

Michel Onfray

Los libertinos barrocos

Contrahistoria de la filosofía, III

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
PROV. COLME
FACT. 172 269
FECHA MAR 09
PRECIO 354 -
F2

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL

CLASIF. B77

05418

MATRIZ 1174660

NUM. ADQ. 654308

Título de la edición original:
Les libertins baroques
© Éditions Grasset & Fasquelle
París, 2007

*Ouvrage publié avec le concours du Ministère français
chargé de la culture - Centre National du Livre
Publicado con la ayuda del Ministerio francés
de Cultura - Centro Nacional del Libro*

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A
Ilustración: Luis XIV vestido de Rey Sol en el ballet «La Nuit», 1653,
Escuela Francesa, Biblioteca Nacional, París / The Bridgeman Art Library

Primera edición: enero 2009

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2009
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6284-3
Depósito Legal: B. 50367-2008

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

654308

ÍNDICE

(Contrahistoria de la filosofía, tercera parte:)

LOS LIBERTINOS BARROCOS

Introducción. Otro «Grand Siècle»: los libertinos

barrocos 15

1. Identidades del Grand Siècle, p. 17 - 2. La sombra de Voltaire, p. 18 - 3. Fuerzas y potencias barrocas, p. 20 - 4. El libertino llamado erudito, p. 23 - 5. El libertinaje barroco, p. 24 - 6. El archipiélago libertino barroco, p. 26 - 7. ¿Qué es un libertino barroco?, p. 29 - 8. Completar y consumir el libertinaje, p. 37

Primer tiempo

LOS LIBERTINOS FIDEÍSTAS

I. Charron y «la voluptuosidad prudente» 43

1. Una mala reputación, p. 43 - 2. Charron insultado, ultrajado, despreciado, p. 45 - 3. Retrato de un sabio, p. 48 - 4. La consistencia de un pensamiento, p. 50 - 5. Lo contrario de un escéptico, p. 51 - 6. El trabajo de la antigüedad, p. 53 - 7. Buscar lo que se mueve en uno mismo,

p. 56 - 8. La invención de una sabiduría laica, p. 57 - 9. La progenitura de un sacerdote, p. 60 - 10. Riñones, testículos y otros despojos, p. 62 - 11. Un Dios no muy católico, p. 63 - 12. Dos regímenes de Dios, p. 65 - 13. Hacia la alegría de existir, p. 67 - 14. Las voluptuosidades moderadas, p. 69 - 15. El arte de una sabiduría alegre, p. 70 - 16. Aparición del ateo virtuoso, p. 73

II. La Mothe Le Vayer y «el goce

de uno mismo» 77

1. Retrato de un discreto, p. 77 - 2. A la luz del siglo, p. 78 - 3. La penumbra privada, p. 80 - 4. ¿Una figura diabólica?, p. 82 - 5. El empleo de uno mismo, p. 84 - 6. Espabilado, trágico y solitario, p. 85 - 7. Coherencia de una vida filosófica, p. 88 - 8. El gabinete filosófico de curiosidades, p. 90 - 9. Más acá del bien y del mal, p. 92 - 10. Zoófilo, caníbal y coprófago, p. 94 - 11. Plegar y desplegar el pensamiento, p. 96 - 12. El autor se borra, p. 98 - 13. Plegamientos, desplegamientos, sobreplegamientos, p. 99 - 14. Las lógicas de la noche, p. 100 - 15. El teatro filosófico, p. 101 - 16. Destellos de luz en la oscuridad, p. 104 - 17. Las fábulas del filósofo, p. 106 - 18. El hedonismo escéptico, p. 108 - 19. Someterse para ser libre, p. 110 - 20. ¿Una ética escéptica?, p. 112 - 21. Un cristiano escéptico, p. 114 - 22. Una pura máquina de deconstruir, p. 117

III. Saint-Évremond y «el amor

de la voluptuosidad» 119

1. El manifiesto en los pliegues, p. 119 - 2. Los plegamientos del personaje, p. 120 - 3. Bajo el

signo del Espíritu, p. 122 - 4. Los claroscuros de un discreto, p. 124 - 5. La escena del salón libertino, p. 126 - 6. El arte verbal del espada-chín, p. 129 - 7. Recuerdos de fuegos artificiales, p. 132 - 8. Lecciones de anatomía, p. 133 - 9. Una obra a pesar de él, p. 135 - 10. El roce de los filósofos, p. 137 - 11. El efecto Gassendi, p. 139 - 12. Un trastorno en la glándula, p. 140 - 13. Cita con los antiguos, p. 142 - 14. Epicuro bajo Luis XIV, p. 144 - 15. Una filosofía de la diversión, p. 146 - 16. Cómo salir de uno mismo, p. 148 - 17. Un taoísta normando, p. 150 - 18. ¿Y Dios en todo esto?, p. 150

IV. Pierre Gassendi y «Epicuro que habla» 155

1. Un sacerdote libertino, p. 155 - 2. El cuerpo del Señor Caro, p. 157 - 3. Las lentes del filósofo, p. 158 - 4. «Sapere aude», p. 160 - 5. Un jardín llamado Tétrada, p. 161 - 6. Un filósofo libretista, p. 164 - 7. Tentativa de homicidio contra Aristóteles, p. 166 - 8. Al asalto de los atletas de feria, p. 167 - 9. El retiro polemológico, p. 170 - 10. El Señor Caro ataca al Señor Mens, p. 172 - 11. Los Horacios y los Curia-cios, p. 174 - 12. Detalles del enfrentamiento dialéctico, p. 176 - 13. El más filósofo de los dos, p. 178 - 14. Los limbos de un pensamiento materialista, p. 180 - 15. Un proceso de rehabilitación, p. 182 - 16. Un alegato minucioso, p. 184 - 17. Epicuro, santo y ventrílocuo, p. 188 - 18. El testamento de Gassendi, p. 191

Segundo tiempo

LOS LIBERTINOS PANTEÍSTAS

V. Cyrano de Bergerac

y «el vivir con libertad» 197

1. Biografía de una nariz, p. 197 - 2. La inmortalidad de papel, p. 200 - 3. La anamorfosis filosófica p. 201 - 4. La depravada perspectiva cartesiana, p. 203 - 5. El punto de vista de la cresa, p. 205 - 6. La ficción barroca, p. 208 - 7. El panteísmo encantado, p. 210 - 8. La ley de lo misterioso, p. 212 - 9. El futuro plegado en la anamorfosis, p. 213 - 10. La seriedad de lo burlesco, p. 216 - 11. Un pensamiento en archipiélago, p. 218 - 12. El desmontaje de lo religioso, p. 220 - 13. Un festín caníbal de mahometano, p. 222 - 14. La razón de un simio, p. 223 - 15. El «temor de no ejercer la servidumbre», p. 224 - 16. «Pensad en vivir con libertad», p. 227

VI. Spinoza y «lo que lleva a la alegría» 231

1. Pinturas de un rostro inexistente, p. 231 - 2. Judío odia a judíos, p. 233 - 3. En la escuela del libertinaje, p. 235 - 4. Una vida epicúrea, p. 237 - 5. Ni reír ni llorar, comprender, p. 240 - 6. El desmontaje de lo no razonable, p. 242 - 7. Una religión de la inmanencia, p. 245 - 8. La gran obra barroca, p. 247 - 9. Los primeros plegamientos, p. 248 - 10. Una epistemología existencial, p. 250 - 11. Los nombres de Dios, p. 253 - 12. Más allá del bien y del mal, p. 255 - 13. ¿Qué puede hacer el cuerpo?, p. 257 - 14. Bajo el signo de Epicuro, p. 259 - 15. Guerra a las pasiones tristes, p. 261 - 16. Razón y beatitud, p. 264

Conclusión: El crepúsculo de Dios 267

1. La fuerza de los libertinajes, p. 267 - 2. El espíritu libertino del tiempo, p. 269 - 3. El pensamiento clandestino, p. 271 - 4. La excepción del apóstata zen, p. 272 - 5. Filosofar bajo la manta, p. 274 - 6. El efecto Spinoza, p. 276

Bibliografía 279

Cronología 293

Índice analítico 297

Si la historia no fuera siempre una teodicea cristiana disfrazada, si se hubiera escrito con más justicia y más fervor de simpatía, estaría muy lejos de poder prestar hoy el servicio para el que se emplea, a saber, como opio contra toda tendencia revolucionaria e innovadora.

NIETZSCHE,
Consideraciones intempestivas, 3, IV

Contrahistoria de la filosofía, tercera parte

LOS LIBERTINOS BARROCOS

OTRO «GRAND SIÈCLE»: LOS LIBERTINOS
BARROCOS

1

Identidades del «Grand Siècle». La historiografía clásica habla del *Grand Siècle* en referencia al siglo XVII. Grande, sí, probablemente. Pero ¿por qué? ¿Por qué razones y para quién? Nadie se lo pregunta. Todo está sobrentendido... De modo que quien se pregunte de dónde viene la expresión, a quién se la debemos o quién la ha acuñado, se encontrará con graves dificultades. La expresión circula, pero nunca se explica, se razona ni se desmonta.

El siglo XVIII es el Siglo de las *Luces* o de la *Ilustración*, el siguiente es el de la *Revolución Industrial*, el XX todavía no ha sido bautizado —podría ser el *Siglo de los Fascismos...*—, suponiendo que sea posible reducir cada época a unos cuantos términos, a una expresión, incluso a una sola palabra. Así, *la oscura Edad Media* condena este período a no ser otra cosa que una época de brutalidades, crueldades, barbarie, en la que no merece la pena detenerse... Así que *Grand Siècle...*

Esta etiqueta cubre una mercancía heterogénea a la que se presenta como un todo coherente: la filosofía de Descartes y las tragedias de Corneille, los *Pensamientos* de Pascal y la *Athalia* de Racine, las oraciones fúnebres de Bos-

suet y las sátiras de Boileau, las cartas de la marquesa de Sévigné y las comedias de Molière, los caracteres de La Bruyère y las *Máximas* de La Rochefoucauld. Un poco de *cogito*, un lugar para Cinna, un junco pensante, dos infinitos, el cadáver de Enriqueta de Francia, un *Arte poética*, un escritorio de campaña en Grignan, un Tartufo, un Don Juan, Alcestes o aforismos, el Grand Siècle triunfa en los fragmentos escogidos.

No se sabe quién selecciona estos bibelots, ni cuándo, ni en qué circunstancias, para crear este escaparate francés. Es evidente que supone elecciones que dejan de lado autores, pensamientos y corrientes que tallan en profundidad el siglo XVII y lo constituyen en su copiosa totalidad. ¿Acaso no hubo en estos cien años otra cosa que cartesianismo y jansenismo, quietismo y jesuitismo, cristianismo y clasicismo? ¿Héroes romanos, pero apuestas de Iglesia? ¿Figuras griegas para problemas católicos? ¿Retorno de los antiguos, pero para un tiempo presente? ¿Sófocles y Eurípides resucitando en Corneille y Racine? ¿Fedro y Esopo disfrazados de Jean de La Fontaine? ¿Plauto y Terencio reencarnados en Jean-Baptiste Poquelin? ¿Teofrasto vestido de La Bruyère? El alma y el cuerpo de Platón convertidos en sustancia pensante y sustancia extensa en Descartes. ¿Y por qué, en este banquete de antiguos, la ausencia absoluta de Demócrito, Leucipo, Epicuro o Lucrecio? ¿Cómo puede llegar a ser tan grande este siglo si sacrifica a tantos grandes pensadores, aunque molestos, sin duda, en la perspectiva hagiográfica...?

2

La sombra de Voltaire. Tal vez se pueda señalar un culpable en esta historia: un tal François Marie Arouet, conoci-

do como Voltaire. ¿La prueba del delito? *El Siglo de Luis XIV.* Es cierto que en esta obra no se califica explícitamente al siglo de grande, pero ésa es la idea que inspira e impregna las quinientas páginas de este libro apologético, oportunista e interesado: grande por su diplomacia, su historia, sus conquistas, su régimen (monárquico), su religión (católica), sus acciones de armas, su política exterior, sus obras, sus tratados de paz, su comercio, su gobierno, y, naturalmente, por sus bellas artes, su literatura, su arquitectura, su cultura, sus pensamientos, sus pensadores...

Voltaire escribe esta obra monumental a lo largo de veinte años. Crea una ficción —la grandeza del siglo XVII— útil para denigrar, por comparación, la pequeñez del reino de Luis XV, que ha cometido el error de hacerle la vida imposible. La obra convierte en *gran* castillo ese siglo XVII soñado para las necesidades de la *pequeña* causa personal de Arouet. Con ese fin, nada que no entre en la empresa polémica tiene derecho alguno de ciudadanía. La lista de lo que perdura en Lagarde y Michard ya se encuentra allí, sin duda, aunque con algunos nombres que han caducado (Pellisson, Saint-Réal y otros). Pero lo más grave es que lo que contribuye a un Grand Siècle distinto, mucho más subversivo, brilla aquí por su ausencia.

Ejemplos: ni una palabra sobre Pierre Charron, al que ni siquiera se menciona de paso, no obstante haber escrito en 1601 *De la sabiduría*, mamotreto con el que obtuvo un gran éxito editorial y que durante años fue objeto de continuas reediciones, hasta llegar a ensombrecer el nombre de Montaigne, de cuya lectura se podrá prescindir a partir de entonces; nada sobre La Mothe Le Vayer, uno de los adversarios predilectos de Pascal en sus *Pensamientos*; ni una mención de Pierre Gassendi, el inmenso Gassendi, autor de libros dignos de consideración que reactualizan la filo-

sofía epicúrea, y uno de los espadachines contra los que se bate Descartes; ninguna referencia a Cyrano de Bergerac ni a su *Otro mundo* epicúreo y materialista; silencio acerca de Hobbes, el autor de una política libertina y radicalmente inmanente; ¡nada sobre Spinoza! Evidentemente, no hay más noticias de François Bernier, Samuel Sorbière o Gabrielle Suchon que de esos pesos pesados a los que se les ha negado la entrada en el Grand Siècle según Voltaire.

En cambio, se dedica todo un capítulo al jansenismo de Port-Royal; otro al quietismo de Madame Guyon; hay consideraciones sobre Bossuet y otros propagandistas de la fe (Bourdalué, Massillon, etc.). Por tanto, no es asombroso que, en medio de este caldo de cultivo biempensante, Montaigne aparezca como un personaje grosero que sólo debe su fortuna y su gloria a cualidades vulgares... ¿Voltaire heraldo de la Ilustración y la filosofía? He aquí otro mito que es menester combatir con toda urgencia.

Voltaire dibuja, pues, un Grand Siècle clásico: católico y monárquico, prendado de simetría y orden, armonía y conformismo. Su historiografía se asemeja al castillo de Versalles, a los diseños de los jardines de André Le Nôtre, a los teatros mundanos del Rey Sol, a la música de los contemporáneos de Luis XIII, a los huertos de La Quintinie. Todo en ella es prudente, sereno, reposado, todo está en su lugar. ¡La geometría ante todo! ¡El triunfo de Apolo!

3

Fuerzas y potencias barrocas. Sin embargo, el Grand Siècle no es sólo apolíneo, sino también, y a la vez, dionisiaco. Es cierto que del lado de Apolo uno encuentra el orden, la luz, la sobriedad, la serenidad, la medida, la epepe-

ya dramática, la sencillez, la transparencia, la dialéctica, la cifra; pero al mismo tiempo se advierten, del lado de Dioniso, la música y la embriaguez, el canto y la danza, la vida apasionada, el fervor, las fuerzas misteriosas, la alegría, la naturaleza. Voltaire coloca a Apolo sobre un pedestal, pero, al hacerlo, olvida la existencia de la otra mitad del mundo. Ese otro mundo de vitalidades, energías y potencias combinadas es lo que se conoce como el barroco. El libertino se mueve en ese teatro de fuerzas, y el filósofo libertino junto a él.

El término *libertino* existe, pero desde siempre ha servido prácticamente para todo. En un primer momento desacredita y descalifica a un hombre o un pensamiento: libertino es otra denominación del *ateo*, como se decía en la época, el reformado, el heterodoxo, el hereje, el hombre libre, o cualquier otro personaje que no creyera en el Dios de los cristianos con el fervor y la abnegación mental que exigía la Iglesia católica, apostólica y romana. En el siglo XVI, fecha de su aparición, la palabra sirvió a Calvino para atacar a los probables partidarios de la corriente de los Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre. La etimología lo confirma, pues el libertino —el *libertinus* de los romanos— define al emancipado.

Cuando en 1665 Molière —que conocía muy bien los ambientes materialistas y epicúreos— escribe su *Don Juan*, pone en escena un libertino. ¿Quién es? El personaje de la pieza, como se sabe, colecciona mujeres, las ama a todas, no repara en la moral cuando se trata de levantar unas faldas, pero también en muchos otros campos se burla del bien y del mal. Cínico, promete un luis a un pobre si blasfema contra su padre o un acreedor. Sin fe ni ley, se dice, no se reconoce obligado por ningún deber de compasión ni de amor filial, ni deudor de nadie.

Sin embargo, no profesa el nihilismo, porque cree que dos y dos son cuatro y cuatro más cuatro, ocho, lo que, más allá de la fórmula, permite un manifiesto intelectual de considerables consecuencias. Según cuenta Guez de Balzac en su *Sócrates cristiano*, Molière toma esta ocurrencia de Maurice de Nassau. Semejante profesión de fe científica, materialista y experimental implica una ruptura metodológica: el libertino se emancipa de toda fe, de toda creencia y concede crédito a lo que es demostrable, verificable, evidente. *Claro y distinto*, dirá quien sabemos...

El libertino no niega la existencia de Dios. Para esta buena y gran novedad habrá que esperar hasta el *Testamento* de Jean Meslier, publicado después de su muerte, que tuvo lugar en 1729. En cambio, este gran señor e individuo irreverente evoluciona a través de todo un espectro que incluye deístas y fideístas, pietistas y panteístas u otros creyentes, pero no ateos. Dios existe, sin duda, pero, al modo epicúreo, vive su vida, apenas se ocupa de la existencia de los hombres. Su ser no obliga a nada en la tierra, ni en moral, ni en política. De ahí la necesidad de someter estas dos instancias al régimen de la razón pura.

El libertino está dispuesto a creer en Dios, pero no quiere que esta creencia tenga demasiadas consecuencias para su razón, su inteligencia, sus costumbres, ni para el uso que hace de sí mismo, de su tiempo, de su cuerpo, de su carne. Tallemant des Réaux informa en sus *Historietas* que un Viernes Santo, Des Barreaux, famoso libertino, disfruta de una tortilla de tocino cuando, de repente, cae un rayo y retumba un trueno. Sin mayor conmoción, arroja el objeto del delito por la ventana y concluye: «¡Demasiado ruido para una tortilla!» Dios se sale con la suya; el libertino, también.

El libertino llamado erudito. Es evidente que ese Dios al que suave y tranquilamente se invita a retirarse, al que se hace saber que existe, sin duda, que se le ama, por supuesto, pero que también podría ocuparse un poco más de sí mismo y menos de los hombres, deja campo libre a la libertad y a sus posibilidades. Por tanto, el libertinaje filosófico mantiene una relación íntima con el libertinaje de las costumbres. Théophile de Viau, condenado por sus versos libertinos, vivía la vida que a éstos convenía. El emancipado de Dios también lo es de la moral, o al menos del pecado y del temor al castigo eterno y la culpabilidad.

La distinción entre «libertinos eruditos» y «libertinos de costumbres», que en 1943 presentó René Pintard en su monumental tesis titulada *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, no resiste el análisis. Es cierto que un Pierre Charron o un Pierre Gassendi proceden exclusivamente del libertinaje erudito. Ambos llevan una vida casta, piadosa y cristiana a la vez que epicúrea: los amigos, la búsqueda de la ataraxia, la dietética de los deseos, la ética voluptuosa... Pero para unos pocos que responden a ese formato, ¡cuántos rinden culto también a las alegrías de las muchachas fáciles, de los garitos, las tabernas, las salas de juego! Gassendi, el parangón de la virtud, también se relaciona con Luillier, el amigo del ya mencionado poeta de la tortilla.

La autoridad de René Pintard no ha declinado. En efecto, su sombra amenazante planea como la del Comendador de los especialistas en libertinaje sobre un puñado de universitarios que piensan a partir de él, con él, contra él, no siempre se atreven a atacar el monumento y no hacen suficiente distinción entre el inmenso trabajo de descifra-

miento de textos y sus supuestos ideológicos. ¿«Libertino erudito»? ¿«Libertino de ideas»? ¿«Libertino crítico»? A veces «libertino epicúreo», el personaje evoluciona según cualidades y calificativos. Pintard distingue más bien entre el «libertinaje erudito» del siglo XVII y el «libertinaje de costumbres» del siglo siguiente, el de Sade, Laclos y Crébillon hijo.

No cabe duda de que la distinción está justificada: el libertinaje de Gassendi y los suyos no tiene mucho que ver con el de los sofás de seda, las alcobas de Fragonard y otras ocasiones para empujar el columpio o filosofar en el tocador. *El vicio ampliamente recompensado*, *Las relaciones peligrosas* y *Los extravíos del corazón y de la mente* se mueven en otro terreno que *Syntagma philosophiae Epicuri...*¹ De ahí la necesidad de denominar con precisión.

5

El libertinaje barroco. Entonces, ¿por qué no un «libertinaje barroco»? La expresión podría calificar la constelación de filósofos y pensadores que se preocupan más de los hombres que de Dios; más de la vida en este mundo, muy apreciada, que de la existencia de un más allá sólo hipotético; más de la naturaleza y de sus leyes que de las prescripciones de la religión; más de la materialidad del mundo real, de la diversidad del planeta aquí y ahora, que de la población del cielo; más del *Tetrafarmakon* epicúreo que del decálogo cristiano; más del eudomonismo o del hedonismo antiguo que del ideal ascético que emana de la Biblia;

1. Obras de Sade, Choderlos de Laclos, Crébillon y Gassendi, respectivamente. (*N. del T.*)

más de la ética inmanente que de la teología trascendente; más de Epicuro el atomista que de Aristóteles el escolástico; en una palabra, más de Dioniso que de Apolo...

El barroco –el *pliegue*, según Gilles Deleuze– puede ser también el *claroscuro*, el juego de la luz en la oscuridad, con ella. Mancha de luz y agujero de claridad en las tinieblas, potencia del fuego en la noche. Digámoslo de otra manera: virtudes de las luces, ya. Recuérdese que el siglo XVII es también, en los Países Bajos, el siglo de Rembrandt –vecino de Spinoza...– y su *Filósofo bajo la escalera*, del italiano Caravaggio y su *Pequeño San Juan en la fuente* y del francés Georges de La Tour y su *Magdalena penitente*, otras tantas variaciones sobre el poder de la luz en las tinieblas. El filósofo libertino, el libertino barroco, el pensador emancipado, aportan las luces en una época tenebrosa.

La constelación de estos pensadores está igualmente unida al barroco por múltiples hilos: el estilo de Pierre Charron, complejo, tallado con refinamiento, su manera de exponer redundante, dividida, subdividida, su exuberancia arquitectónica, su retórica de volutas, sus juegos de fuerzas y contrafuerzas, los torbellinos de pensamiento, las repeticiones y también sus efectos especulares; la cita del gabinete de curiosidades de La Mothe Le Vayer, con sus acumulaciones de cosas raras, extravagancias, anécdotas inesperadas, objetos atípicos, referencias inéditas, colecciones cuantitativas; la agudeza de Saint-Évremond, dotado para lo efímero, como un artista de la pirotecnia: la conversación, el diálogo, las ocurrencias, la capacidad para producir una ingeniosidad como un rayo de luz, un surgir de fuentes, juegos de agua en un jardín; el extremo virtuosismo de un Cyrano de Bergerac en la construcción de sus obras, erróneamente denominadas de ficción cuando llegaban a cabo una hábil demostración de los poderes de la

anamorfosis que, a su manera, transforma la fachada del edificio clásico en decorados del teatro barroco y metamorfosea la historia divertida en lección de filosofía; el talento de Gassendi, que reactiva las naumaquias, las giganomaquias, las maquinarias de la ópera o del teatro para representar en su escenario filosófico a un Aristóteles utilizado en demasía, a un Epicuro demasiado poco y a un Descartes inútil y vacilante, en un combate perdido con brillo por el canónigo de Digne; por último, la arquitectura *more geométrico* de un Spinoza cuya *Ética* propone un castillo de formidables potencialidades existenciales.

En esta constelación barroca encontramos también un médico en la corte de un príncipe indio, François Bernier, autor también de un *Resumen de la filosofía de Gassendi...* en siete tomos; el escéptico Samuel Sorbière, traductor de Thomas Hobbes en Francia; Fontenelle, el casi centenario normando que filosofa con las marquesas mirando las estrellas; la monja secularizada Gabrielle Suchon, sublime autora, en 1700, de una obra titulada *Del celibato voluntario o La vida sin compromiso...*

6

El archipiélago libertino barroco. Los libertinos barrocos funcionan como las islas de un archipiélago: constituyen una entidad coherente, sin duda, pero cada uno con su especificidad. Claro que se puede dar una definición del libertinaje, pero siempre en detrimento de la precisión y de la particularidad. Se describe la configuración general, se captan de lejos los contornos, se elimina el detalle para conseguir una figura más comprensible. De esta suerte, la vitalidad desbordante del pensamiento y de pensadores

cuyo valor reside precisamente en su irreductibilidad, resulta necesariamente reducida a los límites de unas cuantas páginas.

En efecto, ¿que tienen en común Gassendi, sacerdote de piedad indestructible, y Cyrano de Bergerac, el filósofo dionisíaco? ¿Se puede incluir a Charron en este archipiélago, y en caso afirmativo, cómo lograr su coexistencia con el voluptuoso Saint-Évremond? ¿Y La Mothe Le Vayer, él mismo constituido por islotes que tan separados parecen? El plegamiento barroco modela los autores, las obras y los pensamientos, sin duda, pero también la constelación entera. Sin embargo, un hilo conductor atraviesa *De la sabiduría* y *El otro mundo*, *Vida y costumbres de Epicuro* y los *Diálogos a imitación de los antiguos* o la *Carta al mariscal de Créqui*:¹ trabajo dialéctico del pensamiento que hace posible la filosofía de la Ilustración.

Si, con la intención de definir los límites temporales del libertinaje barroco, nos arriesgamos a aproximaciones, nos toparemos con los problemas propios de la demarcación de un período artificial en la historia de las ideas: ¿cuáles son sus fechas de nacimiento y de defunción? ¿Según qué criterios? ¿Hay que buscar una obra de arte o un hecho político, una guerra o un libro, el nacimiento de un trágico o la muerte de un filósofo? Otra vez, el reino de la arbitrariedad...

¿Qué fecha de nacimiento? La aparición de los *Ensayos*, bien; pero ¿en qué edición? ¿La muerte de Montaigne (1592) —que coincide con el año de nacimiento de Gassendi—, el nacimiento de Descartes (1596), un lienzo de Caravaggio —¿cuál?—, el asesinato de Enrique IV (1610), la ejecución

1. Obras de Charron, Cyrano de Bergerac, Gassendi, La Mothe Le Vayer y Saint-Évremond, respectivamente. (*N. del T.*)

de Giordano Bruno (1600)? ¿Por qué no...? ¿Y como fecha tope? ¿La revocación del edicto de Nantes (1685), la publicación de las obras de Saint-Évremond (1705), el entierro de Luis XIV (1715), *Peregrinaje a la isla de Citea* (1717), de Watteau, el fallecimiento de Fontenelle (1757)? Con estos datos a la vista, el período puede ser más largo o más corto según se escojan los más antiguos para el comienzo y los más recientes para la terminación. Así se puede ir de los ochenta y cinco a los ciento cincuenta y ocho años.

No sólo se trata de constatar la subjetividad, sino también de reivindicarla: al trabajar sobre este período, indefinido en un primer momento, se termina por encontrar una coherencia que permite optar por dos fechas que significan lo que se quiere hacer decir a este archipiélago de libertinos barrocos. Retengamos 1592 y 1677, esto es, los años de fallecimiento de dos filósofos. ¿Por qué? Porque la muerte física de un pensador marca la fecha de nacimiento del devenir de su pensamiento.

Por tanto: muerte de Montaigne y muerte de Spinoza. En otros términos: nacimiento del montaignismo y advenimiento del spinozismo. Para mí, el pensamiento libertino barroco es el comentario de los *Ensayos* de Montaigne en este Grand Siècle. Y a eso es a lo que pone fin la aparición póstuma de la *Ética*, pues esta obra notable cristaliza a su manera el libertinaje barroco en un pensamiento radicalmente alternativo. El famoso juego dialéctico de conservación y superación: los libertinos barrocos están allí, pero invisibles, porque han sido digeridos. Por tanto, son útiles, necesarios, indispensables.

Entre esas dos fechas, estos filósofos –pero en esa misma época existen también poetas, autores de canciones, escritores, novelistas, gente de teatro...– trabajan movidos por

un mismo propósito, aun cuando éste no sea forzosamente claro y distinto, pues sólo su continuación –el Siglo de las Luces– permite desvelar el misterio. ¿Su obra común? Construir una razón occidental capaz de servir de contrapeso a las afirmaciones de la fe, las enseñanzas religiosas que recurren a los argumentos de autoridad. El libertino, recordemos la etimología, quiere emanciparse: todos comparten ese mismo deseo. Pensar libremente para vivir libremente.

7

¿*Qué es un libertino barroco?* Aunque incompleta, parcial e incluso arbitraria, es inevitable una definición. Los libertinos barrocos proceden de parecidas condiciones históricas: en primer lugar, pertenecen a una *genealogía montaigneana*; en segundo lugar, proponen una epistemología singular que activa un *método de deconstrucción escéptica*; en tercer lugar, desarrollan una moral particular que promueve una *ética radicalmente inmanente*; en cuarto lugar, proponen consideraciones inéditas acerca de las cuestiones religiosas al establecer las bases de *creencias religiosas fideístas*. Por tanto, un mismo origen y tres revoluciones: método, ética y religión. Con esto es posible construir un esbozo de definición.

Así, primer tiempo: *el libertino barroco lee a Montaigne*; y lo lee con atención, con precisión. Se conoce la filiación de la biblioteca de Montaigne y de su pensamiento, al principio a través de Marie de Gournay, luego de François de La Mothe Le Vayer, personalmente unido por lazos de amistad a la «hija adoptiva» del filósofo. Marie hereda de Montaigne; La Mothe Le Vayer, de Marie de Gournay. Los

Ensayos constituyen el libro de cabecera de los barrocos de la misma manera que *De la sabiduría*, de Charron, quien también piensa con y a partir de ese libro sin par. La obra aborda una temática importante y es casi imposible encontrar una idea libertina que no exista implícita o explícitamente en el corpus del bordelés.

Además, *el libertino barroco piensa a la vista del descubrimiento del Nuevo Mundo*. Para él, el año 1492 cumple la función de una referencia metafísica de primer orden. Se sabe que muchas obras de la biblioteca de Montaigne contenían relatos de viaje, relatos que tras la muerte de Marie de Gournay pasaron a formar parte de la biblioteca de La Mothe Le Vayer. El salvaje que la civilización ha dejado intacto, el hombre natural, el bárbaro que es siempre el otro, he aquí una importante serie temática; un Nuevo Mundo ontológico y metafísico ve la luz. Ya no es europeo, blanco y cristiano, sino planetario, de color y natural. La verdad única deja lugar a múltiples verdades. De ahí deriva el perspectivismo y el relativismo metodológicos.

Por otra parte, *el libertino barroco reflexiona recordando las guerras de religión*. La masacre de San Bartolomé constituye un traumatismo importante. La sangre derramada, las guerras, los desgarramientos sociales, las heridas comunitarias de la época del alcalde de Burdeos persisten: las conversiones de Enrique IV, las apuestas de política exterior, las guerras europeas, luego las dragonadas, el edicto de Nantes y su posterior revocación, muestran que esta cuestión no estaba zanjada. La preocupación por una paz civil anima a estos filósofos. De allí la creación de una extraña postura religiosa: el fideísmo.

Segundo tiempo: *el libertino barroco recurre a un método escéptico*. Un método, no más. Su evolución es pirroniana, su andadura convoca a Pirrón y a Sexto Empírico, pero

nadie llega a la suspensión del juicio o a la incapacidad para extraer una conclusión. La duda, por cierto, es metódica, como en Descartes, y no conclusiva. Incluso en La Mothe Le Vayer, probablemente el pirroniano más activo de la banda, las certezas abundan, ¡sobre todo las certezas libertinas! La duda agita la vieja verdad antigua, ataca y corroe la certeza moral, religiosa y política tradicional. Se duda, pero a título de tabla rasa útil y necesaria para la reconstrucción. La tabla rasa no es el edificio, sino sus cimientos.

De manera inducida, estos pensadores activan el instrumento de la duda para producir efectos. *El libertino barroco realiza disociaciones de ideas*. Esta deconstrucción supone todo un desmontaje, una descomposición en toda regla. Lo que parece una verdad definitiva se convierte en objeto de una preocupación conceptual: las estratificaciones intelectuales, las capas de sentido cristalizadas en una idea, un pensamiento, un concepto, una noción, son sometidas al análisis y al escalpelo libertino. La Verdad, la Ley, la Religión, la Moral y otros ídolos mayores, pero también los ídolos menores —las costumbres, los hábitos, las creencias—, todo sufre un proceso de decapado crítico.

Desde ese momento se observa que *el libertino barroco reivindica una libertad filosófica total*: es el emancipado tal como lo señala la etimología. Ejerce un derecho de inventario intelectual con respecto a las certezas de una época, de un mundo, de una civilización. ¿Su principio? No confiar en lo que se difunde habitualmente sin tomarse antes el trabajo de examinarlo cuidadosamente. Se verá a Descartes, como a tantos otros, compartir esa preocupación con los libertinos y tender a la certeza personal con ayuda de medios adecuadamente individualizados.

Así, *el libertino barroco crea una razón moderna*. En lo que respecta a la historia, como se sabe, la cuestión parece clara a partir del *Discurso del método* y los fracasos de Gassendi en su intento de preservar la religión católica de los usos corrosivos de la razón. Pero los pasos, los análisis y las conclusiones de Descartes mantienen íntima relación con el contexto libertino, que el pensador del Poitou conocía muy bien. Su legendaria prudencia lo induce a cuidarse de no dejar huellas que lo delaten, pero lo cierto es que, en ausencia de debate filosófico con la constelación de los famosos incrédulos, ni él ni Pascal habrían pensado como pensaron ni llegado a las conclusiones a las que llegaron. La razón se convierte en un instrumento con el mismo derecho que la duda. Los distintos autores le otorgan más o menos poder, le ponen límites o no. La razón circunspecta de Gassendi dista mucho de la razón profética de Cyrano o de la razón prudente de Charron, incluso de la razón atrevida de Saint-Évremond.

A pesar de las divergencias acerca del grado de confianza que conviene conceder a la razón, de los poderes que se le conceden o no, limitados o no, *el libertino barroco generaliza el modelo científico*. Muchos de estos filósofos hacen ciencia, y no sólo como aficionados: Gassendi descubre las leyes de la inercia, practica la anatomía y la disección, se dedica a la astronomía, lo mismo que La Mothe Le Vayer y Cyrano de Bergerac, o, más adelante, Fontenelle. De ahí la confianza que depositan en los resultados científicos, las observaciones y las deducciones a partir de la realidad. La verdad se deduce, se calcula, ya no proviene de un argumento de autoridad.

Tercer tiempo: *el libertino barroco reactiva las sabidurías antiguas*. En efecto, el Renacimiento había puesto de moda la antigüedad, pero principalmente bajo el signo

de Platón. La escolástica también había bebido en las fuentes precristianas, pero para poner a Aristóteles al servicio de su causa. El estoicismo, anegado en el dolorismo católico, también podía ejercer cierta influencia. Pero se pasaba por alto el relativismo escéptico de Pirrón y de Sexto Empírico, el antiplatonismo cínico de Antístenes y Diógenes, el hedonismo dinámico de Aristipo y los cirenaicos, el hombre medida de todas las cosas del sofista Protágoras y, finalmente y sobre todo, el materialismo atomista y voluptuoso de Epicuro y los suyos.

Esta actualización de un continente griego y romano olvidado da testimonio de una preocupación por la filosofía viva, encarnada en la vida cotidiana. *El libertino barroco propone una sabiduría existencial*. En las primeras páginas de su libro sobre Aristóteles, Gassendi contaba que había sufrido mucho en los pupitres de la universidad, donde permanentemente se destilaba escolástica. Él prefería el saber capaz de producir efectos en la existencia personal. ¿Lo teórico puro? Un buen alimento para la escuela y la Sorbona, pero la nueva apuesta se hallaba en el pragmatismo.

En este trabajo con la antigüedad todo puede ser útil, según las ocasiones: la duda de los escépticos, el naturalismo y el nominalismo cínico, el hedonismo cirenaico, el perspectivismo sofista, pero sobre todo la moral de Epicuro. Pues *el libertino barroco rehabilita la moral inmanente epicúrea*. Después de precisar en qué consiste la ataraxia y de poner en perspectiva el placer como la ausencia de trastornos físicos y psíquicos, apela a una moral reducida a una regla del juego que los hombres se dan para su uso personal. ¿La virtud? Un asunto que no concierne tanto al cielo, Dios y la vida después de la muerte como a la beatitud en la tierra, aquí y ahora. Punto final del reino de la trascendencia en el orden moral.

Esta inmanencia supone una preocupación por la Tierra, lo Real, Este Mundo. *El libertino barroco busca sus modelos en la Naturaleza*. El salvaje, ese hombre primitivo que los viajeros acaban de descubrir en América, proporciona un modelo de simplicidad. Lejos de los obstáculos de la civilización, lejos de lo que esconde lo bueno y lo sano en él, esta criatura que todavía se siente cómoda y en su lugar en la Naturaleza, debe servir como modelo. No está lejos la conversión cínica al salvajismo, ni el Montaigne de los brasileños en el puerto de Rouen...

Asimismo, *el libertino barroco practica una zoofilia filosófica*: como émulo de Diógenes de Sinope —que toma lecciones filosóficas de los ratones frugales, los arenques ahumados electivos, los peces masturbadores, las ranas ascéticas y el gallo antiplatónico—, convoca a la cresa, pero también a un notable número de animales, para extraer de ellos enseñanzas filosóficas. Para los libertinos, antepasados de los etólogos y nietos del Montaigne de la *Apología de Raimundo de Sabunde*, el animal desempeña un papel fundamental, pues permite ver lo que parece humano en él e incluso lo que sigue siendo animal en el hombre, antes de llegar a la conclusión de que la diferencia entre un simio y un hombre es menos de naturaleza que de grados. Lección que, unos siglos más tarde, recogerá Darwin.

En este mismo orden de ideas, *el libertino barroco trata el cuerpo como cómplice*, mientras que la civilización surgida de la cultura judeocristiana practica el odio paulino a los cuerpos, detesta los deseos y los placeres y desprecia la materia corporal. En primer lugar, ninguno maltrata su cuerpo; luego, casi todos tienen una preocupación filosófica por él: del vegetarianismo abstemio de Gassendi a los placeres báquicos de La Mothe Le Vayer o de Cyrano de Bergerac, el abanico es amplio. Pero, en todos los casos, se

trata de dar al cuerpo lo mejor, para hacer de él un compañero.

Pues sólo el cuerpo permite conocer. Un cuerpo sensual que huele, degusta, toca, mira, oye e informa a un cerebro que construye la realidad, fabrica imágenes y produce representaciones. De ello da testimonio el sensualismo empírico de Gassendi: sólo con ayuda de esta carne llegamos a conocer el mundo. De ahí el interés por no condenarla ni maltratarla. El cuerpo puede hacer cierto número de cosas, pero no todo. Se equivoca, es impreciso, no cabe duda; pero, sin él, nada es posible. El ideal ascético no presenta ninguna justificación: ¿con qué fin? ¿Para complacer a Dios? ¿Qué idea...! De ahí se desprenden una ontología materialista y una ética hedonista.

El libertino barroco desarrolla una ética más allá del Bien y del Mal. No es inmoral ni amoral, sino utilitarista. En vano se buscaría en ella los conceptos de Bien y Mal; difícilmente se encontrarían reflexiones sobre estas nociones. En cambio, hay invitaciones a tender a lo *bueno* y evitar lo *malo*, definidos en relación con un objetivo: el logro de la ataraxia individual o la tranquilidad colectiva. Es bueno lo que permite llevar a buen término este proyecto. Su moral no es prescriptiva, sino consecuencialista. Este más allá del Bien y del Mal en beneficio de lo Bueno y lo Malo se volverá a encontrar en la *Ética* de Spinoza... y más tarde en los *utilitaristas franceses* (véase *Contrahistoria de la filosofía*, tomo IV).

Por otra parte, *el libertino practica la comunidad filosófica risueña y discreta*. Lejos de lo que el exterior exige y necesita (la conformidad al principio ético y político del país en el que se vive), el libertino barroco crea microsociedades electivas, útiles a las experimentaciones y la práctica de nuevas posibilidades de existencia construidas sobre el prin-

cipio de la amistad epicúrea. El exterior quiere la sumisión a los valores gregarios, el interior deja espacio al fuero interno libertino. Las reuniones en la casa filosófica de Charron, la Tétrade, la Academia Puteana, los salones parisinos, el palacete de Luillier, los paseos en la Provenza de Gassendi, se inspiran, en pleno Grand Siècle, en el Jardín de Epicuro.

Cuarto tiempo: *el libertino barroco se adhiere al fideísmo*. Ningún libertino barroco es ateo. A menudo la crítica universitaria ha supuesto lo contrario, pero para ello era preciso desdeñar lo escrito, so pretexto de que la afirmación sólo era una concesión hipócrita a la censura, pero en realidad era una disimulada confesión de ateísmo. A no ser que se haga caso omiso de la pluma de los filósofos, es imposible atribuir a ninguno de ellos la franca y clara negación de Dios. Algunos son teístas, como Gassendi, católico y epicúreo; otros son más bien deístas, o incluso panteístas, como Cyrano de Bergerac. La mayoría es abiertamente fideísta, como Charron, Saint-Évremond o La Mothe Le Vayer: se deja intacta la «religión de su rey y su nodriza» —para retomar la expresión de Descartes— y se prescinde de la crítica de la religión, aun cuando se diserte irónicamente sobre las fábulas, los misterios y los oráculos. Pero aún no ha llegado la hora del ateísmo. Es demasiado pronto.

Nadie se declara en guerra contra Dios. Lo dejan donde está, lo piensan epicúreo, despreocupado del destino de los hombres. Esta manera de dejar de lado el tema contribuye a la separación de estos dos dominios tan distintos: la Fe y la Razón, la Religión y la Filosofía. De un lado, la creencia; del otro lado, los usos de una razón bien conducida. Al actuar de esta manera —y muy pronto: en el caso de Charron, en 1601—, *los libertinos barrocos crean la laicidad*, el principio de separación de órdenes que auto-

riza el desarrollo de una sabiduría inmanente, desconectada de la religión católica, apostólica y romana. Algunos se mantienen próximos al cristianismo, con una fidelidad piadosa, como Gassendi, y otros se alejan de él con alegre insolencia, como Cyrano, pero todos contemporizan con Dios...

Por último, poco partidario de los trasmundos, de los destinos posteriores a la muerte, no demasiado dotado para el Paraíso o el Infierno, *el libertino barroco defiende un materialismo soteriológico*: si el mundo se reduce a una combinación de átomos en el vacío, si la materia parece la clave de toda realidad, ¿cómo enfocar lo que nos sucede después de la muerte si no es en el campo de la química de las moléculas? Inmortalidad de los átomos que las componen... ¿Supervivencia del alma? ¿Inmaterialidad del espíritu? Sutileza de los átomos que lo constituyen... La muerte se convierte menos en motivo de temor —la condena, por ejemplo, los tormentos eternos— que en final de una combinación molecular. De esta manera deja de ser un mal.

Completar y consumir el libertinaje. El pensamiento libertino no nace de la nada. Procede de Montaigne, como ya se ha dicho. Ni desaparece de golpe sin dejar huellas en la historia de las ideas, sin consecuencias para los tiempos posteriores. Por el contrario, es probable que el hecho de que su influencia sobre el siglo llamado de las Luces se mida por el ruido y la furia de la Historia haga olvidar demasiado el papel del libertinaje barroco en la genealogía de la Revolución Francesa. Una razón moderna pimpan-

te, un fideísmo vivido como progreso hacia el ateísmo, una libertad filosófica sin límites, una celebración de la inmanencia, una separación de pensamiento y religión, son todos ellos ingredientes que, reunidos, dan lugar al genio colérico de 1789...

En la medida en que, para evitar los desórdenes y la guerra civil, los libertinos barrocos dejan fuera de discusión la religión católica, apostólica y romana, en la medida en que respetan a Dios y los principios de la monarquía francesa, en esa medida limitan sus potencialidades radicales y críticas. Antes era menester domesticar algunas ideas: la posibilidad de vivir sin Dios, de pensar sin religión, de organizar una comunidad política sin rey. Bajo un Luis XIV, que gobierna con mano de hierro junto con la Iglesia católica que conocemos, no ha llegado todavía la hora de un mundo sin Dios y sin Señor. Demasiada impregnación cristiana de los espíritus, incluso de los incrédulos...

Para tirar por la borda al Dios de los católicos –Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, del universo visible y del invisible... Dios azote de pecadores, Dios que abre las puertas del Paraíso o del Infierno... Dios omnipotente, omnipresente, omnisciente...– y al rey, encarnación de Dios en la tierra, hacía falta un filósofo que no fuera francés, que no estuviera formateado por el pensamiento cristiano. Un pensador que hubiese quedado fuera del molde de la episteme apostólica y romana.

Este filósofo existe: escribe mientras ciertos libertinos barrocos están de fiesta; conoce a uno de ellos en la persona de Saint-Évremond; lee atentamente a Descartes, escribe un texto sobre él, su primer libro, que publica en 1663; a partir de 1670 escribe contra la monarquía, a favor de la democracia y la república; no tiene la mente obnubilada por las historias infantiles a las que se entregan los católi-

cos, pues es judío; no es tampoco culpable de entregarse a las fábulas de su comunidad de origen, pues ésta lo ha rechazado violentamente; pule gafas tranquilamente en los Países Bajos para satisfacer sus necesidades y no mendigar pensión real alguna; en consecuencia, es absolutamente libre; escribe un libro sin par en el que pone término al Dios separado del mundo, al Dios creador y la naturaleza creada, un libro capital con el que finalmente se puede dejar de contemplar la moral a través del prisma paulino.

Este hombre lleva por nombre Baruch Spinoza. Su obra culmina, completa, consume, conserva y supera el libertinaje barroco francés (entre otros rasgos de genio de este pensador fundamental). Su fuerza de choque y su potencia conceptual desplazan y dejan en segundo plano a los libertinos barrocos. Pero el trabajo de éstos hizo posible un pensamiento como el de la *Ética*. No necesariamente de manera directa, pues Spinoza no lee francés y los libertinos no han sido traducidos a lenguas que él entienda, pero las conversaciones y los intercambios epistolares con buen número de corresponsales lo mantuvieron informado de los detalles de los debates libertinos: con y alrededor de Descartes, por ejemplo. Tal vez incluso, aunque cueste creerlo, con Vossius y Saint-Évremond. De lo que no hay duda es de que con Spinoza se acaba un tiempo filosófico a la vez que se prepara la inmensa aventura de la Ilustración. Este tercer volumen de la *Contrahistoria de la filosofía* propone la historia de la genealogía del pensamiento crítico del Siglo de las Luces.

Primer tiempo

Los libertinos fideístas

I. CHARRON Y «LA VOLUPTUOSIDAD PRUDENTE»

1

Una mala reputación. En la historiografía de la filosofía, la reputación de Pierre Charron es execrable: ¡podía llegar a ser malísimo! Los textos o las noticias que se dedican a su obra en las historias de la filosofía y en las enciclopedias lanzan una serie de malevolencias sobre su persona y agregan una sarta de lugares comunes sobre su pensamiento y su filosofía. Lo mejor para él sería que esos pesados lo olvidaran y pasaran por alto su existencia. Así al menos no se asociaría su nombre a lo que no es ni nunca ha sido.

¿A qué se debe esa mala reputación? Pues hay que tener razones suficientes para cargarse de esa manera a un hombre honesto y contribuir a la negación de una obra que ejerció considerable influencia en la historia y en el desarrollo de la filosofía occidental. En efecto, es poco sabido que muy probablemente Descartes le debe parte de su concepción de la duda y su talento sofístico para dejar a salvo la religión de su rey y su nodriza; Pascal, su teoría de la apuesta y su cuadro de la miseria del hombre sin Dios; Bayle, su revolucionaria doctrina del ateo virtuoso y Spinoza un apreciable número de pensamientos de la *Ética*: la identificación de Dios y la naturaleza, la definición de la

Libertad como aceptación de la necesidad —ella misma otro nombre de Dios, la Naturaleza y la Razón—; sus reflexiones acerca de las pasiones tristes y la identificación del soberano bien con la alegría; que Montesquieu toma de él su teoría de los climas y que en él se inspira Rousseau cuando perfila su doctrina del hombre naturalmente bueno; etc.

¿A qué se debe entonces tan poca consideración? El culpable tiene nombre, lo conocemos. El lugar del delito no presenta ningún misterio, ha sido identificado. Se conocen las razones de este asesinato y la fecha de nacimiento de esta maquinación. Nombre: Garasse, François; lugar y fecha de nacimiento: Angulema, 1585; de fallecimiento: Poitiers, 14 de junio de 1631, a los cuarenta y seis años. Profesión: asesino a sueldo al servicio de los jesuitas (para quienes su celo profesional resulta tan excesivo que ellos mismos terminaron creándole problemas). Lugar del crimen: un libro terrible, lleno de insultos y ataques *ad hominem*, trufado de faltas de consideración personal, salpicado de perfidias en todas las páginas, saturado de habladurías. Título de esta máquina de matar: *Doctrina curiosa de los espíritus refinados, o pretendidamente tales, de esta época, que contiene muchas máximas perniciosas para la religión, el Estado y las buenas costumbres, combatida y destruida por el padre François Garasse, de la Compañía de Jesús*, conocido también con el título de *La doctrine curieuse*. Fecha: 1623, editado con privilegio de aprobación.

No se acaban de contar las fórmulas asesinas y los insultos: primero Charron es comparado con un «tucán, pues no tiene más que pico y plumas», para ser convertido unas páginas más adelante en «una vieja rueda rota, desvencijada»... Por otra parte, «borrachuzos», «bribones», «asnos» y «cerdos» comparten la retórica de Garasse con «abyectos», «cobardes», «plebeyos» o «taberneros», o incluso con

«bestias del populacho», «conciencia corrompida», «cerebro extraviado», «dogmáticos autores de bufonadas», «terzuelo de ateo» y otras lindezas del vocabulario...

Cuando califica el trabajo de los incrédulos, Garasse no retrocede ante ninguna exageración ni ninguna imprecisión. Su constante uso incorrecto de ciertos términos ha hecho problemático su significado durante siglos. Es lo que ocurre con «idólatra», «heresiarca», «epicúreo» o, en mayor medida aún, «ateo» y «libertino». Al no darles ningún contenido teórico, transforma esos sustantivos en insultos —como «fascista», «estalinista» o «nazi» en nuestros días...—, lo que impide que en el futuro se puedan utilizar en su verdadero sentido: adorador de divinidades politeístas, cristiano que se desvía de la ortodoxia sin dejar de ser cristiano, discípulo de Epicuro, alguien que niega abierta y claramente a Dios y los dioses, pensador libre y emancipado de los dogmas de su época.

