitación Impetuosidad
Complacencia (como acomodación a las pasiones, humores y gustos del interlocutor)	Ser hablador (como no saber callar cuando es menester)
Saber callar	Vanidad (de “vano” como vacío, hueco y falto de interés)
Chocarrería (moderada. Como plática libre, algo picante)	Disparate
Capacidad para los buenos apodos (en el sentido de comparaciones entre las cosas): cortos, agudos, bien pronunciados, con gracia, naturales (que no parezcan preparados)	

L'honeste-homme: oul'art de plaire a la court, **Nicolas Faret (1630)**

L'HONNÊTE HOMME

L'honeste-homme: ou l'art de plaire a la court, Nicolas Faret (1630)

VIRTUDES, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS POSITIVAS	VICIOS, CARACTERÍSTICAS Y PRÁCTICAS NEGATIVAS
III. En la conversación:	III. En la conversación:
	Curiosidad (como interés por los secretos ajenos)
	Infidelidad (como incapacidad de guardar secretos)
	Chocarrería excesiva (como bufonada, conversación inútil, grosera y de gracia vacía)
	Truhanería (como bufonada, burla o chanza)
	Blasfemia
	Maledicencia (como murmuración)
	Mentira
III'. Acción que acompaña a las palabras (se refiere en especial a la conversación con las mujeres):	III'. Acción que acompaña a las palabras (se refiere en especial a la conversación con las mujeres):
Tono de la voz: dulce, claro, distinto (como claro, inteligible y sin confusión), lleno, limpio	Tono de la voz: duro, agrio, confuso, muy vistoso, muy delgado
Meneo (como movimiento del rostro) y gestos: sereno, risueño, dulce, cortés	
"Elocuencia del cuerpo" (concepto de Cicerón que se refiere a la buena presencia física): buen gesto, buena voz.	
Buen hábito (como buen vestir), buena composición del cuerpo [añade Faret]	
Limpieza	