2

Charron insultado, ultrajado, despreciado. El padre Garasse, por tanto, ataca a Pierre Charron en su vida privada, en sus costumbres. Puesto que quiere hacer de él un ateo, el inmoral príncipe de los libertinos, será epicúreo, tal como se entiende en el linaje peyorativo estoico, paulino y cristiano, un cerdo de Epicuro. Es menester, pues, que su vida lo demuestre. Para ello, basta con practicar la calumnia. Se sabe que con el empleo de este veneno siempre se consigue alguna intoxicación. Para Garasse y los suyos, el beneficio es considerable, pues todavía en el siglo XXI son perceptibles sus efectos.

Estado de la cuestión: Charron elogia la continencia y

la castidad, pero sólo para los que consagran su vida a Dios; realiza gestiones para entrar en un monasterio; vive con un canónigo y su sobrina una vida sin tacha durante varios años en su casa de Condom; no se le conoce ninguna locura probada. Sin embargo, bajo la pluma del sicario cristiano se convierte en un amante de muchachitos —la «muchachada» que corría y revoloteaba en su casa—, un mujeriego, un mundano, etc.

Se le habría oído decir en el púlpito que lo que ocurre en la intimidad de un dormitorio y de una cama no es causa de mal alguno. Demasiado sagaz para ello, demasiado atento a las graves consecuencias sociales y políticas de este tipo de provocación, demasiado teórico de las verdades que, destinadas a espíritus reflexivos, no deben ponerse al alcance de la gente común, Charron ha escrito ciertamente sobre este tema —en *De la sabiduría* separa claramente la sexualidad de la culpa o la vergüenza—, pero resulta muy difícil imaginarlo, precisamente a él, teórico de la prudencia, cometiendo la imprudencia de dirigir semejante discurso a sus feligreses.

Como epicúreo convencido, el filósofo teoriza el rechazo del lujo, de lo superfluo, y únicamente legitima la satisfacción de los deseos naturales y necesarios. Pone el ejemplo de la vestimenta, de la que dice que debe proteger del frío y demás rigores del clima, pero nada más. De donde su crítica de las sedas, los brocados, las perlas, los tejidos preciosos. ¿Qué hace Garasse? Lanza el rumor de un Charron ataviado con una larga capa de tafetán gris sobre una sotana del mismo color y parecida textura, con cuello forrado de piel de castor; en otra ocasión, exhibiéndose con hábitos de color —jubón blanco o de colores vivos—, y en otra, con los de su misión.

Evidentemente, según la lógica del jesuita, Charron

sólo puede vivir en un lugar lujoso, ostentosamente amueblado gracias a las grandes sumas de dinero que gana con sus predicaciones. Pero su casa es un objeto filosófico, un lugar idóneo, una especie de Jardín de Epicuro en Condom. Sobre la puerta manda escribir: «*No sé*». En carta a La Rochemaillet habla de ese lugar sano, bello, que le permite recibir a sus amigos y conversar con ellos en una preciosa biblioteca. Es aquí, en la tranquilidad de la provincia, donde termina en 1601 su grueso volumen después de más de tres años de trabajo. Ni un cuchitril, ni un burdel.

Como no ha gastado todo en su casa (!), cuando muere, Pierre Charron deja una importante suma de dinero. Excepto una parte que reserva a la hermana de Montaigne, su amigo, destina *post mortem* ese dinero a jóvenes de Condom: a los varones, para sus estudios; a las chicas, para su dote. Pero el pérfido padre Garasse escribe, sin la menor prueba, que hasta desde la tumba es capaz de preocuparse por los niños, él, que a tantos ha concebido ilegítimamente, pero jamás reconocido. Decididamente, el jesuita tiene dificultades con el amor al prójimo y el respeto a la verdad: ni pedófilo, ni lujurioso, ni caricatura del dandy, ni derrochador, ni progenitor irresponsable, Pierre Charron parece haber llevado una vida de sabio. ¿Su retrato real? Un filósofo solitario, trabajador, amante de la tranquilidad y de la serenidad. Una auténtica existencia filosófica. ¿Su divisa? «*Peu et paix*.»¹

Pierre Charron es víctima de la estrategia que ya Diógenes Laercio señala en su *Vida de Epicuro*: calumniar al hombre para no hablar de la obra, menospreciar a la persona con el fin de disuadir de la lectura de sus escritos, deshonrar la memoria de un ser humano con el propósito de

1. Frase elíptica cuyo enunciado completo es: «*Peu et paix c'est don de Dieu*», «Poco y paz es don de Dios». (N. del T.)

evitar el acceso a su pensamiento. En efecto, ¿a quién le interesará leer los libros de un personaje que se acuesta con muchachitos en una casa transformada en lupanar, que se contonea y se pasea con ropas extravagantes por la calle de su pequeña ciudad, que escribe libros de moral y transforma su parroquia en solar para las niñas-madres? ¿A quién?

3

Retrato de un sabio. Su vida y su obra dan testimonio de su moralidad, de su rectitud y de su coherencia. Siempre ha sido cristiano, del primero al último libro. Seguramente no como a la Iglesia le gusta, sino como filósofo inteligente que piensa su fe, su cristianismo y hasta se da el lujo, en *Las tres verdades contra los ateos, los idólatras y los judíos* (1593), de proclamar que el catolicismo es la verdad del cristianismo. Jamás retomará esta idea.

Este hijo de librero tiene veinticuatro hermanos de ambos sexos. Tras sus estudios de derecho se hace abogado, pero abandona los estrados por su incapacidad de adulación al mundo jurídico. A partir de ese momento utiliza su talento de orador en predicaciones y sermones muy concurridos en la provincia —Angers, Agen, Cahors, Burdeos, Condom—, pues no le gusta París, oficialmente debido a su clima. Dondequiera que sea, la gente se apiña cuando Charron aparece en el púlpito. Se convierte en el predicador ordinario de la reina Margarita de Valois y su corte de Neyrac. En la Iglesia católica, ocupa unos cuantos puestos y funciones: sacerdote, predicador, canónigo, profesor de teología, director de la escuela episcopal, delegado al capítulo provincial, cantor, vicario general, encargado de muchas parroquias. Durante un tiempo quiere hacerse cartujo o

celestino, pero los monjes le niegan la entrada en el monasterio. Demasiadas funciones católicas para un ateo, un impío, un jueguista...

En la década de 1580-1590, Pierre Charron conoce a Michel de Montaigne. El acontecimiento es una suerte y una maldición. Una suerte porque el director de la escuela episcopal de Burdeos visita al filósofo cotidianamente y en su medio íntimo. Sus conversaciones permanecerán veladas: en sus libros, ni uno ni el otro hablan de su amistad. El nombre del amigo no aparece ni siquiera una vez en los *Ensayos* ni en *De la sabiduría*, a pesar de que uno y otro libro contienen largas e importantes exposiciones sobre la amistad: Montaigne como romano, Charron como lector de la *Ética a Nicómaco*.

Una maldición, pues cuando no se ataca a Charron en su persona y sus supuestas extravagancias, se le asesina como filósofo: ya sea apoyándose en su carrera de religioso, recordando su breve compromiso, pronto lamentado, en la Liga, y poniendo por encima de todo los *Discursos cristianos* (1600), para confinarlo en la teología y la apologetica cristiana, opción católica, incluso de militancia contrarreformista; ya sea, cuando se le concede cierta entidad filosófica, tratándolo de un plagario de Montaigne absolutamente desprovisto de originalidad; ya sea, con la recuperación sin más de los pérfidos argumentos de Garasse, considerándolo un libertino en el peor sentido del término; ya sea, en la estela de un Hegel, que nunca pierde la oportunidad de decir tonterías, negándole la calidad de filósofo porque no toma el pensamiento como objeto de su reflexión (¡ridículo postulado!); ya sea, por último, cuando se le concede un pequeño lugar en el pensamiento, transformándolo en escéptico, etiqueta que hace posible no ver más lejos, sobre todo en el texto...

La consistencia de un pensamiento. ¿Cuál es el núcleo de estos argumentos? Dejemos de lado los más ridículos. Cuando Hegel escribe, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, que Charron y Montaigne no conciernen a la filosofía, sino a la «cultura general», se puede apreciar lo ridículo del filósofo alemán, que sólo tolera hipotéticos precursores de su obra. Otro malentendido es que, al reescribir los *Ensayos* de Montaigne, Charron les agrega confusión, desorden, torpeza. *De la sabiduría*, por último, sería un resumen de los *Ensayos*. Ochocientas páginas, ¡vaya resumen!

Por último, aproximémonos a Charron tal como es. Durante mucho tiempo se ha leído su obra menos por sí misma que para encontrar en ella la influencia de Montaigne. Puesto que eran amigos, ahí podemos hallar la prueba, sobre todo si se convierte a uno en maestro y al otro en discípulo, incluso en esclavo. Los especialistas en cuestiones montaigneanas persiguen en Charron citas de frases, ideas y metáforas originarias de los *Ensayos*. Pero es preciso leer con ojos de la época: no había entonces derechos de autor, ni propiedad literaria, ni su protección; tampoco las convenciones tipográficas (comillas que señalan la cita, notas a pie de página o bibliografías). El propio Montaigne salpica su texto de pensamientos antiguos, y a veces contemporáneos, sin que nadie se escandalice por eso.

¿Está allí Montaigne? Sí, pero también otros. Por ejemplo, Guillaume du Vair o Juste Lipse, que cumplen la función de interlocutores intelectuales con el mismo derecho que el bordelés. *De la constancia* (1590), de Du Vair, aporta a Charron muchas ocasiones de reflexión: la relación razón-imaginación-producción de las pasiones

tristes; la relatividad de los males, como la pobreza, la pérdida de hijos o de amigos, la muerte; la necesidad de templanza y moderación; la universalidad de las religiones como prueba de la existencia de Dios; la creencia en el bien natural; el uso terapéutico de la filosofía; y tantos otros temas...

Lo mismo ocurre con Juste Lipse, quien, con *De la constancia* (1584), aporta otra serie temática: la necesidad de una dietética de las pasiones para lograr la sabiduría; la construcción de una fuerza capaz de triunfar sobre los golpes de la fortuna; el necesario dominio de cada uno sobre sí mismo; la posibilidad de construir una sabiduría sólo a partir de la razón; la utilidad del pensamiento antiguo para establecer las bases de una reflexión contemporánea... Y muchas otras ideas que, sin ser específicamente de Montaigne, Guillaume du Vair o Juste Lipse, flotan en el ambiente de la época.

Por tanto, no cabe atribuir a Pierre Charron la mentalidad del ladrón cuando refleja una parte del espíritu del momento. *De la sabiduría*, más que demostrar la ausencia de originalidad de su autor, aporta un ejemplo de pensamiento atento a lo que exige la historia del momento: una sabiduría práctica separada de la teología cristiana, el recurso al corpus de la antigüedad griega y latina, un verdadero deseo de filosofía terapéutica y ya no teórica.

Lo contrario de un escéptico. Cuando se evitan las trampas que impiden el acceso a su obra y se tiene el cuidado de trabajar el texto, se descubre la necesidad de poner fin también a otro lugar común: el de Pierre Charron

filósofo escéptico. Todo el mundo conoce la anécdota de un Montaigne que hace grabar una medalla con las palabras: «*Que sais-je?*» («¿Qué sé?»). Si por ventura Charron inscribe sobre la puerta de su casa de Condom las palabras «*Je ne sais*» («No sé»), aparece en los comentaristas un torrente de tonterías: que no ha comprendido el alcance de esa cita de Montaigne, que transforma y transfigura una pregunta en afirmación, que empobrece el mensaje montaigneano, etc.

Aparte de que una afirmación pinta poco en el estilo y la naturaleza del escéptico, parece demasiado tajante transformar en pirroniano a un filósofo que se pasa la vida enunciando, en todos sus libros, sin excepción, las mismas tesis, las mismas ideas, los mismos envites. Lo que Charron afirma con esa inscripción es que las certezas se obtienen difícilmente, con prudencia; que toda verdad parece frágil; que la duda no tiene una función sistemática, sino heurística, lo que recordará Descartes, como se sabe: la duda metódica, otra vez, no como certeza de la verdad, sino como técnica de pensamiento. En sus obras, Charron examina con precisión lo que pasa por verdad y muchas veces no es otra cosa que lugar común, opinión pública y creencia popular. Contra la *doxa* de la mayoría, propone la *sophía* del sabio.

Así como es imposible fragmentar a Montaigne en rodajas y encerrar su pensamiento dinámico, heracliteano, en casillas cómodas para pegar etiquetas –período estoico, período escéptico, período epicúreo, uno tras otro...–, tampoco se puede reducir a Charron a una categoría. Es cierto que un trabajo de selección de textos permite siempre hacer de él un discípulo del Pórtico o un émulo de Pirrón, a menos que sólo se escojan las citas que lo reducen al Jardín o al Cinosargo...

Todo esto parece parcialmente cierto: Charron es al mismo tiempo todo eso porque, como todos los pensadores de su época, ha sido influido por la totalidad de la filosofía antigua, sin excepción. ¿Charron escéptico? Si se quiere. ¿Charron estoico? Puede que sí. ¿Charron epicúreo? Es posible... ¿Charron cínico? Naturalmente. Pero, sin duda, ninguna de esas cosas con exclusión de las otras. El valor de *De la sabiduría* reside menos en las referencias, las citas, los préstamos –siempre fáciles de señalar, de comentar y de juzgar– que en el color, el estilo, el acento, la tonalidad general de la obra.

6

El trabajo de la antigüedad. De los estoicos toma un aspecto esencial de su visión del mundo: la identificación de la Razón, el Cosmos y la Naturaleza, la idea de que en esas instancias, susceptibles de ser reunidas en una misma realidad, existe una fuerza, un poder, una energía que recorre, funda, genera y mantiene la totalidad de lo vivo. Un tipo de Dios que tiene mucha menos relación con el cristianismo que con el panteísmo pagano. A esta cosmología que da lugar a una ontología y luego a una teología inmanente, Pierre Charron añade su gusto por la moral estoica: ¡la famosa máxima «Soporta y abstente» produce maravillosos efectos en todas las épocas!

Del Pórtico, pero también del Cinosargo, cuya proximidad originaria es notable (Zenón, Crisipo, Cleantes y Antístenes comparten muchos pensamientos importantes), *De la sabiduría* toma la excelencia de las leyes de la naturaleza y el papel pedagógico de los animales, indicadores del buen camino. Hay recuerdos del ratón ético, el arenque

selectivo, el pez masturbador, el pulpo metafísico de Diógenes... Con respecto a las lecciones del Montaigne de la *Apología de Raimundo de Sabunde*, Charron celebra la bestia humana (o describe el animal humano).

Del estoicismo y del cinismo conserva la idea de que la libertad coincide con la obediencia a la necesidad; por tanto, a las leyes de la naturaleza. Vía regia para acceder a la felicidad, a la sabiduría: preguntar a la naturaleza cómo es preciso comportarse, lo que se puede y se debe hacer. Los perros y los gatos, los pájaros y la cresa nos lo enseñan... Contra la opción cristiana que somete el animal al hombre e instala a Adán en la cima de la creación y a la serpiente y los suyos muy por debajo, Pierre Charron defiende la idea de que la diferencia no es de naturaleza, sino de grados. Darwin dará formulación científica a esta admirable hipótesis...

El filósofo añade que a veces, incluso a menudo, los animales dan muestras de mayor grandeza que los humanos: en efecto, ellos no quitan la vida por el placer de matar, no gozan infligiendo dolor y sufrimiento, matan para comer, sin más crueldad. Por otra parte, tampoco se comportan como los hijos de Adán y Eva, que se complacen en dirigir contra sí mismos la pulsión de muerte, pasión funesta, y no agregan a sus miserias, ya numerosas, las de su propia y entera factura. ¡Superioridad del perro (cínico) sobre el hombre (cristiano)!

Esta opción hedonista –crítica del odio a sí mismo– inspira el texto mismo de *De la sabiduría*, sobre todo en los momentos epicúreos del libro, que son muchos. Ciertamente, Charron, al igual que Montaigne, no cree más en los Átomos de Epicuro que en las Ideas de Platón o en los Números de Pitágoras. Pero, al igual que el autor de los *Ensayos*, no menosprecia la vida ni la obra de Epicuro. Elo-

gia el rigor, la austeridad, la rectitud, la honestidad, la templanza y la moral del «gran doctor en voluptuosidad» (III, 39). Y sigue por su cuenta: la dietética de los deseos y su distinción de acuerdo con el criterio de lo natural/necesario, la identificación de la ataraxia –la «verdadera tranquilidad de espíritu»– como el soberano bien (II, prefacio y II, 12), las terapias del *Tetrafarmakon* sobre la muerte, el sufrimiento, el dolor, la felicidad...

No se encuentran en él referencias a Platón. Ni para bien, ni para mal. No hay elogios al dualismo, pues Charron está a favor de la íntima e indisociable unión del cuerpo y el alma, aun cuando en una ocasión (I, 2) hable del «estírcol» del cuerpo y del «pequeño dios» que es el alma, pero casi en el inicio mismo de la obra, como si se tratara de un guiño dirigido a los lectores malintencionados y apresurados... Ninguna referencia al *Fedón* y a su tanaatofilia, que Charron critica, pero con la habilidad necesaria para no aludir al platonismo ni, por supuesto, al cristianismo... Y no hay citas festivas de *La República*, pues la política del filósofo de Condom deriva del Príncipe dulce, ilustrado, moderado, justo, y no del Rey de plenos poderes.

Aristóteles, el filósofo emblemático de la escolástica, jamás aparece. Sin embargo, cuando Charron consagra un capítulo entero a la cuestión del amor y la amistad, cuando prosigue sobre la economía doméstica, cuando trata de la familia, en sus reflexiones sobre el justo medio, la templanza y la prudencia, uno se imagina más estar leyendo la *Ética a Nicómaco* que un plagio de Montaigne.

Se podría reescribir al infinito *De la sabiduría* bajo el signo del trabajo de la antigüedad. Carece de interés... Los tonos escépticos, estoicos, cínicos, epicúreos, pero también la ausencia de cromatismos platónicos o aristotélicos, pro-

ducen una pintura singular. Para dar unidad a este mercado de los autores antiguos importantes que tiene lugar en el ágora y el foro, una figura sintetizadora, cardinal, emblemática: la de Sócrates. No el Sócrates de Platón, sino el filósofo que, a la manera de Diógenes y Aristipo, emprende una construcción de sí mismo, tiende a la sabiduría y la desea, escenifica todo en su existencia para construir una vida filosófica. *De la sabiduría* anuncia una propuesta socrática para todos.

7

Buscar lo que se mueve en uno mismo. La empresa de Pierre Charron se coloca efectivamente bajo este intempestivo patrocinio: un proyecto socrático, una voluntad de reactivar los principios de sabiduría del Sileno para este siglo nuevo. Ante todo, tratar de conocerse, saber quién se es. En este sentido, y solamente en éste, se perfila como discípulo de Montaigne. Pero, como buen discípulo que se libera de un maestro que no habría soñado ni querido una pálida copia, Charron es primero fiel —parte a la búsqueda del hombre interrogándose a sí mismo—, y luego infiel, pues no es a su amigo a quien encuentra, sino a sí mismo... Montaigne habla de sí mismo, cuenta anécdotas, esboza una autobiografía literaria, luego filosófica, sin distinguir entre un registro y el otro. Charron elude el recurso a la primera persona. Jamás dice «yo», salvo dos veces: cuando da a conocer su ya mencionada divisa, «*Peu et paix*», y cuando habla de su casa filosófica en Condom. No más de dos o tres líneas.

Recordemos: el viejo cuenta su accidente de caballo, los misterios de su gato, sus encuentros con ladrones en el

bosque o en el castillo, da noticias de su pequeño pene, recuerda el gusto de los besos femeninos en su bigote, habla del vino clarete, de su pasión por las ostras, etc. Nada de eso se encontrará en el profesor de teología: éste busca en sí mismo, es cierto, pero para extraer una teoría, para sacar a la luz una esencia última. Parte a la búsqueda del hombre con el cual, para el cual y por el cual construye su sabiduría inmanente.

De ahí un elogio de la introspección: tratemos de conocer qué somos para saber qué podemos y qué debemos hacer. Tarea lenta, considerable, que requiere que no decaiga un solo instante la atención y un gran cuidado por los detalles. Observarse a sí mismo como otro y con una paciencia de entomólogo. Detenerse en las palabras y las acciones, los hechos y los gestos. En el cuerpo del libro, Charron invita incluso a ir más allá, a poner en tela de juicio los pensamientos más secretos, sus orígenes, movimientos, duraciones y repeticiones; señalar «lo que se mueve en uno mismo», escribe. No dejar nada de lado: agujeros, rincones, recodos, recovecos, escondrijos y secretos. A lo que añade la necesidad de preocuparse por los sueños, esas formas de pensamiento imaginativo que aparecen por la noche. Preocupación barroca... y moderna.

8

La invención de una sabiduría laica. Retorno a Montaigne. Pierre Charron dirige la escuela episcopal de Burdeos cuando se encuentra probablemente por primera vez con el filósofo en el marco de sus respectivas funciones. En esa época, Montaigne ha publicado los dos primeros libros de los *Ensayos*, ha sido alcalde y se prepara para un nuevo

mandato. Conocemos con seguridad una fecha: 2 de julio de 1586, un poco posterior a la peste que devasta la región. Ese día, en la torre de Montaigne, el filósofo ofrece a Pierre Charron un volumen de Bernardino Ochino (1487-1564), *El catecismo o la verdadera institución cristiana* (1561). En una página interior, el propietario del lugar escribe una dedicatoria, firma, consigna la fecha y agrega, en latín: «*libro prohibido*»...

¿Por qué prohibido? ¿Qué tiene de diabólico esta obra para que la Iglesia católica, apostólica y romana prohíba su lectura? ¿Qué relación hay entre estos dos amigos para que el libro del italiano fuera objeto de un regalo del filósofo al profesor de teología? ¿Ha habido controversias sobre, con, alrededor, a partir o a propósito de ese *Catecismo*? Probablemente, pero nunca se conocerán las razones. Excepto conjeturas...

Pues, a partir del contenido, es posible hacer suposiciones: Bernardino Ochino —el pequeño Bernard de ojo pequeño...— no deja de intrigar. Predicador sin igual —hace llorar a las piedras...—, este franciscano transformado en capuchino se convierte al protestantismo, pero no renuncia a su puesto de sacerdote, ¡para poder promover la religión reformada en sus sermones! Y sobre todo la idea de la preeminencia de la fe sobre cualquier otra cosa. Hostigado, perseguido, exiliado y finalmente pastor protestante en Suiza, casado, padre de familia, viudo, vaga por la Europa de la segunda mitad del siglo XVI. La muerte le llega en 1564, en una comunidad anabaptista morava. Tiene setenta y siete años...

¿Y la obra? Ochino está a favor de abolir la pena de muerte, pero sobre todo a favor de separar los asuntos espirituales de los temporales. Anhela que magistrados y religiosos se muevan cada uno en su campo. Por cierto que

la idea no es nueva, pues en Italia ya la había sostenido Marsilio de Padua en *El defensor de la paz*, en 1324. Muy pronto, pues. Contrariamente a lo que la Iglesia da a entender, no es la idea de un ateo, mal creyente, infiel, sino de un laico. Cada uno en su casa, sin mezcla de los asuntos políticos en la religión, ni a la inversa.

Montaigne, evidentemente, defiende esta idea de autonomía de la filosofía y, por tanto, de la moral y de la teología, pero Pierre Charron da un paso más y lo deja claro al comienzo mismo de su libro capital: no escribe para los teólogos, para los sacerdotes, para la Iglesia, no quiere «instruir para el claustro o la vida conciliar» —como lo precisa desde las primeras líneas—, sino «para la sabiduría humana y no divina». Fue un acontecimiento tremendo e imprevisto en la historia de la filosofía: negro sobre blanco, he aquí, sin ambages, el acta de nacimiento de la moral laica. Estamos en 1601...

Entendamos lo laico como lo que se emancipa de la religión, de la teología, de los Evangelios. Emanciparse no quiere decir renegar, volver la espalda, oponerse sistemáticamente. Aún no ha llegado el tiempo de la transmutación de valores, para lo que habrá que esperar a Nietzsche, quien, recordemos, rinde homenaje a Pierre Charron y a «sus aspectos fuertes»... Independencia, autonomía, separación, demarcación. Por una parte, por otra parte; por un lado, por otro lado; aquí, allá. Dos registros, dos mundos, dos universos, cada uno con sus leyes. Viene a ser una revolución, en esas horas en que las cenizas de Giordano Bruno, aún no del todo frías, reposan en el Campo dei Fiori romano...

En 1528, Baldassarre Castiglione, con *El libro del cortesano*, realiza un trabajo de discreta emancipación de la moral respecto de la religión. En ese tratado elogia la gra-

cia, el estilo, el *pathos* de la distancia, de la grandeza de alma, del cuerpo y el alma sublimes, pero destinado a la gente de la corte, a la aristocracia, lejos del hombre en general y de todo hombre en particular; lo mismo hace Giovanni della Casa en 1558 en *Galatea*, un manual del refinamiento, un arte del saber vivir y de las buenas maneras —la urbanidad, la buena educación, la cortesía, la delicadeza, la conversación—, pero también en este caso el público al que se dirige es muy restringido: la nobleza, con exclusión de toda otra categoría social. Un poco más tarde, Baltasar Gracián le pisa los talones con sus tratados *El hombre de corte*, de 1647, y *El hombre universal*. Pero estas cosas no conciernen al pueblo, para el cual basta con el Evangelio. Al pueblo sólo se le pide que trabaje y sufra en silencio.

Pierre Charron escribe un libro para todos y para nadie. Su público no es la corte de Francia, la aristocracia del país, las cabezas coronadas; ni los teólogos de la Iglesia católica, ni los miembros del clero; tampoco los filósofos especialistas en escolástica aristotélica; sino que, ya desde el prefacio, se dirige al «hombre como hombre». Montaigne se habla a sí mismo, sobre todo, y secundariamente habla a los otros hombres, si por azar encuentran en los *Ensayos* algún asunto que extraer para su edificación. Charron, por su parte, destina sus pensamientos a todo el mundo. Laico, sí, pero también explícitamente universal...

9

La progenitura de un sacerdote. Un rodeo más por Burdeos: Montaigne lamenta su descendencia sin varones. En esta familia en la que su esposa, su madre y sus hijas

ocupan todo el espacio, lamenta la ausencia de un yerno a quien dejar su herencia. Él, que ha construido su nobleza con toda determinación para dejar muy atrás sus recientes orígenes plebeyos de comerciantes de pescado...; él, que amaba su escudo de armas hasta el extremo de hacer que lo pinten en la capilla de su Torre; él, que hizo desaparecer toda huella de villanía aún fresca tras la muerte de su padre, es quien lega a Pierre Charron el escudo de armas de Sieur Michel Seigneur de Montaigne. ¿Qué significa esto? Que el profesor de teología puede valerse de él, sin duda; pero, más allá de este aspecto anecdótico, ¿qué significa esta transmisión de armas, de nombre, de distinción nobiliaria, a un hombre de Iglesia, que como tal está sujeto al celibato, la virginidad y la castidad? En efecto, Charron no podía tener hijos, pues su estatus le impedía engendrar descendencia de carne y hueso.

Por consiguiente, el gesto puede significar que Montaigne espera de su amigo una ocasión para la continuación de un combate, para la defensa de las ideas, para dar comienzo a un linaje espiritual del que no tuviera que avergonzarse. *De la sabiduría* aparece después de la muerte de Montaigne; la existencia del libro es como la de un hijo: fiel e infiel; surgido de él, pero que parte en otra dirección, dependiente e independiente, nacido de su cuerpo y de su espíritu, pero dueño de su propia carne y de su propio espíritu; capaz de aprovechar ese don para negarlo, olvidarlo, superarlo. Más allá de la muerte, Montaigne y Charron consuman con esta operación una amistad a la que la historiografía no atribuye su justo valor... Pues hubo en Montaigne un después y un más allá de Étienne de La Boétie.

Riñones, testículos y otros despojos. Cuando comienza su inmenso trabajo en busca de una sabiduría inmanente y laica, Pierre Charron desea responder ante todo a esta pregunta: ¿qué es el hombre? Mantiene su apuesta de no solucionar este problema por el lado de los teólogos ni de los filósofos, tan a menudo cómplices, y buscar más bien en los tratados de anatomía, fisiología y medicina. Un hombre es ante todo un conjunto de materias, de órganos, de sentidos, de piezas que casi en su totalidad encuentra ¡«redondas u orbiculares»! Huesos, médula, músculos, venas, sangre, nervios, arterias, tendones, ligamentos, cartílagos, humores, grasa, vísceras, estómago, quilo, bazo, riñones, tripas, corazón, pulmón, cerebro, nariz, boca, etc. Como punto de partida, ¡imposible ser más material, incluso materialista! El hombre en cuanto hombre es, ante todo, el hombre físico: un cuerpo.

Este cuerpo no está mutilado, cortado, separado, con el alma por un lado y la carne por otro. Es cierto que Charron aboga por dos principios, pero sus digresiones sobre el alma no la presentan como una entidad inmortal, eterna, incorpórea, sino más bien como una «forma esencial vivificante» (I, 7) que opera tanto en las volutas de la planta como en el alma sensible del animal o la vida intelectual del hombre. En realidad, más que católica, apostólica y romana, es un alma estoica, «*pneuma*», «*physis*»...

Por otra parte, no separa el alma del cuerpo. Estos dos principios no se aíslan a la manera de dos sustancias disociables. Su unión es absoluta, su vinculación es total. Montaigne enseña esta verdad, que descubrió cuando sufrió la caída del caballo. Charron también defiende esta tesis de que no se es menos monista por el hecho de no ser mate-

rialista: «el alma está toda en el cuerpo» (I, 7), una yace en el otro como la forma en la materia, es imposible pensarlos por separado, ambos constituyen una sola «hipóstasis», un sujeto pleno: el animal.

Charron ve el alma en los lugares estratégicos del cuerpo: los órganos genitales para la libido, el hígado para las facultades naturales, el corazón para las vitales, el cerebro para las intelectuales. Por tanto, inmaterial, pero localizable, visible y reconocible. Este monismo constituido por focos de irradiación con partes específicas parece una de las visiones más inmanentes. Después de la muerte, piensa el filósofo, el alma pertenece a la religión, pero concluye con astucia que ése no es el tema del libro.

Un Dios no muy católico. No hay ninguna duda de que Pierre Charron es cristiano. No es cuestión de imaginar un personaje doble: de día católico, diciendo misa, confesando, impartiendo los sacramentos, escribiendo libros con alabanzas a los méritos de la religión cristiana, y de noche ateo, dado a las fiestas, amigo de bribones, incitador de pensamientos impíos. Hay malintencionados que creen ver una contradicción entre *Tres verdades* y *De la sabiduría*, pues la primera obra defendería la religión católica contra todas las demás, mientras que la segunda enunciaría opiniones no demasiado católicas.

Sin embargo, de 1594 –año de su primera obra, *Tres verdades contra todos los ateos: idólatras, judíos, mahometanos, herejes y cismáticos*– a 1603, año de su fallecimiento, Charron defiende una sola y la misma idea: la superioridad del catolicismo sobre el judaísmo, el protestantismo, el is-

lam y el ateísmo. Y eso por la sencilla razón de que es la religión de su país y él está por la paz en una Francia que acaba de salir de guerras de religión fratricidas, sanguinarias y deplorables. La demostración es simple: Dios es universal, pero las formas que adopta su culto son múltiples y particulares. Tras las huellas de Montaigne, sabe que se nace católico como se nace alemán o se es natural del Périgord. ¿La religión? Un factor de cohesión social, un cemento comunitario. La Iglesia, evidentemente, no ve con buenos ojos este tipo de argumentos. Tampoco la Sorbona, que en 1603 declara inadmisibile el libro a causa de su fideísmo. Juicio no del todo erróneo...

El Dios de Pierre Charron no tiene mucho que ver con el de los *Pensamientos*: el famoso Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Charron no lo concibe como el Padre de Cristo —que no es en absoluto tema de este libro—, ni como una figura antropomórfica con representación de la forma del cuerpo y el rostro, ni como los sentimientos, las pasiones y los afectos que se le atribuyen: un Dios celoso, vengativo, que lleva la contabilidad de las acciones humanas, un Dios colérico, enfadado, ¡qué estupidez!, ni siquiera como un poder con el que se establece comunicación a través de las ofrendas, el sacrificio, la plegaria o la invocación; tampoco entra Dios en relación directa, personal y particular con los hombres. Ante todas esas creencias, el autor de *De la sabiduría* emplea una palabra que no disgustaría a Lucrecio y los epicúreos: «supersticiones» (II, 5)...

Conclusiones: no hay nada que esperar de Dios, es cierto; pero, lo que es mejor, nada que temer. ¿El Juicio Final? Imposible en este caso. ¿La balanza divina, pesillo de las almas, el destino infernal o paradisiaco? Historias que no atañen al sabio ni al filósofo. ¿Una condena definitiva, una salvación para siempre en forma de vida eterna? Nada

de temores, de estas hipótesis no hace caso el amigo de Montaigne, que tampoco creía en ellas...

12

Dos regímenes de Dios. Entonces, para retomar la alternativa pascaliana, ¿el Dios de los filósofos? Sí, si se quiere. El Dios de un filósofo. De un filósofo que, en efecto, deja la teología para los teólogos, para la gente de la Iglesia, pero que, en el terreno de la sabiduría humana, inmanente, convoca a otro Dios: Dios es la Razón, la Razón es la Naturaleza y la Naturaleza es la Necesidad. He aquí resuelto el problema, y de la manera más sencilla. Cuando en los escritos de Pierre Charron se lee uno de estos tres términos, siempre es posible reemplazarlo ventajosamente por cualquiera de los otros dos, a elegir (III, 38).

En el pasado, la idea se había dado entre los estoicos; unos años después, la reencontraremos bajo la pluma de Spinoza, poderosamente influida por las ideas libertinas. Es conocida la famosa fórmula «*Deus sive natura*» —«Dios o Naturaleza»— que se halla en el prefacio del cuarto libro de la *Ética*. Esta fórmula, «Dios o Naturaleza», se encuentra explícitamente en *De la sabiduría* (III, 2). Y con ella las tesis que se derivan: ese Dios benevolente actúa como ideal de la razón pura práctica, organiza lo real, le da sentido, estructura la realidad y sus modalidades, pues coincide con la razón, lo real, el sentido, el mundo y lo que es. No hay separación entre Dios y el mundo.

¿Dios? La naturaleza nos lo enseña. Gracias a ella aprendemos a encontrarlo. A él nos conduce la introspección, la pregunta por aquello que en nosotros pertenece a la naturaleza culmina en su verdad. Los animales conducen

a esta razón esencial: los hombres, desnaturalizados, olvidan su destino, que consiste en seguir lo que la naturaleza (les) enseña. Por tanto, lo que Dios (les) dice. El soberano bien no sólo se identifica con la tranquilidad del espíritu; también es la vida acorde con la naturaleza (II, 3). Esta subordinación de su pensamiento a la voluntad de Dios y, en consecuencia, de la naturaleza, genera una alegría –lo mismo que en Spinoza...– que da testimonio de la índole hedonista de la moral laica de Pierre Charron.

De manera que únicamente las inteligencias que han extraviado la ruta en el curso de la lectura de sus diferentes libros son las que ven en la obra de Charron un campo de batalla ateo, incluso anticristiano. Pues por una parte el director de escuela enseña la necesidad de la religión católica, pero por otra parte el filósofo nos dice que Dios coincide con la Razón en la Naturaleza: la primera es necesaria para la existencia y la permanencia de una comunidad social y política –francesa en este caso–, mientras que la segunda permite la existencia y la subsistencia de una sabiduría humana e inmanente, universal de hecho.

No hay ninguna contradicción entre estas dos opciones, sino la manifestación de un pensamiento real, fundamentalmente laico, con separación de los dos órdenes y un punto de articulación entre lo colectivo y lo individual, la particularidad de una Nación y la existencia de una multiplicidad de soberanías subjetivas. Es así como el profesor de teología puede justificar su asistencia a misa el domingo (II, 5) (obligación del primer régimen de pensamiento), pero para él, y no para Dios (principio del segundo régimen de pensamiento). Ante el altar, en una iglesia de su país, el católico reza: pide lo que Dios ordena, solicita la

potencia de la Naturaleza y de la Razón en él. Cuando asiste al oficio, el cristiano preserva la esencia de su país y asegura la excelencia de su sabiduría.

Hacia la alegría de existir. Cuando se ha comprendido la teología inmanente, la ontología monista, la metafísica laica de Pierre Charron, Dios existe, en efecto, pero como en Epicuro, Lucrecio y los epicúreos: sin peligro para los hombres, sin representar una amenaza permanente en su vida cotidiana. Más bien como un cordial, como una ayuda para ser. Vivir sin cesar bajo la mirada de Dios debe entenderse como vivir sin cesar bajo el imperio de la naturaleza, o mejor aún, vivir sin cesar en el orden de la razón. He aquí con qué conjurar y expulsar una poderosa fuente de temor: la pasión triste, el miedo al juicio de Dios.

Es inútil buscar consideraciones sobre el pecado original, la falta, el infierno, la condena o la cólera de Dios en ese mamotreto de ochocientos ochenta y seis páginas que es *De la sabiduría*. Tampoco se hallarán la condena de la sexualidad ni el menosprecio del cuerpo que se desprenden habitualmente de las teorías de San Agustín. Sin Dios disfrazado de Coco, la moral vuelve a ser lo que jamás habría debido dejar de ser: una propuesta de reglas de buena conducta tendente a una intersubjetividad pacífica y alegre. El trabajo del amigo de Montaigne contribuye poderosamente a ello.

Primer trabajo, la crítica del cristianismo cuando éste exalta el valor del dolor y el sufrimiento. Charron fustiga el talento de los hombres para agregar mal a sus desdichas

habituales —*heautontimoroumenos*»,¹ decía Terencio— y el hábil uso que hace la religión católica de ese funesto tropismo. ¿El sufrimiento? ¿El dolor? En cuanto discípulo de Epicuro, los concibe como el mal absoluto (III, 22), el único, el más grande de todos, el que hay que tratar de impedir y evitar absolutamente, tarea prioritaria de cualquier moral. Fundamento de toda ética hedonista...

En este orden de ideas, los hombres, interesados en contribuir al aumento de la negatividad, inventan sufrimientos en el más allá. Una vez advertidos por el montaje metafísico de un Dios-Naturaleza-Razón-Necesidad, ya no queda razón alguna para el miedo. A lo que Charron agrega que un Dios que gozara con el espectáculo del trato que los hombres se infligen por su causa, en su nombre —mortificaciones, maceraciones, cilicios, ascetismo enloquecido, continencia sexual, etc.—, sería una divinidad muy extraña. Privarse de los placeres de la existencia sí que es una falta grave, pues siempre que se practiquen con moderación y no sean contra natura, ninguno está prohibido.

¿El fin? «Gozar lealmente de su ser» (II, 5). ¿Negar la vida? ¿Prescindir de lo que ofrece? ¿Preferir la muerte? ¿Prohibirse las diversiones y otros pasatiempos? ¿Detestar las funciones naturales, como comer, beber, hacer el amor? ¿Encontrar fascinante el dolor? Signos todos ellos de un espíritu perturbado, de un alma enferma. Contra esta per-versión mortífera, patológica, dirijamos nuestros esfuerzos a la sabiduría alegre a la que invita Charron desde el prefacio de su libro: una filosofía «gozosa, libre, alegre elevada e incluso festiva, pero muy fuerte, noble, generosa y rara». He aquí el programa, aviso a los aficionados...

1. «Atormentador de sí mismo.» (N. del T.)

Las voluptuosidades moderadas. Otro signo hedonista: no la condena del deseo en sí mismo, en términos absolutos, sino en relación con su uso. Charron se detiene un poco en la cuestión de la sexualidad. ¿Por qué motivo habría de ser vergonzosa? Es natural porque es deseada por Dios. Mejor dicho: es divina, puesto que es natural. Que la libido encuentre su justificación en la Naturaleza que quiere el acoplamiento para lograr su finalidad, la propagación de la especie, forma parte del plan divino. Así, el placer es una especie de la Naturaleza. Por eso la voluptuosidad atañe a la razón bien entendida.

¿Aspira la religión católica a la continencia para todos? Error. Charron no cuestiona el celibato de los sacerdotes, no invita a los miembros del clero a una sexualidad libre; por el contrario, fomenta la excelencia de la abstinencia en el caso de una vida consagrada al servicio del Dios cristiano. En cambio, para el hombre común, ¡qué locura! ¿Abstenerse de la sexualidad y del placer que la acompaña? ¿Cómo podría semejante mutilación ser agradable a Dios?

La sexualidad —y lo mismo vale para la alimentación, la bebida, el sueño y toda modalidad de relación con el mundo— debe evitar los excesos: exceso en la carencia, exceso en el gasto. Ni demasiado, ni demasiado poco. Ni ascetismo, continencia o virginidad perpetua, ni desenfreno, lujuria o estupro. Lo mismo que con la miel: con la punta de los dedos, no a manos llenas. Por querer hacer de ángel, escribe Charron citando a Montaigne, el hombre termina haciendo de bestia. Lo recordará Pascal... ¿La solución? La moderación, la justa medida, el equilibrio, la buena distancia entre privación y descontrol. En materia de sexualidad conyugal, el profesor de teología llega incluso a dar

consejos: tres veces por mes para una «voluptuosidad moderada», o bien una «voluptuosidad prudente y responsable» (III, 12)... Pero Charron se corrige; la cifra, meramente indicativa, ¡no obliga a nadie!

Lección epicúrea: no comprometerse con lo que perturba la tranquilidad conquistada. La finalidad de la prudencia es la satisfacción de uno mismo y de todas las virtudes que permiten el goce libre y pleno del propio ser. Prestarse, siempre; entregarse, jamás. Conservar ante uno mismo lo que constituye nuestra fuerza, nuestra autonomía, nuestra independencia, nuestra soberanía. No hay para el sabio nada peor que un estado, un hecho, una situación o una persona que pongan en peligro la serenidad lograda en ardua lucha por el dominio de las pasiones y los afectos.

15

El arte de una sabiduría alegre. ¿Cómo conseguir esta sabiduría laica e inmanente? Un cuerpo liberado de culpa, apartado de la pasión mortífera e interesado en las voluptuosidades prudentes es fruto de una terapia. Charron presenta un retrato terrorífico de la miseria del hombre (Pascal añadirá «sin Dios»...). Debilidad, vanidad, inconstancia, miseria, orgullo, presunción, juguete de la fortuna: «oro de simiente en su comienzo, hedor y pasto de gusanos al final y esponja de basura y saco de miserias en medio», (I, prefacio al capítulo 36). Sublime frase barroca... Retrato de una verdad cruda, absolutamente cruda, de la naturaleza humana.

Para dejar detrás de nosotros la miseria, hagamos tabla rasa de todo. Descartes, como se sabe, utiliza esta expresión

en el *Discurso del método*. Charron habla en diversas ocasiones de la necesidad de vaciar el alma para obtener un soporte blanco capaz de permitir la tintura. Pero ¿cómo se obtiene ese soporte virginal? Eliminando los consejos de la mayoría, desembarazándose de los lugares comunes, arrojando por la borda las opiniones del hombre común, haciendo limpieza metafísica. La duda metódica, dirá el pensador del Poitou.

Una vez recuperada esta simplicidad de los orígenes, basta con llamar a que venga a nosotros la razón: siempre es buena consejera. ¿El objetivo? Alcanzar la probidad, virtud de virtudes. La probidad define el arte de acomodarnos a la naturaleza mediante la razón; es la que permite escoger el modo de vida que mejor se adapte a la naturaleza de cada uno: la que posibilita la regulación de los deseos y los pensamientos; la que distingue la piedad que consiste en el sometimiento a Dios-Naturaleza-Razón y Necesidad; la que lleva consigo la dulzura, primero de uno consigo mismo y después con los demás; la que abre la posibilidad de la meditación justa, de la acción prudente y del comportamiento temperante. Con probidad, el sabio sabe vivir, y, en consecuencia, puede morir sin temor ni angustia.

Las recetas no parecen distinguirse de las de Epicuro: una aritmética del deseo, una dietética del placer. Diferenciar entre deseos naturales –por tanto, justos– y los otros. ¿Los naturales? Comer, beber, vestirse, honrar a la compañera, todo en el justo equilibrio que ya conocemos. Los contra natura –todos los demás– habrá que evitarlos o, mejor dicho, que esforzarse para impedir que aparezcan, lo que es mucho más sencillo que, una vez instalados, empeñarse en hacerlos desaparecer. Estrategia de la evitación.

Entre las cosas que hay que evitar están las «pasiones molestas», cuyo eco se encuentra en Spinoza con el nom-

bre de «pasiones tristes»... Es decir: el temor, la tristeza, la cólera, el odio, los celos y la venganza. El modo de vida habitual de la mayoría. Un sabio se las compone para dominar su definición, modo de aparición, manifestaciones, peligro, perfidia, etc. Una vez circunscritas desde el punto de vista teórico, el sabio les cierra el paso, apenas tiene una señal que permita reconocerlas. En ello le va la serenidad.

¿El temor? Inútil; lo real tiene múltiples habilidades y se manifiesta bajo formas inesperadas e imprevistas. Además, temer es aumentar los peligros, hacerlos presentes pese a estar ausentes. Enfrentarse a lo real, de acuerdo; batirse contra molinos de viento, ficciones, fantasmas, no. Ya hay demasiadas desgracias como para que merezca la pena sufrir catástrofes potenciales, basta con lo que existe realmente. ¿La tristeza? No hace falta: parece preferible la diversión, futura munición de Blaise... Dirigir el espíritu a cosas placenteras y dulces ofrece remedio eficaz a la acedia. ¿La cólera? Evitarla por encima de todo: dejarla que estalle equivale a darle razón al adversario, que desea vernos caer en ese estado. ¿El odio? Jamás: antes apiadarse de la persona a la que se tenía la intención de detestar. ¿La envidia? A descartar: la codicia se paga siempre con una renuncia a la serenidad. La misma observación vale para el caso en que se obtenga lo que se desea: conservarlo nos pone en el mismo estado...: agua para el molino del zapatero y el financiero...¹ ¿La venganza? Por el contrario: este vicio envilece, la clemencia engrandece. Evitemos consentir a esas mortíferas espirales. ¿Los celos? No: si uno duda del otro, más vale hacerse digno de su deseo.

1. Alusión a «El zapatero y el financiero», fábula de La Fontaine. (N. del T.)

La técnica parece simple: transformar un inconveniente en ventaja, una negatividad en positividad. ¿Un escollo? Es una ocasión para medir fuerzas. ¿Una dificultad? Un motivo para movilizar la energía. ¿Un fastidio? Una oportunidad para tensar la voluntad. Todas estas pasiones deben ayudarnos a hacernos sabios. En el descubrimiento de una emoción detestable hemos de encontrar más bien la capacidad de evitar y de encauzar, mediante técnicas útiles para forjar el carácter y el temperamento.

Aparición del ateo virtuoso. Esta sabiduría inmanente, laica, no sin Dios, no sin religión, pero con nuevas definiciones de esas dos viejas instancias, descarta al sacerdote y al teólogo para dejar todo el espacio al sabio y al filósofo. No es asombroso que *De la sabiduría* no haya gustado a la Iglesia ni a la Sorbona. Se pide a Pierre Charron que *suavice*, según la expresión consagrada, ciertos pasajes que a la casta cristícola le parecen demasiado fuertes. El profesor de teología trabajaba en la segunda edición cuando lo sorprendió la muerte de camino a la casa de su editor —que responde al bonito nombre de David Douceur— en la calle Saint-Jean-de-Beauvais, París, el domingo 16 de noviembre de 1603, hacia la una de la tarde. Un poco antes, dificultades cardíacas le habían llamado la atención sobre su afectada salud. Demasiado tarde: cae de rodillas en la calle, se desploma abatido por una apoplejía, según la expresión de la época.

Los médicos lo declaran muerto, luego se retractan..., ¡ah! Molière... Se dice que Pierre Charron fue depositado en su tumba y luego extraído de ella para asegurarse de su deceso. Dos días más tarde se celebran sus funerales en la

iglesia de Saint-Hilaire. En la nave, es expuesto con el rostro descubierto y sus hábitos sacerdotales. Termina su existencia donde la había comenzado, pues en ese edificio había recibido el bautismo sesenta y dos años antes.

Después de su muerte, el pensamiento de Pierre Charron se difunde como un reguero de pólvora; un considerable número de ediciones, lecturas entre los grandes y los pequeños del Grand Siècle, tanto en ambientes oficiales como en medios alternativos. Una influencia extraordinaria.

Si se lee cuidadosamente, también se encuentra en *De la sabiduría* un elogio de la virtud, pero sobre todo esta idea revolucionaria: se puede ser impío, incrédulo, ateo incluso, y al mismo tiempo virtuoso (II, 3 y II, 5). En general se presenta esta idea como originaria de Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (1696), pero lo cierto es que ya había aparecido casi un siglo antes (1603) bajo la pluma de Pierre Charron.

A lo que se puede añadir –pepita de oro para los libertinos...– un elogio de la máscara (II, 2, 8, 9) y de los comportamientos disociados. Su concepción laica supone la separación de la Fe y la Razón, la Religión católica y la Sabiduría filosófica. Pero ¿cómo hacer cuando todo se da en uno solo y el mismo hombre? Charron resuelve la contradicción: hacia fuera, decir y hacer de una manera; hacia dentro, pensar como se quiera, libremente. Jamás desistir de la libertad de espíritu, de juicio y de conciencia. Para el mundo, un comportamiento; para uno mismo, un pensamiento distinto, incluso en contradicción. El cuerpo debe decir una cosa, y mostrar que se mantiene fiel a los principios, a las leyes, a las costumbres del país; el espíritu debe gozar de completa libertad para creer lo que quiera. Pues el sabio va más rápido, llega más lejos que la mayoría de las personas. Si dice alto y claro lo que piensa en voz baja, no

hay duda de que choca o, peor aún, crea problemas. La paz del Estado –como la del sabio– merece no ser jamás perturbada. Así, de cara al público el sabio irá aparentemente contra su razón, pero en beneficio de la razón y del propósito de mantenerla intacta ante sí mismo.

Es evidente que, una vez muerto y enterrado, ausente, pero autor de estas tesis revolucionarias, Pierre Charron desempeña el papel de acelerador de un pensamiento realmente subversivo. El ateo virtuoso y el filósofo enmascarado, he ahí materia de debates, pensamientos, escritos, libros, panfletos, discusiones en todos los niveles de la sociedad y la comunidad filosófica. Charron inaugura otro Grand Siècle, alternativo, sucesiva o simultáneamente escéptico, hedonista, materialista, epicúreo: el de los libertinos barrocos. A partir de entonces, el cristianismo comienza a diluirse suave pero irremediablemente.

II. LA MOTHE LE VAYER Y «EL GOCE DE UNO MISMO»

1

Retrato de un discreto. En el fárrago de las obras completas de François de La Mothe Le Vayer —opúsculos, pequeños tratados, diálogos, discursos, consideraciones, juicios, observaciones, homilias (*sic*), memorias, soliloquios, etcétera—, es inútil buscar referencias autobiográficas. Apenas se hallarán una o dos confidencias, pero incluso éstas es preciso deducirlas, suponerlas, calcularlas, a partir de lo que se sabe del personaje. La obra entera ocupa el primer plano de una escena confidencial en la que el personaje desaparece bajo su discurso... Más discreto, imposible...

¿Qué es un discreto? Retomemos la definición que da un barroco contemporáneo de La Mothe Le Vayer, Baltasar Gracián, en *El discreto*. El discreto, una de las modalidades del héroe, según el jesuita..., sabe esperar su hora; tiene grandeza de alma sin ostentación; sobresale en ecuanimidad; en todo momento sabe ayudar y a la vez cuidarse, sin jamás entregarse ni alienarse; es penetrante, pero impenetrable; reservado, sabe no prodigarse; singular, practica la cortesía como un arte de mantener la distancia, dado que lo esencial es no prodigarse; el prudente de Gracián practica la virtud, otro nombre de la modalidad, el es-

tilo, el tono, de lo que en otro libro, *El héroe*, llama el «no sé qué».

François de La Mothe Le Vayer se parece menos a la anguila con la que, con falsedad y mala fe, lo asocia René Pintard (el papa crítico del libertinaje erudito, jamás parco en bendiciones y condenas), que al gato prudente, discreto, alerta, en segundo plano, la mirada viva, el espíritu travieso, las actuaciones solitarias, fiel a las lógicas aristocráticas. Si a veces celebra la nube de tinta de la sepia, es para poder otras veces alabar más eficazmente la falsa ingenuidad del buey de juicio tardío (la suspensión escéptica), o el supuesto candor del asno (la ignorancia escéptica), bestiarío de un belén filosóficamente desviado...

Esta mezcla de gato prudente, buey bonachón y asno ingenuo caracteriza a un filósofo difícil de captar y, por tanto, fácil de encerrar en clichés y petrificar en malentendidos. Este cristiano pasa por ateo, este escéptico parece un dogmático, este filósofo queda a la sombra del polígrafo, este barroco da la impresión de ser un oportunista, y jamás se lo lee de verdad, pues se prefiere volver una y otra vez a los juicios que la historiografía biempensante le ha dedicado: autor menor, pensador medio, «Plutarco francés».

2

A la luz del siglo. Como filósofo barroco emblemático, La Mothe Le Vayer vive de luz y de sombras: luces públicas, sombras filosóficas. La bella oscuridad con que Paul Valéry cubre a Blaise Pascal se adapta a él perfectamente en lo que se refiere a ideas, tesis y teorías. El hombre se oculta, se disimula al tiempo que pone sus pensamientos en primer plano. Mientras tanto, él permanece entre bastido-

res. Primero una visión del mundo, lo esencial; luego, si se da el caso, un personaje, un autor, un demiurgo apenas perceptible entre los juegos de oscuridad.

François de La Mothe Le Vayer ve la luz de su siglo en agosto de 1588. Contemporáneamente, en Venecia, en el Palacio Ducal, el Tintoretto pinta *El Paraíso*, un diluvio de cuerpos, un revoltijo de carne, un batiburrillo de volúmenes, un embrollo de contorsiones, una obra maestra de movimientos, una serie de arabescos concéntricos, en estructura abismada, un modelo del género barroco. El pensamiento del autor de los *Diálogos a imitación de los antiguos* recuerda la pintura del Tintoretto con la que comparte la vitalidad vegetal, la fuerza en expansión, el vigor dionisiaco. La Mothe Le Vayer piensa de la misma manera en que crece una planta tropical.

Infancia en Mans, estudios de derecho, abogado en el Parlamento, sustituto del procurador general a los dieciocho años. A los treinta y siete, después de casi veinte años de ejercicio, el cargo heredado a la muerte de su padre le corresponde de manera definitiva. Cuando se convierte en preceptor del duque de Anjou, futuro duque de Orleans, abandona esta función. Para complacer a Richelieu escribe por encargo unos textos contra las aspiraciones imperialistas españolas, otros para celebrar las alianzas protestantes de Francia o incluso una obra dirigida contra los jansenistas, titulada *De la virtud de los paganos*, que, evidentemente, exaspera a Arnauld, o publicaciones de circunstancia sobre la instrucción de personajes importantes. En el momento más intenso de la Fronda, gracias a sus relaciones con Mazarino y Ana de Austria, enseña durante un tiempo al futuro Luis XIV.

Hábil, redacta un *Discurso cristiano sobre la inmortalidad del alma* que termina en la prueba de la existencia del

alma ¡por la excelencia de sus proezas en la realidad! Este opúsculo le abre la puerta de la Academia Francesa, pese a sus imprecaciones contra Vaugelas sobre la pureza de la lengua francesa y su defensa de una lengua viva, dinámica, evolutiva, no la fijada por los gramáticos. A su muerte, Racine hereda su sillón. Se dice que el dramaturgo fue tan malo en el ejercicio del cargo, que no se ha conservado su discurso...

3

La penumbra privada. Familiarizado con la corte, allegado de los grandes, acostumbrado a los viajes diplomáticos en muchos países de Europa, autor de obras que llevan su firma, educador de príncipes, autor cortesano —en el sentido etimológico de la palabra—, La Mothe Le Vayer oculta su vida privada. ¿Qué es lo que se llega a saber? Un matrimonio tardío, a los treinta y tres años, con la viuda de un profesor real de elocuencia griega, una banal vida conyugal durante treinta y tres años, un hijo brillante que llegó a ser abad y participó como cómplice en el establecimiento del texto de las obras completas del padre.

Luego la muerte de su mujer cuando él tenía sesenta y siete años. Nueve años después, fallece también su amado hijo. A los treinta y cinco años, este amigo de Boileau y de Molière muere a causa de la impericia de dos médicos que lo llenaron de antimonio, el colmo para un sacerdote...¹ Molière, el gran Molière, el probable alumno de su amigo Pierre Gassendi, escribe un magnífico soneto de consuelo,

1. Juego de palabras: *antimoine* («antimonio») y *anti-moine* («anti-monje»). (N. del T.)

que envía al padre. Luego recicla la materia de este dolor personal con la creación para la escena de Diafoirus y otros médicos dotados para enviar a sus pacientes al otro mundo con mucho vino emético...

Viudo y privado de su hijo, La Mothe Le Vayer se casa a los setenta y seis años con una joven que está en la cuarentena. Burlas de sus amigos... Indiferencia del viejo sabio escéptico... No es extraño verle poner su pluma al servicio de una defensa anónima —el escéptico es ante todo prudente...— del *Tartufo* (1664). Se supone que después de ese retrato acusatorio de los devotos apreció particularmente el del libertino en *Don Juan* (1665), o el jubiloso asesinato de los médicos en *El médico a palos* (1666)... Algunos imaginan a La Mothe Le Vayer como el modelo del Alcestes de *El misántropo*...

Se cuenta que el 9 de mayo de 1672, cuando La Mothe Le Vayer yacía en su lecho de muerte a los ochenta y cuatro años de edad, François Bernier, autor del *Resumen de la filosofía de Gassendi* en ocho tomos y siete volúmenes (más resumido, imposible!), que durante doce años fue también médico particular de la corte de Aurangzeb, oyó que, todavía curioso, el escéptico le preguntaba, antes de exhalar su último suspiro: «Bueno, ¿qué noticias tiene usted del Gran Mogol?»

Dos años antes de morir, todavía lozano, había reeditado su *Hexámeron rústico*, una obra de juventud que se considera obscena cuando, mucho antes que eso, es un soberbio ejercicio irónico de deconstrucción alegórica de un episodio de la vida de Ulises. El héroe de Homero regresa a la gruta de las ninfas, fiel a Penélope, para encontrar lo que La Mothe Le Vayer pone en evidencia: menos una patria rocosa y geológica que una cueva mucho más dulce oculta bajo las faldas de la dama.

¿Una figura diabólica? Cuando muere, La Mothe Le Vayer el discreto, el prudente, se convierte en prototipo de personaje diabólico: ateo disimulado, impío oculto, autor a descodificar, retórico hábil y trapacero, adepto al doble lenguaje, aparente cristiano que lleva oculto un libertino, oportunista cómodo con todos los grandes, a los que corteja con los mismos métodos (de hecho, cuando muere Richelieu, recicla sin vergüenza su equipo abrigador para Mazarino, su sucesor...).

Los antifilósofos del siglo XVIII, muy preocupados por la genealogía de la Ilustración, le atribuyen la paternidad del ateísmo del siglo..., que, en realidad, era deísta... Voltaire contribuye a este malentendido al utilizar, lo mismo que con respecto a Jean Meslier, el nombre del filósofo para atribuirle opiniones extrañas a su pensamiento con el fin de proponer sus propias ideas cubriéndose las espaldas. El astuto de Arouet...

La tradición universitaria contemporánea no aporta mayor claridad. Acostumbrada al método de las citas selectivas, uno explota las epicúreas para calificarlo como discípulo del Jardín; otro ve en él un prototipo del pirroniano estricto; un tercero toma de aquí y de allá referencias en forma de reverencia a Antístenes o Aristipo y nos ofrece así un La Mothe Le Vayer un poco cínico o vagamente cirenaico; en otros sitios se destaca una huella escéptica para inferir un ateísmo probado, aunque disimulado; otro incluso, interesado en poner de relieve tal o cual referencia a la religión católica, apostólica y romana, a la que el autor comentado aconseja someterse por fideísmo y en interés del bien público, infiere su franco compromiso cristiano; mientras tanto, analizando su demostración del poder de la

voluntad y de la razón en el diálogo, un último descarta de un manotazo todas las observaciones y esculpe su estatua en mármol estoico.

Sin embargo, lo mismo en él que en todos los libertinos barrocos, la influencia de la antigüedad es constante y visible en focos *simultáneos*. La mina del pensamiento antiguo funciona permanentemente y a cielo abierto para todas las extracciones que hagan falta. La Mothe Le Vayer, inaprehensible con instrumentos tan groseros, nunca está donde se lo espera. De ninguna manera, por supuesto, como discípulo bobalicón de uno de esos dogmáticos antiguos detestados por encima de todo. ¿Discípulo de Pirrón? Sin duda, pero seguramente no como lector ortodoxo de las *Hipotiposis*.

Pues este amigo de Marie de Gournay, este miembro activo de la Tétrada (la academia de amigos que reunía a Pierre Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin), este lector de Montaigne (hereda, a través de la famosa «hija adoptiva», una parte de la biblioteca del filósofo de la Torre, que había pasado a manos de Marie tras el deceso de su Maestro), este aficionado a Pierre Charron es *primero* cristiano y *después* escéptico. Una especie de mezcla, una suerte de quimera producida por el siglo barroco con indisimulado placer por los gabinetes de curiosidades: una mezcla de Pirrón y de Jesús, un San Pablo que se sabe al dedillo los tropos escépticos.

Así, lejos de la figura diabólica y de la risa sardónica del ángel caído, en las antípodas de su mala reputación, La Mothe Le Vayer propone un pensamiento equilibrado, singular, inédito (o por lo menos muy reciente, pues en 1562, el traductor de *Hipotiposis*, Henri Estienne, no oculta su catolicismo), de *cristiano escéptico* o de *escéptico cristiano*. Una dosis de papa, una dosis de Pirrón... ¡Muy lejano parece aún el ateísmo!

El empleo de uno mismo. En la oscuridad del personaje, me parece esencial una confidencia para captar cómo, al igual que los otros, La Mothe Le Vayer filosofa con sus impotencias, su temperamento, su persona y su carácter. Con, contra o a pesar de todo eso, piensa con el fin de vivir de acuerdo con su naturaleza y así transforma en verdades generales lo propio de necesidades fisiológicas, biológicas y particulares. También, mediante la elaboración de un sistema, trata de llegar a ser lo que es. ¡Inoportuna lección de Píndaro!

¿Dónde se encuentra esta confesión? No se destaca en absoluto como información útil para la comprensión del conjunto de su trabajo; sólo es mencionada de paso, sumergida, por así decir, en el cuerpo del texto, perdida entre acumulaciones de ejemplos, disimulada entre los hilos sabiamente entretejidos de una demostración de uno de los *Pequeños tratados*, titulado *De la amistad*. La Mothe Le Vayer afirma que nadie puede vanagloriarse «de vivir plenamente de acuerdo consigo mismo». Para un escéptico parco en detalles autobiográficos, vale la pena retener la idea: La Mothe Le Vayer —según sus propias palabras— ¿«indeciso»? ¿«confuso»? ¿«de espíritu inestable»? ¿«sujeto a contradicción»? Probablemente... Por eso este hombre, estructuralmente incapaz de detenerse y mantener con firmeza una posición, fustiga de manera coyuntural el dogmatismo de los demás para celebrar el escepticismo de su naturaleza profunda. Piensa con su temperamento y transforma con voluntaria decisión su probable carácter pasivamente recibido, para hacerse luego con lo que se le escapa. A partir de ese momento, este escéptico por naturaleza se convierte en enemigo de los dogmáticos por cultura...

Por tanto, se considerarán nulas y sin valor esas cantinelas universitarias del doble lenguaje, de la escritura cifrada, del verbo codificado, del enmascaramiento, de las estrategias de la simulación, del libertinaje como no dicho, tanto en él como en toda la constelación de pensadores barrocos del mencionado Grand Siècle. Antes que una ocasión de despliegue de contorsiones propias de la Sorbona, lo que ofrece La Mothe Le Vayer es un nuevo ejemplo de pensamiento existencial: busca, a través de la escritura, fijar la manera de emplear su ser. En este sentido, brilla como fiel discípulo de un tal Michel de Montaigne...

Espabilado, trágico y solitario. La Mothe Le Vayer no cree en la amistad en mármol. Cuando leemos *De la amistad*, pensamos en la tumba de papel que Montaigne construyó para La Boétie. Este indeciso ve el mundo tal como es, como lo vería un trágico, sin el deseo de embellecerlo ni oscurecerlo. Cuando, al final de su existencia, escribe su *Prosa triste*, posible fuente de Molière, pone de manifiesto una visión extremadamente lúcida del mundo. ¿La amistad romana? Una ficción, una ilusión, una bella quimera, un voto vacío, un mito. ¿Orestes y Píldes? Una fábula... Jamás ha visto, personalmente, nada que se asemeje, ni mucho ni poco, a ese ejercicio retórico latino. Se confunde el compañerismo, las relaciones ocasionales y el interés con un sentimiento inexistente en los hechos. Y además este hombre atormentado por el curso de los acontecimientos y del mundo, al que los movimientos barrocos presentan la exigencia existencial de un alma inquieta, llega a la conclusión de que un sabio no necesita amigo, pues su ideal

supone la soledad, la autonomía, la paz consigo mismo. ¿La felicidad terrenal? La acatalepsia o, en otras palabras, la calma consustancial a la renuncia a buscar soluciones para los problemas.

¿Cómo actuar? Evitando los excesos. Como buen escéptico, familiarizado con las costumbres del burro, La Mothe Le Vayer conoce la historia del asno de Buridán: no elegir sigue siendo una elección. Al rechazar el cubo de agua y el balde de avena, su amigo de orejas largas murió de hambre y de sed. De ahí la suspensión del juicio, la famosa *epojé* pirroniana, no en beneficio de la nada ni de algo, sino a favor del justo medio, del equilibrio.

¿Concretamente? En lo que respecta a la amistad, por ejemplo, si bien no adhiere al mito montaigneano del mármol, tampoco se decanta por lo contrario, pues cree imposible cualquier relación de afinidad electiva. Él, que participa regularmente en la Tétrada, pero también en la famosa Academia Puteana (el Cenáculo Dupuy), frecuenta a Cyrano de Bergerac y tiene un verdadero cómplice en Molière, conoce la existencia de relaciones privilegiadas entre pares intelectuales. Con Pierre Gassendi, el epicúreo al que asiste en sus observaciones astronómicas, con Gabriel Naudé el aristotélico, su interlocutor sobre la cuestión de la razón de Estado, o con el viajero Diodati, una de sus fuentes sobre las costumbres del mundo, La Mothe Le Vayer constituye una vanguardia discreta que discute libremente, sin prejuicios, y practica una amistad menos fabulada que vivida. A la misma distancia del exceso romano al estilo de Montaigne y del defecto misantrópico, La Mothe Le Vayer defiende un equilibrio en el que tal vez no se diga todo, pero en el que sería imposible ocultar lo esencial: una conversación, un intercambio en el que la buena voluntad y la concordia desempeñan un papel fundamental.

¿En política? Él, a quien se ha tomado por un adulator, un hábil seductor de grandes y de poderosos, individuo dispuesto a ofrecer a los príncipes sus oficios de preceptor, se reconoce descendiente de Aristipo de Cirene, que frecuenta la corte de Dionisio de Siracusa, pero que, en su condición de hombre libre, conserva su independencia de espíritu. Es cierto que conoce a los poderosos de su época, el duque de Anjou, Luis XIV niño, Ana de Austria, Richelieu, Mazarino, y también otras personalidades de menor talla. Pero sin perder el alma en ello, como lo demuestran sus publicaciones filosóficas durante casi medio siglo. Ni demasiado cerca, pese a las apariencias, ni demasiado lejos, mantiene la distancia adecuada.

Abundando en un terreno más anecdótico, pero siempre con el fin de captar su teoría de la justa medida, digamos que en «gastrología», para retomar la palabra que emplea en *De la buena comida*, La Mothe Le Vayer evita tanto la ascesis, el ayuno y las privaciones como los excesos continuados, las orgías báquicas. Ni San Pior, que, en su desierto, come durante cincuenta años un panecillo seco y cinco olivas al día, ni Petronio, que saborea en abundancia vulvas de lechona rellenas y regadas con los mejores falernos, sino lo necesario para calmar el hambre, único criterio de medida al respecto. Aun cuando a veces justifica la ebriedad —véase *El banquete escéptico*—, sólo lo hace ocasionalmente, como manera de obtener la verdad gracias a la desinhibición que produce el alcohol. La buena comida supone el apetito y la satisfacción del cuerpo y del espíritu, ¡recuerdos de las cenas de la Tétrada! Se cree que las visitas de sus amigos libertinos se asociaban a todo tipo de desbordamientos, pero es un error. El Jardín de Epicuro es un modelo de camaradería sobria, intelectual y amistosa, no una suerte de delirio como en el *Satiricón* de Petronio.

De una multitud de temas relativos a la vida cotidiana y a la vida filosófica (según su amigo Cyrano de Bergerac, vivía como filósofo), La Mothe Le Vayer actúa de acuerdo con el mismo principio: la distancia adecuada. ¿La moda? Evitar los ridículos caprichos del momento, los zapatos largos de puntas interminables, las botas con fuelles de piel que se hinchan sobre los tobillos, y preferir ropas que no sean demasiado nuevas ni demasiado usadas, vestimentas que no impresionen a nadie y utilizadas sin ostentación. ¿El sueño? No permanecer en vela de manera desconsiderada, se compadece de los insomnes, ni dormir como una marmota, sino dar al cuerpo lo que pide. ¿El dinero? Ni la indigencia, insoportable, ni la fortuna, que esclaviza demasiado, tanto en su adquisición como en su conservación. ¿La regla? Ni demasiado, ni demasiado poco: un justo medio, la prudencia y la famosa acatalepsia, la ausencia de trastornos, que da lugar a la verdadera calma.

7

Coherencia de una vida filosófica. La Mothe Le Vayer frecuenta la corte para vivir, pues carece de fortuna familiar. Pintard cuenta que afirma una cosa y su contrario. Sin embargo, jamás se contradice, pues mantiene discursos incomparables por estar cada uno destinado a una persona precisa y con objetivos heterogéneos: el preceptor de los hijos del rey redacta *De la educación del Señor Delfín* para proponer sus servicios; una vez obtenido el puesto, agrega varios volúmenes, *La geografía del Príncipe, La moral del Príncipe, La retórica del Príncipe, La economía del Príncipe, La política del Príncipe, La lógica del Príncipe*, los trabajos prácticos teóricos; el pensador al servicio del cardenal pu-

blica un *Discurso sobre la batalla de Lützen* o un *Discurso sobre la propuesta de la tregua en los Países Bajos*; el solicitante de un puesto en la Academia dedica a Richelieu su *Pequeño discurso cristiano sobre la inmortalidad del alma*. En todo momento trabaja para ganarse el pan, ejerce su oficio de cortesano...

El filósofo expresa el fondo de su pensamiento en otros escritos, al margen de los textos de circunstancia, sobre todo en la serie de *Diálogos a imitación de los antiguos*, pero también en los *Opúsculos y pequeños tratados*, ocasiones para formular un pensamiento que no cede ante la otra faceta del personaje ni la contradice. El filósofo dispone de su fuero interno, tiene libertad para manifestar las ideas claras de su escepticismo cristiano. Al mismo tiempo, el profesional de la política, de la diplomacia y de la pedagogía muestra que la *epojé* no va acompañada de inacción, de un no-actuar a la manera taoísta, sino de la acción a favor del justo medio que la obediencia a las leyes y las costumbres de su país requiere. ¿Puede haber mayor coherencia?

Renunciemos a la *moralina* para captar al hombre, la vida, la obra, el pensamiento. La hipocresía con que se lo ridiculiza a partir de Pintard supone procesos de intención. Se le atribuyen ideas que no tiene, comportamientos que no le pertenecen, se aborda su obra como si lo que escribió careciera de toda importancia, mientras que lo esencial es lo que callaba. Ahora bien, lo que calla es siempre algo que el universitario pretende mostrar torturando el texto. ¿Que la Mothe Le Vayer afirma la existencia de Dios? Es para disimular su ateísmo... ¿Que habla de la necesidad de ser cristiano? Es para ocultar mejor su falta de fe... ¿Que su obra no aporta ninguna confianza biográfica? Evidentemente, ¡oculta una existencia de disoluto y de libertino! Cuando afirma, sus opiniones se consideran nulas y sin va-

lor; si calla, de sus silencios se extrapola el azufre de sus intenciones. A este ritmo, no hay duda de que el personaje es repintado con los colores que convienen al fanático, pero en detrimento de las lecciones de la vida y la obra del filósofo...

8

El gabinete filosófico de curiosidades. A partir de Alexandre Koyré se ha trabajado mucho sobre las consecuencias metafísicas y ontológicas del paso del mundo cerrado de Ptolomeo al universo infinito de Copérnico. Al cambiar el geocentrismo aristotélico, y por tanto cristiano, por un heliocentrismo moderno, las visiones del mundo se habrían transformado: fin del mundo antiguo, nacimiento de la modernidad. Dios, el espacio, el espíritu, la materia, el universo, el tiempo, el mundo, la genealogía, todo eso se piensa de otra manera. Destrucción del cosmos finito y ordenado, jerarquizado, y posibilidad de la existencia de un universo inteligible; geometrización del espacio, laicización del cielo: en adelante, el hombre se encuentra en un mundo que obedece a sus propias leyes, reductibles a formulaciones matemáticas, y no ya a ficciones alegóricas o teológicas. Todo esto es cierto.

Pero se olvida que, paralelamente a la descentración que esta revolución astronómica supone, hay que tener en cuenta el descubrimiento de un Nuevo Mundo en 1492. Este hecho también da lugar a una revolución intelectual y conceptual de tipo copernicano: se pasa del mundo limitado de la Europa blanca y cristiana a un universo heterogéneo, múltiple, coloreado, con una proliferación de puntos de vista religiosos, filosóficos, metafísicos. En la economía

del cambio de episteme, el relato de viaje desempeña un papel al menos tan importante como el descubrimiento del movimiento de los planetas. Lo que ocurre en el cielo de Copérnico ocurre también en la tierra y el mar de Cristóbal Colón.

La Mothe Le Vayer filosofa en medio de este movimiento barroco que se caracteriza por la desaparición del centro y el advenimiento de la elipse. No es asombroso que en el *Diálogo sobre el tema de la divinidad* vuelva a utilizar una idea y una metáfora de Hermes Trimegisto, a la que Blaise Pascal otorga su popularidad escolar, cuando define a Dios como una «esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». Término del punto focal, desaparición del centro, final del círculo y la esfera, alegorías de la perfección desde Parménides, por lo menos. Quedan el movimiento aplastado, el óvalo, la curva y la contracurva, es decir, la esencia del barroco.

Uno de los objetos característicos de esta época es el gabinete de curiosidades en el que, todo mezclado, se exponen objetos raros, exóticos, extraños, insólitos, pintorescos. La obra filosófica de La Mothe Le Vayer parece un gabinete de curiosidades de papel. Efectivamente, se encuentra allí un batiburrillo aparentemente heteróclito, diverso, irreductible, pero que, a pesar del desorden y la incoherencia iniciales, invita a una nueva visión del mundo en la que la verdad única deja lugar a verdades múltiples, lo que equivale a decir al desorden consustancial a la ausencia de referente único.

Nicolas Peiresc, amigo de Gassendi, y por tanto también de La Mothe Le Vayer, corresponsal de Rubens e interlocutor de Galileo, tiene uno de los gabinetes más bellos de la época. En esta especie de museo en ciernes, es frecuente encontrar objetos que han llegado de lejos, ya sea en

el tiempo, ya sea en el espacio: momias egipcias, abrigo de plumas brasileño, zapatos tibetanos, picos de pájaros raros, gemas extravagantes (las piedras de águila, los fósiles, el ámbar...), las mandrágoras, que se cree son producidas por el esperma de los ahorcados, las rosas de Jericó, que sólo se abren la noche de Navidad o los días de parto, los dientes de narval convertidos en apéndices de unicornio, o incluso monstruos, quimeras: un dragón o una hidra, en realidad un hábil trabajo de costura de una raya y un lagarto o un conejo y una serpiente...

Leer la obra de François de La Mothe Le Vayer equivale a pasear la mirada por un gabinete de curiosidades; no me refiero sólo al concepto, sino también al mueble en que se aloja, a menudo con incrustaciones de pedrerías, metales preciosos, conchas raras y pintado por artistas de renombre. Cuando se expresa como pensador, como filósofo, lo hace con el estilo y el temperamento de un artista barroco familiarizado con las acumulaciones, la exuberancia, la cantidad, el desorden, la expansión vital. ¿Lo apolíneo? Una virtud en las antípodas de La Mothe Le Vayer, que no construye con líneas rectas, verticales y horizontales, planos netos, fachadas sobrias y disposiciones radicales, sino con fuerzas, energías y florescencias.

9

Más acá del bien y del mal. El plano móvil en el que el filósofo instala sus demostraciones hace imposible la lectura moralizante. La Mothe Le Vayer no elogia ni anatematiza, no celebra ni menosprecia. Su trabajo no se sitúa *más allá*, sino *más acá* del bien y del mal, en un estado de inocencia, como en los bellos días previos a la falta y el pe-

cado original. En la tierra austral, al pie de las montañas tibetanas, en las orillas de un río chino, a la sombra de las arquitecturas peruanas, en el viento helado de las tierras islandesas, en la arena ardiente de Anatolia, siguiendo los pasos de Marco Polo o de Vasco da Gama, el filósofo desarrolla su pensamiento: una aproximación óptica al mundo, un enfoque voyeurista del universo. ¿La Biblia? Ni más ni menos que el Corán o que los relatos de viaje. Este hombre tiene la mirada de un descubridor de un nuevo mundo, reflexiona a la manera de un conquistador, concluye como un capitán de una nave transatlántica.

¿Está nuestro comportamiento marcado por la moral judeocristiana? ¿Es ella la que legisla los usos del cuerpo? Sin duda. La Mothe Le Vayer no escribe ni dice nada en contra. Pero precisa que fuera del suelo europeo se piensa de otra manera, se vive de distinta forma, se abordan las cosas con otra actitud. Aquí se utilizan cucharas, allá se come con los dedos; en un país se maldice el incesto, en otro los padres desfloran a sus hijas; un pueblo entierra a sus muertos y los destina a los gusanos, otro se los come después de cocerlos; uno cree que Dios juzga el comportamiento de los hombres, otro que los dioses pueblan las piedras, las plantas, los animales, y así sucesivamente.

De manera que como etnólogo que filosofa, o como filósofo que se apoya en la etnología, el escéptico cristiano piensa menos acudiendo a libros y bibliotecas que contemplando los usos y las costumbres de los hombres de lugares y espacios diferentes. Sobre las costumbres, por ejemplo, la doctrina judeocristiana importa menos que la lección del gabinete planetario de curiosidades. Es cierto que existe un decálogo, apelaciones testamentarias, pero el filósofo no piensa contra, ni más allá de esas obligaciones intelectuales, sino más acá de ellas. Ejemplos.

Zoófilo, caníbal y coprófago. En la perspectiva de diálogos presuntamente escritos a imitación de los antiguos, La Mothe Le Vayer se comporta como el dramaturgo que juega con los personajes en un escenario. Desde Calderón de la Barca se sabe que «la vida es sueño», que el teatro es tan verdadero como la realidad, que el mundo es una ficción tan consistente como el humo. Los personajes desempeñan su papel en el proscenio y no se diferencian en absoluto de lo que a cada uno le sucede en los detalles de la vida cotidiana. Marcellus, Orasius, Diodorius, Divitavus, Jenómanes, Erasto, conversan en *El banquete escéptico* a la manera de discusiones de amigos en condiciones normales.

Erasto (el que ama, el activo en el amor griego...) inicia la conversación con los comensales. Se apoya en los descubrimientos de una naturaleza menos corrompida, que han tenido lugar en el Nuevo Mundo. ¿Qué nos enseña esta naturaleza? Que la antropofagia depende de motivos racionales y razonables y no de lógicas bárbaras; la omofagia, la coprofagia, la zoofilia, la homosexualidad, también el incesto, y lo mismo vale para la masturbación. No se trata en absoluto de cosas contra natura, puesto que las practican los animales, los pueblos primitivos, las civilizaciones originarias...

En ninguna parte se encontrarán prohibiciones a la religión católica, apostólica y romana. Más bien al contrario, La Mothe Le Vayer no duda en recurrir a abundantes citas del Antiguo Testamento para mostrar que los pueblos antiguos, en épocas remotas y geografías lejanas, muestran sus tropismos naturales. ¡La suma veterotestamentaria como testimonio para el filósofo escéptico e irónico que convier-

te la Biblia en documento etnográficamente tan válido como un relato de viaje por el Tíbet!

Entremos en detalles: tomemos el caso de la zoofilia. Los grandes textos mitológicos dan testimonio de ella, con Homero y Virgilio en primer lugar: véase Pasífae y su toro, Semíramis y su caballo... También lo dan los historiadores, incluido Heródoto, que hablan de mujeres egipcias que se aparean con machos cabríos. Lector de Cirilo de Novogardía, La Mothe Le Vayer sabe que también en Moscovia se ha practicado la cópula con animales, pues el autor legitima el consumo de la carne y la leche de una vaca... ¡sexualmente honrada por un hombre!

Además, numerosos relatos de viaje lo confirman: por ejemplo, los portugueses descubren en las Indias Orientales que los autóctonos encuentran tanta semejanza entre un pez denominado «*Pescadomuger*» y sus mujeres, que lo utilizan en lugar de éstas. La misma observación con respecto a los negros de Mozambique. Asimismo, no lejos del río Cochin, Nicolò Conti cuenta que una misma clase de animal sale del agua, enciende fuegos en la orilla, atrae a otros peces y los consume bíblicamente. ¿Otras pruebas? Por si con esto no basta, en las márgenes del lago Titicaca, los uros de Acosta se definen menos como hombres que como criaturas acuáticas, de lo cual da fe su sexualidad. Y, volviendo a las fuentes antiguas, Plinio cuenta los amores de un ganso y Oleno en Argos, mientras que Glauce, una tañedora de guitarra, sufre los seductores asaltos de un carnero. Por otra parte, está la historia de una foca enamorada de un pescador de esponjas. O bien, según cuenta Jean Léon, el hábito de ciertos leones de perdonar a las mujeres (no se sabe de qué...) ¡si éstas se levantan las faldas!

Como aficionado al gabinete de curiosidades en el que las quimeras tienen un lugar de preferencia, el filósofo

fo remite a los acoplamientos extravagantes y da la receta del dragón, resultado de la unión entre un águila y una loba. O la del avestruz: un camello en cópula con un animal volátil... Lo mismo para los peces. Así, los pintorescos amores entre un tiburón y una raya, generadores del rinoceronte o tiburonaya... ¿Quién lo diría? El diálogo de La Mothe Le Vayer propone en un sola página el inventario de un gabinete de curiosidades, en este caso, zoofílicas.

11

Plegar y desplegar el pensamiento. ¿Qué busca La Mothe Le Vayer con esas series de tipo fourierista? Crear confusión por acumulación, aturdir, impedir la certeza establecida, inquietar, provocar la duda: ¿y si estas verdades múltiples invalidaran la verdad en la que he creído toda la vida? Si el mundo entero tiene razón, estoy equivocado; en cambio, si el mundo se equivoca, yo tengo razón. Pero ¿dónde encontraré la prueba de que uno de los protagonistas tiene razón y no otro? Si Montaigne está en lo cierto cuando afirma que llamamos barbarie a lo que nos es ajeno, nada es bárbaro, todo es posible, al menos todo parece válido... Más arriba, más abajo, más a la derecha, más a la izquierda, no hay norte, nada para orientarse, tan sólo embriaguez mental, borrachera conceptual: el preludio, el método para llegar al menos a una certeza que ponga fin al desconcierto: la *epojé* pirroniana.

Toda tesis llama a su antítesis, una curva implica una contracurva, una afirmación genera su negación. La dialéctica escéptica propone una aritmética en la que todo valor aparece acompañado de su contravalor, lo que tiende a un resultado nulo o neutro. Blanco y negro, por tanto au-

sencia de color; derecha e izquierda, alto y bajo, por tanto ausencia de posicionamiento; aquí y allá, por una parte, por otra parte, uno dice, otro agrega, según fulano, según Zutano. Este juego dinámico, dialéctico, en perpetuo movimiento, barroco en este sentido, es de suma cero. Todos estos trayectos se compensan unos a otros...

Extrañamente, La Mothe Le Vayer utiliza una metáfora de la que se apodera Gilles Deleuze para calificar el barroco: el Pliegue. En uno de los *Cinco diálogos a imitación de los antiguos*, titulado *De la obstinación*, habla de las «imágenes plegadas que nos ofrecen figuras completamente distintas según el lugar desde el cual las miremos». ¡Frase perfectamente compatible con la demostración del pensador contemporáneo de las fuerzas y las líneas de fuga! Como discípulo lejano de Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, el filósofo escéptico cree en la verdad del perspectivismo y, en consecuencia, en la inexistencia de una verdad única. ¡Pero su creencia en esto es firme como el hierro!

La biografía está plegada; la filosofía también; lo mismo la escritura; y el personaje; incluso las demostraciones y, finalmente, las conclusiones. No se alude aquí a ninguna estrategia voluntaria de parte de La Mothe Le Vayer, quien afirma la impregnación de una forma y de una fuerza propias de la época, que penetran la música, la pintura, la literatura, la arquitectura, pero también la filosofía, y que casi siempre se pasan por alto. La obra escéptica cristiana, con este sublime oxímoron, se inscribe en el espíritu del tiempo, a la manera de un cuerpo pintado por Rubens, un mármol tallado por Bernini o una ópera de Gesualdo.

El autor se borra. El pliegue del autor supone la desaparición de su nombre propio, su retiro a la sombra y, en primer plano, la iluminación de su pensamiento, sólo de su pensamiento. Por tanto, François de La Mothe Le Vayer deja paso a seudónimos que son guiños a los antiguos. Ya cuarentón, publica su primer libro: los *Cuatro diálogos a imitación de los antiguos*. Pero bajo el nombre de Orasius Tubero. Cuando da a conocer su *Hexámeron rústico*, y luego lo reedita, pasados los ochenta años de edad, firma Tubertus Ocella...

A través del latín *ocellus*, diminutivo de *oculus*, ojo, Ocella significa la vista, que corresponde a Le Vayer, forma que deriva de Le Voyer, es decir, el *voyeur*; Tubertus remite a *tubero*, la colina, la eminencia, esto es, La Mothe... El filósofo mira encaramado al montículo (*motte*), desde él, y ve también el montículo. Ver bien, ver mejor y al mismo tiempo esconderse... Y además el montículo, pongámonos freudianos, cuya alusión sexual seguramente no habría rechazado el licencioso autor de «La cueva de las ninfas», cuarta jornada de las seis del *Hexámeron*.

Plegamiento del nombre bajo el seudónimo, pero asimismo plegamiento de su aparición en lugares también plegados: la obra aparece con fechas falsas (antedatada en 1506 en lugar de 1630, la fecha verdadera para los cuatro primeros diálogos, y 1606 para los otros cinco), un editor falso (Jean Sarius) y un lugar de edición falso (Frankfurt). La tirada de la obra es de sólo treinta y cinco ejemplares, uno de los cuales llega a manos de Descartes, quien el 6 de mayo de 1630 habla del mismo a Mersenne calificándolo de «mal libro».

La prudencia y, probablemente, el deseo de tranquili-

dad, animan a La Mothe Le Vayer. Las hogueras en las que fueron quemados Giordano Bruno y Giulio Cesare Vanini no están demasiado lejos... Un sabio escéptico no va en busca de molestias arriesgándose por ideas, importantes para él, sin duda, pero no al extremo de poner en peligro su preciosa acatalepsia, ¡obtenida gracias a una constante ascesis! ¿Qué es lo importante? La escena, el teatro, la obra teatral, los actores, el juego, la intriga, las lecciones, no el autor. El *deus ex machina* permanece entre bastidores...

Plegamientos, desplegamientos, sobreplegamientos. Continuemos con las variaciones sobre el tema del pliegue. La Mothe Le Vayer realiza las mismas torsiones en el cuerpo, el vacío y el corazón de su texto. Borrado el autor, no por eso se muestra el pensamiento. El juego de sombra y luz prosigue en el texto. También allí la historiografía clásica, esto es, el enfoque universitario, privilegia una estrategia de máscaras y de disimulaciones cifradas, de disfraces administrados según el principio de la estructura abismada.

De modo menos prosaico, veamos aquí un efecto del claroscuro pictórico, tanpreciado en la época: La Mothe Le Vayer (1588-1672), recordémoslo, es contemporáneo de Caravaggio (1571-1610), La Tour (1593-1652) y Rembrandt (1606-1669). Que yo sepa, estos tres artistas no ocultan nada en las bellas oscuridades de sus pinturas. La oscuridad actúa como valor necesario para la epifanía de la luz, hace posible una claridad que se abre paso a través de las tinieblas... Los libros del filósofo activan la misma dialéctica de la sombra y la luz, en parte por razones de pru-

dencia, es cierto, pero también por consustancialidad con el pensamiento barroco del momento.

El filósofo barroco da la espalda al deseo cartesiano de claridad y distinción. Le conviene el claroscuro, prefiere el juego de sombras y luces. Aunque trabaja con la claridad del día y la oscuridad de la noche como materias de su predilección, a veces propone la oscuridad del día contra la claridad de la noche. En las bellas noches del denso texto se aprestan a mostrarse las claridades del pensamiento que brillan con todas sus luces bajo la forma de máximas potenciales, las tesis más importantes de La Mothe Le Vayer.

Limitemos, pues, este pensamiento ondulante, sinuoso en su arquitectura general, a algunas ideas claras: no hay verdad, sino sólo verosimilitud; los excesos son condenables, deseemos el justo medio; la razón es impotente, sometámonos a las costumbres; el dogmatismo echa a perder la vida, el escepticismo le da encanto; la intranquilidad es detestable, la acatalepsia nos salva. El conjunto de esta filosofía conduce a lo esencial: «el goce de uno mismo», lecciones que se ofrecen en *De la vejez*.

14

Las lógicas de la noche. Precisiones sobre la oscuridad barroca del filósofo: una de las maneras de producir humo, de hacer opaco el horizonte y de oscurecer el discurso consiste en *multiplicar las citas*. En la época, por cierto, poca gente compra y lee libros. Casi toda la población es analfabeta, pobre. Los sacerdotes y los nobles con un barniz de educación leen el latín. De ahí que no hiciera ninguna falta traducir los fragmentos que se tomaban de Séneca, Plutarco y otras *vedettes* de la época barroca. Pero La Mothe Le

100

Vayer agrega a la lengua de Cicerón el griego de Aristóteles, el español y el italiano de proverbios que cita en su lengua original.

Desde Montaigne sabemos qué papel tiene la cita en la economía de un texto y de una obra: idea tomada, tesis de otro a la que no se tiene obligación de suscribir abiertamente, sin duda, pero que el artificio de la incrustación permite proponer disimuladamente al lector. ¿Escribe Lucrecio en *De la naturaleza de las cosas* que los dioses proceden de los hombres que los crean para conjurar su miedo? Lo dice Lucrecio, no La Mothe Le Vayer, que lo cita, por supuesto, pero, sea como fuere, dicho está...

A veces, la referencia no hace las veces de reverencia, pues no se la reivindica con claridad. En la época no existe el derecho de autor y, por tanto, tampoco la legislación sobre la cita. En esto no cuenta la ética, se puede tomar y llevar sin desvelar la fuente, no hay en ello malicia ni deshonestidad. Los *Ensayos* están formados por citas, sí, pero también de ideas originarias de Cicerón, Séneca o Plutarco. El material importa menos que la construcción lograda. Así, La Mothe Le Vayer escribe dos o tres veces sobre el bien de Charron, pero no lo menciona cuando coge su divisa «*Peu et paix*» para ponerla en boca de Jenómanes, uno de los interlocutores de *El banquete escéptico*.

15

El teatro filosófico. Otro pliegue en la obra, después de la multiplicación de las citas, es el *uso de los diálogos*. Platón ha dado al género su carta de nobleza, pero mediante la construcción de interlocutores débiles, como el sofista del *Gorgias* o el *Protágoras*, el cirenaico del *Filebo*, etc. Así

101

resulta más fácil salir victorioso con un Sócrates platonizado, adornado con todas las virtudes y dotado de todas las fuerzas. Cicerón, sin duda, pero a los fines de un diálogo ficticio. O Luciano, divertido como Aristófanes y profundo como Plutarco. En todos los casos se da la impresión de un intercambio, pero sobre el principio agónico: la verdad contra el error, el bien en oposición al mal, la idea frente a la opinión, etc.

La práctica del diálogo en La Mothe Le Vayer no obedece a estas lógicas, pues, bajo su pluma, cada uno, a su turno, está equivocado o tiene razón. El juego no se efectúa según el principio binario que supone aquí la verdad y, fuera de aquí, error por doquier. Pues el triunfo de una idea importa menos que el espectáculo de un pensamiento escenografiado y propuesto al lector con el fin de producirle vértigo, ebriedad, desequilibrio, inestabilidad. El intercambio de la palabra actúa como en los derviches que giran con el propósito de producir un estado psíquico, mental e intelectual propedéutico a la acatalepsia.

¿Dónde está La Mothe Le Vayer? ¿Plegado en el tejido del seudónimo? ¿Plegado en los personajes? ¿Todo él en uno solo, o un poco en todos? ¿Está por entero en Erasto y sus elogios del incesto, la masturbación, la homosexualidad, la zoofilia, etc.? ¿O solamente un poco? Pero ¿dónde y cuándo? ¿Se oculta detrás de Telamón, que discute con Orasius en el *Diálogo de la ignorancia loable*, para afirmar la necesidad de adaptarse a las leyes, costumbres y religiones de su país? Él, que fue un solterón, estuvo luego casado durante mucho tiempo, enviudó y volvió a casarse tardíamente con una joven que hubiera podido ser su hija, ¿es el Casandro soltero que celebra las virtudes del matrimonio, o el Filocles casado que elogia el celibato? Los plegamientos se efectúan al infinito: La Mothe Le Vayer encar-

na una especie de Molière, que ve cómo sus Tartufo, Don Juan, Alceste y otros Diafoirus cobran vida sobre las tablas, hablan y llenan el escenario para desaparecer una vez que ha caído el telón.

Después del primer plegamiento, la *abundancia de citas*, y el segundo, la *habilidad dialógica*, viene el tercero: la *prestidigitación dialéctica*. El pensamiento del filósofo se mueve entre las tomas de textos antiguos y la actuación de los personajes en escena, pero también entre los juegos de espejo de los turnos de palabra. Pues la dialéctica de los diálogos aumenta enormemente las líneas de fuga en detrimento de las de fuerza. Florescencias vegetales incontrolables antes que arquitecturas apolíneas... El líquido de los chorros de agua barrocos contra la piedra inmóvil de las fuentes clásicas.

Finalizado un discurso, la refutación le sigue de inmediato. Luego la refutación de la refutación. Al cabo de varios intercambios, uno se pierde: ¿quién refuta la tesis de quién? ¿La refutación de una refutación? Ya; pero ¿cuál era el punto de partida? ¿Qué tesis? Es lo que ocurre en *El banquete escéptico*, este diálogo mayor en el conjunto de la obra que pone en escena no menos de seis personajes: Marcellus, Orasius, Diodorus, Divitiacus, Jenómanes y Erasto.

El plegamiento atraviesa también las figuras en las que se mezclan personaje conceptual y biografía real: el Escéptico y el Dogmático, tan convocados como Naudé o Diodati. Habla el Dogmático, expone sus ideas; el Escéptico le pisa los talones y critica las tesis expuestas, pero para hacerlo las vuelve a enunciar; un tercero anula la visión que el segundo tiene del primero al proponer la suya: sobre uno y luego el otro, con falsa ingenuidad, pone a todo el mundo espalda contra espalda; quedan las ideas que se han in-

tercambiado, como huellas, efluvios, evanescencias, volutas aromáticas en un jardín pirroniano.

Falso registro oral, verdadera construcción barroca, el estilo se agrega a los juegos de espejo y de luz: una forma quebrada por la puntuación, contorneada por la sintaxis, ritmada por los períodos, estirada a lo largo, inserta en un desarrollo asimilable al catálogo de anécdotas, La Mothe Le Vayer no abusa de la metáfora, ni de la alegoría, ni de las figuras de estilo, sino que elabora su escritura como el ebanista trabaja el mueble de su gabinete de curiosidades, destinado a contener, en estructura abismada, un... gabinete de curiosidades.

16

Destellos de luz en la oscuridad. En la oscuridad que mantienen los plegamientos del seudónimo, la cita y la dialéctica, se encuentran a veces ciertos destellos, resplandores que permiten ver algo. Pero las referencias son escasas. En dos o tres lugares, sobre todo en las *Cartas del autor* que abren las dos series de diálogos, La Mothe Le Vayer explica el modo de empleo. Estos prolegómenos hablan de «libertad de estilo», de «mercancías de contrabando», de «fábula» y de «paradoja» —pero para un escéptico todo es fábula y paradoja...—, de «mano libertina», de «capricho» y de «fantasía», de «extravagancia libertina y de la pluma», de «risa democrítea».

Se añade un elogio de la confidencialidad, una propuesta técnica singular —dejar un manuscrito nueve años en reposo antes de publicarlo...—, desdén por las protecciones y los honores, pullas contra la conjura de lectores imbéciles y envidiosos, rechazo de las limitaciones, des-

precio de ese «siglo ignorante y perverso», lanzamientos de balones fuera del campo en cuestiones de religión y preferencia explícita por la escritura de libros pequeños y no muy numerosos. Y además, además, por la metáfora barroca que nos ocupa: una neta y franca preferencia por «la oscuridad de un gabinete amigo» antes que el «brillo y la plenitud diurna de una luz pública». Como libertino emblemático, a La Mothe Le Vayer no le gusta la «multitud estúpida», el pueblo, la tenebrosidad de las grandes masas. Por el contrario, opta más bien por las Luces de la comunidad reducida —Tétrada, Cenáculo Dupuy, Academia Putecana...—, otro escenario filosófico en el que se juega lo esencial.

Por otra parte, no se comprende cómo los libertinos podrían escribir para un pueblo encadenado, sometido a la exigencia de asegurarse la subsistencia cotidiana y, por tanto, obligado a trabajar con las manos y a alienar su cuerpo, su carne, su alma, su libertad, su inteligencia. ¿Cómo un campesino, un vendedor de pescados, un carpintero o un pescador, enviados desde su más tierna infancia a los campos, los mercados, los talleres y el océano, podrían aprender a leer, amar la lectura, entender lenguas extranjeras, moverse en el mundo de las letras y de los eruditos, captar las finezas dialécticas de los filósofos? Y aunque quisieran hacerlo, habida cuenta de sus ingresos, el precio de un libro sería para ellos un inconveniente insalvable...

Entonces, ¿a quién se dirige el libertino? ¿Para quién escribe? Potencialmente, para los letrados, es decir, para las mujeres (rarísimas) y los hombres (un poco más numerosos) que saben leer, escribir y, vagamente, pensar. ¿Es decir? Los sacerdotes y otros miembros del clero a quienes corresponde la tarea de educar a la élite destinada a la reproducción del sistema social; una parte de la nobleza, pero no

toda; una fracción del ejército, en sus grados superiores. Un mundo reducido por aquel entonces.

Lo mismo que sus semejantes en libertinaje, Charron el primero, La Mothe Le Vayer teme verse «infectado por el aliento del pueblo», *dixit* el *Pequeño tratado escéptico sobre esta manera común de hablar: no tener sentido común...* Aunque no tienen mucho que temer: las obras raras, apreciadas, no caen en manos de los pobres ni de los incultos que, tanto ayer como hoy, se burlan de tener que escoger entre la «Dogmática» o la «Escéptica», la «acatalepsia» o la «afasia».

Por tanto: la oscuridad va bien al pueblo, dejémosela; la luz conviene a las reuniones secretas, discretas y prudentes. Contemos más bien con la vanguardia esclarecida que se ocupa de hacer brillar la claridad (filosófica) en la oscuridad (doxológica) con medios discretos y moderados. Las crepitaciones luminosas de los libertinos se asemejan a las fugaces luces azules de los arcos eléctricos que, densas, súbitamente aparecen y súbitamente desaparecen, aumentando con la densidad de su efímera claridad la oscuridad de la noche, que de inmediato vuelve por sus fueros.

17

Las fábulas del filósofo. Es sabido que La Fontaine descuella en el arte de poner en escena animales a los que atribuye pasiones humanas, comportamientos y lógicas de grandes y pequeños de este mundo. También La Mothe Le Vayer recurre a un bestiario con el fin de utilizar el humor, la ironía, la risa. Discípulo confeso de Demócrito, el antídoto de Heráclito el Llorón, alumno lejano de Diógenes y de Aristipo, que con sus retruécanos conceptuales apabu-

llan los razonamientos de Platón, o de Luciano, que asigna al gallo o a la mosca la tarea de servir a una demostración filosófica, La Mothe Le Vayer convoca al asno, por el que siente un afecto muy particular, el buey, la sepia o el pavo real.

Comencemos por la sepia. En *Pequeño discurso cristiano sobre la inmortalidad del alma*, el autor celebra el alma, en efecto, como dice el título, pero el texto no la presenta tan cristiana, pues las pruebas de su inmortalidad residen en su acción y sus efectos... Y el aspirante a la Academia (el texto sirve ante todo a ese propósito...) agrega un elogio de la sepia que desaparece lanzando su famosa nube de tinta. Siempre lo negro, útil para abandonar la luz y recuperar la tranquilidad.

Luego el pavo real. En el *Tratado sobre el sentido común*, La Mothe Le Vayer se reserva el derecho de volver a viejos temas. Una vez más, recurre a la metáfora tinieblas/luces y se permite corregir los pensamientos del día por los de la noche... Por eso desea para sí una pluma parecida a la del pavo real, ocelada, moteada, adornada, con todos los colores y la capacidad de presentarse de distinta manera cada vez que se despliega.

Por último, el buey y el asno. Como es evidente, el be-lén tiene mucho que ver con este establo filosófico... Del bovino, François de La Mothe Le Vayer retiene su «pesada lentitud»; del asno, la metáfora de la ignorancia humana. De esta alegoría extrae dos lecciones de filosofía esenciales para su capilla: la necesidad de una suspensión del juicio y la conclusión de la ignorancia escéptica. La *epojé* y, en consecuencia, la ausencia de conocimiento son las dos verdades de este pensamiento que niega toda verdad...

El asno es su animal predilecto. También le dedica todo un diálogo: *De las raras y eminentes cualidades de los*

asnos de este tiempo, obra maestra de gracia al estilo de Luciano de Samosata, Apuleyo o Giordano Bruno, que también escribió un elogio del asno —la «santa asnidad»— como introducción a su *Cábala del caballo pegaseo*, en 1585. Como parangón de la bestialidad y la estupidez buscada, el animal autoriza múltiples variaciones irónicas, transposiciones lúdicas, magníficos sobrentendidos.

El parecido del retrato del asno con un autorretrato como libertino barroco es tal que se podría confundir con él: prudente, virtuoso, voluptuoso, modesto, risueño, independiente, reacio a obedecer y a someterse, fuerte, esforzado, valiente, fiel, silencioso, resistente, raramente abatido por las lluvias de golpes, pundonoroso y practicante de un generoso desprecio, el «filósofo de albarda» se decanta por la Escéptica, nos confía el autor del diálogo. ¿Su interés? Fundamentalmente filosóficamente los secretos de la naturaleza.

Es evidente la insistencia de La Mothe Le Vayer en la reputación libidinosa del animal: tiene «el diablo bajo la cola» (después de *El asno de oro* ya no se puede ensalzar su «lingote de amor»...). Por tanto, se evitará privarlo de sexualidad, puesto que no dispone de manos útiles para solucionar el problema de una manera simple. El autor del *Hexámeron rústico* ha pensado siempre con alegría las cuestiones relativas al sexo.

18

El hedonismo escéptico. A La Mothe Le Vayer le gustan Diógenes y sus anécdotas filosóficas. Por ejemplo, cuando el filósofo cínico sale a reculones del teatro (griego, pero también muy barroco...), ¿por qué actúa de esa ma-

108

nera? No para reírse estúpidamente, sino con la intención de incitar a lo contrario de lo que los demás hacen habitualmente. ¿Que el pueblo entra en el recinto caminando hacia delante? El filósofo lo hace hacia atrás... Contra el sentido común, invirtamos los valores. Lo que es verdad a los ojos de la gran mayoría representa casi siempre el error absoluto.

Lo verdadero no existe, contrariamente a lo verosímil, producido por un cuerpo que siente y percibe con ayuda de instrumentos imprecisos y poco fiables. El hombre medida de todas las cosas cree saber cuándo su cuerpo, más o menos cansado, más o menos joven, bien alimentado o hambriento, sano o enfermo, vivaz o adormecido, alegre o triste, da informaciones subjetivas. Las verdades son tantas como los individuos que pretenden poseerlas. Entonces, ¿no hay verdad alguna, en ninguna parte, nunca? ¿Por qué? Es que sólo disponemos de una máquina muy imperfecta para llegar a lo verdadero.

Como las cosas obedecen a la relatividad del lugar y el tiempo, a las angustias de la geografía y la historia, el sentido se encuentra en la suspensión escéptica del juicio, la famosa *epojé*. Nuestro filósofo le asigna un papel esencial en la genealogía de su hedonismo: mantener el espíritu en suspenso y, después, contentarse con obedecer a lo verosímil de nuestro tiempo y nuestro lugar, de nuestra historia y nuestra geografía, es lo que proporciona «la mayor bienaventuranza humana», el «sólido contento», el «último punto de la felicidad», que son otras tantas expresiones del diálogo *De la filosofía escéptica*. Elogio del beneficio de la acatalepsia: la dulzura de ser y de vivir.

109

Someterse para ser libre. Por tanto, a la teoría de la suspensión del juicio, el escéptico añade la invitación a obedecer las leyes, los usos y las costumbres del país. Sin este segundo momento, la lógica hedonista del filósofo permanece incompleta e incomprensible. La Francia de La Mothe Le Vayer acaba de salir de las guerras de religión, de los problemas con los protestantes (la noche de San Bartolomé, 1572), de treinta y cinco años (1562-1598) de guerras civiles, de horas felices y horas infaustas de las monarquías europeas.

La abjuración de Enrique IV, rey protestante que se convierte al catolicismo con habilidad y gran sentido de la oportunidad (1593), la proclamación del edicto de Nantes (1598), que autoriza la libertad de creencia y de culto en el reino tanto a los luteranos como a los jesuitas, el nombramiento de Sully como ministro de Finanzas y la restauración de la monarquía en Europa, todo ello promete una política de paz social y civil. Pero el asesinato del rey a manos de Ravaillac (16 de mayo de 1610) pone fin a las esperanzas. La Regencia, luego el acceso de Luis XIII al poder (1614) y su compromiso a favor de la muy católica Contrarreforma, hacen del país un lugar peligroso para la política... y para los filósofos interesados en ella. No falta mucho para La Fronza (1648-1650).

En estas condiciones, ¿cómo es una política escéptica? La Mothe Le Vayer aborda el tema en *Diálogo que trata de la política con escepticismo*. ¿Política escéptica? ¿O tratamiento escéptico de la política, de toda política? La formulación hace posible ambos sentidos... Por tanto, sobre la base del principio de la diversidad de usos y costumbres, suspender el juicio acerca del tema: ¿monarquía? ¿Repúbli-

ca? ¿Aristocracia? Todo existe, todo viene a ser lo mismo cuando se contempla el planeta. Desde un punto de vista teórico, filosófico, escéptico, la sabiduría invita a suspender el juicio también aquí. *Epojé* y tranquilidad.

Pero ¿*Qué hacer?*, como dijo el otro... Concretamente, esta suspensión parece perfecta, pero ¿qué es de esta Francia en la realidad? El filósofo escéptico piensa como sabio, sin duda, pero ¿cómo actúa? En conformidad con este estado, por supuesto... Pero ¿qué significa en este caso «actuar como sabio»? Como heredero de los *Ensayos* de Montaigne y de *De la sabiduría* de Charron, La Mothe Le Vayer precisa su posición en el anteúltimo de sus *Diálogos a imitación de los antiguos*: obedecer las leyes, costumbres y usos de su país. Según la verdad escéptica, la sumisión a lo verosímil político: la monarquía francesa, católica y hereditaria.

¿Es Francia una monarquía? Aceptemos las consecuencias de ello. ¿Transmite ella la soberanía según el principio de primogenitura? Que el hijo mayor, pues, se convierta en rey cuando su padre muera. ¿Es Francia la hija mayor de la Iglesia católica, apostólica y romana? Si estamos de acuerdo, no cuestionemos la legitimidad del cristianismo, pues de todos modos la razón es impotente para hacerlo, contentémonos con las verdades reveladas y, sobre todo, con sus consecuencias: el rey es el soberano único en la tierra, pues en el cielo el poder se halla en manos de uno solo... He aquí cómo se puede pensar libremente, en cuanto filósofo, y luego actuar en apariencia como hombre libre, aunque sometiéndose siempre a semejanza del pueblo que obedece, pero cuya villanía despreciamos en todo momento...

¿Una ética escéptica? Así como hay una política escéptica, hay también una ética escéptica. Se basa en el mismo principio: la *epojé* y la sumisión a las costumbres. En *El banquete escéptico*, como se ha visto, Jenómanes examina las cuestiones de la zoofilia, la coprofagia, el incesto, la homosexualidad y el canibalismo y concluye, como discípulo de Montaigne, que no se trata de prácticas bárbaras, sino diferentes. ¿Contra natura? De ninguna manera, puesto que las encontramos en la naturaleza. ¿Viciosas? No del todo, sino más allá o más acá del bien y del mal, en el puro y simple hecho en estado bruto... Entonces, ¿hay que justificarlas, validarlas? ¿Pensar de esta manera supone actuar en consecuencia? Que el incesto sea natural en la medida en que pertenece a otras culturas, ¿justifica que en Francia uno se acueste con su hija? ¡No!

Pensar como pirroniano, sí, pero actuar de acuerdo con los hábitos de su país. En particular, el profesional de la duda no duda del buen fundamento de esta opción: ¿por qué habría de ser mejor obedecer los errores de casa que adoptar las verdades del vecino? ¿Qué es lo que hace que, en ausencia de una única verdad, y ante la profusión de verosimilitudes, se deba prestar conformidad a una falsedad con preferencia a otra? ¿Cómo y por qué no ser persa?

Un diálogo permite examinar el caso concreto del matrimonio: el autor se divierte poniendo en escena a un marido que suelta un discurso a favor del celibato y un solterón que exalta los méritos de la pareja legítima. Quiasmo barroco. Argumentos clásicos. A favor del matrimonio: invita Platón; el celibato es aburrido; se puede delegar la intendencia de la casa; la grandeza moral de las mujeres y la excelencia de su trato; la facilidad de disponer de manera

estable de una compañera de lecho y, por tanto, la evitación de amores disipados; con el paso del tiempo, la acomodación de los caracteres; el dominio de la violencia de las pasiones peligrosas para la tranquilidad de espíritu; la dulzura del vínculo antiguo; etc.

Contra el matrimonio: el fin de la sabiduría y de la paz; la satisfacción de una parte del cuerpo, sin duda, pero al precio de la renuncia a la del resto; el sacrificio de todos los placeres en beneficio de uno solo de ellos; una vez casado, uno ignora si ama por hábito o por amor; la monstruosidad del carácter de las mujeres: derrochadoras, charlatanas, superficiales, obstinadas, empecinadas, mentirosas; la imposibilidad de escapar de ellas después del juramento, a no ser mediante la horca, el fuego o el precipicio (salvo que se finja impotencia); la renuncia a la libertad a favor de la servidumbre; certeza de ser traicionado, engañado, pues aunque se tenga, como se dice, una «verga de ballena», «la cornada es inevitable»; la imposibilidad de liberarse de los hijos, las molestias de la gente de casa, las cargas domésticas. ¿Lo mejor? Curar un amor con amores y rendir homenaje al «cambio de comida», dice Filocles...

Otra vez la pregunta: ¿qué hacer? Comprendido: el filósofo escéptico suspende su juicio, practica la *epojé*, duda, contrasta los pros y los contras, produce un neutro, inmoviliza la dialéctica. ¿Y el hombre escéptico? ¿Cómo se comporta el hombre escéptico? ¿Hay que distinguir entre el hombre común, para quien se dejan las molestias del matrimonio, y el libertino que, avisado, evita el escollo de la boda? O bien, en virtud del método ya experimentado, conservar en el fuero interno las ideas propias sobre el tema y, hacia fuera, para los demás, actuar como el vulgo cuya estupidez ridiculizamos y casarnos en la iglesia del pueblo? La Mothe Le Vayer experimentó todos los estados: mucho

tiempo soltero, mucho tiempo casado, no mucho tiempo viudo, pronto nuevamente casado, siempre *teóricamente* filósofo escéptico, pero *prácticamente* digamos que... ¡francés medio!

La opción deriva en línea recta de las *Hipotiposis* pirrónicas: es cierto que entre el interior libre, crítico y soberano por un lado, y la apariencia sumisa a la ley de la mayoría por el otro, se cierne la amenaza de la esquizofrenia. ¿Qué es lo que distingue al pensador del hombre común? La conciencia de su estado, el cálculo estratégico que culmina en lo esencial: alegría, tranquilidad, paz interior, que era lo que buscaba el filósofo antiguo mediante el eudemonismo o el hedonismo, pero también el pensador del siglo XVII, el libertino barroco.

21

Un cristiano escéptico. La combinación de monarquía política y conformismo ético, todo ello en el marco del respeto al catolicismo, produce un monstruo extraño, pero viable: un *cristianismo escéptico*. La construcción de esta arquitectura barroca supone, sin duda, muchas distorsiones conceptuales, cambios de perspectiva mental y deformaciones intelectuales. ¡En esta empresa fantástica podrían muy bien florecer los paralogismos! Precisémoslos...

La crítica de la razón se hace con el uso de la razón, pero según su orden; pues ¿cómo llegar a conclusión alguna con un instrumento tan poco fiable? La crítica de la verdad se realiza en nombre de una concepción de la verdad: el artificio que distingue lo verdadero imposible de lo verosímil real no convence a todo el mundo, pues es cierto que el escéptico critica el dogmatismo, pero en nombre de

• otro dogmatismo. La duda, la suspensión del juicio, no se detienen ante nada salvo lo esencial: la religión católica y la monarquía hereditaria, jamás atacadas, sino, como máximo, tratadas con deferencia, cuando no respetadas, honradas, asistidas... ¿Qué clase de duda es esa que se abstiene ante los objetos políticamente peligrosos? Y, además, dudar de todo, salvo de la excelencia de la duda; negar todas las verdades, excepto la que afirma la inexistencia de la verdad; criticar dogmáticamente el dogmatismo, todo eso pone en dificultades a la filosofía escéptica...

Navegando entre estos escollos conceptuales, con la mirada perdida en la línea del horizonte, el mentón alto y la actitud falsamente desenvuelta en la proa de su nave filosófica, La Mothe Le Vayer persiste y estampa su firma: la razón no debe servir para poner en duda cuestiones de religión. Dejemos estas verdades en su mundo y en su registro, en el que se trata de «misterios de la fe», de un «Don de Dios», de «luces hiperfísicas del cristianismo», «verdades reveladas», «gracias sobrenaturales del cielo», un «más allá del espíritu humano», todas ellas expresiones que, salvo mala fe de lectura universitaria, dan testimonio contra el ateísmo de un autor banalmente fideísta. Dejemos a Dios con lo suyo y ocupémonos de los hombres, la lección procede directamente de la *Carta a Meneceo*...

En ninguna parte encontramos en La Mothe Le Vayer reflexiones acerca de Dios, su definición, su naturaleza, sus nombres y su genealogía, tampoco sobre el Papa, la Iglesia o Roma, y ni siquiera en torno a los milagros o los sacramentos cristianos. Nada a favor, pero nada en contra. Sobre el dios de los pueblos primitivos, lo mismo que sobre los clérigos polinesios, las fábulas griegas o romanas o las religiones amerindias, sobre todo ello sí que el filósofo se explaya en tono crítico, a veces burlón y a menudo des-

tructivo, pues la deconstrucción de un dios peruano deja intacto al de los cristianos... Al menos mientras el instrumento se encuentre en manos de los libertinos barrocos del siglo XVII.

Para perfeccionar el retrato del fideísta, la ausencia de crítica del catolicismo va en él acompañada de un elogio del cristianismo. Cuando lee los textos de Pablo de Tarso, La Mothe Le Vayer enuncia una tesis clara: ¿la verdad escéptica? El cristianismo. ¿La verdad cristiana? El escepticismo. Imposible mayor claridad. Lo uno es lo otro. La realización de lo primero supone la del segundo, y a la inversa. Lo que Valla, Erasmo o Montaigne hacen con Epicuro y Jesús, La Mothe Le Vayer lo hace con Pirrón. Demostración.

Cuando Poncio Pilatos dirige la palabra a Jesús, ¿qué hace éste? «Calla», escribe en *De la divinidad*. No intentemos verificar esto en los Evangelios, pues en Mateo (XXVII, 11), Marcos (XV, 2), Lucas (XXII, 3) y Juan (XVIII, 34), Jesús, a pesar de hablar únicamente arameo..., responde de inmediato a Pilatos, cuya lengua es el latín... Pero el filósofo escéptico opta por el silencio de Jesús, que valora con la perspectiva de la afasia pirroniana alabada en el *Pequeño tratado escéptico sobre esta manera común de hablar: no tener sentido común*. ¿Otro ejemplo? La Mothe Le Vayer lo busca en Pablo de Tarso, en la primera Epístola a los corintios, que critica la ciencia, la búsqueda intelectual, el pensamiento personal, opción escéptica. Como probable lector sagaz de *El banquete epicúreo* de Erasmo, el filósofo escéptico agrega que la etimología del nombre de Epicuro (*epikouros*, el que salva y socorre) no contradice en nada el magisterio de Jesús. Q.E.D...

Al universitario, la falsa remisión a los Evangelios podría parecerle una técnica libertina de disimulo: se trae ostentosamente a colación una referencia a textos legitimantes,

porque son sagrados, pero en realidad se trata de una cita falsa y, por tanto —estructura abismada—, el filósofo se burla del mundo... Pero, entonces, ¿por qué rematar la demostración citando a Pablo, recurriendo a Erasmo y corrompiendo a Epicuro, para terminar afirmando que la *epojé* pirroniana actúa como una preparación evangélica («preparar los caminos a los conocimientos revelados de la divinidad» o incluso «catecismo de la Fe cristiana», como puede leerse en *De la divinidad*) del espíritu ya vacío de lo inútil y dispuesto a recibir las verdades de la fe católica?

22

Una pura máquina de deconstruir. Concluamos. ¿Qué es lo que esta filosofía barroca da a luz? Una temible máquina de deconstruir. Los libertinos barrocos, por cierto, no están dispuestos a introducir un caballo de Troya en la Iglesia católica ni en el palacio real. ¡Demasiado monstruosa esta máquina a ojos de sus constructores! Separar la Fe y la Razón, aun cuando el corte se realice al precio de una humillación de la Razón, permite el avance de la cohorte filosófica en dirección a los monasterios y los castillos. Un pensamiento laico, ateo, se produce con avanzadillas de esta naturaleza.

¿A qué aspira La Mothe Le Vayer? ¿A qué aspiran los libertinos barrocos? A la paz, la tranquilidad, la serenidad. Pública y privada. La detención de las guerras y las masacres, la desaparición de las violencias políticas y las intolerancias religiosas, el fin de un siglo perturbado y el advenimiento, finalmente, de una época feliz. La *epojé*, la acatalepsia, la afasia, permiten la dulzura, la virtud cardinal, idea de la razón del siglo.

Algunos piden esta epifanía de la alegría a Epicuro, otros a Séneca, otros a Pirrón. Madame Guyon, por su parte, se sumerge en el quietismo —próximo a la no-acción taoísta de Jean Grenier, especialista... en Sexto Empírico. Pero todos quieren la serenidad, la tranquilidad de espíritu, la paz del alma y ninguno piensa que este difícil equilibrio deba pagarse con una declaración de guerra a Dios y a la religión católica. La máquina de deconstruir de los libertinos barrocos trabaja, produce efectos. En los cenáculos, entre los grupos de filósofos, la razón, con discreción, pero con seguridad, se emancipa.

Pues esta modalidad barroca es potencialmente peligrosa a largo plazo en la historia. El fideísmo omite referirse a la religión católica, y si bien es cierto que de esa manera la protege del peligro de las críticas, al mismo tiempo deja al cristianismo en su rincón, sujeto al olvido, echado al abandono. Este exceso de respeto llega al punto de confundirse incluso con un entierro de primera clase. No se trata de algo voluntario, pero la historia da testimonio de qué es lo que ocurrió. Es evidente que los libertinos barrocos no son ateos, pero es indiscutible que en ellos se encuentra la genealogía del ateísmo.

En esta época propedéutica de tormentas deseadas, La Mothe Le Vayer opta por la «divina escéptica». Me gusta recordar *in fine* que Pirrón acompañaba a Alejandro en sus campañas en Oriente. En India el pensador encontró a los gimnosofistas, los yoguis y otros filósofos budistas e hinduistas. En un museo imaginario de la filosofía, la acatalepsia del sabio griego se expondría junto al rostro en el que se lee la dulzura de la sonrisa budista a la que aspira en su vida, su obra, su carne, su cuerpo y su pensamiento un tal François de La Mothe Le Vayer. Intempestiva lección de sabiduría para toda época de cielos amenazantes...

III. SAINT-ÉVREMOND Y «EL AMOR DE LA VOLUPTUOSIDAD»

1

El manifiesto en los pliegues. En 1640, Philippe de Champaigne trabaja en una extraña tela de escasas dimensiones (58 × 72) titulada *Retrato triple de Richelieu*, obra destinada al escultor Francesco Mochi, que anticipa un busto del cardenal que lo representa simultáneamente de frente y de ambos perfiles. La sensación de extrañeza que este cuadro produce se debe a que pone en estructura abismada por tres veces un mismo personaje, en un mismo plano y en un tiempo semejante.

La pintura está destinada a un hombre que ejerce su arte en las tres dimensiones. Para realizar su estatua del cardenal, tiene que rodearle el rostro. Philippe de Champaigne pinta ideas y muestra la relatividad en función de los ángulos. Como discípulo de Protágoras, no propone una verdad única, monolítica —como en los dos grandes retratos de Londres y del Louvre, que lo muestran de pie—, sino una difracción, perspectivas, una relatividad.

Los pliegues que trabajan esta tela de Philippe de Champaigne parecen mucho más interesantes que los de la tradición barroca, acerca de cuyo papel definitorio en este período del arte ya había llamado la atención Roger de Pi-

les en su *Cours de peinture par principes* (1708), mucho antes que Gilles Deleuze. Antes de pintar el jansenismo –Saint-Cyran, Singlin, Sacy, Armauld d'Andilly, Omer Talon y otros–, Champagne propone aquí un manifiesto del arte barroco francés de comienzos del siglo XVII. A mi juicio, el retrato de Charles de Saint-Denis, caballero señor de Saint-Évremond, oriundo de Saint-Denis-le-Gast, en la Manche, se pliega en esta aparición, ella misma dos veces plegada, del cardenal Richelieu.

Si Gilles Deleuze tiene razón en esto, que es lo que creo, el pliegue aporta el concepto operatorio del barroco. No sólo el pliegue de las telas, las piedras que imitan los tejidos y las pinturas que simulan la ilusión –Hyacinthe Rigaud, Simon Vouet, Nicolas Coypel, Laurent de La Hyre–, sino también los pliegues invisibles que organizan el espacio en pliegues, sin duda, pero también en sobrepliegues, repliegues y despliegues.

Cuando el propio Saint-Évremond habla de los «pliegues» y las «vueltas sobre sí misma» de nuestra alma, proporciona la clave para abrir esa fortaleza de múltiples entradas que es su propia persona –militar y filósofo, moralista e historiador, orador admirado y autor retirado a segundo plano, epicúreo libertino y católico fideísta– formando un todo sabiamente plegado: el esgrimista en la piel del orador, el cristiano vestido de gozador, el hablador convertido en escritor, el historiador disimulado en el pulidor de aforismos. Diversas facetas de un mismo retrato...

2

Los plegamientos del personaje. Este hombre de acción, presente en la línea de combate de múltiples guerras,

este consumado esgrimista que da su nombre a una estocada, este herido de guerra que corre el riesgo de una amputación, también es el pensador que agrega pliegues fustigando a la filosofía para practicarla mejor, en otro terreno y de otra manera: como moralista. Plegamiento del militar en el filósofo; luego plegamiento del moralista en el filósofo. Este hombre cercano a los grandes de este mundo se cuela con los actores de la Historia y al mismo tiempo contribuye a ella, para ser luego el pensador que teoriza sobre el significado de ser historiador o escribir la Historia. Plegamiento del teórico en el práctico.

Admirado en los salones, animador de los cenáculos más preciados del Grand Siècle, orador temido por su ironía y la agudeza de sus ataques, artista de lo efímero, Saint-Évremond también vuelca sobre el papel pensamientos, reflexiones y textos. Plegamiento de la conversación en la escritura. En el texto corto, una carta, un mensaje, una esquela, una demostración con la cortesía de la rapidez y la eficacia del trazo manuscrito, Saint-Évremond disimula pepitas brillantes, agudezas, rasgos de ingenio. Plegamiento del aforismo y de la máxima en la página escrita.

Además, este entusiasta de la voluptuosidad y los placeres, este admirador de Petronio, este discípulo infiel de Epicuro, este hombre de placeres elementales, algunos de ellos pecados debidamente señalados por el Vaticano, defiende también la religión católica, apostólica y romana, la misma que, después del Concilio de Trento, adopta la música y las imágenes para acceder a Dios. Plegamiento del libertino en el católico.

¿Cómo descifrar este enigma en los pliegues? He aquí un personaje inaprensible. Uno lo considera hombre de acción y luego descubre que es un pensador. Uno lo imagina adepto estricto a las palabras efímeras y se sorprende luego

al saberlo prosista que escribe blandiendo el escalpelo y trabajando lo más cerca posible del hueso. Uno lee lo mal que habla de los filósofos mientras se ve con Hobbes, Spinoza, Gassendi y luego, con una sonrisa, desmonta a Descartes, su *cogito* y su brumosa metafísica. Leemos su carta a Ninon de Lenclos titulada *Sobre la moral de Epicuro* y nos enteramos de su elogio del «verdadero catolicismo» en un escrito dirigido al mariscal de Créqui...

¿Qué es entonces lo que asegura la unidad del personaje? ¿Hay una línea maestra que reúna estos fragmentos de existencia? ¿Hay una manera de utilizar este nombre propio, Charles de Saint-Évremond? Sí. Es un hombre que sólo ama una cosa: la vida, y en todas sus formas. La ha vivido, saboreado, querido, deseado. Fogoso y apasionado en su juventud, bien parecido y con una prestancia que seducía a las mujeres, exiliado en la vejez, afeado por una extraña y monstruosa excrecencia —¡un lobanillo entre los ojos!— y recluido entre sus gatos y sus perros, Saint-Évremond construyó su existencia para hacer de ella lo que su maestro Montaigne llamaba la «grande y gloriosa obra maestra: vivir deliberadamente». Esta vida constituye la unidad de un hombre adepto a un solo Dios modificado de distintas maneras: la voluptuosidad...

3

Bajo el signo del Espíritu. Charles de Saint-Évremond nace en diciembre de 1613 o enero de 1614, no se conoce la fecha exacta. En cambio, sabemos la de su bautismo: agua de socorro el 5 de enero de 1614 y dos años más tarde, el 3 de enero de 1616, el bautismo, aunque se ignoran las razones de esa demora. ¡Ya entonces se resiste a estar en

armonía con las cosas de la religión católica! El año de las abluciones bautismales definitivas, Richelieu se convierte en secretario de Estado, Agrippa d'Aubigné publica *Los trágicos*, mueren Shakespeare y Cervantes (Saint-Évremond otorgaba a *Don Quijote* el mismo valor que a los *Ensayos*).

Tercer hijo de una familia en la que cada uno lleva un apodo que hereda del padre, Charles se convierte en «el Espíritu»... Así comienza la existencia bajo los mejores auspicios. El listón parece alto, pero la elección hubiera podido ser peor. Los hermanos son «el Hombre Honesto», «el Soldado», «el Cazador», «el Doncel». Es el único que podía reunir en su persona todas las apelaciones. Ninguno opta por la carrera eclesiástica. El padre había confesado su preferencia por un modesto caballero antes que por un sacerdote escandaloso.

Con apenas diez años de edad parte hacia París, donde recibe formación de los jesuitas en el colegio de Clermont, futuro Liceo Louis-le-Grand. De regreso en Caen hacia los catorce años, se inscribe en la facultad de derecho. Es probable que en esa época piense en una carrera de notario real. Decepción, abandono. Sobre la marcha, en otoño de 1626 vuelve a París, al colegio de Harcourt, donde continúa sus estudios al mismo tiempo que adquiere preparación militar.

La equitación (para los desfiles y los combates...), la heráldica (tratar adecuadamente a socios y clientes...), las matemáticas (brillar en la artillería...), el tiro y la esgrima (descollar en el oficio y en las cuestiones de honor...), la historia (con el fin de no olvidar las lecciones del pasado en los campos de batalla...), todo eso entusiasmo al joven de salud vigorosa. Cuando vuelve al castillo de la Baja Normandía, permanece a veces durante horas al acecho, con la

mitad del cuerpo en el agua de los estanques de Saint-Denis para cazar patos salvajes...

Muy pronto se lo encuentra en todos los campos de batalla de Francia y de Navarra; imposible contar los asedios, las campañas, las batallas, las promociones; combate a las órdenes del duque de Enghien –muy poco después Gran Condado– y luego de Turenne: se convierte en teniente de infantería, ayuda de campo del duque y después en mariscal de campo; escapa regularmente a la muerte, se bate en duelo, está a punto de perder una rodilla por una grave herida de bala de cañón en Nordlingen.

4

Los claroscuros de un discreto. El militar sin par hereda misiones diplomáticas de la máxima importancia. A los treinta y dos años, el futuro Condé lo envía a anunciar una victoria a Richelieu –Furmes, en 1646–, pero también a negociar las condiciones de un asedio a Dunkerque. A los cuarenta y cinco años –1659–, acompaña a Mazarino a España: el cardenal, a quien Richelieu designa como tal sin haber sido nunca sacerdote, suscribe el Tratado de los Pirineos. Como no es ingenuo, Saint-Évremond se da cuenta de que esa firma permite a Mazarino el disfrute de propiedades que le serían muy oportunamente legadas cuando fuera evidente que se podía ganar la guerra. El normando se explaya al respecto en una carta confidencial, que más adelante, una vez descubierta y remitida por Colbert a Luis XIV, le acarreará muchos inconvenientes. Saint-Évremond tendrá que dejar Francia y exiliarse para siempre.

En 1660, nuevamente diplomático, acompaña a la embajada del conde de Soissons, cuya finalidad era felici-

tar a Carlos II Estuardo por la recuperación del trono de Inglaterra. La misión se prolonga seis meses, durante los cuales probablemente se dedica a establecer relaciones con la gran nobleza inglesa por cuenta de Fouquet. En ese momento ignora que de esa manera está inaugurando una larga relación con su segunda patria. Plegamiento del diplomático, y en ocasiones del agente secreto, en el militar. Pliegues, repliegues, despliegues y sobrepliegues del hombre de poder y de acción en las esferas más altas de la realeza francesa...

Durante ese tiempo, pliegue entre los pliegues, Charles de Saint-Évremond escribe... A los veintinueve años firma una *Comedia de los académicos* (1643) que se burla de los académicos y su manía de regir la lengua francesa.

Durante el invierno de 1647 (tiene treinta y cuatro años), redacta un texto parcialmente dirigido contra Descartes: *El hombre que quiere conocer todas las cosas no se conoce a sí mismo*. Luego, *Sobre los placeres*. Nuevo plegamiento del moralista, del filósofo, del pensador, en el hombre de acción que pasa sus noches de guerra o sus inviernos –se combate en verano, llegado el frío se descansa...– redactando cuadernos para sí mismo.

En 1662, publica *Reflexiones sobre los diversos genios del pueblo romano en las diversas épocas de la República*, en las que no sólo demuestra tener un gran conocimiento de los historiadores romanos, sino también verdadera habilidad para integrar la psicología en la escritura de la historia plegamiento del moralista en el historiógrafo...– y el talento del libertino para poner al descubierto las quimeras que tejen una Roma imaginaria.

Aficionado a la historia por el lado romano –Salustio y Tito Livio, Alejandro y César, Suetonio y Tácito, Polibio y Dión Casio–, Saint-Évremond también hace incursiones

en ella por el lado contemporáneo: Richelieu, Mazarino, Condé, Turenne y otras figuras importantes del momento. No se sabe qué tipo de relaciones tenía con Fouquet, su discípulo en el Colegio de Clermont. Probablemente desempeñó misiones secretas para él e hizo luego arreglos con el cielo cuando su amigo de la infancia se convirtió en superintendente de Finanzas; fraudulentas maniobras con el papel moneda, entre otras cosas, permitieron la financiación del guerrero y filósofo a costa de las ciudades y poblaciones asediadas. Es, pues, la época práctica... Paga a sus soldados y luego se llena los bolsillos. Por este medio logra hacer una considerable fortuna...

Saint-Évremond se hunde cuando Fouquet cae en desgracia. Encarcelado ya dos veces durante tres meses por haber disgustado a Mazarino (de septiembre a diciembre de 1653 y de junio a septiembre de 1658), se busca al amigo de Fouquet porque en la casa de Madame du Pléssis-Bellière se ha hallado la *Carta sobre la paz de los Pirineos*, que describe con crudeza a Mazarino como bribón oportunista y codicioso que trabaja en beneficio exclusivamente personal, sin ningún interés por Francia. Colbert envía el documento a Luis XIV, Saint-Évremond teme por su libertad —con razón—, se oculta durante un tiempo en Normandía y luego llega a los Países Bajos españoles y a Holanda. Así comienza su exilio de cuarenta y dos años...

5

La escena del salón libertino. La biografía y también la obra, dan testimonio de que Saint-Évremond tenía en alta estima el intercambio verbal y la palabra. Al normando no le faltaba inspiración para la réplica, ironía, humor

e incluso causticidad y talento para la burla. Sus palabras podían tanto incomodar y herir como asombrar y alegrar. Junto con las buenas maneras, la gastronomía, los viñedos y el vino, los historiadores integran la conversación en la lista de los «lugares de la memoria» de los franceses. No hay duda de que el filósofo es uno de los que más contribuyen a ello, primero en el Hexágono y luego en la Inglaterra de su exilio.

Para reponerse de las campañas militares veraniegas, Saint-Évremond frecuenta los salones parisinos. Así como la Academia Puteana reunía a Gassendi, La Mothe Le Vayer y Naudé, los salones permiten las reuniones de los espíritus refinados de la época en las casas de mujeres de mundo, de cortesanas, en compañía de abates licenciosos, nobles ociosos, poetas confidentiales y otros gorriones mundanos.

Por ejemplo, el salón de Marion de Lorme, mujer fácil y coleccionista de amantes famosos: Des Barreaux —el poeta libertino que devoraba tortillas de jamón el Viernes Santo—, Cinq-Mars, los príncipes de Condé y de Conti, Buckingham y Saint-Évremond. Ajeno a los celos, el filósofo acepta la competencia de una decena de hombres. En el amor, se presta siempre, pero sin entregarse nunca de verdad: lección de felicidad. Una vez puesto en orden el problema del cuerpo, también Saint-Évremond pasa rápidamente a otras mujeres, pero conserva con sus antiguas amantes una indefectible relación de ternura amistosa.

Es ésta la época en que, durante el carnaval, Saint-Évremond sale disfrazado de ramera o de capuchino con un grupo de normandos. Se los ve en todos los bailes. A veces, esta alegre compañía trata de forzar la puerta de residencias particulares en el Marais antes de hacerse expulsar por los guardias suizos. En el salón de Marion de

Lorme se habla de ciencia y de literatura. En esa época la cortesana y el filósofo asisten a las conferencias sobre los astros que Gassendi da en el Hôtel des Monnaies. También acuden a ellas Cyrano de Bergerac y otros libertinos del momento.

Marion de Lorme muere a los treinta y ocho años a causa de un aborto espontáneo mal tratado con antimonio. Probablemente quien ahora sigue tomando notas es Molière... Saint-Évremond ha encontrado a Ninon de Lenclos, que lo acompaña en los salones del Marais. El filósofo la inicia en la conversación, en Montaigne, en Epicuro. Ambos tocan el laúd. Después de la alcoba tiene lugar una larga historia de amistad amorosa casta y fiel. Durante las cuatro décadas de exilio de Saint-Évremond en Londres se escriben magníficas cartas. Ella le envía ostras y champán, que tanto habían bebido juntos; él le hace llegar té. Ella le sobrevivirá cuatro años.

Además, hombre de grupo y de cenáculo, de amistad viril con sus compañeros de borrachera o amorosa con sus antiguas amantes, Saint-Évremond impone el champán en el Marais. En el salón de Madame de Sablé, en presencia del moralista La Rochefoucauld, Saint-Évremond conversa. Y conversa sobre mil temas, entre ellos la gastronomía, el placer de beber y de comer, la voluptuosidad en la mesa, etc. También sobre los méritos comparados de las bebidas. En la época se apreciaban los vinos de Italia o de España saturados de azúcar, clavo y canela, el famoso hipocrás. Ignorado el burdeos y aún no bien conocido el borgoña, Saint-Évremond convierte la asamblea al champán, que beberá, amarará y alabará toda su existencia. Crea entonces, y luego anima, la «Ordre des Coteaux». En ella se encuentra gente poco interesada en el ayuno y la abstinencia de los católicos. Algunos poetastros celebran el valor de los trans-

gresores de la cuaresma. En esta reunión de comilones y bebedores, muchos nobles son portadores del *cordón bleu* de la orden del Espíritu Santo, fundada por Enrique III. Pronto se hablará de los *cordons bleus* en la acepción corriente de la expresión.

La juventud del filósofo, por tanto, se reparte entre el estruendo de los cañonazos del frente y la conversación mundana de los salones. En verano se mata, en invierno se conversa. Con militares desvergonzados, guerreros decididos y comandantes del ejército se asedia, se saquea, se roba, se incendia durante los meses cálidos; luego, llegado el frío, con esos mismos compañeros se bebe champán, se comen platos exquisitamente preparados, se agasaja a las mujeres, se componen rimas, se baila, se canta, se bromea. Primero Tánatos, después Eros. Primero el arte de la guerra, después el de la conversación. Uno y otro momento son el anverso y el reverso de la misma medalla. Saint-Évremond descuella en ambos registros: en el lodo de tierra y sangre del campo de batalla y en las alfombras, los sofás, los tapices y los sillones de los salones mundanos. Jano bifronte. Plegamiento de la vida en la muerte.

6

El arte verbal del espadachín. A Saint-Évremond le encanta la conversación, sobre todo en presencia de mujeres: Marion de Lorme, Ninon de Lenclos, por supuesto, pero también, en el exilio, Hortense Mazarin, cuyo salón en el Relais Saint-James entusiasma a la marquesa de Sévigné... ¿Quién habla? ¿Para quién y para qué? Para complacer y seducir. La conversación se comprende gracias a la etología... Los arrullos de la paloma, los pavoneos del uro-

gallo, el cortejo del pavo real, la exhibición de un trasero rubicundo de macaco, la hinchazón del cuello de los batracios, he aquí la genealogía de la conversación mundana tal como podría trazarla un moralista contemporáneo: ocupar el territorio, subyugar a la asamblea, someter al público, conseguir el asentimiento de todos, en particular de las mujeres que hay que conquistar.

Este arte, en verdad, no se aprende, aun cuando algunas técnicas se transmitan. Se necesitan cualidades naturales: espíritu vivaz, sentido de la réplica, talento para la improvisación, facilidad para las ocurrencias, instinto del momento propicio, prontitud para dar forma al gesto. La ironía, el cinismo, la extravagancia, el sarcasmo, producen sus mejores efectos. Saint-Évremond no estaba desprovisto de nada de eso. Y por eso era amado.

En 1648, Baltasar Gracián, filósofo jesuita y barroco, publica su *Agudeza y arte de ingenio*, magnífico oxímoron que da a entender que es posible proponer un arte del ingenio. Este tratado analiza las variedades de agudezas, las ocurrencias ingeniosas, pero también exhibe el detalle de la maquinaria: correspondencia y proporción, disonancia, observación enigmática, contrariedad, relieve, similitud, comparación condicional, fingida y reforzada, rapidez en las respuestas, exageración, encarecimientos, paradojas, burla, crítica y malicia, inversión, juego de palabras, ficciones, excesos, argumentos ingeniosos, alusión, etc. El libro está lleno de ejemplos. El tratado fija el eco de los salones en donde la conversación ha producido estrellas fugaces. Saint-Évremond fue un artista de este arte sin huellas.

Son de imaginar las técnicas de este hombre que, precozmente iniciado por un maestro de armas, ha marcado la historia de la esgrima con una estocada que lleva su nombre. Cuando el maestro de baile da lecciones de esgrima, la

estética es muy importante. Golpe doble, golpe de punta, golpe sobre golpe, golpe de revés, contraofensiva son expresiones que convienen tanto a la espada como a la conversación. Y además: defensa, finta, guardia, saque, envoltura, molinete, estocada, exhibición, respuesta, toque, pirueta, *prise de fer*. O bien: cruzar el hierro, descubrirse, desarmar al adversario, bajar la guardia, dar una estocada o, por último, tirar. Leamos las *Máximas* de La Rochefoucauld o La Bruyère como la huella de otros tantos golpes tirados y marcados con ocasión de una conversación de salón.

Saint-Évremond siempre ha ensalzado las satisfacciones y los beneficios de la conversación. En París después de la época de los combates, y en Inglaterra durante la larga temporada de exilio, al filósofo le preocupa menos pensar, meditar, reflexionar o escribir en un estudio, a la manera del filósofo bajo la escalera de Rembrandt, que actuar por medio del verbo, pues la conversación es una acción. Tiene lugar entre pares y su ejercicio, a priori, parece igualitario, pues en él no entra en juego ninguna consideración social: lo único que se necesita para anotarse un punto es el mérito personal.

En su *Carta al Mariscal de Créqui*, Saint-Évremond da a un hombre —por lo menos...— una lección de esta esgrima mundana de buenas palabras destinadas a las mujeres: decirles lo que esperan, halagarlas, ofrecerles el medio de agrandar más, involucrarlas en la conversación. Con este tipo de municiones se puede abordar el campo de batalla y esperar la victoria. Victoria que, en este terreno, el caballero normando obtuvo muchas veces.

Recuerdos de fuegos artificiales. No sólo encontramos la pirotecnia barroca en los jardines en los que hace vibrar la noche con sombras y luces, sino también en el carácter que imprime al ingenio aforístico de los moralistas del Grand Siècle. Los autores de máximas y de aforismos tienen sus secretos: nadie se instala en su escritorio para escribir una máxima que le surge del cerebro completamente armada. Muy a menudo, la agudeza viene de lo que la precede: un texto sobre un tema útil para concentrar lo más inteligente y brillante de la demostración en una sola frase. Luego se retira el texto como una escalera y la fórmula restante da en la diana.

O bien al regresar a su casa, tras una noche en salones en los que se han lanzado por doquier brillantes fuegos de artificio con éxito variado e incluso con rotundos fracasos, se anota lo que concentra el brillo y la inteligencia de otro orador. Se mantiene en silencio su nombre, la máxima se hace pública, circula y luego, un día, termina en una colección firmada por algún listo repentinamente transmutado en moralista... Es el caso de La Rochefoucauld en el círculo de Madame de Sablé, marquesa de oficio.

Saint-Évremond descuella en la forma breve: no en el aforismo, la sentencia ni la máxima, sino en la carta breve o *bref*. Cada una de ellas se dirige a un corresponsal en particular. ¿Qué es *Sobre la moral de Epicuro*? Una misiva que envía a Ninon de Lenclos. ¿Y las dos o tres páginas que firma bajo el título *De los placeres*? Únicamente el conde de Olonne descubrirá su contenido. Al conde de Saint-Albans reserva *La amistad sin amistad*. El mariscal de Créqui recibe una carta programática y sintética sobre la religión, la conversación y las bellas letras, cuyo texto se convierte en

Al Señor Mariscal de Créqui. A Vossius, libertino holandés, su acompañante en la casa de Spinoza, Saint-Évremond destina sus *Observaciones sobre Salustio y sobre Tácito*. En cuanto a su defensa fideísta de la religión católica, apostólica y romana, su alegato a favor de la tolerancia entre las religiones —sobre todo entre la católica y la protestante— y su teoría de la transustanciación, los sacramentos y los misterios, quedan asentadas en una carta a Justel. Lo esencial de su pensamiento se da en fragmentos, en estallidos múltiples, se dispersa entre distintos interlocutores epistolares.

Es de imaginar que esos intercambios epistolares tienen su origen en conversaciones. En su estilo nervioso, seco, magro, austero, sin artificios, directo, a veces irónico, en sordina cuando hace falta, alusivo, Saint-Évremond siembra en todas las direcciones. En medio de quiasmos, construcciones estilísticas invertidas, esbozos de desarrollos que enseguida se interrumpen, refrenados, se encuentran, aquí y allí, aforismos engarzados en el cuerpo del texto. Un relámpago y otra vez la penumbra. Juego barroco con el claroscuro...

Lecciones de anatomía. En aquella época, Rembrandt pinta lecciones de anatomía. En 1632, la *Lección de anatomía del doctor Nicolaes Tulp*; en 1656, la *Lección de anatomía del doctor Joan Deyman*. En la primera, el cirujano trabaja en un antebrazo; en la segunda, en un cerebro. El cuero cabelludo abierto como una granada hendida, el hueso trepanado, el hombre de ciencia hurga en el encéfalo del cadáver, que tiene el torso ligeramente levantado. Su rostro recuerda el de un Cristo. Saint-Évremond utiliza la

pluma como un escalpelo y recorta en el alma fragmentos de verdades en las que es difícil sostener la mirada.

Cuando el hombre común se conforma con fábulas, con historias placenteras, cuando proclama su amor con la mano en el corazón o recita versos en defensa de la amistad ante el mármol de una estatua romana, el filósofo realiza su trabajo, levanta el velo, descubre las quimeras y muestra la crueldad de la evidencia. Ni amor, ni amistad, ni sentimientos nobles; sólo mecanismos espurios, motivaciones indecentes: interés, amor propio, utilidad, vanidad, malicia, deseo de gloria, orgullo y otras viles pasiones.

Si analiza la devoción (por ejemplo, en la *Carta a una dama galante que quería hacerse devota* o en *Que la devoción es el último de nuestros amores*), no remite a la pureza del sentimiento, a la nobleza del corazón, a la grandeza del gesto, a la elegancia o la altura de miras del interesado, sino a la incapacidad para seguir llevando una vida disipada, lo que conduce a hacer de la necesidad virtud, a la ilusión que se esconde tras la transformación del escaso ardor sexual natural en puro efecto de la voluntad, al goce malsano de vengarse de un amante, a oscuras y extravagantes pasiones que hoy llamaríamos masoquistas, a la esperanza de escapar a las preocupaciones mundanas que nos desbordan y otras razones igualmente poco meritorias...

He aquí por qué Saint-Évremond toma a los hombres como son, no los sueña, no hace concesiones a lo que podrían ser. De ahí que prefiera Corneille a Racine. Cuando uno quiere cambiar a los hombres se condena al sufrimiento, se encamina a una inexorable soledad. En cambio —y en *El interés en las personas absolutamente corruptas* explica por qué—, preferimos lo útil a lo honesto. No esperar la pureza, evitar la extremada severidad con el vicio, coger el bien allí donde se presente, aun cuando no sea total,

conformarse con el mal menor, practicar la tolerancia con los demás y la severidad consigo mismo, contar con los vicios del mundo o, de lo contrario, escoger la reclusión, el aislamiento, tratar al otro con delicadeza y no adoptar la actitud del filósofo —«filósofo o devoto de la profesión», son sus palabras— que da lecciones.

Practicar esta sabiduría trágica —se la ha calificado de «humanismo impuro»— redunda en beneficio de la salubridad pública, pues con una moral demasiado pura y gente tan corrupta, nunca sería posible nada. Mucho antes que La Rochefoucauld —las *Máximas* son de 1678— o La Bruyère —las *Reflexiones o sentencias y máximas morales* aparecen en 1688—, el filósofo normando funda esa *manera* tan francesa de pensar que es la llamada tradición de los moralistas. Junto con los de su siglo, pero también con Vauvenargues, Chamfort, Rivarol o Joubert, Saint-Évremond constituye una constelación de filósofos que la literatura deja para la filosofía y viceversa. Finalmente, quienes leen a estos autores son los espíritus libres, los únicos que los merecen...

Una obra a pesar de él. Irónico y sarcástico, temible y temido, Saint-Évremond no ignora que los fuegos artificiales de la conversación constituyen una obra de arte perecedera, efímera, destinada al aquí y ahora. El presente como única dimensión del moralista; lo oral, su única modalidad; la ocasión, su tiempo. Cuando todo eso se convierte en libro, ¿cómo leerlo? ¿Desde el principio hasta el final? Claro que no... Picoteando, mariposeando, de aquí para allá. El aforismo es un alcohol fuerte. Consumido en

dosis elevadas puede llegar a ser un veneno tremendo. La misma observación vale para los brevísimos textos de Saint-Évremond, fórmulas que a menudo se aproximan al *ensayo*, aunque menos al de Montaigne, a veces muy largo, que al de Francis Bacon.

Saint-Évremond nunca escribió un libro con el propósito de publicarlo con su nombre. Como discípulo de Montaigne, no le gustaban los productores de libros... ¿Sus cartas? Son copiadas y recopiadas, distribuidas y difundidas por aficionados; abundan en ellas los errores, voluntarios o no; el éxito es notable; se acumulan los apócrifos, que agregan textos falsos a los improbables; se le atribuyen textos que le son ajenos; las imitaciones holandesas inundan el mercado; las reediciones alcanzan gran número. Ya es cincuentón.

¿Cómo reacciona ante esas publicaciones salvajes? Divertido, despreocupado. ¿La fama? ¿La reputación? ¿El futuro de su nombre después de su muerte? Todo eso le da risa. ¿Acaso no ha escrito en *Sobre la moral de Epicuro*: «aprecio más una hora de vida bien vivida que el interés por una mediocre reputación»? Que se vendan como suyas obras en que no hay una sola palabra que le pertenezca, es algo que lo deja completamente indiferente. Por lo menos durante un tiempo. Pues, con los años, cuatro antes de morir, accede a reunir, certificar, autenticar, lo que se debe verdaderamente a su pluma. Echa pestes incluso contra Pierre Demaizeaux, el amigo de Pierre Bayle, encargado de este trabajo cuando él se va de vacaciones... Las obras aparecerán en edición póstuma en 1705.

El roce de los filósofos. En diversas ocasiones, el moralista conoció a importantes filósofos del siglo XVII. Pero no parece haberse sentido nunca involucrado por sus tesis ni haberse interesado por los conceptos en cuestión. Al parecer, para Saint-Évremond era lo mismo encontrarse con Spinoza o Hobbes que con Marion de Lorme o Ninon de Lenclos... Nada que enriqueciera una meditación personal, sólo intercambios sin consecuencias intelectuales.

Spinoza, por ejemplo: después de abandonar Londres, donde la peste había dejado miles de muertos, Saint-Évremond vive en el exilio, en La Haya, desde 1665. Se aloja en el «Delfín de Francia», en casa de un compatriota. Trabaja en sus *Observaciones sobre Salustio y sobre Tácito*, frecuenta a los hermanos De Witt, al joven príncipe de Orange, a diplomáticos. Es amigo de Isaac Vossius, gracias al que, hacia 1669-1670, conoce a Spinoza, quien por entonces sólo ha publicado los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663). En ese momento, el filósofo holandés trabaja en el *Tratado teológico-político*.

Nada queda de esas conversaciones mantenidas en latín —que, según su interlocutor, Spinoza hablaba con fluidez, pero sin elegancia—, salvo una pregunta que formula Saint-Évremond acerca de la existencia de Dios. El futuro autor de la *Ética* responde que cree en Dios, pero precisa: «Yo creo que Dios es la causa interna de todo en el mundo y no su causa externa.» Saint-Évremond asegurará haber descubierto en las obras póstumas un personaje distinto del individuo con el que había estado en La Haya. Un ateo en este caso... Sin embargo, parece fácil replicar al normando que toda la *Ética* se resume magníficamente en esta única sentencia y que Baruch Spinoza se presenta-

ba sin ambages a su interlocutor, con tal de que éste se tomara la molestia de escucharlo y tuviera el deseo de comprenderlo...

En este nivel, la conversación mundana y la conversación filosófica no obedecen a las mismas reglas. Cuando Saint-Évremond quiere probar la existencia de Dios, ¡acude a la «belleza celestial» de la duquesa de Bouillon! Los argumentos de estos dos hombres se inspiran en registros, como mínimo, heterogéneos... Filosofía del concepto (pesado) frente a pensamiento existencial (ligero), arquitectura destinada a sobrevivir a terremotos frente a bengalas barrocas... ¡Encuentro fallido!

Luego Hobbes; Saint-Évremond conoce a este filósofo inglés en el salón de los Cavendish, la familia de cuyos hijos el inglés había sido preceptor. El *Leviatán* apareció en 1655, el mismo año que *Del cuerpo* y unos años después que *Elementos filosóficos del ciudadano* (1649). Si bien en su *Carta al Mariscal de Créqui* el filósofo exiliado rinde homenaje al «genio» de Hobbes, no suscribe sus «excesos» ni sus «exageraciones». ¡Pero no dice cuáles son!

Solamente una frase de paso, expresada con su habitual desenvoltura, permite pensar que Saint-Évremond conoce las tesis del filósofo inglés, que tal vez lo haya leído o que, al menos, conoce lo esencial, sobre todo la necesidad política de un contrato que supone, por una parte, la renuncia de los individuos a su libertad primitiva, y, por otra parte (no olvidar esto, so pena de convertir a Hobbes en inventor del totalitarismo...), una garantía de la seguridad y la tranquilidad individual por el soberano que queda así constituido, legitimado y justificado.

Para un fideísta francés como Saint-Évremond, Thomas Hobbes, monárquico leal, católico galicano y libertino epicúreo, ofrece materia de discusión, intercambio y

puntos de vista a confrontar. En una línea despacha la cuestión y precisa lo esencial: todo gobierno establecido presupone que se despoje a los particulares de una parte de su libertad natural con el fin de construir el bien público. ¿Comentarios de Saint-Évremond? Ninguno. ¿Está de acuerdo? ¿No lo está? ¿Qué es lo fundamental de esta versión del contrato social? Nada... No se sabrá nada más... Saint-Évremond probablemente ha preferido la falda que pasaba por allí, la carita fresca de una cortesana o el reducido cenáculo atento a sus juegos de palabras... Segundo encuentro frustrado...

El efecto Gassendi. Si hay un filósofo con el que Saint-Évremond se ha visto regularmente, y no sólo una vez y en las nubes, ese filósofo es Gassendi, el grande, el inmenso Gassendi —«el más ilustrado de los filósofos y el menos presuntuoso», escribe en *Juicio sobre las ciencias a las que puede dedicarse un hombre honesto*—. Se sabe que Marion de Lorme y Saint-Évremond asistían a sus lecciones de astronomía en el Hôtel des Monnaies de París en compañía de Cyrano de Bergerac. Probablemente en esta época el normando estuvo en comunicación con Gassendi, quien rehabilita al filósofo del Jardín en su *Vida de Epicuro*.

¿Lecciones de Gassendi? Después de una discusión sobre las fronteras de la razón, la naturaleza restringida de sus poderes, la evidente limitación de nuestros conocimientos —Kant no inventa gran cosa—, la posibilidad de pensar muchas cosas, sin duda, pero también la incapacidad para «pensar bien tal o cual tema en particular», Saint-Évremond llega a la conclusión de que la filosofía

no sirve para nada, de que no hay por qué invertir energía, trabajo y tiempo en una operación de dudosos beneficios...

Aunque en su juventud cree en ella, con el paso de los años se encuentra ante la evidencia de la multiplicidad de discursos contradictorios de los filósofos desde el período griego y romano hasta nuestros días. Acorde con la actitud escéptica, se pronuncia por la necesidad de suspender el juicio, practicar la *epojé* y buscar en otro sitio. Decepcionado, el enamorado da la espalda a una filosofía teórica, dogmática, para abrazar una filosofía práctica, pragmática. ¿Su imperativo categórico? «Para hablar con sensatez, nos interesa más gozar del mundo que conocerlo»...

12

Un trastorno en la glándula. Es evidente que si se sigue de cerca los pasos de Gassendi, incluso como aficionado, un día habrá que encontrarse a Descartes por el camino. El filósofo del Poitou —que no bretón, como creía el bueno de Michelet!— no es todavía un mito francés, sino un pensador entre otros, que se bate con cierto número de interlocutores epistolares, entre ellos Gassendi. El prototipo de la razón razonable del cartesianismo aún está por llegar. Por el momento, ese extraño personaje sueña con el melón, traza planes a partir de sus sueños para construir la razón, ve pasar hombres por la calle y se pregunta si son algo distinto de mecanismos con resortes cubiertos por un sombrero, ¡se preocupa por ese todo que certificaría su existencia!

Es de suponer que Saint-Évremond ha leído las *Meditaciones metafísicas* (1641) y tal vez también una parte de los *Principios de la filosofía* (1644). No se sabe si ha tenido conocimiento del *Discurso del método* (1637). ¿Qué es lo

que retiene? Que Descartes se propone demostrar la existencia del alma, sustancia espiritual, inmortal, pero que no cumple con su promesa. No satisfecho con no lograr su propósito —piensa Saint-Évremond— muestra más bien que la religión no persuade a nadie, ni siquiera al filósofo en busca de sí mismo.

¿El *cogito*? He aquí material para bromas: los artificios de las razones sutiles, la poca solidez de los razonamientos, la falta de seguridad —el normando *dixit*...— no producen ningún efecto, fuera de una risa sin disimulo. En su *Carta al Señor**** escribe: «amo, luego existo»... Parodia un tanto pobre del enunciado de Descartes, que merecería una refutación mejor —Gassendi se encargará de ello—, pero, recordémoslo, Saint-Évremond no tiende tanto a conocer la vida como a vivirla.

Saint-Évremond parece no tener ningún interés por comprender esta preocupación ontológica. Sin embargo, más allá de esta reducción del filósofo a la metafísica, en las últimas líneas del famoso *Discurso del método* Descartes propone desentenderse de los conocimientos especulativos en provecho de un proyecto que ya había asomado en la obra: «convertirse en dueño y señor de la naturaleza». Para ello toma el camino de la medicina.

Descartes ha perdido una hija de dos años, Francine. Nunca se pudo consolar de ello. ¿Para qué sirve la filosofía ante el cadáver de un niño? De ahí el deseo, que se pone de manifiesto al final del *Discurso*, pero también en otro lugar —una carta a Huyghens con fecha 25 de enero de 1638—, de trabajar para prolongar la vida más allá de los cien años. Y tenemos al filósofo disecando reses en la trastienda de una carnicería para descubrir los misterios de la anatomía y de los mecanismos de la fisiología. Al mismo tiempo, trabaja en su *Tratado del hombre*.

¿Qué hace Saint-Évremond con esta información de segunda mano en su poder? Ironiza... Atribuye a Descartes el deseo de hacer inmortales a los hombres y se burla de él por dedicarse al «invento de no morir». Llega demasiado lejos: el mundano ha convertido al filósofo en un loco, un desquiciado, y saca la tajante conclusión de que padece «cierto desorden en su glándula».

Termina su indigna tarea afirmando que probablemente Descartes habría tenido la misma suerte en esta empresa de medicina revolucionaria que en su demostración de la inmortalidad del alma. Recordemos a este respecto que Saint-Évremond ofrece su propia prueba de la existencia de un alma inmaterial: «el deseo que tengo de ser para siempre»... También en esto se queda un poco corto. Tercera cita desaprovechada.

13

Cita con los antiguos. Si Saint-Évremond falla en sus citas con los filósofos de su época, no prescinde de los antiguos. En ciertos textos, rechaza la anticuada manía de honrarlos, propia de autores que se creen aún en Roma y escriben en consonancia. La antigüedad, sí, pero adaptada al gusto de los modernos. De suerte que sus comentarios contra Séneca, a favor de Epicuro o, mejor aún, a favor de Petronio, más que como comentarios de un filósofo (dogmático) sobre el texto, deben leerse como meditaciones de un amante de la vida sobre la posibilidad de rechazar el estoicismo a fin de perfeccionar la práctica del epicureísmo en pleno Grand Siècle.

Saint-Évremond no presta demasiada atención a Séneca: no le gusta el filósofo ni el escritor. Cada afirmación del

estoico produce un efecto singular en el normando y desencadena en éste un irreprimible deseo de hacer lo contrario... Evitar los honores, ¿lo dice el ministro que mantiene un trato familiar con el emperador Nerón? Rechazar las riquezas, ¿es lo que enseña el multimillonario? Soportar el sufrimiento, ¿es lo que profesa el hombre que tan mal ha vivido su exilio corso como para adular al emperador Claudio con su *Apocolocyntosis* a fin de conseguir su regreso a Roma? El filósofo libertino se afana en querer títulos y medallas, dinero y bienes, rechazar cualquier dolor y tender al mayor de los bienes: el placer...

Además, una circunstancia agravante: Séneca habla mucho de la muerte, demasiado. También sobre este tema piensa Saint-Évremond de manera reactiva: el problema no reside tanto en morir, tener que morir, saber que uno se va a morir, prepararse para la muerte, meditar sobre ella todos los días y vivir con el sentimiento permanente del óbito, como en vivir, en vivir bien. ¿Cuál es la mejor manera de abordar la muerte? Saber que es inevitable y hacer de la necesidad virtud. La filosofía no sirve para nada. Filosofar no es aprender a morir, sino a vivir mejor a la espera de la muerte, que es un tránsito natural, normal, inevitable. Antes «vivir tranquilamente», escribe, que «morir de manera constante». El culto estoico de las muertes bellas es completamente inútil para salir airoso de la propia.

A la tanatofilia de Séneca opone la gran salud de Petronio. No sólo el Petronio autor del *Satiricón*, a lo que tan a menudo se lo reduce, sino el epicúreo alegre, ávido del disfrute de la naturaleza, el carácter sensual dueño del placer, jamás su esclavo. Gobernador de Bitinia, cónsul, pero reservándose para él la libertad de ser, de actuar, de vivir una vida feliz, Petronio no cae en el *pathos* a la hora de la muerte. A diferencia de Catón de Útica, el héroe de los es-

toicos, que en su último momento pide que le lean a Platón, Petronio solicita poetas ligeros, autores divertidos; y luego muere con toda sencillez. A los ojos del epicúreo romano y del normando, la muerte sólo es el final de la vida, sin más trascendencia...

Epicuro bajo Luis XIV. Saint-Évremond es epicúreo, pero menos como discípulo fiel del filósofo ortodoxo del Jardín que como compañero de ruta de los poetas elegíacos: Horacio, Catulo, Tibulo, Propertio. Sus ideas sobre este tema se concentran en dos textos: *Sobre los placeres* (hacia 1658) y *Sobre la moral de Epicuro* (hacia 1684). Epicuro ha sido utilizado por Lorenzo Valla en el siglo XV en *Sobre el placer*, por Erasmo en su *Banquete epicúreo*, y también un poco por Montaigne.

Pero la auténtica rehabilitación formal, monumental, imperial, definitiva, sustancial, se la debe a Pierre Gassendi y su *Vida y costumbres de Epicuro*, editada en 1647. Es imposible que Saint-Évremond no conociera este texto, es difícil pensar que no lo hubiera leído. Pero aun en ausencia de una verdadera lectura, al menos la frecuencia de su trato con el canónigo de Digne le permitiría conocer las tesis del libro.

Es cierto que Saint-Évremond retiene lo esencial del maestro griego: el reconocimiento del soberano bien en la voluptuosidad; la existencia de un tropismo natural que nos conduce a desear el placer y a huir del dolor; la necesidad de una ética inmanente articulada en torno a la buena vida y la vida bella; la existencia de un ser divino que no se preocupa del destino ni de la acción de los hombres; la in-

xistencia de nada inmaterial; la tendencia al puro placer de existir. Pero añade consideraciones propias, por las que se distancia de la austeridad ascética de la moral de Epicuro.

Como pensador moderno, pone en relación el pensamiento y el cuerpo, los humores y las opiniones, la carne y el contenido de la filosofía. ¿El gusto del filósofo antiguo por la ascesis? ¿La reducción del placer a la mera ausencia de perturbación, a la pura y simple supresión de cualquier dolor? Simple autobiografía, confesión personal: Epicuro hace de la necesidad virtud. Al verse enfermo, al sufrir y padecer un cuerpo doloroso, elabora un pensamiento para su uso personal. Pero ¿también para cualquiera que tenga otro cuerpo y disfrute de buena salud?

No hay nada que justifique el ideal ascético. ¿Por qué motivo hay que «comer hierba»? pregunta Saint-Évremond (algo a lo que, de todos modos, y contrariamente a algunos monjes cristianos, locos perdidos, Epicuro no invitaba). ¿Para qué mortificar los sentidos si no es para ganar un cielo, en el que, por supuesto, el filósofo normando cree, pero únicamente como una vasta extensión de éter en la que se mueven los astros? ¿Por qué mortificar los sentidos? ¿Qué justifica «el divorcio de dos partes compuestas de la misma materia» (estricta profesión de fe materialista...) cuando, en conjunto, estos dos modos de un mismo ser tienden a, y quieren, los mismos placeres? En realidad, si se piensa de esta manera, el soberano bien es la muerte, no la vida.

Si Petronio y Horacio celebran a Epicuro, es evidente que el epicureísmo no se reduce a su versión ascética y que hay otro epicureísmo, su versión hedonista. En su tiempo, la vida de Epicuro fue objeto de calumnias; y también lo fue más tarde, por obra de los Padres de la Iglesia. Lo cierto es que su existencia no tuvo nada de escandaloso: sus ad-

versarios le han afeado la vida para evitarse la necesidad de tener que medirse luego con su pensamiento. La voluptuosidad epicúrea no es lo que se ha dicho de ella: ni goce bestial, ni placer cataléptico. De ahí la necesidad de un nuevo Epicuro.

Por tanto, supresión de su ética ascética, pero también de su opción religiosa: el filósofo del Jardín cree en la existencia de dioses indolentes, que no se preocupan por el destino de los hombres, pero, a pesar de todo, como hijo de un ministro del culto, Epicuro invita a rezarles. De nada sirve oficiar ficciones ni ectoplasmas...

La misma observación sobre esta oposición entre un placer justificable, en reposo, y otro injustificable, en movimiento. La vieja oposición de escuelas entre Epicuro y Aristipo... Por turno, y según las ocasiones, escribe Saint-Évremond, Epicuro practicaba una u otra voluptuosidad. Ora eliminando problemas y dolores, ora buscando disfrutes, creando ocasiones para ella. No hay duda de que fue austero, sobrio, asceta; pero también alegre, voluptuoso, sensual, según los momentos. Y probablemente más libertino en su juventud, cuando su cuerpo se lo permitía, que en la vejez, cuando la carne ya no respondía... Pues nadie es completamente blanco o negro, completamente devoto o libertino, sino a menudo ambas cosas, por turno, según las ocasiones, las circunstancias, las oportunidades, y también según los cambios provocados por el tiempo. Plegamiento del libertino en el asceta...

15

Una filosofía de la diversión. Para vivir feliz no hace falta reflexionar ni pensar demasiado... ¡Profundizar da lu-

gar a motivos de preocupación! Saint-Évremond da su solución en unas pocas palabras: «salir a menudo como fuera de uno mismo», escribe en *Sobre los placeres*. ¡No esperemos demasiados detalles más! Una vez enunciada la idea, el modo de empleo queda en manos del lector... Contra las quimeras de la introspección teórica, preferir la práctica de una vida expansiva.

En aquella época esas palabras tenían singular resonancia. ¿Fecha? Hacia 1658. Pascal comienza a trabajar en su proyecto de una gran obra apologética —*La verdad de la religión cristiana*—, cuya elaboración interrumpida constituye, como nadie ignora, los *Pensamientos*. Ese año comienza a clasificar en fajos las notas tomadas acerca del tema. A finales del año, confía a algunos amigos escogidos el orden, el propósito y el plan de su trabajo. Los cuatro años de sufrimiento y de melancolía que lo separan de la muerte no le permitirán llevar a cabo su proyecto. Pascal muere a la una de la mañana del 19 de agosto de 1662.

En 1669 ve la luz una primera edición, la llamada «de Port Royal», con una tirada de muy pocos ejemplares. Durante un siglo se respetará su autoridad. ¿La conoció Saint-Évremond? Es difícil suponer que ignorara algunas de las famosas tesis de Pascal, aun cuando su nombre no aparezca mencionado ni una sola vez en toda su obra: los dos infinitos, la apuesta, la miseria del hombre sin Dios, el espíritu de geometría y el espíritu de fineza, el Dios de los filósofos o de Isaac, pero también, y sobre todo, los treinta y cuatro pensamientos dedicados a la diversión.

Todo el mundo sabe que, con esta gran obra, Pascal se propone la conversión de los libertinos y argumenta a partir del ser las acciones y los pensamientos de éstos en el siglo. La lectura de esos fragmentos produce un huecogrado del retrato del libertino. ¿En quién piensa Pascal? En

el caballero de Méré, en Damien Mitton, en *La Mothe Le Vayer*, entre otros. Frecuenta los salones en los que ha conocido a los dos primeros. Por otra parte, Mitton, a quien se cita tres veces en los *Pensamientos*, ha escrito *Pensamientos sobre la honestidad*, que se han editado por error en 1680 en... ¡las *Œuvres mêlées* de Saint-Évremond!

Cuando escribe sobre la diversión, Pascal parece trazar un retrato filosófico de Saint-Évremond. En efecto, toda la obra del filósofo normando, tan sabiamente plegada, puede desplegarse y sacar su contenido fuera de los pliegues: es, íntegramente, una filosofía de la diversión. Aun cuando no piense en él, aun cuando se ignoren mutuamente y desconozcan sus obras recíprocas, Pascal fustiga el modo de ser libertino que postula la diversión como principal objetivo.

16

Cómo salir de uno mismo. Pascal afirma que toda la desgracia de los hombres tiene su origen en que no saben permanecer sentados y a solas en una habitación. Repliquemos ante todo al cristiano: ¿por qué tendría uno que querer vivir en una habitación, solo y sentado en una silla? Angustiar, pensar en la propia y miserable condición, recordar permanentemente que se está cerca de la muerte, ¿eso es vivir? ¿Por qué agregar lo peor a lo malo? ¿Por qué ampliar voluntariamente la negatividad que ya nos desgasta de modo natural?

Habida cuenta de todo, si pensar es de verdad una necesidad, Saint-Évremond cree más interesante meditar acerca de la vida que de la muerte (¿recuerdo spinozista?). Se trata de llevar una vida alegre, no de confeccionar la lista

de ocasiones para sufrir angustias existenciales. ¿Los sufrimientos? ¿Los dolores? Evitar alimentarse de ellos, evacuarlos. Siempre. Epicuro/Saint-Évremond contra Séneca/Pascal... Querer la alegría, prepararla, construirla, vivir plenamente el presente, interesarse por el pasado únicamente si eso permite reactivar recuerdos felices, preocuparse por el futuro solamente en la medida en que dé lugar a proyectos hedonistas: he aquí perspectivas más interesantes que la del taciturno célibe sentado en su habitación.

Pascal condena todo lo que divierte: la conversación, los juegos, la guerra, los empleos importantes, la caza, el ruido, el movimiento, los placeres, el billar, el baile, la comedia, el laúd, la canción, los versos, el duelo, también condenado por la sexta *Provincial*. El autor de los *Pensamientos* denuncia el peligro que la diversión entraña para la vida cristiana. ¡Precisamente lo que para Saint-Évremond, cuya vida se opone punto por punto a la demostración de Pascal, la hace interesante!

Pues el Caballero ha amado por encima de todo la conversación, la ha practicado y celebrado por escrito; ha jugado probablemente en la primera acepción del término, al menos su juventud fue un prolongado juego con las conveniencias; pasó más de treinta años en los campos de batalla; por tanto, ha matado; ha sido diplomático, con encargos y misiones de los personajes más importantes; ha cazado en los dominios familiares; ha conocido el ruido y lo ha producido él mismo: los garitos de los años juveniles, las extravagancias del Marais; ha practicado todos los placeres: las mujeres, mucho, el champán todos los días, una docena de ostras en el desayuno, comidas refinadas, clubs gastronómicos; ha tomado clases de esgrima en la casa de un maestro de baile; seguramente ha tenido más de una mujer en sus brazos en las noches de baile; ha amado a

Corneille, apasionadamente, y ha escrito comedias; ha asistido habitualmente a conciertos, ha escrito música, compuesto poemas y tocado el laúd con Ninon de Lenclos; más de una vez ha blandido la espada en un duelo. Se comprende que no se haya tomado tiempo para leer a Blaise Pascal...

17

Un taoísta normando. La diversión: he aquí cómo sale uno de sí mismo, la manera de no caer en el aburrimiento y la fatiga, sentado demasiado tiempo en una silla y encerrado en una habitación sin ninguna compañía. ¿Saint-Évremond, filósofo? Seguramente, probablemente. Es cierto que no encontramos en él la potencia, la fuerza, el trabajo y el fervor por la demostración de un Gassendi. Ni tampoco el gusto por las ideas, las grandes maquinarias conceptuales. Pero nunca se puso ese objetivo. ¿Filósofo? No para escribir libros, sino para vivir bien. No hacer filosofía, sino ser filósofo. Lo *fue sin hacer* demasiado, he ahí todo su arte y su talento para la paradoja. Sin aparentarlo, discretamente, Saint-Évremond vivió una vida filosófica con prescindencia de una obra en el papel. Su obra era su vida.

A la hora del balance, ¿qué conclusión cabe extraer? Digamos que su epicureísmo es galante, delicado, mundano, voluptuoso, incluso indolente y tranquilo en los últimos años de su existencia, cuando el guerrero, ya de regreso de los campos de batalla, se convierte, tras años de exilio londinense, en gobernador de la Isla de los Patos de Saint-James Park, sinecura bien pagada que Guillermo III ofrece al filósofo de ochenta y cinco años. El fogoso caballero que

en su juventud corría tras las faldas, vive en su jaula, entre sus animales domésticos, ataviado de ropas viejas y no siempre limpias.

Durante toda su existencia ha tendido a lo neutro, pues no soporta las posiciones extremas. En religión: ni supersticioso, ni impío; en voluptuosidad: ni asceta, ni descontrolado; en saber: ni seguro, ni ignorante; en sensibilidad: ni demasiado afligido, ni demasiado poco; en amistad: a igual distancia de la asiduidad y el distanciamiento; en sociedad: ni partidario de las multitudes, ni de la soledad; en gastronomía: ni lo demasiado vacío, ni lo demasiado lleno... Saint-Évremond rinde un culto inmanente a lo «*médiocre*», en el sentido de justo medio que el vocablo tenía en su época.

Su epicureísmo del justo medio transforma a nuestro gentilhombre en una especie de taoísta normando... ¿Qué quiere decir esto? Un sabio en el mundo, pero fuera del mundo; implicado en la sociedad, pero íntegramente volcado en su fuero interno. Si su divisa era «Hasta el final», resulta difícil pensar que le haya hecho siempre honor. Precisamente no le gustaban los extremos. Le molestaban tanto como los extremismos. No se lo considera ateo, aun cuando ostente una fe hartó pálida; no se lo encasilla en el materialismo, aun cuando en el giro de una frase se compruebe que no hay en él casi nada fuera de la materia; no se lo puede reducir a la condición de libertino, pues jamás consintió perder su soberanía y su libertad por el placer, pese a la abundancia de mujeres y de vino que tuvo en su vida; no se lo puede clasificar como filósofo, aun cuando deseché de un manotazo los libros canónicos con el fin de vivir mejor como filósofo. Saint-Évremond es un oxímoron, figura barroca por excelencia...

¿Y Dios en todo esto? Saint-Évremond atraviesa el siglo. Cada día, la vejez se lleva un poco de él: un tumor en la frente lo desfigura un poco. Una úlcera en la vesícula lo carcome y lo hace sufrir. Pierde el apetito. Había observado que, con la proximidad de la muerte, muchos viejos libertinos se hacen devotos, se convierten y mueren cristianos: en su caso, nada de semejantes giros.

Dios no ha ocupado demasiado lugar en su vida. Es lo mínimo que podemos decir. La religión, tampoco. En su *Carta al Mariscal de Créqui* habla del «primer ser soberanamente amable», sin poner en duda su existencia. Prudente, declara que la religión pertenece al fuero interno. Desde entonces no vuelve a hablar de ella, nada se sabrá al respecto. Saint-Évremond es deísta: Dios existe, si se quiere, probablemente, pero sin preocuparse por el destino de los hombres. Ni pecado, ni falta, ni condena, ni cielo, ni infierno, ni paraíso.

Como moralista avisado, sabe que toda creencia deriva del amor propio de los hombres, incapaces de creer en su destrucción después de la muerte. Por esa razón se dice que el alma es inmortal. Con este artificio se aborda la nada imaginando escapar a ella. Su análisis de la devoción discurre en el mismo sentido: uno se ama a sí mismo más que a Dios, uno profesa un culto a su ego con la excusa de un Dios que le sirve de pretexto. En esto puede disgustar a los católicos.

Pero esto es no tener en cuenta su opción fideísta, pues Saint-Évremond, como discípulo de Montaigne, como conocedor de las tesis de Pierre Charron, nunca mencionado, defiende la «verdadera catolicidad». Cristiano por ser francés; cristiano porque vive en una monarquía y ésa es la re-

ligión del rey; cristiano porque no serlo equivale a una falta de lealtad al príncipe; cristiano porque es menester que la política sea sólida, segura, serena y que la religión represente un factor de cohesión social.

Por tanto, sometámonos a la fe, aceptemos sus misterios y sepamos que en estos temas el poder de la razón es bastante escaso. La curiosidad por los asuntos teológicos no es nada bueno. Más vale la «ternura del corazón» que la «curiosidad del espíritu». Pascal diría: depositar más confianza en el «espíritu de fineza» que en el «espíritu de geometría»... Dejemos las cosas de la fe en su registro, el de la intimidad, contra la que nada ni nadie puede hacer nada.

¿Los protestantes? Su aparición se debe en parte a los errores y excesos del clero. Pero las diferencias entre hugonotes y católicos son menos importantes que sus semejanzas. Saint-Évremond prefiere reunir ambas religiones insistiendo en lo que comparten. Aun cuando no expliquen de la misma manera la transustanciación, lo esencial es que una y otra practican la eucaristía. La tolerancia se impone en tanto que nadie quiera convertir al otro. Y eso por el bien público.

Deísta fideísta, que no ateo, Saint-Évremond, en virtud de esta disposición intelectual, se convierte en libertino y cristiano, en epicúreo voluptuoso y católico cabal. Otra vez plegamientos, hasta el extremo, hasta el final... Un sacerdote va a verlo a su lecho de muerte y le propone reconciliarse. En una última pirueta, acepta reconciliarse... ¡pero con su apetito! Muere el 9 de septiembre de 1703, a los ochenta y nueve años, en la tranquilidad del sueño. Desde entonces, el libertino fideísta descansa en la catedral de Westminster, en el rincón de los poetas. El filósofo normando comparte la nada con una treintena de reyes y reinas. Últimos pliegues de ironía...

Un sacerdote libertino. Cuando Pierre Gassendi nace, el 22 de enero de 1592, año de la muerte de Michel de Montaigne, todavía no se llama Gassendi, sino Gassend. La italianización del nombre tiene su origen en la moda de la época: ¡hay que complacer a María de Médici y a Mazarino! Con frecuencia la manía se debe al interés de inferiores jerárquicos por adular al destinatario. Gassendi jamás lo consentirá. Sólo el uso ha obrado la metamorfosis. Sus padres son campesinos de los Alpes de la Alta Provenza, donde transcurre la mayor parte de su vida, excepto los escasos años que vive en París. Más tarde, los paseos filosóficos con sus amigos se realizan bajo el cielo provenzal, en los olivares, en las montañas calcinadas por el sol mediterráneo.

Gassendi quema etapas. A los dieciséis años ya enseña retórica en el colegio de Digne. Pocos años más tarde, a los veintidós, se convierte en director de ese mismo colegio, se doctora en teología y se encarga de su enseñanza o, dicho de otra manera, es un canónigo que predica y enseña. A los veinticuatro años viste los hábitos de sacerdote y obtiene por concurso las cátedras de filosofía y de teología en Aix-en-Provence. Durante seis años enseña la filosofía de Aris-

tóteles. A juzgar por la obra surgida de esta experiencia y por su exclusión *manu militari* de los locales de los jesuitas por orden del obispo, profesa de manera heterodoxa y crítica.

En la historia de las ideas, Pierre Gassendi encarna el prototipo del libertino. Libertino teórico, ciertamente, cuyas costumbres y vida privada nunca se ponen en cuestión, pero libertino al fin. ¿Cómo es posible ser sacerdote escrupuloso en el cumplimiento del rito, defensor del contenido doctrinal de la religión católica y, a la vez, filósofo libertino? Reivindicando la libertad de espíritu, de análisis y de crítica, procediendo como filósofo siempre que sea posible, apoyándose en la ciencia, la experimentación, la verificación de los hechos, partiendo del cuerpo sensual que aprehende las informaciones para elaborar después una teoría de la verosimilitud que sustituye a toda verdad definitiva.

¿En concreto? En concreto se lanza a la guerra contra Aristóteles, los aristotélicos, la escolástica culpable de verborrea, sofistería y humos falsamente filosóficos que impiden el acceso a una certeza digna de ese nombre. Añade a su lucha un ataque en toda regla a René Descartes, responsable de querer probar racionalmente la existencia de Dios cuando, para el profesor de teología, Dios sólo puede ser un artículo de fe. Practica además la anatomía, la disección —lo que es raro y políticamente peligroso en la época— y una refinada observación anatómica, para después extraer de sus experiencias científicas un método que permita deducir verdades útiles.

En consecuencia, este sacerdote que compone aleluyas en honor de la Santa Virgen, reza y no se pierde un oficio religioso, que hace una carrera honorable dentro de la jerarquía eclesiástica, puede frecuentar con tranquilidad a li-

bertinos que, ellos sí, ilustran la definición trivial y habitual de la palabra: libertinos en sus costumbres, en la alcaoba, la taberna, libertinos en la vida cotidiana, como François Luillier, Claude Chappelle y otros aficionados a las fiestas, bribones y borrachos. La historia recuerda que Gassendi, que se abstenía de beber vino y comer carne, cantaba en coro con sus amigos y jugaba gustosamente con la prole de sus compañeros de reflexión. Mientras otros ilustran la versión gozosa del epicureísmo, Gassendi tiene el talante ascético del epicureísmo del maestro griego.

2

El cuerpo del Señor Caro. El cuerpo de Pierre Gassendi parece frágil, como el de Epicuro. No se sabe si su doble opción abstemia y vegetariana responde a una postura metafísica o si es la consecuencia de las escasas prestaciones de su cuerpo. No consumir carne, que enardece el espíritu, ni alcohol, que podría hacerlo explotar por completo —razón que, según Guy Patin, aduce Gassendi para rechazar el alcohol!—, podría quizás obedecer a una precaución dietética para disponer de un cuerpo que le permitiera pensar, libre de toda sujeción, como son la pesadez del goloso o la excitación nerviosa del bebedor.

Por otra parte, su salud mental parece también precaria. En efecto, la muerte de su amigo y protector Nicolas Peiresc lo sume en una grave depresión que le obliga a interrumpir sus trabajos. Erudito y mecenas, jurista y sabio, astrónomo y abate, Peiresc posee una colección de animales exóticos, mantiene correspondencia con Rubens y Galileo y es propietario de un gabinete de curiosidades ampliamente conocido en Europa. A este hombre, que nunca

ha escrito nada, Gassendi le consagra una biografía en 1641: *Vida de Peiresc*. Peiresc ha compartido techo con el filósofo de Aix de 1634 a 1637, año de la desaparición de su aliado y el mismo de la publicación del *Discurso del método*. En su polémica con Descartes, Gassendi se dirigía a su interlocutor con el nombre de «Monsieur Mens», «señor Espíritu», quien a su vez le respondía llamándole «Monsieur Caro», «Señor Carne»... En realidad, la carne del «Señor Carne» parece muy frágil.

Frugal, abstemio, vegetariano, depresivo, enfermo —de tuberculosis o paludismo, no se sabe muy bien...—, Gassendi, como Epicuro, tiene una constitución corporal débil. Se levanta hacia las cinco o las seis de la mañana en una casa sin servidumbre. Ha rechazado también vivir con su hermana para poder disfrutar plenamente del empleo de su tiempo. Realiza un considerable trabajo de erudición. Gran lector de pensadores y filósofos antiguos, pero también de modernos que tiene en alta estima, entre otros Montaigne y Pierre Charron, escribe en latín —Descartes en francés...—, practica el griego, al parecer sin demasiado talento, aprende el hebreo y el árabe, traduce, anota, redacta una correspondencia notable, trabaja durante mucho tiempo en grandes obras —más de veinte años en la de Epicuro—, sin dejar de atender cada día a sus obligaciones de eclesiástico.

3

Las lentes del filósofo. Pierre Gassendi dedica también mucho tiempo a la astronomía. Desde los veintiséis años comienza a escrutar el cielo con el telescopio perfeccionado por Galileo. Especialmente con Peiresc y La Mothe Le

Vayer, observa parhelios, eclipses de sol y de luna, auroras boreales, planetas (Saturno), sus ocultaciones (Marte por la Luna), sus movimientos (el paso de Mercurio por el disco solar) y se interesa por la altura del sol en el cosmos. Junto con Peiresc y Mellan compone un mapa de la luna. Un circo lunar lleva actualmente su nombre.

En el terreno científico, Gassendi realiza también investigaciones sobre la propagación del sonido, las leyes del movimiento, las duraciones de los recorridos; formula de manera correcta la ley de la inercia, trabaja sobre la dilatación y la condensación y, de paso, afirma la existencia del vacío, contradiciendo a Descartes, que la niega. Como fiel discípulo de los antiguos materialistas, apuesta por los átomos; siguiendo esta creencia, organiza una demostración pública en Marsella, en una galera, dejando caer una piedra desde lo alto de un mástil mientras el barco boga, con el fin de calcular el punto de impacto y poder sacar a continuación conclusiones sobre la naturaleza del movimiento; y repite, cerca de Toulon, las experiencias de Torricelli y Pascal sobre las variaciones barométricas del mercurio. En todos estos experimentos obtiene resultados que enriquecen la ciencia de su tiempo.

Pierre Gassendi no hace filosofía a partir de su biblioteca, no es un pensador de despacho. ¿Cuál es su dominio de experimentación? El mundo y todo lo que lo constituye: la tierra y el cielo, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño... Sus publicaciones relativas a objetos científicos no son comentarios de comentarios, sino resultados obtenidos mediante lo que hoy se conoce como método experimental. En sus obras completas, las de naturaleza científica ocupan un considerable número de páginas.

«*Sapere aude.*» Como profesor de teología y preboste, Pierre Gassendi tiene derecho a impartir justicia y llevar armas. Su divisa es: «*Sapere aude*», o, lo que es lo mismo: «Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento.» Es extraño que esta divisa, extraída de las *Epístolas* de Horacio (I, 2, 41), sea conocida en la historia de la filosofía, pero no como la del filósofo de Aix. Se la asocia habitualmente a un célebre texto de Kant titulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, más conocido como *¿Qué es la Ilustración?* Este texto de 1784 explica el espíritu de la expresión: el valor de un pensamiento libre, independiente, autónomo, que sólo debe rendir cuentas al método, a la razón, a las deducciones y al desarrollo del pensamiento. Emmanuel Kant conocía la obra de Pierre Gassendi. En el inventario de su biblioteca se encuentra uno de los textos de Gassendi dedicados a la astronomía de Copérnico y de Tycho Brahe. Pero el nombre del francés no aparece en ningún lugar, ni siquiera cuando, por necesidades de su metafísica, el alemán distingue entre noúmeno y fenómeno.

Retengamos esta extraña filiación, nunca señalada ni subrayada, de una divisa que un siglo más tarde es retomada en los mismos términos por una de las figuras centrales de la Ilustración del siglo XVIII. Gassendi lucha ya en su época por la razón pura y crítica con dureza la razón impura de la irracionalidad del momento: ataca la astrología, rechaza la alquimia, desestima a los Rosacruces, se opone a la Cábala cristiana y asume la defensa de la observación, la deducción en astronomía, en matemáticas y en física, a lo que añade su interés por la geología y la mineralogía —útiles en las dataciones del origen del mundo y las lecturas del Génesis...— y

también por la geografía, al punto que durante un tiempo acaricia el proyecto de una expedición a Oriente.

En ningún otro sitio se comprobará mejor que en éste el papel propedéutico de la mayoría de los libertinos barrocos en relación con la Ilustración, es decir, en lo que atañe al uso libre de la razón libre, la confianza que se deposita en la razón dentro de los límites concedidos a su potencia y a sus capacidades, la evitación de la religión en este proceso de libre examen generalizado, la inmensa confianza en los poderes del hombre una vez circunscritos los límites y las posibilidades de los instrumentos intelectuales utilizados y, por último, la creencia en la posibilidad de reemplazar una lectura teológica del mundo por su versión matemática o matematizada.

Un jardín llamado Tétrada. Gassendi ha celebrado la amistad epicúrea en su *Tratado de la filosofía de Epicuro*, y la ha puesto ampliamente en práctica en calidad de auténtico discípulo. Fiel a la doctrina antigua, sabe que la amistad tiene su razón de ser en la utilidad común: el placer dado y compartido, la felicidad de no estar solo, la satisfacción de poder contar con un tercero en caso de necesidad, la emulación intelectual entre iguales, la comunidad intelectual y filosófica. Epicuro va muy lejos cuando afirma que un ser debe poder sufrir, soportar vejaciones, incluso morir por su amigo...

El filósofo practica la amistad como una ética y una estética, casi a la manera de un místico. Es al mismo tiempo una virtud y un método. La época celebra el Cenáculo y el Salón, muy frecuentemente bajo el signo de lo frívolo y de

las habituales pasiones mundanas: se habla de todo y de nada, se muestra gran agudeza en las ocurrencias o en las conversaciones intrascendentes. Pero también hay lugares donde se reúnen personas más interesadas en reflexionar juntas o en intercambiar puntos de vista filosóficos o intelectuales que en molestar a supuestos amigos.

Los libertinos practican filosóficamente el Gabinete de semejantes. Ya en *De la sabiduría*, Pierre Charron teoriza sobre los dos mundos del libertino: uno exterior, público, en el cual cada uno debe respetar las leyes y costumbres de su país, la religión compartida, la política del momento; otro interior, absolutamente emancipado, libre de toda coacción ética, metafísica, política, religiosa, mundana, consuetudinaria, etc. Para uno mismo, para los amigos próximos o para su guardia cercana, un comportamiento íntimo; para los demás, un comportamiento público. Por una parte, la soberanía absoluta del individuo; por otra, el conformismo aceptado como precio de la tranquilidad, pero también para evitar generar trastornos del orden público, ya que el recuerdo de las recientes guerras de religión permanece en todas las memorias. El cenáculo libertino funciona como vanguardia ilustrada de la modernidad intelectual.

¿Qué nombre tiene el cenáculo de Pierre Gassendi? La Tétrada. Es probable que Gabriel Naudé, el responsable del nombre bautismal, haciendo gala de una antífrasis irónica, haya escogido una referencia pitagórica. En Pitágoras y sus discípulos, la Tétrada —o *tetractus*— designa el número cuaternario (10), fundamento de todo, obtenido por la suma de las cuatro primeras cifras. Estos tres mosqueteros, que en realidad son cuatro, se llaman Guy Patin, Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer y Pierre Gassendi. Ninguno de ellos es partidario de la metempsicosis o de la metensomatosis del presocrático. Tampoco de su mística

cifrada, ni de la armonía de las esferas... En cambio, esa especie de religión de la amistad y de la comunidad discreta, incluso secreta, que reivindican los discípulos del filósofo de los *Versos dorados*, puede justificar un patrocinio que, de otra manera, sería incomprensible.

En una carta, Gabriel Naudé habla de los excesos de la Tétrada antes de precisar, unas líneas después, que se trata de «excesos filosóficos». Es difícil imaginar veladas de borracheras generalizadas con Gassendi, que bebe agua y come verduras, y Naudé, el bibliotecario de Mazarino, también abstemio. Esta comunidad permite más bien imaginar una «fraternidad de espabilados», para retomar una expresión de René Pintard, que se reúnen para rehacer el mundo sin temor a oídos indiscretos o peligrosos. Porque el poder no titubea a la hora de enviar su policía a la casa de cualquier sospechoso de pensamiento desviado. Entre personas cualitativamente semejantes, todo se puede pensar y decir, pero hay que preservarse de la mayoría, de los otros, del pueblo o del populacho, no preparado para oír verdades demasiado grandes.

En la Tétrada conviven opiniones discrepantes, pero tiene enemigos reales claramente identificados: en primer lugar, la escolástica aristotélica; en segundo lugar, la universidad oficial y la Iglesia que la acompaña; y en tercer lugar, también, todas las actividades irracionales o sobrenaturales incluidas en el terreno del cristianismo, no precisamente parco en manifestaciones irracionales. Todos comparten la idea de que una razón bien dirigida, según el principio del método y de la deducción realizada a partir de constataciones experimentales, puede producir efectos de gran importancia. Por prudencia, sin embargo, se someten a las costumbres del mundo exterior con el fin de desenvolverse mejor y con mayor libertad en el cenáculo.

Este nuevo Jardín conceptual proporciona una especie de variación del gabinete de curiosidades. Los participantes animan una comunidad en la que la amplitud de pensamientos y de mundos, de opiniones y de preguntas, lo extravagante y lo extraño, lo desconocido y lo novedoso compiten por obtener la supremacía. El ambiente rebosa de colisiones mentales, choques intelectuales, roces de cerebros, intercambios y debates, confrontaciones, discusiones, ensayos de ideas junto a pensadores consagrados. La lectura de los *Diálogos a imitación de los antiguos*, de La Mothe Le Vayer, nos evoca esos banquetes entre amigos. Los paseos por los campos contiguos a las casas de campo de uno u otro —una vez Arcueil, otra vez Gentilly o Rungis— ilustran estos jardines epicúreos barrocos.

Las ocasiones en que Pierre Gassendi abandona su Provenza natal para ir a París, La Mothe Le Vayer abre su correo, selecciona los papeles, los clasifica, despacha lo que hay que despachar, pone orden en los manuscritos. Cuando muere el de Aix, el autor del *Hexámeron rústico*, como es natural, se reúne con algunos amigos fieles alrededor del féretro. Todos saben que no existe la amistad en sí, según el modelo platónico, ya que, siguiendo el principio realista de Epicuro, lo único que existe son las pruebas de amistad. Y éstas no faltan en esta aventura. Nadie en la Tétrada ha fallado en esta historia que comenzó en 1628 y que concluyó con la muerte del penúltimo de los participantes.

6

Un filósofo libretista. Gassendi muere el 24 de octubre de 1655 en París, en casa de Habert de Montmort, que lo aloja desde hace tres años. René Descartes ha sucumbido a

una neumonía en el castillo de Cristina de Suecia, aficionada a las clases matutinas de filosofía, cosa que el invierno sueco no perdona y es capaz de terminar incluso con el *cogito* más resistente. ¿Qué queda de Pierre Gassendi cuando sucumbe a la edad de sesenta y tres años? Libros en latín, manuscritos, publicaciones científicas y una amplísima correspondencia con todos los personajes importantes de la Europa intelectual del momento: Campanella; Descartes, sólo una carta ya que lo esencial está en otro lugar; Cristina de Suecia, deseosa de sustituir a su difunto René por un Pierre que, con cortesía, rechaza a la dama; Galileo o Kepler; Grocio, el jurisconsulto; Mersenne, el extraño padre mínimo que instrumentaliza la querrela con Gassendi; Vossius, corresponsal de Spinoza; o Beekman, que defiende en Caen su tesis sobre el atomismo e inicia en parte a Gassendi en sus hallazgos, para actuar después como disparador intelectual de Descartes, etc.

En este batiburrillo de obras acabadas, inacabadas, científicas, filosóficas, públicas, privadas, de juventud, ¿hay coherencia?, ¿un hilo de Ariadna? Si nos limitamos a la filosofía, sí. Dejemos de lado los trabajos científicos y la correspondencia para concentrarnos en la obra del pensador. ¿Qué es lo que queda? ¿Es Gassendi hombre de un solo libro que resume y sintetiza su aportación? ¿Ha firmado algo parecido al *Discurso del método*? Lamentablemente, no. Este balance parece no tener una verdadera línea de fuerza. Para aclarar su aportación a la historia de las ideas sólo podemos proponer una metáfora.

Pierre Gassendi se asemeja a un hombre de teatro que escenifica a la manera de un titiritero ventrílocuo. En lo que se refiere al puro universo filosófico, sus personajes principales son tres: Aristóteles, el malo escolástico; Descartes, el racionalista excesivo, y Epicuro, el santo laico.

Los figurantes no tienen demasiada importancia y desaparecen pronto del escenario. Por ejemplo, Hobbes o Sorbière, Luillier o Peiresc. La obra toma prestados elementos del ballet de corte, de la comedia-ballet, de la pastoral, de la tragedia lírica y de la ópera-ballet, géneros muy en boga en la época, pero también, y sobre todo, elementos de la ópera, de una ópera barroca...

7

Tentativa de homicidio contra Aristóteles. Comencemos por lo más antiguo en la historia de las ideas, por el primer libro también, un trueno inaugural con la firma de Gassendi. Durante seis años da clases de escolástica en la Academia de Aix. Uno se imagina un auditorio serio, tomando apuntes, asentando por escrito las palabras del profesor. A los treinta y dos años firma las *Disertaciones en forma de paradojas contra los aristotélicos* (Olivier Bloch propone traducir el título como *Ensayos anticonformistas contra los aristotélicos*), que es un balance, un compendio de sus enseñanzas. El libro aparece en 1624, en Grenoble, sin nombre de autor.

En la carta de introducción a modo de prefacio, el autor puntualiza a su amigo Joseph Gautier —un compañero de paseos por las montañas provenzales— que le debe algunas explicaciones. En efecto, ¿cómo un individuo que se ha burlado de los «escritorzuelos» a los que considera demonios de la publicación, que ha sugerido a los autores que dejaran envejecer sus textos durante sesenta años antes de hacerlos públicos, puede a su vez publicar un grueso volumen a los treinta años recién cumplidos sin exponerse al sarcasmo? Se adelanta a las burlas y, poniéndose bajo el sig-

no de Demócrito, afirma estar también él impresionado ante este espectacular cambio de rumbo. Entonces, ¿por qué?

Pues porque las notas tomadas durante estas sesiones existen y circulan bajo mano. Gassendi no está seguro de la calidad de estos textos. Parece inminente una publicación no autorizada, que podría ser aprovechada para iniciar un proceso negativo. Por tanto, la edición precipitada tiene por objeto segar la hierba bajo los pies de algunos discípulos, cuya iniciativa, aunque probablemente bienintencionada, podría ofrecer pretextos para una condena en toda regla. Hay que recordar al respecto que los jesuitas desalojaron físicamente a Gassendi de su curso, obligándole a buscar hospitalidad en casa de un sacerdote amigo para acabar su seminario.

En este estado de cosas aparece la obra. Las últimas páginas del prefacio anuncian siete libros, de los que se escribirán dos y sólo uno aparecerá en vida del autor. Hay que señalar que a partir de 1624 está previsto un séptimo libro, que se proponía exponer una filosofía hedonista según la cual «el soberano bien reside en la Voluptuosidad». Después de haber demostrado en el libro anterior la imposibilidad de toda metafísica —despuntan ya los futuros motivos de discordia con Descartes— y la necesidad de limitarse a la teología, es imposible fundamentar mejor una doctrina hedonista, no una posición pirrónica, como se lee a veces. En esta obra, como tan a menudo ocurre con los libertinos barrocos, el escepticismo proporciona un método, no una conclusión.

8

Al asalto de los atletas de feria. Gassendi no se anda con rodeos: desde las primeras páginas confiesa que la en-

señanza de Aristóteles que recibiera en su juventud lo ha aburrido profundamente. Prefiere una filosofía existencial que propugne la felicidad y el aumento del placer de existir. En efecto, el pensamiento de Aristóteles que se enseña en el marco escolástico no es en absoluto eudemonista. La *Ética a Nicómaco* podría estimular algo en este sentido, pero no es ni el libro ni la temática que prefieren los doctores de la universidad. ¿A qué aspira Gassendi? A la felicidad y a los medios teóricos que ayuden a alcanzarla en la vida cotidiana.

A menudo, los universitarios responsables de escribir las glosas sobre la obra de Gassendi hacen de esta acusación a Aristóteles un libro pirrónico. Para ello es menester no distinguir entre el método y sus conclusiones. El escepticismo aplicado por el filósofo aspira a sacudir las certezas, a cuestionar las verdades presentadas como tales desde siempre, pero nada más. En ningún momento el resultado del análisis desemboca en la suspensión del juicio ni en el relativismo generalizado. Hagamos memoria: el proyecto de dedicar un libro a la voluptuosidad como núcleo de la ética prueba que la crítica gassendista del aristotelismo apunta a una superación de esta escuela, ciertamente, pero en nombre de un epicureísmo que está en las antípodas del escepticismo.

Astuto, Gassendi sabe que el aristotelismo nutre la filosofía de la Iglesia oficial. No ignora que al atacar al maestro griego y a sus discípulos a través de los siglos amenaza con el látigo a los defensores de la Iglesia católica, apostólica y romana. Prudente, no descuida dejar constancia de su voluntad de evitar problemas a la Iglesia, a la que da muestras de lealtad, pero el mal ya está hecho... A pesar de Valla, Erasmo y Montaigne, el deseo de liberar a la Iglesia del tumor escolástico en nombre de Epicuro no está en el

ambiente de los tiempos, y menos aún en los proyectos del catolicismo.

El ataque es de una violencia inaudita; tres siglos más tarde, con todos los libros de Gassendi sobre el escritorio, uno puede sonreír comparando este ejercicio de cólera jubilosa, de orgía de exacerbada violencia verbal de las *Disertaciones en forma de paradojas contra los aristotélicos* (1624), y las páginas dedicadas a Epicuro —especialmente el *Tratado de filosofía de Epicuro* (III, 15) (1649)—, donde el sabio Pierre Gassendi alerta contra las malas pasiones de la cólera, la venganza, el resentimiento y la maldad, a las que opone la virtud excelente de la «dulzura». En un ejercicio similar dirigido contra Descartes en 1641-1642, el mismo apologista de la mansedumbre, la clemencia, la piedad, el perdón, saca de nuevo sus melladas armas contra el autor del *Discurso del método*.

La naturaleza del combate, escribe el espadachín, exige un «estilo mordaz» y el recurso al «estilo satírico». Así pues, acción. En el fondo, el ataque se dirige contra la dialéctica, los universales, las categorías, las proposiciones. En los libros anunciados se prevé el mismo tratamiento en lo relativo a la física, la meteorología, la metafísica y la moral. Esto es, guerra total. Gassendi reprocha también a los émulos del Estagirita el haber transformado la filosofía de su maestro en una sofística vacía, huera; de no haber subrayado el interesante corpus de historia natural que aproxima el pensador a lo real inmanente; de reducir la teología a puros y simples ejercicios escolares donde la retórica cumple la función de interpretación única; de sobrestimar el *Organon* y la *Metafísica*; de hacer de Aristóteles un dios intocable, fuente de verdades incontestables; de apoyarse sobre un cuerpo no fiable antes de haberlo sometido a un trabajo filológico previo; de cerrar la diversidad de los trabajos

aristotélicos en una totalidad sistemática, a pesar de contradicciones evidentes y múltiples incoherencias. En cuanto al fondo, Gassendi respeta las costumbres: análisis finos, demostraciones bien fundamentadas, recurso a métodos demostrados por el ambiente, abundantes lecturas, estudio de la obra desde todos los puntos de vista.

En cuanto a la forma, por el contrario, Gassendi se relaja; mordacidad y sátira, tanta como se quiera... He aquí un pequeño inventario de insultos escogidos a lo largo de la obra: «bobadas quiméricas», «fárrago de disputas vanas», «apariencias sofisticadas», «nubes vanas», «vivero de argucias», «comedia inepta», «sandeces», «atletas de feria», «liosos embrolladores»... ¡Fuegos artificiales de dulzura gassendista!

Montado en cólera, el filósofo reactiva de paso una fórmula llamada a tener gran éxito en el siglo XX, en particular para servir en otro combate de la historia de la filosofía, el de Jean-Paul Sartre con Raymond Aron. Con referencia a los aristotélicos, Gassendi afirma que «prefieren equivocarse con Aristóteles a tener razón con los otros»... Cicerón escribía ya en las *Tusculanas* (I, 39-40): «prefero equivocarme con Platón a tener razón con los pitagóricos». Nada nuevo bajo el sol.

9

El retiro polemológico. El año en que se producen estos asaltos furiosos, en 1624, Pierre Gassendi deja su Provenza natal y llega a París. El clima no es favorable al pensamiento libre. Un cuarto de siglo después del asesinato de Giordano Bruno, cinco años después de la tortura y condena a muerte de Giulio Cesare Vanini en Toulouse por la

misma gente de Iglesia, la inclusión de Pierre Charron en el *Index* (1603), el arresto de Théophile de Viau, encarcelado y juzgado (1624), no mucho tiempo después del caso Galileo (1633), de la condena del copernicanismo por la Iglesia en 1616 —que es probablemente el motivo por el que René Descartes decide abandonar Francia para trasladarse a Holanda—, no es precisamente el mejor momento para practicar la filosofía en libertad. Razón de más para que un atrevido que escribe contra Aristóteles no pueda esperar los favores de la Iglesia católica en la Sorbona, su habitual sirvienta.

Además, en esa época la famosa Sorbona declara culpables de defender posiciones atomistas contrarias al aristotelismo a Jean Bitaud, Antoine Villon y Étienne de Claves. Los tres son condenados al destierro después de ver desautorizadas sus tesis. El Parlamento de París, a instancias de la Sorbona, prohíbe la enseñanza de todo lo que se oponga a los antiguos autores «aprobados». Este último término deja las cosas meridianamente claras. Desde principios del siglo XVII, la filosofía de Aristóteles es atacada desde todos los ángulos, pero la Iglesia permanece vigilante a través de su policía del pensamiento. Garasse publica su *Doctrina curiosa* en 1623...

Pierre Gassendi renuncia a publicar el segundo libro, ya escrito, y no continúa con su obra; los otros cinco nunca verán la luz. Oficialmente, el autor se bate en retirada para protegerse de la susceptibilidad de los aristotélicos; habla de su «cólera poco común» después de la publicación del libro. Escribe que abandona los manuscritos para que den cuenta de ellos los gusanos y ratones de su biblioteca. Las hojas no han sufrido daño alguno...

A esta justificación de su renuncia añade Gassendi su reciente descubrimiento de una obra de François Patrizzi

dedicada al mismo tema y que presenta, según parece, numerosos argumentos comunes... Asegura haber leído este texto después de escribir el suyo, pero si se los compara línea por línea se llega lamentablemente a la conclusión contraria: lo había leído antes..., y con mucha atención... Razón de más para una retirada estratégica.

Para dar la impresión de estar movido por buenas intenciones, Gassendi justifica además su alejamiento del campo de batalla con el deseo de no perjudicar a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, a la cual él se siente, y en efecto lo está, estrechamente vinculado. ¡Lástima que no mostrara previamente, a la hora de redactar el grueso volumen, mayor prudencia ante la Iglesia en cuestión! Es difícil de creer que el filósofo no pudiera prever las tan probables consecuencias que tendrían su compromiso teórico en las clases impartidas y su decisión posterior de redactar y publicar sus notas. Falsamente ingenuo, verdaderamente imprudente, no tan valiente como se creía, el retrato psicológico de un Gassendi real se va perfilando poco a poco: choca con el ideal de sabio epicúreo que él mismo se ha encargado de poner en escena.

10

El Señor Caro ataca al Señor Mens. Casi veinte años después, Pierre Gassendi sigue sin sosegar. Lejos del cálculo epicúreo, el filósofo se mete en la boca del lobo y vuelve a su guerra contra René Descartes. ¡Es como si no hubiera leído una y otra vez las páginas en que Epicuro explica que para lograr la ataraxia, el soberano bien, no sólo es preciso buscar la voluptuosidad en la negación de todo trastorno, sino también en la evitación de dificulta-

172

des! Para todo hedonista digno de ese nombre, no buscarse problemas es un objetivo prioritario. Al desenvainar de nuevo su vieja espada, Gassendi corre mayores peligros que al atacar a Aristóteles, un muerto muy antiguo, o a discípulos muy poco considerables, como los aristotélicos del momento. Porque Descartes dista de ser un adversario fácil; por el contrario, resultará muy duro de roer.

En primer lugar, Descartes es ducho en el uso de armas de verdad, por haber servido a Maurice de Nassau durante años en el ejército, lo que le permite, según dice, obedecer a su naturaleza; en una carta a Mersenne (9 de enero de 1639), confía a éste que cierto «calor del hígado» le despertó un día el amor a las armas. La vida desocupada del cuartel le permitió trabajar en su proyecto científico y filosófico. ¿Fue entonces cuando escribió su libro *Arte de la esgrima*, hoy desaparecido? No se sabe.

Éste es el hombre que en 1621 mantiene a raya con su espada a dos barqueros que, ignorantes de que entiende su idioma, dado que habla en francés con su criado, conversan abiertamente sobre su plan de robarle y luego arrojarlo al agua. Descartes no sólo es hábil en el manejo de las armas en el sentido literal de la palabra, sino también en el metafórico, en el que hace gala de un talento temible, que Gassendi habrá de pagar.

¿Qué contencioso podría explicar esta animosidad del aprendiz de epicúreo contra su contemporáneo? El siguiente, tal vez. Como se sabe, desde hace ya mucho tiempo Gassendi observa el cielo y anota sus hallazgos. En 1630 publica un trabajo sobre los parhelios. En los *Meteoros*, de 1637, Descartes se refiere a estos descubrimientos sin mencionar a Gassendi, lo que para este último constituye un crimen de lesa majestad. ¿Lo ha hecho adrede? No se sabe. Descartes asegura haber tenido conocimiento de estas in-

173

formaciones astronómicas a través de un amigo, Renieri. ¿Herida narcisista? ¿Agraviado al amor propio? Nada impide pensar en estas posibilidades...

Cuando aparecen las *Meditaciones metafísicas*, que el padre Mersenne, perteneciente a la orden de los Hermanos Mínimos, pone con evidente perversidad en manos de Pierre Gassendi y Thomas Hobbes, dos materialistas poco dispuestos a saborear la metafísica espiritualista de Descartes..., el profesor de teología de Aix no oculta su irritación: «libro extremadamente aburrido», escribe, obra cuyas numerosas «sandeces» han tenido que costar mucho esfuerzo a su autor, acerca del cual se pregunta cómo se ha atrevido a «soltar tantos sueños y quimeras». El tono no ha cambiado desde los tiempos en que lanza su artillería contra Aristóteles. Gassendi vuelve a la carga y apunta por debajo de la cintura. Descartes rechaza el debate para no ofrecer a los mediocres el placer de saberle distraído de su trabajo.

11

Los Horacios y los Curiacios. El combate entre estos dos hombres hace recordar el que mantuvieron los Horacios contra los Curiacios. Una especie de ordalía peligrosa para el vencido porque el vencedor, con un solo triunfo, vence sobre todos los miembros del campo contrario. Están, por una parte, Descartes y el espiritualismo racional, o el racionalismo espiritualista, y, por otra, Gassendi y el materialismo católico, el atomismo cristiano, o incluso ¡el cristianismo atomista! Uno de ellos cree en los poderes genealógicos y fundadores de la razón, el otro milita a favor de una razón de poderes limitados con el fin de proteger la religión católica. El materialismo queda al margen de la

Historia debido a lo que todavía tiene de cristiano. Descartes se alza con la apuesta y crea la razón moderna occidental, instrumento llamado a producir sus efectos en la Historia a lo largo de siglos.

¿A qué se debe el combate? ¿Qué es lo que está en juego? Puesto que los dos protagonistas creen en Dios, en la inmortalidad del alma, en la necesidad de respetar la religión católica y la monarquía que la acompaña, el enfrentamiento parece muy estéril y vano. Entonces, ¿por qué tanta agresividad? En cuanto al fondo, las divergencias no existen o son muy pequeñas. Lo que irrita a Gassendi es la forma, el método: Descartes parte de la nada, duda, y después construye una serie de verdades, pieza a pieza, con experiencias ontológicas: de la duda metódica a la certeza de Dios, pasando por el *cogito*, las ideas innatas y la idea de infinito, construye una metafísica moderna.

Para Gassendi, se trata de excesiva arrogancia humana, demasiada suficiencia mundana, demasiado orgullo personal. De hecho, en el texto de Descartes se hallan una y otra vez expresiones personales con la afirmación de que, allí donde todos habían fracasado, él, René, triunfa; que él por fin aporta certezas inmutables, eternas y definitivas; que jamás nadie podrá refutar sus argumentos; que él se mueve sobre el terreno de lo «cierto» y de lo «indubitable», para continuar con otras temeridades de lenguaje que chocan con la humildad católica que ostenta el profesor de teología.

Más allá de las susceptibilidades de filósofos de carne y hueso, Pierre Gassendi presenta críticas teóricas: el conocimiento de Dios, la demostración de su existencia, son en sí certezas imposibles de obtener con ayuda de la mera razón, instrumento precario, limitado, poco fiable, capaz de producir verosimilitudes, sin duda, pero no la verdad. ¿Cree Descartes que lo verdadero es claro y distinto? Tal vez, pero

la verdad se obtiene con Dios, a quien se conoce por medio de la gracia y no a través de la razón humana. Sí a la fe, la creencia, la sumisión a los dogmas de la Iglesia; no a la conquista de todo esto por medio de un instrumento humano, demasiado humano.

Ambos practican la ciencia como profesionales. Uno y otro creen en las virtudes de la experimentación, la deducción y la observación; los dos confieren fuerza de modelo a la física y potencia arquitectónica a las matemáticas. Pero el hombre de Aix limita los ámbitos: la ciencia debe dejar al margen las cuestiones religiosas; el de Poitou cree que no existen límites al uso de la razón, aunque, por prudencia, protege a la religión católica del ácido de su duda metódica. El fenomenismo, el empirismo y el sensualismo de Gassendi, aunque extremadamente modernos y precursores, fracasan debido a que el cristianismo que aún profesa le impide recorrer, desde el punto de vista filosófico, todo el camino que esas opciones permiten. Pese a que, con toda razón, constata que el cuerpo siente antes de construir su saber, que los sentidos son engañosos, que las evidencias parecen, pues, poco fiables, deduce y llega a la conclusión de que hay que dejar a la religión su ámbito propio. Paradójicamente, el espiritualismo triunfa sobre el materialismo. Desde ese momento, el materialismo en su totalidad se ve afectado por el resultado final del combate. Demasiado cristianismo y demasiado poco epicureísmo: eso es lo que explica que Gassendi no haya podido imponerse a Descartes...

Detalles del enfrentamiento dialéctico. Gassendi ataca la «duda»: ¿por qué dedicarle tanto tiempo y otorgarle se-

mejante lugar? Basta con hacer uso del sentido común, que permite argumentar directamente sobre la debilidad de la naturaleza humana y de la necesidad de no aventurarse por encima de las fuerzas intelectuales del hombre. Acerca del *cogito* dice: pienso, luego existo; no puedo, en el momento en que tengo la certeza de pensar, no tener la certeza de existir, se trata de un truismo y no de una revolución metafísica, pues el ser del espíritu puro despojado de su materialidad no es ningún hallazgo. En cuanto a las «ideas innatas»: imaginar que el significante Dios remite realmente a un significado que prueba la existencia de quien lo ha puesto en nosotros antes de toda historia personal es otra ficción; sólo un acto de fe permite la presentificación de Dios, y no esta construcción metafísica. Gassendi prefiere la teología cristiana a la ontología cartesiana.

Con todo lujo de detalles, Gassendi salpica su desmontaje de Descartes de juicios poco agradables, señalando aquí ilusiones, allá paralogismos y otras conclusiones falsas o razonamientos arbitrarios. En el posicionamiento de cada uno, el intercambio adopta una forma evidentemente polémica: Gassendi siembra su discurso de largas citas de las *Meditaciones*, añade las «respuestas a las objeciones» de Descartes —realizadas cuando el autor del *Discurso* todavía tenía a bien contestar— para volver después a la carga añadiendo las «Instancias», a las cuales Descartes se abstiene ya de contradecir.

Es durante este intercambio, publicado bajo el título *Disquisitio Metaphysica* (1641), cuando Gassendi se dirige a Descartes y le escribe: «¡Oh, espíritu!, ¡Oh, buen espíritu!» Demostrando ser mal jugador, le parecerá después injusto que en el mismo tono Descartes le responda: «¡Oh, carne!, ¡Oh, bonísima carne!»... ¡Reminiscencias del famoso «estilo mordaz» y del «género satírico» que Gassendi ala-

baba antaño cuando atacaba a gente que estaba por debajo de él! Claro que el atacado piensa de diferente manera que el atacante... Tras la lectura de algunas «Instancias» escogidas, Descartes renuncia a proseguir el intercambio por encontrarlas injuriosas. A partir de entonces, y a pesar de lo convenido, no publicará las objeciones de Gassendi en la segunda edición de las *Meditaciones*. Fin del combate.

13

El más filósofo de los dos. En este asunto hay dos maneras de ser filósofo: en el sentido técnico y en el sentido trivial del término. En el sentido técnico, gana Descartes, y por diversas razones. Trabaja realmente por la emancipación de la disciplina y por su liberación de la teología, su invención de la razón moderna, su propuesta de un concepto, pero también de un instrumento susceptible de ser utilizado en siglos posteriores, todo esto coloca a Descartes en el primer lugar y obliga a la paradójica conclusión de que, de los dos, ¡el más libertino es Descartes!

Por otra parte, la Iglesia no se engaña. Rápidamente envía la tropa jesuita a combatir contra Descartes y su filosofía antes de incluir su obra completa en el Índice, el 20 de noviembre de 1663. En lo que se refiere a Gassendi, materialista, atomista y epicúreo, nunca llegó a ser objeto de tal honor, lo que demuestra la ortodoxia de su cristianismo, pese a sus incursiones en el dominio del Jardín. Astucia de la razón, al condenar el cartesianismo los jesuitas llaman la atención sobre esta filosofía transformada en estandarte de la modernidad filosófica e intelectual de su tiempo y de los tiempos venideros.

En el sentido trivial del término, el ganador es el mis-

mo. De acuerdo con esta segunda acepción, más común y habitual, «ser filósofo» supone la demostración de cierta sabiduría práctica frente a las adversidades del mundo y de la vida; o bien sufrir y soportar la estupidez humana, la maldad de los semejantes y los golpes adversos de la suerte con cierto distanciamiento, incluso con cierta altura de miras, y encarnar las virtudes que enaltecen, tales como la magnanimidad, la longanimidad, la elegancia, la grandeza de alma y el perdón. También en este campo se enfrentan los dos hombres, y Descartes, menos arrogante, menos vanidoso, vuelve a mostrarse superior a Gassendi.

No sabemos si lo que provoca el resentimiento de Gassendi es la cuestión de los parhelios; es probable que sí, pero a este respecto ignoramos la buena o mala fe de Descartes. En cambio, no hay duda de que la iniciativa del primer golpe viene de Gassendi: según la lógica del duelo, Descartes puede reivindicar el papel de ofendido, pero no exige reparación. Gassendi añade golpe tras golpe y continúa atacando. Descartes responde algunas veces en el mismo tono, Gassendi agrade y reprocha a su interlocutor una arrogancia y una suficiencia más bien atribuibles a él mismo. Es frecuente reprochar al otro lo que uno no puede ni quiere reprocharse a sí mismo...

En 1648 se organiza una cena de reconciliación para permitir que estos dos hombres hagan las paces en presencia de una numerosa asistencia. Los caminos del inconsciente son fáciles de detectar: la víspera del día señalado Gassendi sufre una indisposición que le hace guardar cama al día siguiente. Como gran señor, Descartes, seguido de toda su comitiva, visita al enfermo. En esta escena, a Descartes le corresponde interpretar el papel de bueno: abraza al filósofo en su lecho. Una vez revigorizado el inconsciente y recuperada la salud, Gassendi va a visitar a Descartes

para comentar con él los daños de los «excesos del espíritu filosófico». Así cae el telón sobre esta escena, en que ha estado en juego parte del futuro y del destino de la filosofía francesa.

Para oponerse de manera consistente a Descartes, que se movía en otro plano y a otra velocidad, se habría podido redactar una ontología inmanente, elaborar una crítica de toda metafísica racional o incluso, más modestamente, escribir una filosofía del fideísmo, a condición de que predominara el espíritu positivo y no el deseo de negación. En cambio, lo que ha habido es esta querrela indigna, por culpa de uno de ellos. Pero Gassendi no era el hombre adecuado para ese libro, ni tampoco el pensador idóneo para ese combate, que merecía más argumentos y menos insultos.

14

Los limbos de un pensamiento materialista. No es que ese libro imposible de metafísica materialista no haya conocido esbozos, particularmente en el caso de Gassendi. Su deseo de rehabilitar a Epicuro responde en cierto modo al proyecto de ofrecer una alternativa filosófica y permitir otro pensamiento, que se opusiera a las elucubraciones escolásticas y rechazara el cartesianismo. El tercer personaje, antídoto de Aristóteles y de Descartes, que Gassendi pone en escena, es Epicuro. Pero se trata de un antídoto cuyos efectos se ven limitados por el afán de controlar la peligrosidad del remedio que anima al hombre de Aix. Epicuro, sí, pero un San Epicuro, un Epicuro cristianizado, enmendado, corregido, presentado dentro de los límites admitidos de la razón católica.

180

Gassendi proyecta un considerable trabajo sobre Epicuro. Sus *Disertaciones en forma de paradojas contra los aristotélicos* (1624), críticas con respecto a la escolástica, se producen junto con el anuncio de un futuro libro sobre hedonismo. El 9 de abril de 1628, en una carta dirigida a Van de Putte, miembro de la famosa Academia Puteana, anuncia su proyecto de rehabilitar a Epicuro, su vida, sus obras, su trabajo, lo que pone en marcha una serie de trabajos: la aparición de *Vida y costumbres de Epicuro* en 1647; la traducción, anotaciones y edición del libro X de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, que contiene las informaciones esenciales sobre el filósofo griego, en particular las cartas a Pitocles, Heródoto y Meneceo; y el *Tratado sobre la filosofía de Epicuro*, publicado en 1649, que sintetiza el pensamiento del maestro griego. En total, más de dos mil páginas dedicadas a un tercero, detrás del cual se esconde haciéndolo hablar como si se tratara de un ventrilocuo.

Primer cohete: esta vida de Epicuro, la primera de Occidente que propone la rehabilitación del filósofo griego cuya vida, obra y escritos son objeto de inmerecida mala reputación. Este profesor de teología, que reivindicaba su catolicismo y dice misa todas las mañanas, blande la pluma para defender a un filósofo al que, desde siempre, se tiene por grosero, disoluto, libidinoso, mentiroso, agresivo, desabrido, voluptuoso, perezoso; en una palabra, intratable. Su nombre suena a herejía, es sinónimo de ateo, de impío, de pagano. Levantar semejante estandarte en una época en que encender hogueras está a la orden del día no carece de mérito, por cierto.

La obra comienza con una dedicatoria a François Lullier. Una audacia... dado el preciso retrato en carne y hueso que Tallemant des Réaux ofrece de éste en sus *Historietas*:

181

disoluto, sifilítico, lleva a su hijo de putas para asegurarse una iniciación sexual correcta, evita citas los días que le toca ir al burdel; confía a sus amigos que algunas veces «se la había meneado durante la noche porque no podía dormir»; aunque era rico, prescindía de la carroza para aprovechar mejor su libertad de andar sin tener que someterse a los caprichos de un cochero; risueño, con cara de zorro, fue durante un tiempo consejero en Metz, pero contentaba a las dos partes en conflicto para no tener que sustanciar el proceso. Padre de un hijo adulterino, Claude-Emmanuel Chapelle, poetastro disoluto típico de la época, próximo a La Mothe Le Vayer y también a Théophile de Viau, íntimo de Des Barreaux, frecuente y recibe a la flor y nata de los libertinos. En París aloja también a Gassendi cuando el provenzal está allí. Como es natural, la dedicatoria de Gassendi a Luillier no menciona estos detalles..., sino que más bien se dirige al «muy íntegro maestro contable», y proporciona además una información nada desdeñable cuando añade que es «con mucha diferencia mi mejor amigo». Es éste quien solicita al primero que sintetice en un libro el objeto de debate de numerosas reuniones y conversaciones a propósito de este filósofo con olor a azufre.

15

Un proceso de rehabilitación. Con habilidad, Gassendi pone su libro bajo el signo de un epígrafe tomado de Séneca. Con habilidad, porque el hecho de ponerse bajo el signo de un estoico cae bien a los potenciales censores cristianos; en efecto, el patronazgo de uno da la impresión de militar contra la escuela del otro, la perpetua enemiga epi-

182

cúrea. Ahora bien, esta cita tan bien escogida de *De la vida feliz* da el tono del libro y anuncia la doble tesis del mismo: por una parte, Epicuro ha formulado principios sanos y austeros; por otra, arrastra injustamente una mala reputación que se contradice con la enseñanza de su vida y de su obra. De ahí la necesidad de profundizar.

Gassendi, sabiéndose en terreno minado, aclara muy pronto que, aunque es cierto que piensa rehabilitar a su héroe, esto se hará dentro de lo que conviene al marco cristiano; si, por ventura, se viera obligado a elegir entre un pensamiento de Epicuro y un dogma de la Iglesia católica, optaría siempre y sin dudas por su religión. Es, pues, filósofo hasta cierto punto, y epicúreo siempre y cuando sus creencias religiosas no se vean afectadas, concernidas ni, menos aún, quebrantadas. Siempre será católico. Tras la huella de Lorenzo Valla, Desiderio Erasmo o Michel de Montaigne, Pierre Gassendi intenta una conciliación de elementos que en principio parece muy arriesgada: el materialismo atomista antiguo y el espiritualismo cristiano, la ética hedonista epicúrea y el ideal ascético paulino, Epicuro y Cristo..., manteniendo una postura clara y definida que da la última palabra a la Iglesia.

De entrada, se identifica y se da nombre a los responsables de la mala reputación de Epicuro: los estoicos, en particular Crisipo, Zenón y Cleante, y más tarde Cicerón, con ayuda de Plutarco. En cuanto a Séneca, al que se menciona ya en el epígrafe, su papel ha sido más moderado, más fiel a la realidad, ya que jamás bailó al son que tocaban ni participó en la montería. A los citados culpables, el sacerdote de Aix añade los nombres de numerosos padres de la Iglesia —Clemente, Lactancio, Ambrosio— que repiten por su cuenta, y sin el mínimo espíritu crítico, la violencia de las alegaciones estoicas.

183

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

¿Por qué se ha puesto en marcha esta maquinación? Por el deseo de dominar el campo filosófico de la época. Para evitar compartir el espacio espiritual del momento, los partidarios del Pórtico lo quieren todo, de forma inmediata y exclusivamente para su secta. De ahí surge la voluntad de utilizar todos los medios al alcance para desacreditar a la comunidad adversaria, la que supone una mayor amenaza en número de partidarios e influencia.

¿Cómo actúan estos filósofos, no tan sabios como podría parecer? Denigran la persona de Epicuro con el fin de desacreditar su doctrina. Calumnian al personaje, porque de la calumnia siempre queda algo capaz de disuadir a unos cuantos aspirantes al Jardín. Un hombre intratable, odioso, cargado de todos los vicios del mundo, no sería capaz de producir una filosofía sana, limpia y recomendable. Mancillado Epicuro, el epicureísmo en su conjunto se ensucia y se torna indeseable.

A partir de entonces, los ataques arrecian: vulgar voluptuoso, tragón sin freno, libidinoso sin nombre, incapaz de mostrar interés por los asuntos del espíritu, impío declarado, personaje grosero, vulgar hasta el extremo, ladrón de ideas, de carácter inestable en su relación con los otros filósofos, continuamente intemperante, se le ve comer por cuatro, vomitar y volver a empezar, andar detrás de mujeres de mala vida, dejarse llevar de la nariz por cortesanas, plagiar ideas de diversos filósofos sin reconocerlo nunca, prostituir a su hermano, acostarse con muchachitos, etc.

Un alegato minucioso. Gassendi no oculta nada de esto, expone las acusaciones y examina el informe meticu-

losamente, sin pasar nada por alto. Para ello aborda la biografía completa del filósofo: padres, familia, origen social, patria, día y hora de nacimiento, infancia, formación, maestros, comienzos en la filosofía, compra del Jardín, práctica comunitaria, celibato, amistad, la divisa «oculta tu vida», últimos momentos, testamento, muerte, deseo de ser recordado, discípulos, duración de la escuela. Desde el origen hasta el destino *post mortem*, incluidos los detalles de toda una vida, nada es ignorado.

Gassendi pone la biografía al servicio de la filosofía. La idea es nueva, original, radical y revolucionaria. Lamentablemente, durante mucho tiempo no será continuada. Porque de acuerdo con el principio de toda la filosofía antigua, la vida de un filósofo y su filosofía son una y la misma cosa. ¿Creen los estoicos que una vida licenciosa sólo puede producir una filosofía en concordancia? Demostrando que esta vida no ha sido indigna, se pone de manifiesto un pensamiento limpio de toda contaminación. La vida de Epicuro forma parte de su obra. Se vuelve a encontrar aquí el interés que Gassendi revela en sus años de formación por la filosofía existencial en oposición a los aburridos cursos teóricos de la escolástica.

A continuación se examina el informe punto por punto. ¿«Impío»? No, ya que incluso asiste a los oficios religiosos y llama a practicar la piedad. En cambio, se opone a la superstición que define una relación falsa con los dioses, como pedirles algo o creer que pueden satisfacer una plegaria. La crítica del filósofo griego a la religión pagana permite a Gassendi avanzar una hipótesis que algunos cristianos utilizan en relación con Platón y los estoicos: Epicuro prepara para la verdadera religión, el cristianismo, pero para ello le falta la gracia y —por cierto, es menester precisar— el paso del Mesías por la tierra, dos siglos después de la creación del Jardín.

Gassendi va aún más lejos en el análisis de la situación y transforma a Epicuro en una anticipación del libertino. ¡Algo así como un lector del libro *De la sabiduría*, de Charon! El filósofo antiguo participa en ceremonias, aunque probablemente sin adherirse al contenido ni al detalle. Como perfecto reflejo de los libertinos, ostenta una postura de piedad comunitaria, sin perder nada de su libertad, independencia y soberanía interiores. De esta manera obedece al orden social y no perturba el orden público al mismo tiempo que ejerce como filósofo libre.

¿Quería que lo tomaran a él mismo por un dios? ¿Dio muestras de este inmenso «orgullo»? No. La afirmación de que, si uno aplica su doctrina, puede asemejarse a los dioses, ha sido mal entendida. Imitar estos modelos de perfección equivale a participar de la inmortalidad de los dioses, conocer la ataraxia en la tierra, saborear este estado de felicidad absoluta: he aquí lo que permite aquí y ahora, dentro de los límites de la inmanencia, alcanzar el estado divino. Pero esto no tiene absolutamente nada que ver con la inmortalidad pitagórica, platónica o cristiana. El paraíso epicúreo está en la tierra.

¿Cuál es entonces la razón principal de su preocupación por la inmortalidad? ¿«Presunción»? No, tampoco. El deseo de que se festejen sus fechas de aniversario con banquetes y reuniones báquicas responde menos a razones narcisistas o egocéntricas que a la intención de hacer perdurar la Escuela, sus enseñanzas y su espíritu. No hay deseos de falsa gloria, sino voluntad de asegurar la permanencia del Jardín. Este proceder da ciertamente sus frutos, pues el epicureísmo subsiste durante ciento treinta y siete años, según Diógenes Laercio, aunque de hecho más, ya que con Diógenes de Enoanda se alcanzan más de cuatro siglos. Lo mismo sucede con las estatuas del Maestro que, según afir-

maciones de algunos adversarios, serían un testimonio del culto a la personalidad, cuando en realidad obedecen más a una lógica filosófica: el icono, la imagen, el grabado, la estatua, la talla en hueco con el rostro del filósofo, sirven a fines de identificación, permiten vivir permanentemente bajo la mirada del Maestro que invita a la imitación.

¿«Ingrato»? Se le atribuye, en efecto, una incapacidad de admirar, de reconocer influencias, de citar a tal o cual autor —Leucipo o Demócrito, por ejemplo— de cuyas tesis se habría apropiado. Pero, como escribe Gassendi, ¿por qué tendría que rendir homenaje a estos importantes autores antiguos, si no ha aprendido nada, si no ha retenido nada de ellos? ¿«Vanidoso» cuando se proclama autodidacta? Tampoco, y por las mismas razones que se le exculpa de vanidad. ¿«Malévolo» con sus colegas filósofos? Es cierto que la tradición relata algunos juegos de palabras poco amables sobre Heráclito, Platón, Antidoro, pero el humor no es un defecto... ¿«Glotón»? Nunca nadie fue tan frugal, a lo que, por otra parte, su cuerpo y su mala salud lo obligaban. Se pasan a cargo de su persona las facturas de todos los discípulos de la Escuela. ¿«Libidinoso»? Quizás lo fueran algunos de los discípulos, pero no él ni sus allegados. La abstinencia y la continencia eran preferibles a la voluptuosidad de la carne, dado el elevado coste en disgustos de esta última. De la presencia en el Jardín ateniense de mujeres que filosofaban con toda libertad y en las mismas condiciones que los hombres, se deduce la existencia de bacanales generalizadas en la comunidad filosófica. ¿«Perezoso»? ¡Él, que, a pesar de su precario estado de salud, escribe más de trescientos rollos! ¿«Inculto»? ¿Por haber criticado las ciencias inútiles para la obtención de la sabiduría y la felicidad? No es suficiente... ¿«Mal escritor»? No, aunque rechazaba la dialéctica y la retórica, porque prefería un estilo simple

y claro para poder ser entendido por el mayor número de personas posible; su rechazo de las florituras de estilo hace de él un filósofo en las antípodas del esoterismo aristocrático. Deseaba que los discípulos disfrutaran leyendo y aprendiendo su pensamiento, lógica coherente con su hedonismo.

Todas estas objeciones son recogidas por Diógenes Laercio, quien reproduce esas opiniones, pero con el fin de mostrar de modo más concluyente la locura furiosa de los autores de tales mentiras, en este caso los estoicos. Gassendi se funda en el texto de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, que él mismo ha traducido, y se decanta del lado de Diógenes Laercio: estas calumnias proceden de las malas intenciones de gentes deseosas de impedir que el epicureísmo ocupe un lugar importante, incluso capital, en su época. Ninguna de ellas responde a la verdad, Epicuro llevaba una vida sencilla, sana, frugal, pobre, una existencia de asceta, a la que se veía obligado por su cuerpo enfermo. Suficiente para hacer de él un santo laico...

17

Epicuro, santo y ventrílocuo. Gassendi continúa su rehabilitación en otra obra, el *Tratado de la filosofía de Epicuro* (1649). El libro es inédito en la historia de la filosofía occidental, pues en ella ha habido filósofos que utilizaron el diálogo, la carta, la disertación, el tratado, el ensayo y otras formas literarias, pero Gassendi llega a inventar la ventríloquia filosófica. En efecto, todas las opiniones que se enuncian en la obra son estrictamente de Epicuro o de epicúreos. Gassendi afirma, pues, que habla en primera persona, dice *yo*, pero es el yo de Epicuro. Se entiende bien

188

que esta broma con la identidad de otro corresponda a un personaje reacio al trabajo cartesiano de la construcción de un *yo* claro y distinto...

Gassendi persevera en la puesta en escena y teatralización de sus personajes. Después de Aristóteles y Descartes, le llega el turno a Epicuro. ¿Cómo no pensar en el trabajo de un libretista de ópera cuando, en el prefacio, afirma: «Voy a poner en escena a Epicuro»? En el escenario, pues, el escolástico y malo de Aristóteles, el exasperante Descartes y, a continuación, el santo Epicuro. Elementos suficientes para montar una obra de teatro o una ópera que represente lo esencial de la apuesta de Pierre Gassendi: acabar con la filosofía de Aristóteles, pero no en beneficio de la modernidad cartesiana, demasiado arrogante y, con su repentina promoción de una razón fuerte y todopoderosa, potencialmente demasiado peligrosa para el catolicismo. La solución está en Epicuro, a condición de que sea bautizado y se le perdonen algunos pecados veniales cometidos a causa de una gracia insuficiente o debilitada.

La parte ética de la obra retoma de manera muy fiel la doctrina epicúrea, no hay necesidad alguna de desarrollo: la filosofía como terapia; reducción de la disciplina a la ética; ataraxia y voluptuosidad identificadas con el soberano bien; preferencia por un placer inmóvil antes que uno en movimiento; dolor y placer coincidentes con malo y bueno, o sea, mal y bien; necesidad de una dietética de los deseos (naturales y necesarios); práctica de una aritmética de los placeres (evitación de un placer que produzca mucho desagrado); reducción del mundo a átomos que se mueven en el vacío; no temer la muerte, que no nos concierne; el dolor es soportable, pues de lo contrario nos mata; se puede y se debe filosofar a cualquier edad; los dioses no tienen figura o pensamiento humanos; y así otros puntos doctrinarios clásicos.

189

El interés del texto reside en una especie de didascalias discretas, de precisiones útiles a la puesta en escena intelectual. Algunas líneas al final de capítulo aquí y allá, cuando Gassendi retoma muy brevemente la palabra para manifestar su desacuerdo con Epicuro. Todas estas notas, como es de esperar, subrayan la incompatibilidad del epicureísmo con el cristianismo. En primer lugar, en lo que atañe a la Providencia divina, Gassendi cree en ella. Y añade una profesión de fe católica ortodoxa: contra el alma material y descomponible en su forma, él afirma su inmortalidad y no-materialidad; contra la indiferencia de los dioses en relación con los hombres, él cree en un Dios benefactor; frente a dioses compuestos de materia sutil y situados en otros mundos, el epicúreo cree en un único Dios perfecto en un solo mundo; frente a la pura disposición física de los átomos, el profesor de teología opone un Dios creador del mundo; contra la posibilidad de decidir sobre la propia existencia cuando la vida se hace demasiado penosa, el sacerdote prohíbe el suicidio.

Igualmente, Pierre Gassendi cristianiza el clinamen. Lucrecio explica, como se sabe, la creación del mundo por una desviación en la trayectoria de los átomos que hace posible una colisión originaria, génesis de la totalidad del mundo. Sin este axioma, la lluvia vertical de átomos en el vacío no habría dado jamás lugar a la materia organizada. De paso, el libertino barroco hace una rápida extrapolación: este postulado muestra que la Fortuna puede intervenir como causa en los asuntos humanos, aunque sin impedir ni contradecir el libre albedrío de los hombres. La metafísica cristiana queda a salvo, la necesidad divina puede existir sin suponer por ello una contradicción con la existencia de la libertad de los hombres, ni, por consiguiente, con su responsabilidad ni su culpabilidad...

Gassendi, como se sabe, ejerció sin obstáculo sus funciones dentro de la jerarquía católica. El autor de poemas a la Virgen lee a Epicuro como cristiano. Si bien es cierto que añade de paso algunas consideraciones éticas —algún elogio de virtudes inexistentes en Epicuro (dulzura, templanza, modestia, moderación, coraje); que desarrolla tesis políticas sumamente extrañas en el filósofo griego, como la necesidad utilitarista de un pacto social de no agresión, condición de una ataraxia comunitaria y general; y que teoriza sobre las virtudes de una manera inédita —el consecuencialismo, para decirlo en terminología actual—, útil para celebrar no las virtudes en el absoluto, sino el estado de espíritu pacificado que proporcionan, no es menos cierto que, a pesar de todo eso, no se aleja realmente de la ortodoxia, sino que desarrolla una filosofía antigua y la adapta a su siglo, la reactualiza y la moderniza.

El testamento de Gassendi. ¿A qué conclusiones llegar con respecto a los libros de filosofía que el filósofo ha legado a la posteridad? Constatemos antes de nada que ha dedicado un tiempo enorme a la negatividad, que una inmensa parte de su energía ha estado dedicada a demoler, atacar, destruir, más que a construir, como lo atestiguan sus monumentales obras sobre Aristóteles y Descartes; que ha rehabilitado a Epicuro eclipsándose casi él mismo, trabajando para su héroe, corrigiéndolo a veces afectuosamente a la manera benévola del católico deseoso de ungir ligeramente la frente del griego pagano; que ha puesto en escena, en un teatro filosófico personal, tres personajes para una comedia, una tragedia, una tragicomedia, a veces una

farsa, de vez en cuando un deber, y que su mensaje parece hallarse ahí, en la disposición de un juego dialogado, como en la Tétrada o en los diálogos de Orasius Tubero, de su viejo amigo La Mothe Le Vayer, presente al borde de su tumba el día de su entierro.

El gran libro al que hubiera podido unir su nombre no llegó a existir. Nada comparable con el *Discurso del método*, los *Pensamientos* o la *Ética*, nada que constituyera un resumen, una síntesis positiva, una propuesta. Pues este acoplamiento metafísico de naturaleza oximorónica —cristiano y epicúreo— merecía un meticuloso manual de instrucciones de uso. Efectivamente, ¿cómo puede uno declararse partidario de un pensamiento de la inmanencia y al mismo tiempo dejarle a la trascendencia un papel arquitectónico? ¿De qué manera puede cohabitar un materialismo integral en un alma inmaterial? Si los dioses no deben inspirar temor, según la opinión de Epicuro, ¿qué pintan entonces el Paraíso, el Infierno o el Purgatorio de los cristianos? ¿Para qué sirven? ¿Tienen alguna utilidad? Y ¿por qué milagro de la retórica o de la sofistería pueden mantenerse unidas, por un lado, una teoría de la realidad que se identifica con una pura disposición de partículas y, por otro lado, la voluntad de un Dios todopoderoso, si no es mediante la identificación de Dios con un proceso físico? Todas estas cuestiones, y muchas más, merecían un análisis.

¿Habría que llegar a la conclusión de que Gassendi, inconscientemente o no, desvía su atención de estos interrogantes capitales, para concentrar sus energías en cuestiones accesorias y evitar así enfrentarse con las aporías, las paradojas y los paralogismos de su posición filosófica? ¿O por temor a prender fuego a su parroquia filosófica? Porque él, que detecta con tanta precisión los defectos de la coraza en Aristóteles y Descartes, ¿no ha inspeccionado la suya refle-

xionando sobre las antinomias de sus posiciones filosóficas? Gassendi malgasta su energía fustigando a los otros, en lugar de dirigirla hacia lo que, inevitablemente, habría producido en la historia de la filosofía una ruptura real, tan importante como la invención de la razón moderna de Descartes: la fundación de una filosofía materialista moderna.

La impotencia filosófica de Gassendi hunde sus raíces en la limitación inherente a su doble condición de sacerdote y libertino. Es cierto que habría rechazado la caracterización de libertino, que, sin embargo, le va como anillo al dedo. Por otra parte, hay algunos cristianos y libertinos que resuelven mejor las dificultades, como es el caso de Pierre Charron, puesto que, condicionados por su fideísmo, no abordan la cuestión de la religión, pero tampoco hacen concesiones a la metafísica cristiana. Como sacerdote, Gassendi debe ejercer su libertinismo dentro de unos márgenes estrechos; como libertino, si quiere seguir diciendo misa y administrando los sacramentos sin demasiados problemas de conciencia —e incluso componer poemas en honor de la Virgen— debe defender la fe del carbonero, sea cual sea el precio a pagar por el filósofo...

Nietzsche escribe en *Ecce homo* que el cristianismo ha malogrado a Pascal. Y a muchos otros, podría añadirse. Entre ellos a Pierre Gassendi, que ha mutilado su inteligencia, que se ha dedicado a hacerla funcionar sobre objetos accesorios, a lanzar la artillería contra Aristóteles, ser quisquilloso con el texto de Descartes y hacer de ventrílocuo con Epicuro, que ha dado vida en la escena filosófica a algunos grandes personajes de la historia de las ideas, pero siempre manteniendo un juego que olvida lo esencial, o sea, superar el cristianismo en su versión oscurantista dominante, en beneficio de una religión regenerada por la filosofía.

La Iglesia le devuelve el favor, y se comprende; jamás molestó, ni en vida ni después, al hombre ni a la obra, protegidos ambos del Índice y de las críticas. Por el contrario, y sólo en el siglo XVII, Charron, Descartes, Pascal, Fénelon, La Fontaine, Malebranche, Saint-Évremond, Spinoza, e incluso Bossuet, atacado a causa de su *Proyecto de respuesta al señor Tencin*, sufrieron las iras cristianas. La Iglesia tiene los heraldos que puede, la filosofía los suyos, y raramente son los mismos.

Segundo tiempo

Los libertinos panteístas

V. CYRANO DE BERGERAC Y «EL VIVIR CON LIBERTAD»

1

Biografía de una nariz. Empecemos por despejar de escorias literarias el mito: Cyrano de Bergerac, para la conciencia francesa, e incluso más allá, es ante todo y sobre todo el hombre del pico, el cabo, la península,¹ feo de verbo sublime, incapaz de sostener la mirada encantadora de Roxana y que presta su pluma, sus palabras y su talento oratorio a Cristián, el estúpido de rostro bello, pero de palabra impotente. El mito de la rivalidad entre la fealdad inteligente y la belleza estúpida, con el amor de una beldad en juego. La historia y el personaje no dejan de tener su brillo, pero ocultan tras estuco y falso mármol a un pensador y filósofo libertino: Cyrano de Bergerac.

Ahora aclaremos el sentido de ese «de Bergerac». Lo cierto es que el individuo en cuestión nace en París, el 6 de marzo de 1619 —año en que queman a Vanini en Toulouse—, en el seno de un familia que ha comprado dos propie-

1. «*C'est un roc!... c'est un pic!... c'est un cap! Que dis-je, c'est un cap?... C'est une péninsule!*» Es la referencia de Cyrano a su nariz en «tono descriptivo»: Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, acto 1, escena IV, parlamento de la nariz. (*N. del T.*)

dades en el valle de Chevreuse, una de las cuales se halla en el feudo de Bergerac. Mal que les pese a los eruditos locales, que durante varios siglos se han empeñado en mantener al genio encarcelado en su tierra natal, la verdad es que el filósofo sólo tuvo una relación morgánica con la región de las setas y las trufas.

Fuera de la nariz y del nombre, ¿qué hay en él? Una educación en la casa de un cura rural no muy distante del lugar donde vive, el castillo de Mauvières, y luego en París, en el colegio de Beauvais, en el Barrio Latino. Allí la disciplina es brutal y severa. A los diecinueve años, ingresa en la escuela militar de Gascuña. A partir de entonces, su nariz ocupa un lugar importante en su existencia. Una broma a este respecto conduce a su autor de inmediato al duelo, donde Cyrano defiende su reputación con valor y destreza.

En los campos de batalla da testimonio de la misma foga y de verdadero ardor en el combate. Resultado: una herida de bala de mosquete durante el sitio de Mouzon, en Champagne, y luego, al año siguiente —1640, cuando tenía veintiún años de edad—, una herida de espada en el cuello durante el sitio de Arras. Saint-Évremond, cabe recordar, también participa en el combate. Es evidente que ambos hombres se cruzaron. Hector Savinien Cyrano de Bergerac abandona la carrera de las armas y retoma los estudios en el colegio de Lisieux. Es probable que en este período conozca a Gassendi y a Luillier; luego se hace amigo de Chapelle.

Su biografía contiene zonas de sombra, de silencios, de enigmas. ¿Era homosexual o bisexual? La historiografía da respuesta, pero sin pruebas. ¿Padeció de sífilis? También a esto se hace alusión, pero sin más documentación. Le Bret, amigo de colegio y primer biógrafo de Cyrano de Bergerac, cuenta que a los veintiséis años tuvo que hacer frente a una

enfermedad secreta. Pero ¿qué enfermedad? Nada más se sabe al respecto, salvo que sufre un deterioro físico, a lo que se suman las consecuencias de muchas noches de garito, burdel, juego y gastos suntuarios. De esa época datan sus primeras deudas.

Igualmente misteriosa es su muerte en septiembre de 1655: se conoce la historia, una viga le cae sobre la cabeza en la calle mientras atraviesa un edificio en construcción, de regreso a su mansión del Marais. Hay quienes descartan la tesis del accidente y defienden la de un atentado. Se afirma que tiene muchos enemigos, pero no se dice quiénes, ni por qué. Ni más ni menos enemigos que cualquier otro, pues este hombre que muere a los treinta y seis años tiene sin duda en su activo ciertas cartas irónicas, dos o tres retractaciones políticas —contra Mazarino, a favor de Mazarino—, una colección de desavenencias con viejos amigos y otras fruslerías que, naturalmente, alimentan las animosidades de la vida cotidiana...

Así las cosas, también el último suspiro de Cyrano está bajo sospecha. Según la soberbia expresión de Tallemant des Réaux, Cyrano recibe en ese último momento «el puntapié del crucifijo». Tres mujeres llenas de devoción obtienen su conversión en su lecho de agonía. Pero ¿quién lo demuestra? El ejercicio de estilo biográfico pertenece al género hagiográfico, a la reescritura de una vida bajo un signo que deja sin vigencia lo que se ha dicho, vivido, escrito, pensado, publicado. Inhumación en la iglesia del Monasterio, arrasada por el Terror que transforma el lugar de culto en almacén de carbón. Probablemente a Cyrano le habría gustado ese destino *post mortem*, que concuerda con su panteísmo encantado...

La inmortalidad de papel. Cyrano ha dejado una obra diversa. Una serie de cartas satíricas, amorosas, burlescas, retóricas, contradictorias. Una se titula «A favor de los brujos»; otra, «Contra los brujos». Algunas celebran determinadas estaciones: «A favor de la primavera» y «A favor del verano»; otras denigran las estaciones restantes: «Contra el invierno» o «Contra el otoño»... Encontramos aquí reflexiones «Sobre la sombra que proyectaban los árboles en el agua», allá «A favor de una dama rusa». Como se ve, materias ligeras, objetos fútiles, opiniones frívolas. Todo eso sirve como pretexto al vigor del duelista, al talento del conversador, al gusto del libertino por la pura forma, y en detrimento de un fondo filosófico real. Dardos, chuzos, agudezas, piruetas, humor, ironía, acidez: he aquí el eco de una voz, de un tono, de un estilo.

Cyrano también escribe para la escena: una comedia, *El pedante burlado* (hacia 1645), que Molière evocará cuando escriba *Los enredos de Scapin*, pero el propio Cyrano, en la apresurada redacción de la suya, evoca en parte a Lope de Vega o las comedias italianas del Renacimiento... Una tragedia, *La muerte de Agripina* (hacia 1647), le permite apelar, de acuerdo con el mismo principio, a Séneca, Shakespeare y Corneille. El conjunto probablemente hace un poco después las delicias de Racine y Voltaire, cuando éstos buscan inspiración ante sus respectivos escritorios...

Entre sus papeles se encuentra también *El fragmento de física*, unas páginas sobre la materia, el movimiento, el vacío, la sensación, la extensión y otras consideraciones epistemológicas sobre la verdad, la hipótesis, la certeza, el conocimiento y la debilidad de los razonamientos. La obra inconclusa vio la luz en edición póstuma; en ella se aprecia

el plan, que se concreta en algunos capítulos redactados: la filosofía de Cyrano se apoya en una física materialista coherente y consecuente. Ciertas consideraciones sobre óptica, las gafas y los vidrios tallados no carecen de interés a la hora de abordar de forma singular *El otro mundo* (su obra maestra en dos partes, *El otro mundo o Los Estados e Imperios de la Luna* y *Los Estados e Imperios del Sol*) y proponer una lectura anamorfósica de esta obra sin parangón.

Este libro no pertenece a ningún género, pues en él se mezclan todos los registros conocidos: el relato de viaje, la ficción de una excursión al mundo extraterrestre, el cuento filosófico, la novela de aventuras, el diálogo incrustado en un teatro del pensamiento, la prosa poética, el relato mitológico, la farsa fantástica, la alegoría barroca, la leyenda fabulosa, el texto iniciático, la codificación esotérica, etc. Se le puede encontrar precedentes, sin duda, pero la alquimia del texto de Cyrano produce una obra de gran sutileza, que es a la vez materia y soporte para el ejercicio de su filosofía libertina.

La anamorfosis filosófica. Propongo un decodificador para leer *El otro mundo*: la anamorfosis. En la historia de las bellas artes, la anamorfosis representa, sobre una superficie plana, una deformación voluntaria de la perspectiva con el fin de hacer irreconocible a priori una forma cuya integridad se restaura adoptando un punto de vista particular en el espacio o merced a un artificio técnico que restituye esas «perspectivas depravadas» (la expresión es de Baltrusaitis): un cilindro de vidrio, un tubo de acero, etc. La etimología precisa: *ana*, transposición, y *morfé*, forma.

La anamorfosis se descifra. Es un enigma plegado que produce a primera vista un sentimiento de monstruosidad: lo desconocido, lo extraño, lo inédito. El sentido se disimula en los pliegues. La verdad se oculta, pero existe.

El término es utilizado en 1657 por Gaspar Schoot. En su edición de 1751, la *Enciclopedia* la define así: «En pintura, se dice de una proyección monstruosa o de una representación desfigurada de una imagen que se forma sobre un plano y que, sin embargo, desde un determinado punto de vista, parece regular y de proporciones adecuadas.» Monstruosidad, desfiguración, punto de vista, restitución de las proporciones: he aquí todos los ingredientes de la ficción de Cyrano. Apliquemos pues este término de estética pictórica al dominio literario y al filosófico.

La anamorfosis es hija del barroco. El *Códice atlántico* (1483-1518) contiene las primeras anamorfosis, las más antiguas que se conocen; en 1506 Durero sueña con aprender ese arte en Bolonia; en 1533, Holbein pinta un sublime cráneo anamorfósico en *Los embajadores*; en 1559, Daniel Barbaro la describe en Venecia en su *Tratado de perspectiva*; los pintores de frescos del Renacimiento la utilizan en sus técnicas de arte mural. Pero el siglo XVIII da a esta práctica su visibilidad mayor.

En primer lugar, con los gabinetes de curiosidades, en los que los coleccionistas acumulan los instrumentos ópticos, las gafas, los vidrios pulidos, esmerilados o tallados, todos ellos artificios necesarios para la deformación de la realidad. Por su parte, sin sus telescopios, Galileo no habría dado a la ciencia el impulso que le dio. Todo el pensamiento libertino escudriña el cielo, examina los astros, acecha los cometas, lee su misterio cifrado sin la preocupación de la teología y las religiones. Mydorge mantiene relaciones de amistad con un excelente tallista de vidrio al mismo

tiempo que con Descartes, quien en 1637 publica su *Dióptica*. En su minúsculo apartamento, Spinoza se gana la vida puliendo lentes...

En Bossuet, la anamorfosis aparece en 1662 en un *Sermón sobre la providencia*, pronunciado en el Louvre. El sacerdote de Meaux aborda la cuestión de la confusión, la desigualdad y la irregularidad —cualidades de la anamorfosis— con que las cosas humanas nos llegan a la mente. Un buen punto de vista y la buena perspectiva —la de Dios, por supuesto— bastan para que lo confuso y lo oscuro se hagan claros y distintos.

De la misma manera, en 1704, en una «demostración acerca de las ideas claras y oscuras, distintas y confusas» perteneciente a los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (libro II, cap. XXIX, § 8), Leibniz también utiliza el ejemplo de la anamorfosis: habla de esas figuras confusas ante las que uno se pregunta si se trata de un mono, un pez o un hombre, confusión que se evapora con el empleo de un espejo cilíndrico que hace aparecer, por ejemplo, un Julio César. Nunca lo confuso deja de hacerse claro con tal de que se adopte el buen punto de vista: lección filosófica que hay que retener...

4

La depravada perspectiva cartesiana. Descartes desempeña un papel fundamental en el debate sobre la anamorfosis filosófica en el siglo XVII. ¿El lugar estratégico de esta cuestión? El convento de las Mínimas, en París, monasterio del famoso padre Mersenne, el amigo de Hobbes y de Gassendi que hace llegar a éste el manuscrito de las *Meditaciones metafísicas*. Descartes realiza allí investigaciones de ópti-

ca durante su período parisino. Más tarde, y a partir del trabajo de esta época, descubre la ley de la refracción.

En ese lugar, por cierto, se trabaja como físico, como especialista en dióptica, y el conjunto plantea interrogantes epistemológicos o más propiamente filosóficos: la incertidumbre de las apariencias, el juego de ida y vuelta entre la ilusión y la realidad, la dialéctica que vincula la verdad y el artificio, todo lo cual contribuye a las interrogaciones barrocas acerca de la fragilidad de la apariencia y el poder de las quimeras. De ahí la necesidad de trabajar en auténticas revoluciones metodológicas con el fin de construir una vía de acceso a lo claro y a lo distinto.

Frans Hals pinta un célebre retrato de Descartes: sobriedad clara y distinta, en blanco y negro, del filósofo reducido al rostro. Negro el tejido de la ropa, blanco el cuello, de pálido encarnado la piel a pesar de algunas rojeces en la parte alta de las mejillas, presencia increíblemente serena en el mundo, mirada puesta en la eternidad y más allá aún, larga cabellera color ala de cuervo, bigote y perilla espesa entrecana. El retrato del inventor de la razón moderna. También existe, por supuesto mucho menos conocido, un *Retrato de Descartes* que representa al filósofo deformado por la anamorfosis... Prueba de que este juego con el mundo y lo real ocupa a la comunidad cartesiana incluso en la representación de su mentor.

En Utrecht, Descartes recibe *La perspectiva curiosa*, de Nicéron. El libro teoriza la anamorfosis y distingue en ella tres tipos: la «anamorfosis óptica», que se mira horizontalmente a lo largo de una gran sala o en una galería, o con una pintura a la altura del hombre; la «anamorfosis anóptica», que se aprehende verticalmente, en altura, sobre un trozo de muro o un cielo raso, por ejemplo; por último, la «anamorfosis catóptica», que se capta en saliente.

Aun cuando *El otro mundo* no pertenezca al arte pictórico, se puede clasificar en el registro de la anamorfosis catóptica, pues el punto de vista de Cyrano supone al lector en tierra lanzando su mirada al mundo lunar y solar activo por encima de su cabeza, de la misma manera en que se contempla la bóveda de un edificio. Lo que se trama en esos astros sólo se comprende si se adopta el punto de vista útil para restaurar las perspectivas depravadas por el filósofo libertino con el fin de codificar su finalidad, de deformar su pensamiento, sin dejar por ello de hacer posible la transmisión de cierto número de informaciones.

5

El punto de vista de la cresa. La cresa ocupa un lugar fundamental en la historia de la filosofía. Este pequeñísimo animal se alza con la parte del león en el bestiario filosófico y aparece en la mesa de los más importantes: en los *Ensayos* de Montaigne, naturalmente; en los *Pensamientos* de Pascal, por supuesto; pero también en *La verdadera historia cómica de Francion* de Sorel, en «El ratón metamorfoseado en doncella» de las *Fábulas* de La Fontaine, o en *El otro mundo* de Cyrano, y también en Gassendi. Antes de la invención del microscopio, se tiene al insecto que se desarrolla en la harina y el queso por el animal más pequeño visible a simple vista. El punto de vista de la anamorfosis de Cyrano se inspira en este bicho metafísico.

Precisemos: imaginemos el mundo como un inmenso animal e imaginemos nuestra presencia en el mismo según la misma proporción que la cresa en la extensión de un único pequeño cuerpo humano. ¿Qué dice del mundo el ácaro si se le da la palabra? Al igual que los gusanos o los

piojos que viajan por el cuerpo, el trayecto entre un oído y el otro es para él una verdadera vuelta al mundo; si atraviesa el vello púbico o se aventura en los pelos de las axilas, cree sinceramente abrirse camino a través de una selva virgen; cuando se asoma a un poro de la piel, lo estudia como hace un vulcanólogo con un cráter sin fondo, el oceanógrafo con un mar abisal o el aficionado a la navegación con un lago de insondable profundidad; si se encuentra atrapado en el flujo nasal de alguien que lo hospeda, supone hallarse en medio de un maremoto, y así sucesivamente.

Es cierto que esto mismo se puede decir de otra manera y justificarlo con los argumentos del sofista Protágoras, para quien el hombre es la medida de todas las cosas, el relativismo la única certeza o el perspectivismo la única manera de explicar los movimientos del mundo. Pero Cyrano de Bergerac prefiere la puesta en escena de este animal para mostrar, como cartesiano amante de disertaciones sobre lo verdadero y lo falso, que la verdad única y definitiva no existe. Persistencia pirroniana en el método...

Nos parecemos a la cresa si nos conformamos con nuestro pequeño mundo y nuestra perspectiva limitada. No más astutos, apenas más vivaces, tan centrados en nosotros mismos como la bestia inocente en su jungla capilar o en su geología dermatológica. Evidentemente, el insecto irrita al escolástico y al católico, ambos amantes de verdades eternas y definitivas, siempre que sean católicas, apostólicas y romanas.

De ahí el interés de este juego: la Luna vista desde la Tierra es la Luna, no cabe duda, pero vista desde la Luna, ¡la Luna es la Tierra mientras que ésta es la Luna! Las mismas locuras lúdicas con el Sol visto desde la Tierra. Inversión de los valores, juegos de perspectivas, transmutación de puntos de vista, lo alto se convierte en lo bajo y a la in-

versa, el aquí se metamorfosea en otro lugar, y a la inversa. Este torbellino dialéctico aturde, perturba y borra los puntos de referencia. De ello deriva un estado mental nuevo capaz de captar las proposiciones ficticias del libro como otras tantas potencialidades de la realidad.

En estos mundos invertidos, y por tanto a contrapelo de los usos terrenos, los viejos respetan a los jóvenes, los tratan con deferencia, les rinden homenaje permanentemente. Más allá de la situación y la extravagancia de los efectos inducidos, también es posible leer entre líneas la caducidad, o al menos la burla, del cuarto mandamiento del Decálogo que decreta: «Honra a tu padre y a tu madre.» En el mundo lunar hay que leer: «Honra a tu hijo y a tu hija»...

En ese mundo, ¿cómo responder a la pregunta «¿qué es el hombre?». Naturalmente que es posible planteársela al modo kantiano y responder con las muletillas de la corporación filosófica. Pero también se puede acudir a los simios en la jaula o a los pájaros parlantes. De esta manera, cuando se da la palabra a un ave, el resultado no se hace esperar: quien no tiene el mismo «rostro» que ellas no puede aspirar a la humanidad. Y Cyrano no ha leído a Levinas, quien ha leído a Max Picard... Un pico y plumas, he aquí el hombre. A lo que hay que agregar la extraña anticipación de una definición del crimen contra la humanidad, pues, en el mundo lunar, en virtud de este principio que niega al otro el derecho de existir o de ser por el simple hecho de diferenciarse en la apariencia, uno se arroga el derecho de matar a un tercero sólo porque ha nacido... ¡Terrible fórmula en la pluma de un filósofo del Grand Siècle!

A ojos de los pájaros del mundo solar, el hombre que viene de la Tierra —por tanto, ¡del Sol!— carece de humanidad. Exactamente de la misma manera que los terrícolas

consideran a los animales, con Descartes a la cabeza y Ma-lebranche detrás. En efecto, la tradición informa que el sacerdote oratoriano daba puntapiés a su perro, con el pre-texto de que lo que golpeaba era sólo un conjunto de resortes y tubos, una máquina, no un ser capaz de sentir o de experimentar una emoción o un sentimiento. Por tan-to, se puede llevar al matadero al hombre, la bestia o el otro, pues su único error consiste en no tener el pico en forma de cuerno o el pelo tan tupido como el de su juez.

6

La ficción barroca. Pero, entonces, ¿dónde está el hom-bre si la bestia le sigue de tan cerca? Es evidente que uno no se conforma ya con un cuerpo material y pecaminoso, portador de un alma eterna e inmortal. Leer lo humano a partir de lo animal, al menos a partir de Epicuro y los que en él se inspiran, no obliga a humanizar al animal ni a ani-malizar al hombre, sino a tomar en cuenta la siguiente idea radical: entre el hombre y la cresa no hay diferencia de na-turaleza, sino de grados... La gata de Montaigne y todo el bestiario de la *Apología de Raimundo de Sabunde* dan testi-monio de ello.

En la ficción de Cyrano todo sucede según este postu-lado filosófico: la diversidad de las modificaciones de sus-tancia no impide la existencia de una única sustancia. Un solo mundo e infinidad de variaciones en él; he aquí la op-ción del pensador. Un día cresa, otro filósofo, una vez pá-jaro, otra juez en el tribunal. He aquí por qué, por ejem-plo, tal Papa fue otrora, antes de ciertas transformaciones, por supuesto, esta mata de hierba. A menos que se trate del proceso inverso...

El otro mundo concentra los juegos barrocos: los ara-bescos y los movimientos, los pliegues y los juegos de es-pejo, las estructuras abismadas y las fiestas del lenguaje. Ópera, incluso, cuando en el escenario filosófico aparecen personajes conceptuales, figuras, ficciones útiles para cons-truir una historia y permitir una aventura. A su manera, la obra procede íntegramente de los gabinetes de curiosida-des: animales que hablan, pájaros que piensan, bestias de fuego que combaten con bestias de hielo, viajes por el espa-cio, metamorfosis que dejan pequeño a Ovidio, invencio-nes de enigmas extravagantes y máquinas fabulosas, guiños a la Biblia o a la mitología, Paraísos renovados o peripecias inéditas con semidioses que disfrutaban de sus libertades.

La ficción tiene un innegable interés: ¿a quién repro-char una opinión licenciosa, un discurso subversivo, una tesis libertina, una filosofía atea, una sabiduría materialis-ta, si su portavoz se presenta como personaje teatral? Así, en las tablas, al capricho de los viajes, uno se cruza con la Hija del Rey, el Hombrecito de Castilla, el Examinador de la Justicia, el Demonio de Sócrates, el Hijo del Anfitrión, el Joven Anfitrión, el Rey, el Pájaro del Paraíso, el Gober-nador de Canadá. Como libretista de su ópera barroca, Cy-rano anima figuras, les presta palabras, las viste, las pone en situación, las crea, las coloca en el primer plano de la esce-na, hace de ellas personajes principales o meros figurantes. ¿Dónde se esconde el pensamiento del demiurgo? En nin-guna parte. Y en todas partes.

En la proximidad más cercana del personaje identifi-cable con Cyrano de Bergerac nos topamos con un nuevo enigma. Así, en la segunda parte de *El otro mundo, los Es-tados e Imperios del Sol*, descubrimos a Dyrcona. Ahora bien, Dyrcona es el anagrama de Cyrano más la «d» de su partícula, esto es, la anamorfosis onomástica por excelen-

cia: él y otro; Cyrano, pero su doble en desorden; un nombre propio, pero deformado; un plegamiento de la identidad, una máscara nueva, una disimulación ligeramente desvelada. Un pliegue suplementario de esta obra rica en plegamientos barrocos...

7

El panteísmo encantado. La obra está llena de metamorfosis. Es la novela de las metamorfosis. El mundo vive, el universo también. Nada de parmenídeo se hallará en Cyrano, cuya visión del mundo se inspira en el río de Heráclito: el movimiento, la dialéctica, el cambio. Mutaciones, transformaciones. Más acá o más allá de los personajes y de sus extravagancias, retengamos este rasgo: el gran animal cosmológico conoce evoluciones perpetuas, revoluciones constantes. Los apasionados del esoterismo y los fanáticos de la numerología, los partidarios de la alquimia se encuentran a sus anchas, probablemente a causa de la ausencia de perspectiva filosófica de su desarrollo. En efecto, bajo apariencia de ficción, *El otro mundo* propone un franco discurso panteísta.

¿Qué es el panteísmo? Antes de Cyrano, por supuesto, están los estoicos, para quienes Dios, la Naturaleza, la Razón, el Logos, la Physis, significan más o menos lo mismo desde diferentes puntos de vista. La mayor parte de los gnósticos de los Hermanos y Hermanas del Espíritu Libre se mueven en parecidas aguas durante más de un milenio medieval (cf. *Contrahistoria de la filosofía*, tomo II: *El cristianismo hedonista*). La idea existe antes que la palabra, que es posterior a Cyrano, pues aparece por primera vez en las páginas del *Pantheisticon* (1720), de Toland.

El panteísmo no es un ateísmo: el primero afirma la coextensión de Dios y el mundo, identifica divinidad con inmanencia, mientras que el segundo afirma clara y netamente la inexistencia de Dios. Cyrano puede pasar por ateo si se lo reduce a tal o cual afirmación de Sejano en *La muerte de Agripina*. Pero *El otro mundo* muestra que el filósofo opta por un panteísmo que yo calificaría de encantado, en la medida en que la ficción lo muestra cercano a los mundos de las hadas y los magos.

En la Luna o el Sol no se pierde ni se crea nada; todo se transforma... Los torbellinos y los átomos se llevan bien, las metamorfosis y la materia mantienen una relación íntima. ¿Cómo asombrarse, entonces, de que, para la pluma de Cyrano, Descartes, en camino hacia el Sol, merezca la etiqueta de epicúreo? Descartes epicúreo, ¿se necesita valor! Cyrano puede hacerlo porque, en su mundo, el filósofo del *Discurso del método* ha sido, con ocasión de anteriores aventuras de la materia, una de esas coles que sufren por la decapitación de que son objeto en el huerto, o incluso esa famosa mata de hierba otrora pontífice. Que el torbellino y el clinamen, la sustancia extensa y la materia atómica pertenezcan a uno solo y el mismo mundo, ¡y el misterio está resuelto!

En este ciclo de metamorfosis, el héroe se vuelve transparente; Orestes y Píldes se convierten en árboles cuyos frutos transmiten a quienes los comen talentos excepcionales para el amor o la amistad; Pigmalión conoce las angustias de la carne tras haber sido mármol; un viejo se transforma en su interlocutor, rasgo por rasgo, punto por punto; los bailarines funden sus diversidades dispersas en una nueva y única criatura; un águila abandona su estado para adoptar el del ruiseñor; el fruto de un árbol cae y genera seres humanos. Lo vegetal y lo mineral se mezclan: un árbol

puede por tanto ser de oro puro, hojas de esmeralda, flores diamantinas, yemas de perla y afamados frutos humanos. Los pájaros hablan, también los frutos y lo mismo los árboles.

Salvo un breve discurso que pronuncia el Joven Anfitrión, *El otro mundo* no defiende la inexistencia de Dios. Tampoco la de un Dios separado de su criatura, a saber, el mundo. Ningún elogio de la trascendencia. Ninguna celebración de un emperio en el que Dios, inmaterial, se desplegaría en el mundo de las esencias. Dios es el mundo, Dios es las metamorfosis, Dios es el Papa, sin duda, pero también la famosa mata de hierba, la col que sufre o la máquina que permite el viaje de la Tierra a la Luna. Es indiscutible que el panteísmo adquiere su carta de nobleza moderna en ese texto de 1657, es decir, medio siglo antes del nacimiento de la palabra en su acepción contemporánea. Y unos años antes del panteísmo ontológico de un tal Spinoza...

8

La ley de lo misterioso. En este mundo, todo se comunica: el sueño y la realidad no están en registros separados, sino que comparten lo real, indistintamente, no cada uno en su turno, sino al mismo tiempo; sueño de la realidad, realidad del sueño, virtualidad de lo visible y ficción de lo tangible. ¿A qué puede asemejarse el sueño en este universo? Esta pregunta, evidentemente, es el eco de los interrogantes cartesianos acerca de la no contradicción entre la realidad y los sueños. De allí una extrapolación: ¿y si las realidades de la religión fueran ficciones? Cuando los cristianos creen verdaderas sus fábulas, ¿por qué no proponer

las propias para apuntalar su pensamiento? Lo misterioso sirve a ese proyecto con una confusión creada para obtener la claridad.

Cuando los personajes sueñan en la Luna y el Sol, ¿cuál es la textura de sus sueños? ¿De qué materia están hechos? Cuando la ficción de la novela propone una anamorfosis filosófica, ¿es preciso contar con la estructura abismada de una nueva anamorfosis? Así las cosas, ¿soñar que se sueña es restaurar la realidad? Tal vez, pero ¿qué realidad? No estamos lejos de las meditaciones de un Descartes sobre la materialidad de esos hombres que, con capa y sombrero, podrían muy bien no ser otra cosa que autómatas...

En un mundo en el que los pájaros celebran un congreso en un tribunal; en el que uno se cruza con espectros enjaezados como caballos de desfile; en el que el diablo puede devolver a la tierra a uno de sus habitantes perdidos en el cosmos; en el que la salamandra —«bestia de fuego»— combate a la *remore* —«animal de hielo»— a golpe de lanzallamas o de aliento glacial; en el que Descartes llega al planeta solar a través del aire desde la corte de la reina Cristina; en el que los hortelanos reciclan los sucesores de San Pedro; en semejante mundo, por tanto, ¿cuál es el estatus de lo real y de la imaginación, lo verdadero y lo falso, lo serio y el delirio, la novela y la filosofía, la ficción y el pensamiento? El de las múltiples y diversas modificaciones de uno solo y el mismo mundo material...

9

El futuro plegado en la anamorfosis. Cyrano, por tanto, se mueve en el terreno de lo burlesco, la locura, la ex-

travagancia, la ficción. Se siente tan cómodo en un mundo como en otro: juega. Pero su juego no deja de ser serio. A tal punto es serio que, a más de tres siglos de distancia, nos asombra su talento para inventar el futuro, para prever cierto número de objetos o de realidades que han llegado a ser materia cotidiana de nuestras civilizaciones. A la manera de un Leonardo da Vinci, o luego de un Jules Verne, construye con sus fantasías los contornos de nuestra realidad. Júzguese.

En las primeras líneas de la obra, el narrador pone a punto una máquina para ir a la Luna cubriéndose el cuerpo de frascos de rocío. El líquido funciona como carburante sobre el principio de que la evaporación consecuente a la exposición al sol produce una reacción física que genera una propulsión vertical. Con algunos acondicionamientos, es, con un siglo de anticipación, el principio del aerostato... Cuando se acerca al astro, el narrador rompe algunos frascos, como si soltara lastre, para dirigir a voluntad su «pájaro de madera». Por otra parte, anticipa el principio de la turbopropulsión al dar por supuesta la ley de la ingravidez y explotar las potencialidades del descubrimiento de la existencia del vacío. En otra ocasión, pone a punto una nave espacial con cohetes, fulminantes y nitrato...

Aparte de sus competencias teóricas de especialista en aerostática, Cyrano describe un tipo de megáfono: el Gran Pontífice de la Luna utiliza una trompeta para aumentar el volumen de su voz, lo que permite enardecer al público y aturdirlo sobre la base del principio de la violencia marcial. ¿La finalidad? Impedir al pueblo pensar y reflexionar, forzarlo por la emoción sonora a someterse a los propósitos difundidos por esos altavoces políticos de siniestra memoria en los totalitarismos del siglo XX.

Del mismo modo, entre los selenitas no existe el libro

encuadernado en forma de volumen. En su lugar se encuentra el antepasado del magnetófono (versión refinada y numérica del MP3...): un libro sin hojas ni caracteres, que no necesita de los ojos sino del oído, pues su contenido, a través de un juego complejo de un número infinito de recursos, permite oír una voz que recita el texto. Algunos llevan incluso este aparato consigo, versión barroca del *walkman*...

Por último, después del aerostato, el cohete, el megáfono, el magnetófono y el *walkman* numérico, Cyrano de Bergerac inventa ¡la bombilla eléctrica versión energía nuclear! Efectivamente, en *Los Estados e Imperios de la Luna* aparece un personaje que lleva encerrados en un bocal de vidrio gusanos relucientes que emiten una energía que aclara su entorno. Eso sí, en cautividad, los bichos se agotan y mueren enseguida. De ahí el interés por una solución alternativa, que consiste en purgar de su calor los rayos solares y luego condensarlos, con el fin de captar su energía y encerrarla en una bola de vidrio.

Agreguemos a todo esto la invención de las caravanas o, en otros términos, casas de madera ligera sobre ruedas. Esos hallazgos de un hábitat nómada se duplican en la previsión intelectual de casas dinámicas —alojamiento móvil apoyado en zócalos animados y retráctiles en función de consideraciones climáticas—, precursoras de las construcciones ecológicas regidas por los movimientos del sol.

De acuerdo con la misma lógica de hallazgos llamados a desarrollos inimaginables, Cyrano de Bergerac se imagina un tipo de automóvil de propulsión magnética. Las disertaciones filosóficas sobre el imán de la época lo lleva a un vehículo con energía derivada del magnetismo. Este «carro de fuego» animado por un imán parece una solución preñada de actualidad, una vez finalizado el período de la energía fósil.

Terminemos este panorama de las opciones visionarias del filósofo con innovaciones de política familiar. Con gran anticipación, el filósofo inventa las asignaciones familiares: si las familias tienen hijos pero no disponen de tiempo ni dinero para educarlos, la colectividad se hace cargo de ello mediante subvenciones contantes y sonantes. «La república los mantiene», escribe Cyrano. Sin embargo, el texto precisa que el ahorro basta y exime de tener que recurrir a esos medios...

Aerostato y cohete, turbopropulsión y megáfono, altavoz y *walkman* numérico, bombillas eléctricas y energía nuclear, caravanas y automóviles, casas ecosólicas y asignaciones familiares: ¡maravillosa anticipación de nuestra modernidad! ¿Qué lecciones se extraen de este inventario genial? Que la utopía no es el lugar de una realidad imposible, sino el laboratorio de la realidad de mañana; que nada de lo pensable es quimérico; que la imaginación no funciona en el vacío, en absoluto, puesto que proporciona el combustible del futuro; que a veces la novela filosófica prepara el futuro más y mejor que una autoproclamada oficina de futurización... Y que, a veces, el futuro se pliega en la anamorfosis.

10

La seriedad de lo burlesco. La ficción sirve para hacer frente al día siguiente, la imaginación prepara los mañanas hedonistas. ¿Lo burlesco? Una modalidad de lo razonable, entre otras. ¿Lo novelesco? Una de las fórmulas de la seriedad filosófica. ¿El descubrimiento? La avanzadilla de la realidad, al menos cuando se trata de genios, de visionarios, de artistas. Dejémonos arrastrar por la dialéctica novelesca:

216

no se sabe qué es lo que separa lo racional de la imaginación. Un día el frasco celeste o el megáfono del rey, cuando no el hábitat inteligente o el vehículo autónomo, parecen una visión del espíritu: el día siguiente, unos astronautas alunizan no lejos del circo Gassendi, un dictador adoctrina a los locos a través de la radio, un tecnócrata crea el neologismo «domótica», todo el mundo circula en automóvil... ¿Cómo considerar entonces lo que aún no se ha llevado a la realidad? ¿Como un programa? ¿Por qué no...? Retomemos el delirio de Cyrano con esta nueva certeza en mente.

En *El otro mundo* el sexo pende entre las piernas de los hombres y recuerda que después de Eva los seres humanos pagan el precio del pecado original con su persona. Uno se acuerda de la ingestión del fruto prohibido. A menudo, también el cuerpo se acuerda de ello: ese pene flácido, empequeñecido y tembloroso entre los muslos de los hombres, es, escribe Cyrano, la cabeza de la serpiente ingerida un día y arrollada en nuestro intestino, pues allí está siempre y asoma la cabeza...

Verdadero o falso: ¿viven los animales tres o cuatro mil años? ¿Se puede vivir y sobrevivir alimentándose únicamente de olores? ¿Las camas se hacen con flores? ¿Un solo fogonazo en el cielo mata una veintena de alondras que caen asadas? ¿Son las muecas señales de afecto? ¿Dejan los billetes, las monedas, el dinero, su lugar a un crédito fiduciario construido con versos de poetas? ¿Podría uno montarse sobre las espaldas de alguien en presencia del soberano para hacerle saber que se tiene la intención de hablar en público? ¿Bastaría, para condenar a muerte y marcar con la infamia, con decretar la muerte natural seguida de un entierro con todas las formalidades? ¿Podrían los dientes de una boca abierta dar la hora exacta a la manera de un reloj de sol? ¿Merecería un individuo amargado, incapaz de ha-

217

cer un solo amigo en seis años, que se lo condenara a ser rey? ¿Están los más suaves, los más débiles, los más pacíficos, naturalmente destinados a reinar? ¿Se ha visto alguna vez a alguien desplazarse a lomos de una avestruz blanca? Si puede el lector responder afirmativamente a todas estas preguntas, está preparado para convertirse en ciudadano de la república lunar o solar.

En este mundo sin brújulas, sin compás, sin sextantes, en un universo sin alto ni bajo, sin referencias fiables, ya nada es verdadero, puesto que todo es falso. O bien, formulado de otra manera: todo es verdadero. No se puede considerar a Cyrano responsable ni culpable, pues nos hallamos ante un ejercicio de estilo. Hábil. Nos movemos en una anamorfosis. Pasamos entre los pliegues. Circulamos por los laberintos de un jardín barroco. Avanzamos hacia otro mundo, un mundo nuevo, un continente extraño, inédito, desconocido. Es verdad que aún no estamos allí, pero un día lo haremos, más adelante, ¿por qué no? El sueño barroco anuncia la realidad futura. Cyrano ocupa un lugar en la historia y, por cierto, ¡no parece el filósofo más atrasado!

11

Un pensamiento en archipiélago. En este mundo barroco en el que los pensamientos estallan, los discursos se cruzan, los personajes se multiplican y los géneros se mezclan, ¿es posible aislar el pensamiento de Cyrano de Bergerac? Como ya se sabe, Dyrcona menciona a Cyrano, pero en desorden. Ahora bien, ¿cuál es el orden de ese desorden? Pistas confusas... Cuando habla un fruto, un árbol y hasta un pájaro —pues en este universo extravagante todo habla—,

¿es posible oír la voz del filósofo? Cuando despunta la ironía, ¿expresa de manera indirecta, por defecto, una idea importante del narrador? ¿O del autor?

Volvamos a la anamorfosis: la anamorfosis dice, expresa y cuenta. El retrato de Descartes realizado según este principio es sin duda el del filósofo exiliado en Holanda. Pero al mismo tiempo no es él. Esa mirada franca y decidida, esa cabellera abundante y espesa, ese cuello blanco, austero y que ilumina el retrato que, de lo contrario, estaría dominado por el negro, ¿en qué se convierte en virtud de la anamorfosis? En algo blando, distendido, aplastado, estirado, extendido, chato. Una burbuja, un reflejo, un enigma a la espera de ser descifrado.

Volvamos al título: en la edición príncipes y póstuma de 1657, *El otro mundo* se titulaba también *Historia cómica*. Lo cómico remite a la tradición de los filósofos que ríen: Demócrito, Aristipo, Diógenes, Epicuro, Luciano, Erasmo, Montaigne, entre otros. La risa surge de la anamorfosis de lo real, la torsión, la distorsión cuya distensión produce la reacción que analiza Bergson. El humor, la extravagancia, la ironía y el cinismo captan la realidad al sesgo. Pero, aunque oblicua, nunca deja de ser la realidad.

La risa, la sonrisa, acompañan la lectura. Ahora bien, el pensamiento en archipiélago de Cyrano supone islotes diferentes e irreductibles. Con la complicidad de su narrador, el autor propone series: serie de discursos, serie de monólogos, serie de posiciones filosóficas, serie de imágenes. A la manera de un músico, *El otro mundo* despliega variaciones seriales: en esa lógica, la unidad de la obra queda disimulada.

En estas series parece incluso posible un viaje según algunos principios útiles para crear el orden. Propongo dos series organizadas. Una asocia críticas dispersas, pero clara-

mente identificables, de la cuestión religiosa; la otra propone el elogio de una filosofía materialista y hedonista. En efecto, la crítica de los milagros, el alma inmaterial, la resurrección, la plegaria, la responsabilidad personal, el ideal ascético, la guerra y la servidumbre voluntaria se duplica en una celebración, a través de la física moderna, de una realidad atómica, la del panteísmo encarnado y una ética libertaria. Precisemos.

12

El desmontaje de lo religioso. Cyrano no blande la antorcha de la crítica religiosa personalmente. Demasiado peligroso. En esa época, la Iglesia tiene la sangre caliente y la hoguera lista... ¿El ateísmo? Nadie lo reivindica claramente. La palabra existe, pero su sentido no es nada preciso. Su hora no ha llegado aún. El uso lábil de este término hace referencia al individuo que no cree de manera ortodoxa o, en otras palabras, a todo el que cree libremente. Uno de los personajes de *El otro mundo* ya observa este uso fraudulento del término *ateo*. De modo que los fideístas –Charron, La Mothe Le Vayer, Saint-Évremond, Gassendi–, los deístas –pronto Voltaire, La Mettrie, Helvecio– y los panteístas –Cyrano, Toland y Spinoza–, que creen de otra manera, de manera diferente, pasan a menudo por ateos.

Prudente, astuto, Cyrano lleva al Joven Anfitrión al primer plano del escenario y pone en su boca un discurso sutilmente ateo: ¿cómo Dios, si existiera, podría reprocharnos no haber creído en Él? Sólo él sería responsable de nuestra ignorancia, pues no nos ha dado los medios intelectuales para inferir de manera indubitable la certeza de su ser. Nuestra incapacidad para deducirla es su obra, y sólo

suya. Pero es imposible que exista un Dios malicioso o tonto... ¡Q.E.D!

El mismo personaje permanece en el escenario de ese teatro filosófico y realiza variaciones sobre la siguiente cuestión: ¿los milagros? Otros tantos acontecimientos contra natura inventados «por los estúpidos para justificar la debilidad de su entendimiento». ¿Los prodigios? Mecanismos inmanentes, completamente reales, que hay que buscar y encontrar en la materia del mundo. Así, las curaciones inexplicadas no son inexplicables: un tipo de movilización psíquica interior –un «deseo de salud», en la pluma de Cyrano, variación sobre el tema de la pulsión de vida, para expresarlo en términos contemporáneos– explica fácilmente esos supuestos misterios. En el reino del filósofo no hay nada inmaterial o irracional, sino sólo encadenamientos de causalidades razonables y racionales: una lógica psicofisiológica que deja entrever una anticipación de la lógica psicósomática. De ahí una opción radicalmente materialista, atomista. Lo real se reduce a una combinación de partículas elementales, su disposición genera las apariciones diversas de lo Mismo.

De esta suerte, el alma inmaterial merece el cuarto trasero de las tiendas de accesorios filosóficos. El alma existe, sin duda, pero es material, no eterna ni inmortal, seguramente. En el texto de Cyrano se encuentran huellas de la tradición epicúrea y desarrollos lucrecianos, a veces con plagios del gran poema *De la naturaleza de las cosas* verso por verso, parte por parte. A este respecto, los hombres y las bestias disponen de un mismo equipo. Salvo que los seres humanos, dotados de razón, se consideran superiores a las bestias y terminan por concluir que hay en ellos un suplemento inmaterial, partícipe de lo divino, parcela de lo absoluto...

El alma material resulta mejor definida por el Demonio de Sócrates, personaje de la escena filosófica: sin duda el alma es inmortal, pero no en el campo de la forma individual o de la cristalización personal. Lo que sobrevive a todo es el Todo, evidentemente. Lo que recorre la totalidad del ciclo de la naturaleza y hace posibles las metamorfosis, la fuerza que atraviesa el panteísmo encantado de Cyrano, eso es el alma. ¿Cómo podría perecer, morir, desaparecer?

13

Un festín caníbal de mahometano. Lógicamente, este Dios dialécticamente imposible, esta materialidad panteísta inevitable, obligan a inferir que la resurrección, según el principio cristiano de resurrección de la carne, de génesis de un cuerpo glorioso, de reencuentros con una forma abolida, es imposible. Nada vuelve al mundo porque todo queda en él. El cuerpo se deshace, lo que lo ha definido materialmente según una identidad propia muere, y para siempre, pero lo que ha constituido ese conjunto permanece. En el juego polimorfo de las notables transmutaciones, las probabilidades hacen posible el regreso de la antigua disposición. Metempsicosis y metensomatosis panteístas...

Para demostrar la verdad de su tesis, nuestro heraldo negador de Dios cuenta una historia: comamos, pues, un mahometano. Cuando lo incorporamos, su materia se convierte en la nuestra. Cuando honramos a nuestra esposa y la dejamos embarazada, ¿ese hijo es el mahometano reciclado o un pequeño cristiano puro de origen? En ambos casos, uno de los dos resulta engañado: el bebé musulmán hace imposible el católico, y a la inversa. Prosigamos: si Dios da un cuerpo a uno o al otro, no será el suyo, y por

eso ninguno será el mismo individuo. Y los dos sufren el castigo... Tras algunas consideraciones sofisticadas de la misma índole, la hipótesis de una resurrección corporal, identitaria, nominativa, ¡parece tener muy mal comienzo!

14

La razón de un simio. El Joven Anfitríón encuentra un refuerzo importante en el Rey. Esta vez nos hallamos en *Los Estados e Imperios del Sol* y el primer magistrado —en esta ocasión un pájaro...— pasa la plegaria por su molinete dialéctico. La descripción irónica de la posición del orante es objeto de desmontaje: las dos manos se funden en una sola y el personaje, las piernas rotas por la mitad y caído sobre las nalgas, emite un zumbido de palabras. No hay duda de que sólo puede tratarse de magia.

En otro lugar, un hombre critica la tesis de la responsabilidad personal. Ya se sabe: a partir del episodio del Génesis, el pensamiento dominante requiere el libre albedrío como requisito indispensable de toda empresa política, religiosa, cultural y social. El hombre libre puede escoger, y cuando opta por esto antes que por aquello —por ejemplo, degustar el fruto prohibido—, tiene la posibilidad de no incurrir en la mala elección. Sin embargo, prefiere el mal. Por tanto, se lo puede considerar responsable, que es como decir culpable y, en consecuencia, punible. Para que este juego perverso sea posible, es necesario el postulado de un libre albedrío innato.

Los selenitas y los habitantes de Sol no creen en esto. Es la consecuencia de este panteísmo encantado. Sólo existen causalidades materiales y la libertad pertenece a la ficción. Así como una mata de hierba no elige convertirse en

Papa, ni a la inversa, tampoco se puede hacer a un hombre responsable o culpable de haber actuado o pensado de una u otra manera. En la Luna, al narrador terrenal no se lo tiene por un hombre, sino por un simio: ¿cómo castigar a un animal desprovisto de razón? ¿La causa de nuestro ser? Un «instinto de naturaleza», nada más. Sería, dice el narrador, lo mismo que reñir a una hormiga porque en un movimiento involuntario provoca la caída de otra hormiga en el hormiguero.

Detrás de esta historia del simio y de la hormiga encontramos los debates acerca del libre albedrío, que saturan sin duda la historia de la filosofía, pero que en el Grand Siècle tienen un lugar destacado con la querrela del jansenismo: ¿son los hombres capaces de voluntad libre, a pesar de los efectos determinantes de la Providencia? ¿Son libres de actuar de esta manera y no de otra? ¿Son responsables de sus acciones? ¿Culpables de sus comportamientos? ¿La salvación y la condenación *post mortem* derivan de su comportamiento en la tierra? ¿Qué es la gracia en este mundo animado por torbellinos de determinaciones, entre ellos la disposición panteísta del mundo? El lector tratará de encontrar allí sus pequeños...

15

El «temor de no ejercer la servidumbre». Otra línea de fuerza posible en estas series mezcladas es la política. Se ve perfectamente cómo es la ética más allá del bien y del mal en los Estados de la Luna y el Sol. En este panteísmo encantado donde la materia obedece al instinto que la constituye, ¿qué lugar queda para la ciudad, lo general, lo colectivo y la comunidad? La pluma de Cyrano no nos deja

una ciudad ideal como las de *La República* de Platón, *La Utopía* de Tomás Moro o *La Nueva Atlántida* de Bacon. El proyecto de *El otro mundo* no pertenece al tipo de la prescripción ideal o al modelo arquetípico.

No se sabe si Cyrano conocía el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie. Es probable que sí. ¿Cómo ignorar esta obra que un lector de Montaigne no puede desconocer? La tesis del amigo de Montaigne es simple, clara, precisa, conocida y transhistórica. Su valor viene de lo más antiguo y se prolongará aún por mucho tiempo. Es ésta: toda servidumbre es voluntaria y procede exclusivamente del consentimiento de aquellos sobre quienes se ejerce el poder. De ahí esta frase sublime: «decidiros a no seguir sirviendo y seréis libres».

La filosofía política de Cyrano se resume en la recuperación de esa idea fundamental. El propio Rey sostiene esa opinión en relación con sus súbditos: «tanta es su inclinación a la servidumbre que, por miedo a no ejercerla, se venden su libertad unos a otros». ¿Cómo no oír en estas palabras la voz de Étienne de La Boétie? A lo que el Pájaro Rey añade que todos se someten unos a otros: los jóvenes a los viejos, los pobres a los ricos, los campesinos a los gentilhombres, los príncipes a los monarcas, los propios monarcas a las leyes... ¿Se diría que es el mismo tono de las páginas iniciales del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx!

A esta servidumbre voluntaria, el Rey agrega las servidumbres inducidas por la religión: creación de dioses alienantes, juzgadores y amenazantes; creación de amenazas divinas en todos los rincones de la naturaleza: el aire, el agua y el fuego; creación de miedos irracionales relativos al destino de la famosa alma inmortal; creación de otros tantos obstáculos en la vida cotidiana por miedo a lo que sucederá después de la muerte.

¿El ideal? La igualdad. Pero los hombres no la sopor-
tan. Los Pájaros sí que la practican. Es así como en los Es-
tados del Sol la guerra sólo se desencadena una vez equili-
bradas las fuerzas. Ambos bandos cuentan con la misma
cantidad de individuos: tantos cojos de un lado como del
otro, y lo mismo con los talentosos, los jóvenes y los vie-
jos, los lisiados, los valientes, los débiles, los esforzados.
Una cantidad de armas iguales, un estado mayor idéntico.
Entonces se puede declarar la guerra. En caso de empate,
el vencedor se decide por el método de echar pajas.

Sobre el antiguo principio de los Horacios y los Curia-
cios, cada campo presenta sus élites. Es así como se en-
frentan en combates organizados hombres excepcionales,
sabios, genios. ¿No es esto mejor que mandar a miles de in-
dividuos valerosos a la masacre? ¿No es mejor que dejar que
los oficiales, seguros en la retaguardia, en sus tiendas de
mando, decidan la suerte de individuos condenados a des-
aparecer en el primer asalto? ¿No es mejor que dar rienda
suelta a la fuerza, la astucia, el engaño, la traición y todos
los vicios del planeta? ¿No es mejor que dejar al azar un pa-
pel tan decisivo?

La crítica de la guerra, el elogio de la paz, la celebra-
ción de la igualdad, mantienen su lustre mientras la mo-
narquía francesa multiplica los campos de batalla, genera
desigualdad social y una miseria tal que hasta Fénelon es-
cribe al rey su soberbia *Carta a Luis XIV* para decirle
abiertamente la verdad y responsabilizarlo del lamentable
estado de Francia, arruinada por tantos años de guerras y
de corrupción. ¿La paz, la igualdad? Virtudes completa-
mente republicanas en esos tiempos de monarquía abso-
luta...

«*Pensad en vivir con libertad.*» ¿Cyrano republicano?
No, la expresión no tiene sentido. ¿Quién es republicano
en esa época, aparte de Spinoza? ¿Antimonárquico? Tal vez.
En todo caso, contrario a los regentes y reyes posibles. Se
sabe que cambió de chaqueta con Mazarino, que escribió
violentas mazarinadas en su juventud, es lo que se cree al
menos, antes de cambiar de opinión, quizás en el momen-
to en que alguna pensión que llega de un poderoso arre-
glaba sus negocios de disoluto endeudado...

Si se puede emplear el término *libertario*, no hay duda
de que le es conveniente. Cyrano no ama casi ninguna otra
cosa más que la libertad. En virtud de este principio, que
impide atribuirle en este libro una cualidad antes que otra,
se evitará hacerle respaldar la fórmula de cortesía de los Es-
tados de la Luna. Allá, cuando uno se despide de alguien,
no dice adiós, hasta luego o hasta ahora, sino —soberbia ex-
clamación!— «Pensad en vivir con libertad»...

La república libertaria de Cyrano deja en el cuerpo un
lugar central y alegre. La crítica del ideal ascético no ve a
veces más allá de su nariz. Es lo que ocurre cuando se or-
ganiza la sexualidad en el Reino de los Enamorados. Los
varones vigorosos disponen de veinte, treinta o cuarenta
muchachas, cada uno tiene derecho a dos mujeres en la
misma cama, no más. La sexualidad está prohibida duran-
te el embarazo. En los Estados de la Luna, «la virginidad es
un crimen». ¿Quién rechazaría vivir en semejante ciudad?

Entre los selenitas, cuando alguien quiere poner de re-
lieve su nobleza, lleva un falo como amuleto. Un falo, ¿no
una espada como en el mundo de los terrestres demasiado
terrácolas! ¿A qué se debe este signo de ostentación? A que
el órgano del amor, el de la generación a la cual todos de-

bemos nuestro ser en el mundo, vale más que el de la muerte, que se utiliza para quitar la vida. Cyrano, temido espadachín, sabe de qué habla. Pulsión de vida contra pulsión de muerte: *El otro mundo* elige su campo.

Bajo el signo de este vitalismo ensalzado, Cyrano defiende una ética hedonista. Habida cuenta de los hallazgos recientes de la ciencia moderna, el mundo en el que deben ejercerse la ética y la política pertenece a la física, no a la metafísica. Con un Dios identificable con la naturaleza, ella misma reducida a su materialidad atómica, la ciencia reemplaza a la teología e incluso a la ontología. El vacío, los átomos, el heliocentrismo, la pluralidad de los mundos, el reino exclusivo de la materia, son otros tantos recuerdos de Leucipo y Demócrito, Kepler y Galileo, Epicuro y Gassendi, Lucrecio y Descartes, todos ellos invitados al banquete de este teatro barroco.

En este mundo en el que Dios no está separado de lo real, en el que no juzga ni condena, en este universo más allá del bien y del mal, en este cosmos en el que se confunden el ser y la divinidad, en esta lógica en la que la realidad y la ficción, la novela y la verdad, la fábula y la filosofía, están sometidas a la ley de la metamorfosis, en esta fusión del estoicismo, el epicureísmo y el cartesianismo en una doctrina que define un panteísmo encantado —incluso encantador—, la muerte no plantea ningún problema. Por tanto, la vida tampoco.

¿Morir? Un nuevo juego de metamorfosis. Un cambio de estado, sólo un cambio, nada más que un cambio. Yo muero, es cierto, pero ese «yo» volverá. Las probabilidades de una Naturaleza en incesante transformación permiten pensar tal cosa. La muerte no aniquila la materia, sino su disposición; y esa disposición volverá a presentarse. Entonces, ¿de qué quejarse? ¿para qué refunfuñar sin parar, llorar

o lamentarse? En el juego atómico de la mera materia, nada se pierde. Incluso hay en ello lógicamente inducida cierta felicidad de ser. Spinoza no está lejos...

Para terminar: Cyrano ha jugado. Su historia quiere ser cómica. La narración adopta todas las características de lo burlesco. La novela mezcla con habilidad ironía y humor, extravagancia y sarcasmos. La velocidad y la energía producen una multitud de encadenamientos en los que es difícil distinguir qué corresponde a cada uno. Cyrano actúa a modo de titiritero o, al igual que Gassendi, de ventrílocuo de sus personajes. Imposible como es de acotar, de circunscribir, de coger en falta, podría poner a su servicio la divisa de Descartes: «*larvatus prodeo*», «avanzo enmascarado». ¿Qué pensar de todo esto? Respuesta: «reír de este mundo invertido». Reír y, por eso mismo, unirse a la corte de los grandes reidores del pensamiento subversivo. La risa abre abismos, parte el mundo en dos, libera una luz que ilumina todo pensamiento progresista digno de tal nombre.

1

Pinturas de un rostro inexistente. Hay muchos retratos de Spinoza, pero ninguno fiable... Su primer biógrafo, Colerus, hace de él una descripción verbal: tiene el aspecto de un judío portugués, tez morena, cejas negras, cabellos rizados. Algunos lo reconocen bajo los rasgos del arpista arrodillado ante el rey de la pintura de Rembrandt *David tocando el arpa ante Saúl* (1665). Otros hablan del geógrafo de Vermeer, vestido con una bata de tejido verde, escrutando con la mirada un mapamundi en una sala mil veces más lujosa que las modestas habitaciones de Spinoza.

Juan Colerus, pastor protestante que, a veces a regañadientes, sigue a su modelo hasta las más altas cimas de su genio, cuenta que acostumbraba a dibujar retratos, los que más tarde fueron encuadrados en un pequeño libro que se perdió. En este álbum había un hombre en camisa, con una red de pescador al hombro, la mirada triste y un mapa de Sicilia al fondo. Se ha hablado de autorretrato... pero no hay nada seguro. La comparación de los grabados de supuestos retratos del filósofo acaba de embrollar aún más la búsqueda por las notables diferencias que hay entre ellos. Spinoza sigue sin tener rostro.

Se puede también extrapolar. La contemporaneidad de Rembrandt y Vermeer, su proximidad geográfica en Amsterdam, permite hacer comparaciones con otras pinturas. Como retrato del filósofo, en el sentido general del término y sin necesidad de buscar un parecido físico, pensemos, por ejemplo, en el célebre cuadro de Rembrandt *El filósofo* (1633). Dejemos de lado la gran sala con su escalera, los dos pisos, la avanzada edad del viejo sabio de barba blanca (Spinoza muere muy joven), la sirvienta ocupada en la chimenea (el pensador no tuvo nunca gente a su servicio), y retengamos que esta pintura ofrece el retrato emblemático del filósofo, de todo filósofo y, por lo tanto, de Spinoza: la soledad de la vida meditativa, el retiro en una sala donde se concentra el pensamiento del mundo, el contraste entre los límites de un gabinete y la vastedad de las ideas que ahí surgen, el juego de claroscuros entre la aureola de claridad que envuelve al filósofo y las tinieblas que le rodean...

Baruch de Spinoza nace en una familia portuguesa de origen judío el 24 de noviembre de 1632. Es también el año del nacimiento de Vermeer y Locke; Descartes redacta sus *Reglas para la dirección del espíritu* y La Mothe Le Vayer sus *Otros cinco diálogos*. En sus años jóvenes, Spinoza desconcierta a los doctores judíos del Templo. ¡Imaginemos la potencia conceptual de quien llega a poner en aprietos a estos viejos rabinos curtidos de retórica talmúdica! No estamos muy lejos del modelo hagiográfico de la historia sagrada católica y su niño Jesús llevando a cabo parecido prodigio intelectual...

Pierde a su madre siendo muy joven. Su padre enviuda tres veces y muere cuando él tiene veintiún años, dejándole únicamente deudas por herencia. Su hermana le niega la sucesión y Spinoza remite el asunto al tribunal, que le da la razón. Una vez restablecidos sus derechos, el filósofo

renuncia a los bienes, a excepción de una cama. Dando la espalda al mundo de los negocios, elige un oficio manual y pasa su vida puliendo lentes ópticas para microscopio o telescopio. Tiene fama de excelente especialista en su campo. Confinado en un apartamento, que a menudo no abandona durante tres días seguidos, inhala permanentemente partículas de vidrio. Spinoza, que ha heredado la mala salud pulmonar de su madre y tiene además una constitución enfermiza, sufre trastornos respiratorios. Quizás sea ésta la razón de su muerte prematura, inexplicada y súbita. El 21 de febrero de 1677, el filósofo muere a los cuarenta y cuatro años, dos meses y veintisiete días, según precisa Colerus.

La muerte de Spinoza sigue siendo misteriosa: un médico venido de Amsterdam visita al filósofo que, ese día, ha pedido un caldo de pollo. Spinoza muere en ausencia de sus caseros, que han salido para asistir al oficio. Aprovechando la ocasión, el médico roba los ahorros y un cuchillo con mango de plata, para huir luego a su domicilio en el barco nocturno, dejando el cadáver de Spinoza abandonado en su pequeña habitación...

2

Judío odia a judíos. Muy pronto, la judeidad de Spinoza se vuelve un problema: inteligente, agudo y cultivado, tiene dificultades con su comunidad. Excelente conocedor del hebreo (ha redactado una *Gramática hebrea*), comenta el Talmud y estudia la filosofía medieval de su pueblo en la escuela judía donde cursa sus estudios. Junto con algunos amigos, habla libremente de religión y pone en tela de juicio la inmortalidad personal, el Dios antro-

pomórfico y algunos otros puntos doctrinales. Sus interlocutores lo denuncian.

La comunidad judía le propone una renta a condición de silenciar sus objeciones y continuar asistiendo a las celebraciones religiosas como si nada sucediera, para no hacer evidente su ausencia. Spinoza se niega a aceptar el trato. A la salida de la sinagoga, un judío le espera para matarlo. El cuchillo desgarró su abrigo, que conservará toda su vida como recuerdo. Al día siguiente de esta tentativa de asesinato, abandona Amsterdam y se instala en Leiden, perteneciente al extrarradio de Rijnsburg.

En esa época la comunidad judía no destaca precisamente por su tolerancia. En 1640 ha llevado ante sus tribunales a Uriel da Costa y lo ha condenado a treinta y nueve latigazos por haber dudado de la inmortalidad del alma, cuestionado la vida eterna y haberse burlado de ciertos ritos judíos. En 1624 publica *Examen de las tradiciones farisaicas*, donde critica la autoridad de la ley oral y las tradiciones. Quemado el libro y condenado el autor, éste se retracta, aunque luego se reafirma en sus ideas. La comunidad le propone entonces la expiación por flagelación, lo margina, pero él se niega.

Ocho años más tarde acepta la condena; parcialmente desnudo y atado a una columna, sus correligionarios le infligen el castigo del látigo. A continuación extienden su cuerpo sobre el umbral de la sinagoga y el conjunto de la comunidad pasa por encima de él para salir. Escribe su autobiografía, *Un modelo de vida humana*, y después se suicida. Una pintura del siglo XIX representa a Spinoza niño sentado sobre las rodillas de Uriel da Costa, escena muy poco verosímil. No obstante, el recuerdo del calvario de este hereje judío, culpable de filosofar libremente, debió de dejar en él una profunda impronta.

Spinoza, a su vez, sufre la pena de excomunión, el *herem*. Eso ocurre el 27 de julio de 1656, cuando tiene veintitrés años. La ceremonia es de una violencia extraordinaria. No habiendo podido comprarlo con sus mil florines, los rabinos pretenden hundirlo. Spinoza confiesa en privado que esta expulsión, aunque él nunca la hubiera buscado porque no le gusta el escándalo, le conviene porque está más de acuerdo con su estado de espíritu. Se le reprocha tener «malas ideas», una «conducta incalificable», iniciar un «mal camino», se denuncian «herejías horribles», la práctica y enseñanza de «actos monstruosos», todo ello sin pruebas ni detalles. ¿Qué tesis? ¿Qué ideas? ¿Qué declaraciones? En esta época Spinoza todavía no ha escrito ni publicado nada, ni mucho menos enseñado. Sólo se le pueden recriminar conversaciones por las que sus falsos amigos le han denunciado.

La comunidad lo maldice: de día y de noche, durante el sueño y en la vigilia, se clama a Dios para que lo fulmine con su odio por toda la eternidad, se pide que le sean infligidas todas las maldiciones que contempla la Ley, se desea que su nombre desaparezca del planeta para siempre, se prohíbe a quienquiera que sea mantener relaciones con él, sean privadas o profesionales, se rechaza compartir techo con él y, finalmente, se prohíbe acercársele a menos de cuatro codos (dos metros). Spinoza puede, por fin, convertirse en el filósofo libre que ya es.

En la escuela del libertinaje. Spinoza conocía la tradición teológica judía, pero sin prescindir por ello de la filosofía de su siglo, particularmente de Descartes. Lo inicia

Frans Van den Enden. Este antiguo jesuita, que se hace médico, enseña griego y latín a Spinoza, quien utilizaba el hebreo, pero también el flamenco, el italiano, el español, el alemán y el portugués. Es probable que Van den Enden le hable del panteísmo filosófico de Giordano Bruno y de su muerte en la hoguera cristiana en Roma, del heliocentrismo de Galileo y del proceso contra él incoado por la Inquisición cristiana, del método de Francis Bacon, así como de las obras de Erasmo, Montaigne, Maquiavelo y Hobbes. Y es probable que, con apenas veinte años, Spinoza leyera a los autores importantes para este libertino aficionado a las mujeres que era Van den Enden.

Clara María, hija del profesor de latín, ayuda a los alumnos de su padre en la casa de éste. Juan Colerus habla de un Spinoza enamorado de la joven. Pero otro pretendiente le ofrece un collar de perlas, lo que parece suficiente para decidir el matrimonio (un collar, de acuerdo, pero también una conversión al catolicismo...). Nada más se sabrá acerca de Spinoza y las mujeres; ninguna se cruza en su existencia. Este genio que brilla con miles de luces en todos los campos escribirá dos o tres líneas desafortunadas, suficientes para clasificarlo dentro de la categoría de los filósofos misóginos...

Van den Enden se vio envuelto en un asunto político que implicaba a libertinos (como Gilles du Hamel y La-tréaumont, gentilhomme normando, entre otros), con los cuales pretendía provocar una sublevación de Normandía contra Luis XIV. El profesor de Spinoza no ocultó nunca sus opiniones democráticas y acabó ahorcado por orden del poder real francés.

También parece probable que Descartes, su nombre y sus libros, su obra, haya entrado en la vida del filósofo por el canal del maestro libertino. A través del latín que le en-

seña Van den Enden, accede a los textos capitales del filósofo exiliado en los Países Bajos. En esa época, el cartesianismo ya existe y es motivo de importantes debates. Spinoza retiene la siguiente lección de Descartes: es posible preferir las luces naturales, la razón bien conducida y bien llevada, a las luces sobrenaturales, a los argumentos de autoridad religiosa. Demos preferencia a la filosofía frente a la teología. En su *Tratado de la reforma del entendimiento* (redactado en 1661, pero que ha quedado inacabado), habla de reglas de la verdad, de la certeza, del error, de método, de modos de percepción, de curación y de purificación del entendimiento, pero también de vida filosófica que pueda hacer posible «el gozo de una suprema e incesante alegría eterna». Proyecto existencial, pues, pero también eudemonista, ¡incluso hedonista! Spinoza tiene veintinueve años. Dos años más tarde redacta los *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) para un alumno. Será la única obra de Spinoza que se publica con su nombre en vida del autor.

4

Una vida epicúrea. Spinoza vive su corta existencia de acuerdo con esta ética: rechazo de los honores, las riquezas, los bienes materiales, los excesos sensuales y búsqueda de una sociedad capaz de permitir «a la mayoría de las personas llegar de la manera más fácil y segura posible a este fin» (el de la concordia de los entendimientos). Este proyecto filosófico se completa con la reivindicación del interés por la filosofía moral, la pedagogía, la medicina y la mecánica.

La existencia de Spinoza transcurre de acuerdo con los principios de la ascesis hedonista del filósofo del Jardín.

Lleva una vida propiamente epicúrea: sana, sobria, exenta de pasiones negativas, que tienda a la coincidencia de los principios con la vida cotidiana; una vida de compromiso con deseos a modelar; una vida de disposición de los placeres según una aritmética destinada a generar el máximo de Alegría con el mínimo coste existencial; una vida exenta de las superfluidades de las posesiones mundanas, íntegramente consagrada a las virtudes auténticas: la razón, la contemplación, la sabiduría, la alegría, la beatitud.

La máxima epicúrea enseña: «Oculta tu vida.» La de Spinoza figura en su sello con una rosa *-spinossa*, Spinoza, espinas...- y sus iniciales. Su máxima es «*Caute*», prudencia, de evidente afinidad con la de Epicuro. La prudencia lleva al filósofo holandés a cambiar varias veces de ciudad, de barrio y de domicilio —Amsterdam, Rijnsburg, Voorburg, La Haya—, a evitar mostrarse en público, a no manifestarse abiertamente en su correspondencia (por ejemplo, con Leibniz) ni en sus conversaciones, a no ocupar una cátedra, a rechazar las publicaciones de sus libros, a firmarlos con iniciales, a desear incluso su aparición anónima y, más tarde, a renunciar a la misma, como en el caso de la *Ética*.

Al igual que Epicuro, de cuerpo frágil, enclenque, enfermo, Spinoza hace de la necesidad virtud: su cuerpo no soportaría grandes ágapes ni orgías alimentarias o báquicas. Tísico desde sus años juveniles, Spinoza vive muy sobriamente. Pasa encerrado largas jornadas sin salir y se hace llevar comidas frugales, una sopa de leche con un poco de mantequilla como única comida, o bien una mezcla de sémola, uvas y mantequilla, un litro de vino al mes...

Colerus relata que un consejero de Estado que pasa por su casa para visitarle encuentra al filósofo envuelto en una bata no demasiado limpia. Creyendo hacerle un favor, le

ofrece una resplandeciente bata nueva... y tiene que aguantar los reproches mascullados del filósofo, que da al imbécil una lección de moral sobre lo importante y lo accesorio en la vida. Otras fuentes hablan de un Spinoza siempre muy cuidadoso de su aspecto en las apariciones públicas...

Se ha visto ya la poca importancia que Spinoza otorga al dinero en el momento de la herencia paterna. Este rasgo de carácter vuelve a aparecer en varias ocasiones: rechaza heredar en otra ocasión porque no desea perjudicar al heredero —hermano del difunto— que le parece tener mayor legitimidad que él. Este último, conmovido por la delicadeza de Spinoza, le asigna una pensión que el filósofo acepta, con la condición de que se la reduzca para ajustarla estrictamente a sus necesidades. Rechaza también la sinecura y la pensión que le ofrece el príncipe de Condé, quien le invita a la corte del rey de Francia. Aunque pobre, tiene dinero suficiente para prestarlo a sus amigos más necesitados...

Spinoza vive en la perspectiva epicúrea que consiste en dar satisfacción sólo a los deseos naturales y necesarios: tener lo suficiente para beber y comer, estar al abrigo de la intemperie, con exclusión de necesidades y deseos innecesarios, según la receta del placer atarácico. Frugalidad, ascetismo, austeridad, porque lo esencial se halla en la libre disposición de uno mismo. Por estas razones, el filósofo se abstiene de aceptar la propuesta del elector del Palatinado —uno de los estados del imperio germánico—, que le propone enseñar en la Universidad de Heidelberg. Asegura no haberse sentido nunca tentado por la enseñanza pública y prefiere dedicar su vida a la verdad, la meditación y la filosofía, sin el amparo de una institución en la que no podría expresarse libremente. Con frecuencia escribe que la universidad impide pensar...

Hay una anécdota que destaca especialmente en esta biografía del sabio y que, extrañamente, no está en concordancia con las demás características del personaje, que odia las pasiones tristes y ama la alegría, la vida. Él, el sabio, el filósofo, él, el pensador que descompone con precisión los afectos, los sentimientos y las pasiones, disfrutaba atrapando arañas para hacerlas luchar entre sí. En ocasiones, echaba moscas en una de las telas para asistir a un espectáculo que le hacía estallar de risa... Otras veces, más formal, se distraía dibujando, fumando una pipa o conversando con sus inquilinos. A su muerte, se halló un juego de ajedrez entre sus pertenencias...

5

Ni reír ni llorar, comprender. La historia de la pintura ilustra el ejercicio de estilo que consiste en pintar sobre el mismo lienzo a Demócrito riendo y a Heráclito llorando, dos maneras filosóficas de comprender el mismo mundo: lamentarse o burlarse de él. Utilizando la paradoja, Rembrandt realiza un autorretrato en el que se representa a sí mismo como Demócrito pintando... el rostro de Heráclito. Spinoza renuncia a la alternativa y rechaza tanto la risa como las lágrimas, él prefiere... comprender.

La expresión «ni reír ni llorar, sino comprender» no se halla en la *Ética*, sino en una carta de respuesta de Spinoza a Oldenburg (XXX). El inglés le expone sus temores por la situación política de su país: teme una inminente batalla naval. Spinoza le responde: «En lo que a mí respecta, estos trastornos no me provocan risa ni lágrimas, sino que me incitan más bien a filosofar y a observar con mayor atención la naturaleza.» ¿Qué quiere decir? Que el juicio de

valor importa poco, que no se trata de moralizar, que hay que situarse más allá del bien y del mal para intentar comprender mejor lo que ocurre, cómo y de qué manera ocurre, y esto con el objetivo de alcanzar la serenidad del sabio. Receta de la beatitud spinozista.

Spinoza filosofa de la misma manera en que observa bajo la lente de su microscopio los detalles de un ala de mariposa o de un insecto, lo que hace en algunas ocasiones; es la misma manera de proceder de Galileo, La Mothe Le Vayer, Gassendi, Cyrano y los libertinos, con el ojo pegado al telescopio: observar, analizar, demostrar, captar los mecanismos inmanentes de lo real. Dicho de otro modo, evitar la teología y la religión, que hacen pasar todo por la criba de la moral, y buscar la filosofía practicada como una ciencia, para lo que se requiere hacer buen uso de una razón apropiada.

A diferencia de Descartes, que admite la razón moderna pero no la considera aplicable a temas religiosos y políticos, Spinoza no (se) reconoce límite alguno: los problemas relativos a la fe, la creencia, el cristianismo, la piedad, los milagros, la oración, o los que conciernen a la república, el Estado, la democracia, la monarquía, el soberano, el príncipe, son sometidos bajo su pluma al examen de una razón eficaz utilizada como instrumento de emancipación y de libertad.

El imperativo categórico de esta voluntad de saber está explícitamente enunciado en el *Tratado de las autoridades teológicas y políticas*: «separar la filosofía de la teología». Emancipar la Razón de la Fe, trabajar en la autonomía de la Filosofía y dejar que la Teología haga su trabajo, naturalmente, pero en otro lugar, según otras reglas y con otros objetivos. La separación no obsta a la interpenetración, pero la filosofía debe y puede avanzar sobre el terreno de la

teología. La razón sale fortalecida del trabajo en estos dominios para hacer funcionar «las luces naturales» allí donde, durante demasiado tiempo, han sido suficientes las «luces sobrenaturales». ¿Cuál es el objetivo? Preparar un «método natural» para producir sentido a partir de textos sagrados, analizados como cualquier otro documento histórico. Dicho de otro modo, leer el Nuevo Testamento como las *Metamorfosis* de Ovidio.

6

El desmontaje de lo no razonable. Como judío que vive en un país protestante, Spinoza puede abordar los textos católicos sin las vacilaciones y las cautelas de un René Descartes, incluso en su exilio holandés... Expulsado de la comunidad judía, no siendo ni creyente ortodoxo ni practicante, el filósofo trabaja equipado únicamente de su razón laica, el instrumento filosófico que el *Discurso del método* ha dejado listo para usar. El cartesianismo de Spinoza es heterodoxo: el dualismo del filósofo de Poitou, por ejemplo, brilla por su ausencia en el holandés monista y panteísta. Spinoza toma de Descartes una razón bien dirigida para llegar a certezas claras y distintas, a verdades filosóficamente demostradas, en las antípodas de los actos de fe, de las creencias y de los dogmas. La *Ética* lo dirá más tarde: verdades geoméricamente demostradas.

Comencemos con las Escrituras. No se trata de textos sagrados inspirados o dictados por Dios a los hombres bajo el principio de una revelación intangible, sino de páginas redactadas por seres humanos a lo largo de un prolongado tiempo histórico. ¿Su objetivo? Conmover a la multitud y convertir al mayor número posible de personas. Las condi-

ciones históricas de existencia de estos innumerables escritos obligan a una formidable serie de aproximaciones y de errores.

¿El infierno? Claro que existe, pero no en la modalidad de la geografía infernal preparada por los Padres de la Iglesia para amenazar en la tierra a los hombres reacios a dejarse influir por las conminaciones de los clérigos. La pastoral cristiana hace uso abundante de los infiernos... Spinoza, por su parte, identifica el infierno con las malas pasiones. Humanas, demasiado humanas, muy humanas...

¿El pecado? Contra la Vulgata cristiana agustiniana que sexualiza la falta cometida por Eva, Spinoza propone aquí también una idea filosófica: el pecado es lo que caracteriza todo lo que impide al hombre alcanzar la perfección, es decir: perseverar en su ser y aspirar al conocimiento de Dios, o sea, de la Naturaleza, con el fin de alcanzar la beatitud. Esto nada tiene que ver con la voluntad de saber convertida en acto sexual por obra de la gracia patológica.

¿Los espectros? Spinoza les dedica un intercambio de cartas con Hugo Boxel: estos espectros, fantasmas o espíritus... son creaciones de seres poco reflexivos, puerilidades o entretenimientos de gentes simples, que ningún experimento permite contrastar. Extrapolemos: el alma invisible, inmaterial, inmortal, construida sobre el principio de los espectros, constituye para un filósofo una ficción igualmente indefendible.

Lo mismo sucede con los milagros, también imposibles porque nada en la naturaleza puede ocurrir contra natura... Los hombres llaman milagro a efectos cuyas causas ignoran, hechos cuyas circunstancias escapan a su entendimiento. Ahora bien, todo lo que desborda la comprensión humana debe permanecer como enigma, sin dar por ello lugar a una explicación o respuesta estrafalaria. Con

el tiempo, la razón explicará lo que hoy parece incomprendible.

¿Y Dios? Existe, sin duda. Spinoza combate sinceramente el ateísmo y se niega a que se haga de su obra un trabajo impío y negador de Dios. Pero Dios no posee forma humana, no puede atribuírsele sentimientos humanos —cólera, celos, venganza, etc.—, no está separado de lo real. Nada de lo que define al Dios de los teístas era del agrado del filósofo. Al famoso Boxel de los espectros, le asegura que un triángulo dotado de palabra expresaría la naturaleza triangular de Dios.

Es de sospechar que, con semejantes convicciones, no pueda entender la resurrección de Cristo como la entiende un cristiano: nada de retorno del cuerpo real después de la muerte, de ninguna manera la carne herida verificable a simple vista, objeto de comprobación para el dedo de Tomás el incrédulo. El acontecimiento debe leerse de manera simbólica: resurrección es el nombre de la nueva vida después de la antigua, pero aquí y ahora, en los límites del mundo real y según el orden de las razones razonables. La revelación produce una ruptura, una especie de muerte; después de ella, la vida es otra, nueva, pero todo el proceso tiene lugar en la tierra.

¿Debe entenderse también el relato del Génesis sobre la creación de los hombres según el principio alegórico: la arcilla, el soplo, el primer hombre, la costilla de Adán? Spinoza afirma la existencia del cuerpo de los hombres con anterioridad a su forma, pero de una manera distinta de la que se espera. Sólo la lógica panteísta permite concluir —un poco también en el espíritu de la física epicúrea...— que la sustancia persiste, pero que sus modos cambian. Inmortalidad de la sustancia, mortalidad de sus formas...

Una religión de la inmanencia. Por consiguiente, si el infierno, el pecado, los espectros, los milagros, Dios, la resurrección de Cristo, la creación de los hombres se parecen tan poco a lo que las Escrituras enseñan, ¿en qué consiste la religión? A su casera, que le pregunta si puede confiar en salvarse por medio de la religión cristiana, que es la suya, le responde que sí, siempre que además de tener en cuenta esta práctica no olvide la «piedad» y la «vida apacible y tranquila». Esto es, una religión de filósofo.

Spinoza lleva a cabo una genealogía de la religión. Los hombres se inventan dioses por miedo, por temor. Como es sabido, esta idea se puede encontrar ya en *De la naturaleza de las cosas*, de Lucrecio. Miedo a lo desconocido, a la muerte, al paso del tiempo, al destino, a la realidad, a lo que se resiste al entendimiento, miedo a vivir. De ahí las lógicas irracionales activadas por el pensamiento mágico, tan práctico para conjurar la angustia existencial de individuos y colectividades.

A este análisis genealógico el filósofo añade una mecánica de las religiones: la de estar al servicio de los poderes políticos para reafirmar su autoridad. Los reyes hacen uso de ellas para asimilarse a Dios, identificando Su palabra en el cielo con la del monarca en su trono. Obedecer al monarca es obedecer a Dios, rebelarse contra él es rebelarse contra Dios, desobedecerle es desobedecer a Dios. ¿Quién osaría entonces cuestionar el poder del príncipe?

Por este motivo, en su *Tratado teológico-político*, Spinoza anuncia abiertamente su republicanismo y su oposición al poder monárquico. Considera excesivos los honores que se conceden al clero y cree que habría que prohibir la cesión de poder temporal a las personas que tengan ya

poder espiritual. Piensa igualmente que se otorga al Papa una autoridad ilegítima. Separación, pues, entre los dos ámbitos, el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. La laicidad tiene en él un filósofo consecuente.

En materia de religión, lo importante es conservar la propia libertad para poder pensar y reflexionar. La interpretación de la fe depende menos del discurso autorizado de un clero que del buen uso de la razón individual. Las Escrituras se adaptan a las mentalidades de cada época y, por este motivo, leer los textos de la Biblia en el siglo XVII supone constatar diferencias de lectura con respecto a los representantes oficiales de la religión dominante, inmovilizados en una tradición desconectada de la historia.

Para acabar con todas las trascendencias y los trasmundos consustanciales a la religión, Spinoza propone una religión inmanente, o incluso una religión de la inmanencia. Nada de Dios trascendente, nada de vida después de la muerte, nada de Juicio Final, nada de destino fuera de lo que la Naturaleza hace posible. En materia de religión, lo irracional es indefendible, pues la religión debe ser compatible con la razón.

¿Qué es una religión inmanente? Una religión reducida a ciertos principios esenciales. No hay ninguna necesidad de aumentar las prescripciones, las prohibiciones, los tabúes. Depuremos la religión y reduzcámosla a unas pocas máximas breves, simples, comprensibles para la mayoría de las personas. Para llegar a esta quintaesencia, observemos la vida de Jesús y aislemos su enseñanza encarnada en ejemplos.

En toda su obra, Spinoza enseña esta religión inmanente, que, lo repito, es también religión de la inmanencia, y que proporciona al mismo tiempo una sabiduría y una filosofía. A pesar de todos los discursos y circunloquios posi-

bles, puede resumirse en dos palabras: «justicia y caridad». De manera recurrente, esta máxima se formula por escrito en el *Tratado político*. No hace falta más. Es evidente que para los cleros monoteístas es difícil aceptar este resumen esencial de sus discursos y tal descrédito de sus funciones...

8

La gran obra barroca. La obra de Spinoza incluye textos de juventud sobre Descartes —*Principios de la filosofía de Descartes*, materia de un curso impartido a un alumno en clases particulares—; un *Breve tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad*, de ejecución imprecisa, poco segura, que presenta las grandes líneas de su trabajo; textos políticos, como el *Tratado teológico-político*, pero también el *Tratado político* —conjunto de cuarenta y ocho cartas escritas por el filósofo— y, finalmente, esa obra insólita, sin parangón, sin par, una obra de arte, un monumento de arquitectura barroca: la *Ética*.

A la manera de un edificio barroco, la *Ética* celebra el movimiento y la fuerza, la dinámica y la extensión. La imperiosa arquitectura de la obra hace difícil su lectura y penoso el avance por el texto. La densidad de los encadenamientos matemáticos y lógicos amortigua la vitalidad de un pensamiento que impulsa la energía de lo real, el mundo y Dios, las tres instancias consustanciadas. La forma apolínea y geométrica coarta el fondo dionisiaco panteísta y poético.

El edificio juega hasta la saciedad con plegamientos del texto en una multitud de ineludibles fórmulas matemáticas. A partir de «definiciones», «axiomas» y «proposiciones» que generan «demostraciones» con sus «escolios», a lo que se añaden «corolarios» y «apéndices», sin olvidar, na-

turalmente, los «lemas» y «postulados», Spinoza activa una proliferación barroca a partir de un puñado de frases breves, simples, que sirven de material a todo el edificio. En el cuerpo del texto, para justificar una idea y ponerla en relación con una demostración anterior, utiliza paréntesis que remiten explícitamente a las tesis anteriores, reducidas a su cifra. Al final hay un lacónico Q.E.D...

Lejos del Jardín de Epicuro, la *Ética* propone un jardín barroco, en el que la Naturaleza, según el principio geométrico, es obligada a ajustarse a los límites concedidos por la pluma severa, seca y austera del filósofo. Las afeciones, las pasiones, los nombres de Dios, los géneros de conocimiento, la beatitud, lo verdadero, la eternidad, la libertad, el deseo, los afectos, el alma, el *conatus*, el entendimiento, el infinito, los modos, la eternidad, la esencia, la razón, lo inadecuado, la sustancia y otros mil conceptos son clasificados, encerrados en parcelas marcadas con una cuerda. Parece muy lejana la pluma literaria del *Discurso del método*...

Cuando la Iglesia barroca hace las veces de receptáculo de la luz divina, la *Ética* de Spinoza, lejos de toda preocupación de moral moralizadora, rechaza un edificio destinado a acoger la famosa «luz natural», cara al filósofo. En uno y otro caso, se pliegan las energías, las fuerzas, las dinámicas y los movimientos del mundo. La exposición geométrica buscada por Spinoza anula el «espíritu de fineza», caro a Pascal. La obra es un monstruo filosófico.

Los primeros plegamientos. Spinoza comienza a trabajar en la *Ética* en 1660, a la edad de veintiocho años, y si-

gue trabajando en ella durante toda su vida. Primero piensa publicarla sin nombre de autor, pues poco importa la firma cuando lo que cuenta es la obra. Pero, prudente, una vez terminado el libro, renuncia a su publicación. Spinoza recibe visitas, algo se conoce de sus ideas, su reputación en Europa tiene cierta connotación sulfurosa, se intenta saber en qué consiste esa gran obra, abundan los malentendidos, se ve en ella, incluso antes de leerla, un catecismo ateo, una biblia maléfica. La aparición póstuma del libro data de 1677, seis meses después de la muerte del autor, y está firmado sólo con sus iniciales. Esta publicación tendrá un efecto importante en toda Europa en el siglo siguiente, el de la Revolución Francesa.

El título exacto es *Ética demostrada según el orden geométrico y dividida en cinco partes, en las que se trata I/De Dios, II/De la naturaleza y del origen del alma, III/Del origen y de la naturaleza de los afectos, IV/De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, V/De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*. Un castillo, pues, de cinco plantas con tantas habitaciones como lo permiten las disposiciones de axiomas y lemas, postulados y proposiciones, o, en otras palabras, una fila interminable de salas minúsculas (dos líneas para la definición de una pasión) o majestuosas (por ejemplo, el papel de la razón en la producción de la beatitud ocupa largas páginas).

La obra propone la salvación personal. Para conseguirla, hay que llegar a alcanzar la conciencia de uno mismo, de Dios y de las cosas. Saber quién se es, lo que se es, cómo se piensa, qué afeciones nos trabajan, las formas en que nos habitan las pasiones, de qué manera nos acosa el deseo; después, saber cómo nombrar a Dios, qué es, ciertamente, pero sobre todo qué no es, su relación con la naturaleza, la creación, la realidad; finalmente, saber qué define lo real,

las relaciones entre la sustancia única del mundo y sus múltiples modos de aparición al entendimiento.

He aquí el proyecto mediante el cual el individuo puede hallar su lugar en el mundo, lo real, el cosmos y su razón de ser con el prójimo, con el fin de dar sentido a su existencia. Pues se trata de filosofar para alcanzar la Alegría y crear la Beatitud. El proyecto spinozista remite, pues, al eudemonismo más clásico: el soberano bien coincide con este Júbilo. Se podría incluso precisar la naturaleza hedonista de ese proyecto, porque la beatitud en cuestión pone en escena la totalidad del cuerpo, ese cuerpo que oportunamente diré cómo se define.

Se trata, para empezar, de poner a punto una epistemología del conocimiento. ¿Qué se puede saber? ¿Y con qué fines? Porque la conciencia de uno mismo, de los otros, del mundo y de Dios requiere un conocimiento claro y distinto de estos objetos filosóficos fundamentales. Después de la definición, el trabajo es sencillo. Pero antes de nada es menester realizar una paciente labor de explicación. De ahí la abundancia de frases breves, claras y precisas para responder a este primer objetivo.

10

Una epistemología existencial. En su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, Spinoza distingue primeramente cuatro géneros de conocimiento, que más tarde, en la *Ética*, reduce a tres. El «conocimiento del primer género» es el saber que nos viene de oírlo a otros, por experiencia, como el día de nuestro nacimiento, el nombre de nuestros padres, hechos históricos, afirmaciones geográficas o aquellas a las que hacen referencia las ciencias de la naturaleza;

250

así sabemos que Luis XIV es rey de Francia, que el Sena pasa por París, que los perales producen peras... Esto es posible sólo porque hemos recibido estas informaciones a través de terceras personas. Estas certezas no se cuestionan, se transmiten sin que nos interroguemos sobre ellas. Este género de conocimiento es superficial y no atañe a la esencia de las cosas.

Este primer conocimiento corresponde a la «experiencia vaga». Se produce a partir de la realidad que nos rodea y de lo que ésta parece enseñarnos. Por ejemplo: pasa un coche, un hombre me habla, un perro ladra. No está en juego la verdad, sino únicamente la constatación de un hecho. Pero ¿qué demuestra que no estoy soñando, que mis sentidos me informan sin engañarme, que mi memoria es fiable? El fenómeno no puede confundirse con la esencia. Este primer género de conocimiento es la única causa de la falsedad.

El «conocimiento de segundo género» corresponde a la «razón discursiva» a partir de las nociones comunes y de las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. Se sirve de la deducción y culmina en certezas, produce lo verdadero. Un ejemplo: el conocimiento a través de la demostración matemática, como –ejemplo dentro del ejemplo– que la rotación de un semicírculo sobre su diámetro produce una esfera. Procede de las premisas a las consecuencias y se apoya en axiomas claros y distintos. Con este género de conocimiento se accede a certezas, así que a través de él se hace posible el conocimiento de Dios, de los hombres, del mundo, de la naturaleza y de la realidad.

Finalmente, el «conocimiento del tercer género», conocimiento intuitivo. Mientras que el conocimiento según los principios de la razón discursiva procede por escalones, este tercer género implica el conocimiento inmediato, la

251

aprehensión intuitiva de la verdad. No es percepción sensible y empírica, ni producto de la experiencia, ni resultado de la imaginación, sino que surge de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, y culmina en el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Se capta de forma inmediata a partir de la relación de una parte con el todo. Por ejemplo, la comprensión de una relación matemática que permite saber que 9 es a 3 lo que 4 a 2, o sea, el número elevado al cuadrado.

¿Produce efectos existenciales esta epistemología del conocimiento? En caso negativo, ¿qué utilidad tendría este tipo de clasificaciones? Distinguir estos tres géneros de conocimiento permite primeramente oponer al conocimiento inadecuado, confuso y mutilado, el adecuado, claro y distinto. Pero, además, es también una ocasión de constatar la existencia de un recorrido filosófico que conduce del error (que esclaviza) a la verdad (que libera y genera beatitud).

Decir que la imaginación –conocimiento del primer género– engendra tanto el error antropomórfico y la superstición en materia de religión como el error de las pasiones tristes y negativas en materia de psicología, o el error del miedo en el terreno moral y político, es una verdadera depuración filosófica. ¿A qué se debe tender? Al bien verdadero, establecido mediante una razón bien encauzada, que supone el saber liberador. En efecto, cuando se sabe qué es el mundo, qué es la naturaleza, qué es lo que define a Dios, cuál es el lugar que se ocupa en este universo, es cuando se accede al conocimiento adecuado que produce la alegría, la beatitud, el soberano bien, la verdadera felicidad. La epistemología es la condición previa de la ética hedonista.

Los nombres de Dios. Es de esperar que el Dios de Spinoza no tenga nada que ver con el de los judíos y el de los cristianos... Éstos imaginan un Dios anterior al mundo, ya que un día decide crearlo. El creador está separado de su criatura y ostenta derecho de antigüedad sobre ella. Dios es preexistente a todo, y lo real deriva de su voluntad. Deístas y teístas comparten esta manera de pensar, al igual que los fideístas. Judíos, católicos y protestantes, filósofos creyentes, la inmensa mayoría, cree en esta vieja idea de un primer motor inmóvil, en una causa incausada separada de sus efectos consecuenciales.

El genio de Spinoza se manifiesta en una ruptura fundamental: no cree en un Dios separado del mundo. Pese a que la comparación entre sus distintos libros arroja ciertos cambios o alteraciones –por ejemplo, la afirmación de tres o de cuatro géneros de conocimiento, según la obra que se escoja–, jamás presenta variación alguna en lo que respecta a la idea capital de la identidad de Dios y la naturaleza. Veamos: en el *Breve tratado*, «la naturaleza o, dicho de otra manera, Dios»; en una carta a Osten (XLIII) «Dios es el universo»; en la *Ética*, por supuesto, «Dios o la Naturaleza», el famoso «*Deus sive natura*» del prefacio del libro IV. Esta constancia metafísica en la obra permite hacer de Spinoza un panteísta, es decir, un filósofo para quien el creador y su criatura constituyen una única y misma sustancia apprehendida de distintas maneras.

En vano se intentará hallar ateísmo en el pensamiento de Spinoza. Un ateo es un negador de Dios, no aquel que lo define al margen de la ortodoxia. El Dios spinozista es efectivamente heterodoxo, pero tiene una existencia real. Se trata, es cierto, de un dios que no agrada ni a rabinos ni

a sacerdotes, que molesta a los pastores, pero que no por eso deja de tener una existencia real. Sólo los enemigos del pensamiento libre han intentado durante siglos desacreditar esta filosofía poderosa, hacerla pasar por su contrario: el colmo de la inmoralidad, la absoluta imposibilidad ética.

La correspondencia ofrece huellas al respecto. Spinoza se irrita cada vez que lo tratan de ateo —aun cuando sólo se trate de sospechas—, o cuando se presenta su sistema filosófico como una oculta máquina de guerra al servicio de la negación de Dios. Un simple recuento permite registrar en la *Ética* más de quinientas apariciones del nombre de Dios. Siempre que la ocasión lo permite, Dios es nombrado, definido, circunscrito, se le da una identidad real y, sobre todo, se precisa lo que no es.

Por tanto, Dios existe necesariamente; único y eterno, es y actúa tan sólo por la necesidad de su naturaleza; puesto que es la causa libre de todas las cosas, todas las cosas están en él y de él dependen; sin él, nada puede ser ni ser concebido; todas las cosas están predeterminadas por su poder infinito; cosa pensante y cosa extensa: éstos son sus atributos; incorpóreo, no sometido a las pasiones, no compuesto en absoluto de cuerpo y espíritu y carente de voluntad y de entendimiento, es causa inmanente de todo; su obra y su existencia definen una sola y la misma cosa; en una palabra, es la única sustancia que hay en la naturaleza.

Según la manera en que se capte la naturaleza, se puede distinguir una «*natura naturans*» y una «*natura naturata*». La primera es en sí, y concebida por sí, como sustancia y causa. Los atributos de la sustancia expresan una esencia eterna, infinita: Dios en cuanto causa libre. La segunda —como efecto y modo— define lo que deriva de cada uno de los atributos de Dios, los modos de sus atributos, como cosas que son en Dios y que no pueden ser ni ser

concebidas sin Dios. La *natura naturans* define la naturaleza en cuanto productora; la *natura naturata* la define en cuanto producida. Sin embargo, se trata de una misma realidad considerada según dos puntos de vista distintos.

12

Más allá del bien y del mal. En un mundo en el que Dios es la Naturaleza, ¿qué espacio queda para la libertad de los hombres? Spinoza lo dice en repetidas ocasiones y sin ambages: el libre albedrío es una ilusión. En una carta a Schuller (LVIII), Spinoza lo explica de la siguiente manera: si se arroja una piedra al aire, la piedra asciende, se ralentiza, se estabiliza y luego cae en virtud de la ley de la caída de los cuerpos. Obedece a la necesidad natural, a las constricciones físicas a las que todo está sometido en la naturaleza.

Hipótesis: otorguemos a esta piedra una conciencia y dotémosla de lenguaje. Dirá, sin duda, que ha elegido todo eso que le acontece: subir, ralentizarse, estabilizarse y caer, para permanecer luego sobre el suelo. Los hombres se creen libres, afirma Spinoza, porque ignoran las causas que los determinan. Si supieran qué los mueve, los seres humanos dejarían de recurrir a la ficción del libre albedrío. No somos libres, obedecemos. Lo mismo que la piedra lanzada al aire, somos objeto pasivo de una causa que desconocemos. Estamos sometidos a un principio que nos hace ser lo que somos.

¿Qué causa es ésta? El deseo. No sólo el deseo identificable con la «libido», término que denota el «apetito sensual» o la «lubricidad», sino también el deseo que puede ser «voluntad», si concierne al alma, «apetito», si se refiere al

alma y el cuerpo, o «deseo», si alude al apetito con conciencia de sí mismo. El deseo spinozista define lo que conduce a toda realidad a perseverar en su ser. Definido de esta manera, el deseo es la esencia del hombre.

El deseo afecta a todos y determina a cada uno a partir de fuerzas contradictorias. El espíritu no gobierna el cuerpo a la manera en que el alma, cual capitán, gobierna la nave corporal –para retomar la imagen de Platón–, sino que el deseo es una fuerza que anima la totalidad de lo real. De la misma manera, tampoco Dios puede querer lo que ocurre: la definición que Spinoza da de Dios impide atribuirle el poder de querer en lugar de los hombres, por ellos. Dios no decide el destino de los seres humanos, pues no puede querer absolutamente nada.

En una carta a Oldenburg explica Spinoza que los seres humanos no son en absoluto pasibles de juicio por sus actos, puesto que están en manos de Dios –por tanto, de la naturaleza, cabe precisar...– de la misma manera en que la tierra está en manos del alfarero que destina las vasijas a que contengan líquidos preciosos o materias menos nobles. Lo que le ocurre a cada uno deriva de la necesidad divina, es decir, natural. Todo esto tiene lugar más allá del bien y del mal.

El Bien no existe; tampoco el Mal. Ajeno a todo vuelo platónico, Spinoza no cree en una idea del bien que, por ser general y universal, funcionaría de una manera ahistórica. En cambio, cree en la existencia de un Bueno y un Malo en lugar de los antiguos valores Bien/Mal. Llamamos Bueno, explica, a aquello hacia lo cual vamos, y Malo a aquello de lo que nos alejamos. Lo Bueno denota el aumento del poder de actuar, esto es, la Alegría; lo Malo, la disminución de este poder, o sea, la Tristeza. Lo bueno es lo útil, lo malo es lo nocivo.

Lo malo lleva a la tristeza y a su aumento. El remordimiento, el sentimiento de culpa, el pensamiento de la muerte, he aquí cosas malas. De nada sirve lamentar lo que ha sucedido y no podía no haber sucedido. Pero, por otro lado, lamentar un hecho, un gesto, una palabra, un comportamiento, es sufrir dos veces, lo cual es un exceso. De la misma manera, hacer de la muerte un tema de meditación permanente es algo que entrafía pasiones tristes. Más vale meditar sobre la vida.

13

¿Qué puede hacer el cuerpo? Como se ha podido comprobar, el Dios de Spinoza no existe a la manera de la figura judeocristiana del justiciero. En absoluto, no se trata de eso... Nada de paraíso, ni de infierno, y menos aún de purgatorio; nada de destino *post mortem*, ni de vida después de la muerte, ni trasmundo; el mundo spinozista es un mecanismo en el que no existe el libre albedrío y donde impera la necesidad natural, o divina, depende... Sin remordimientos, sin culpabilidad, ¿se debe llegar a la conclusión de la inexistencia de todo castigo?

No, ya que en un mundo inmanente, el castigo es inmanente. ¿Qué quiere decir esto? Si el precio de la virtud es la virtud misma, el castigo de la sinrazón es la misma sinrazón. Quien no se domina no goza de tranquilidad: he aquí el castigo. No gozar de tranquilidad cuando falta el dominio de uno mismo: esto es el castigo. Aunque exenta de obligaciones, esta moral no está, sin embargo, libre de sanción. No es una sanción trascendente ni procede de una potencia divina, celestial o mágica; por el contrario, es inmanente. No conocer la alegría y la beatitud, ignorar el jú-

bilo y las libertades consustanciales al buen uso de la razón: en esto consiste la penitencia.

Pero, si todo es necesidad, ¿cómo hacer buen uso de la razón propia? Si todo llega según el orden natural, por tanto divino, ¿dónde está la libertad? Si el libre albedrío es una ficción, ¿es posible imaginar la posibilidad de una vida de sabiduría, en lugar de una mala vida? En un mundo activado por el deseo y la perseverancia de cada uno en su ser, ¿en qué queda una voluntad libre, autónoma e independiente? Volviendo a la famosa piedra citada en la carta a Schuller, ¿podría desviar su trayectoria y modificar la curva de su caída? Para tratar de resolver esta aporía, examinemos la cuestión del cuerpo y de sus posibilidades; allí es donde se encuentra la solución de esta aparente aporía.

La *Ética* lo dice en un célebre pasaje: si el alma o el espíritu no guían ni gobiernan el cuerpo, ¿cómo resolver el problema del cuerpo que actúa? ¿Quién lo gobierna? O, mejor, ¿de qué manera llega el cuerpo a ser y hacer lo que es y hace, en lugar de ser y hacer otra cosa? En virtud de las leyes de la naturaleza, el cuerpo puede muchas cosas, y esto nunca se ha dicho, pensado ni examinado de verdad. «¿Qué es lo que puede el cuerpo?» He aquí una cuestión fundamental, de gran importancia y, añadido, eminentemente moderna.

El cuerpo spinozista es anticristiano: en el pensamiento de Spinoza no hay dualismo en absoluto: nada de alma inmaterial, incorruptible, eterna, amable y venerable, entendida como una parcela de la divinidad, capaz de unirnos a Ella; nada tampoco de carne corruptible, pecaminosa, corrompida, mortal, detestable. Mejor aún: nada de esquizofrenia, de separación ilógica que obliga a las contorsiones cartesianas de la glándula pineal para tratar de resolver el problema de la unión de la sustancia extensa y la sustancia pensante.

Porque no hay dos sustancias separadas, distintas, irreconciliables por naturaleza, sino dos modalidades de una misma sustancia: Dios, la naturaleza, que es posible considerar simultáneamente, consecutivamente, bajo el punto de vista de la extensión, la carne, o del pensamiento, el alma (Spinoza no habla nunca de alma, *anima*, sino de espíritu, *mens*), pero que expresan lo mismo porque son la misma cosa. El cuerpo es el alma, el alma es el cuerpo. Depende del punto de vista metafísico. El cuerpo es el objeto del espíritu, el espíritu es la idea del cuerpo.

Cuando el individuo muere, su sustancia permanece, pero no sus modalidades. Dado que un cuerpo no procede de la extensión, sino del pensamiento, y dado que este pensamiento no puede separarse de Dios, ya que es también la Naturaleza, existe una eternidad, cierto tipo de inmortalidad. No se refiere ésta al cuerpo físico, real, reconocible, el rostro, la silueta, la apariencia, ni a las formas o los atributos, sino a la sustancia de ese cuerpo que, ella sí, es incorruptible y, por tanto, no se ve afectada por la muerte.

14

Bajo el signo de Epicuro. No obstante, el monismo de Spinoza no es por eso un materialismo. En la obra de este gran moderno se observan pesadas y molestas huellas del enfoque escolástico. El vocabulario de la *Ética* obliga con frecuencia a tener que admitir términos como *sustancias* y *atributos*, *causas* y *efectos*, *modos* y *esencias*, *actos* y *potencias*, *cualidades* y *cantidades*, *especies* y *géneros* y otros conceptos de la filosofía medieval que Spinoza conocía muy bien y manejaba con gran pericia intelectual.

En vano se trataría de encontrar en Spinoza términos

del registro materialista. Nada de *materia, átomos, partículas* ni, por cierto, de *clinamen*; ninguna referencia en la *Ética* a Demócrito, Epicuro o Lucrecio. El filósofo escapa también aquí a las categorías habituales de la historia de la filosofía: no es idealista, ni espiritualista, ni materialista, ni atomista. Por ejemplo, su concepto de sustancia sigue siendo bastante oscuramente medieval respecto a la teoría atomista de un Lucrecio.

Si se quisiera recurrir al término *materialista*, habría que matizarlo de manera oximorónica y hablar de un materialismo vitalista. Incluso en este caso, habría que definir cuidadosamente esta Vida a la que remite la expresión utilizada, y que podría nombrar ese deseo que recorre el conjunto de lo que es, ese *conatus* que contribuye al ser, a la duración, a la manifestación, a la dinámica, al aumento, a la dialéctica, a la perseverancia, a la afirmación, a la energía de lo real en todas sus formas.

Si bien Spinoza no parece ser materialista en el sentido clásico del término, hay una idea fundamental que confía a Hugo Boxel y que demuestra que es consciente de las dos líneas de fuerza contradictorias y claramente identificables que han atravesado la historia de la filosofía. Spinoza parece rechazar una de ellas con tanto énfasis que se le podría imaginar compañero de ruta de la segunda. Se trata de los famosos espectros. Naturalmente, Spinoza no cree en ellos, y responde a su interlocutor que no le asombra que filósofos que han acudido frecuentemente «a las cualidades ocultas, a las especies intencionales, a las formas sustanciales y otras mil necedades», hayan podido dar crédito a semejantes estupideces. Ahora bien, ¿quiénes son estos filósofos? «Platón, Aristóteles, Sócrates, etc.»... Nos gustaría saber qué se esconde tras este lacónico «etc.»...

En cambio, Spinoza precisa que Boxel podría movili-

zar a otros filósofos en pro de su causa. ¿Cuáles? «Epicuro, Demócrito y Lucrecio, o alguno de los atomistas y partidarios de los átomos.» Bajo su pluma, reacia a citar los grandes nombres de la historia de la filosofía, la observación merece una pausa, porque añade que los filósofos del primer linaje aquí mencionado envidiaban tanto la gloria de Demócrito «que quemaron todos los libros que éste publicara».

La información no es exacta, aunque sólo sea errónea a medias. Diógenes Laercio aclara la cuestión: Platón tuvo la intención de hacerlo, pero hubo dos filósofos que lo disuadieron con el argumento de que había ya demasiados ejemplares en circulación para que el auto de fe produjera verdaderos efectos. Pero la idea está presente: Platón el idealista contra Demócrito el materialista, dos formas eternamente irreductibles de entender la filosofía. Spinoza no profesa su adhesión a la filosofía abderitana, pero censura con dureza a Platón porque su filosofía permite avalar estas famosas «estupideces» que son los espectros, en efecto, pero también la virginidad de María o los milagros de los santos...

¡Extraño Spinoza! Su materialismo sin materia, su Dios sin trascendencia, su hedonismo sin cuerpo, su epicureísmo sin átomos, su ética sin moral, su religión sin dogmas, su eternidad sin otros mundos, su libertad sin libre albedrío, su deseo sin carne, sus virtudes sin deber, peculiaridades todas de su extraño pensamiento oximorónico, y por tanto barroco.

Guerra a las pasiones tristes. La *Ética* propone también una física de las pasiones y una mecánica de los senti-

mientos. El cuerpo es afectado por pasiones que aumentan o disminuyen su potencia para actuar. La diversidad de los sentimientos procede de la combinación de tres de ellos, primitivos y fundamentales: el Deseo, la Alegría y la Tristeza. Como se sabe, el deseo define «el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo», la alegría es la pasión por la cual el espíritu pasa a una mayor perfección, y la tristeza, por el contrario, a una menor perfección. ¿A qué se debe aspirar? Por una parte, al rechazo de las pasiones tristes; por otra, al aumento de la perfección: la Alegría. ¿Es posible mejor definición del hedonismo de Spinoza?

¿Cuáles son, pues, las pasiones tristes? La vergüenza, el odio, el desprecio, el dolor, la melancolía, el horror, la aversión, la burla, la desesperación, el desdén, el miedo, la humildad, la decepción, el acatamiento, la piedad, la aprensión, la indignación, el pudor, la envidia, el estupor, la cólera, la venganza, la censura, la crueldad, el arrepentimiento, el desprecio de uno mismo y los celos. He aquí lo malo que mengua mi potencia de ser, mi adhesión vital al mundo y a lo real. Sin lugar a dudas, hay que rechazar estas invitaciones a decrecer en el ser propio.

Por el contrario, hay que dar consentimiento a la Alegría que define toda pasión que aumenta mi potencia: la gloria, la admiración, la alegría, la veneración, el amor, la devoción, la esperanza, el reconocimiento, la gratitud, la seguridad, el amor propio, el contento, el afecto, la simpatía, el orgullo, la alabanza, la misericordia, la satisfacción interior, la burla (!). Otras tantas virtudes que contribuyen a la elevación.

Como se verá, esta tipología de las pasiones es contraria a las virtudes judeocristianas: aspirar al amor a sí mismo, la consideración de la propia persona, la relación alegre y feliz con el mundo, tender a la expansión de la propia

fuerza en un ejercicio de admiración por la vida, nada de esto es del agrado de los defensores del ideal ascético cristiano. Tanto más cuanto que Spinoza rechaza lo que bajo la pluma freudiana se convertirá después en la pulsión de muerte dirigida contra uno mismo (vergüenza, temor, humildad, arrepentimiento, etc.), contra el otro (odio, envidia, venganza, cólera, crueldad, celos, etc.) y contra el mundo (dolor, melancolía, horror, aprensión, etc.). ¡Y cuánto les agrada la pulsión de muerte a los tres monoteísmos..!

En la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza estigmatiza «una superstición salvaje y triste que prohíbe disfrutar del placer», porque aumentando nuestra alegría aumentamos también nuestra perfección. Lo que puede leerse de la siguiente manera: aumentando nuestra tristeza, disminuimos nuestra perfección. Participar de la Naturaleza, es decir, de lo Divino, genera un sentimiento de alegría y de beatitud. ¿En nombre de qué debe uno prohibirse esta abundancia de vitalidad?

Unas líneas más adelante, Spinoza esboza el retrato de un hombre sabio que sabe reparar sus fuerzas —siempre una física de los estados y una mecánica de las potencias...— recurriendo a la comida y a la bebida, un ser que disfruta de los perfumes, de las plantas verdes (!), de los adornos, de la música, de los ejercicios gimnásticos, de los espectáculos, etc. «Esta manera de vivir es la mejor y la más recomendable»... ¡Nueva profesión de fe hedonista! Esta vez menos teórica y más pragmática.

El más allá del Bien y del Mal (judeocristiano) no impide, pues, la presencia de un Bueno y un Malo (spinozista, o sea, hedonista). Normalmente, consideramos bueno aquello que deseamos, aquello hacia lo que tendemos, y malo aquello que nos produce aversión. La ética de Spinoza es consecuencialista y nominalista, no prescriptiva, sino

descriptiva. La virtud y el vicio (palabras ausentes en la obra del filósofo) tienen una connotación de utilidad. Es bueno aquello que sirve al proyecto hedonista, en este caso el aumento de mi potencia de ser, y malo lo que lo perjudica.

16

Razón y beatitud. El esclavo obedece a sus pasiones y a sus sentimientos, de los que es juguete y a cuyas leyes se somete sin conciencia ni conocimiento de ello. Por el contrario, el hombre libre obedece a su propia razón. Pues bien, la razón quiere que cada uno se ame a sí mismo y busque lo que es útil para él. En primer lugar, buscará lo que le permite perseverar en su ser, después lo que aumenta en él su potencia y su perfección, afirmando así de manera jubilosa su ser en el mundo.

¿Dónde, cuándo y cómo puede el hombre sometido a la necesidad recobrar su libertad? ¿Cómo puede el individuo que obedece al destino, por tanto a Dios, por lo tanto a la Naturaleza, disponer de los medios de contrariar esta lógica? Conociéndola primero y obedeciéndola después. La salvación tiene lugar dentro, por y para el saber: cualquiera que sepa lo que es Dios, los otros, lo real, la naturaleza, el mundo, quienquiera que conozca los mecanismos de cada una de estas instancias, accederá a la libertad, dispondrá de los medios de crearse libertad.

Siendo al principio un fragmento ciego de la totalidad que se identifica con Dios y la naturaleza, el individuo se convierte en fragmento consciente de su estado de dependencia del Todo. En esta conciencia de sí mismo, en este conocimiento de su naturaleza divina y de sus modalida-

des, el individuo accede a un nuevo estado que le transforma en ser para la vida, y no en ser para la muerte. Informado de su lugar en el mundo, consiente a ello sabiendo que dispone de un margen de maniobra muy reducido y limitado, pero suficientemente amplio como para producir efectos inmensos, que le permiten saber que se puede querer la Alegría y rechazar la Tristeza, para orientar su deseo hacia el conocimiento de las verdades que generan la beatitud.

La beatitud llega cuando se ha elegido la razón, es decir, cuando se ha optado por la manera de vivir adecuada, orientada hacia el aumento de la propia potencia. Establezcamos, pues, para concluir, una serie de equivalencias: vivir de acuerdo con la razón equivale a practicar la virtud; acatar las leyes de la naturaleza, comprender y conocer a Dios, adquirir la libertad, practicar la verdadera religión, significa ser moral, honesto, justo y dichoso; conservar el propio ser buscando lo que es útil para uno mismo, es acercarse a la alegría y al bien, alcanzar finalmente la salvación. La beatitud no es una recompensa a la virtud, sino ella misma virtud, y sólo se consigue a través de la práctica de la filosofía que permite descubrir quién es uno, qué es Dios, es decir, el Mundo. Tres modos de ser de una realidad similar. ¡Q.E.D!

CONCLUSIÓN

EL CREPÚSCULO DE DIOS

1

La fuerza de los libertinajes. El Grand Siècle —oficial, mundano y ostentosamente exhibido, como se sabe— presenta en su galería de grandes hombres a filósofos espiritualistas y dualistas, abates y obispos, quietistas y cristianos, jansenistas y místicos, fundadores de orden y furiosos apologetas. Toda esta buena sociedad está espiritualmente unida en un siglo llamado clásico, en el que triunfan el equilibrio y la armonía, la simetría y la consonancia; en una palabra, el orden: Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, Francisco de Sales, Bossuet, Boileau, Corneille, Racine. De acuerdo...

Pero, afortunadamente, el mismo siglo está también labrado por otras fuerzas. Distingamos tres de ellas, dos de las cuales ya conocemos bastante bien: *el libertinaje barroco* y luego *Spinoza y el spinozismo*, pero también la *anónima fuerza libertaria* que florece por doquier, en la calle, en las tabernas de mala fama, en los lugares públicos donde la palabra se pierde a falta de huella escrita, en las canciones, los poemas y las diatribas populares, pero que además, por suerte, ha quedado asentada por escrito en gran número de registros llamados literarios y, sobre todo, en la circulación

de manuscritos anónimos de asombrosa radicalidad y difusión tan amplia como eficaz.

Volvamos al libertinaje barroco con unas palabras a modo de síntesis: de las más prudentes afirmaciones fideístas de Pierre Charron a las más audaces proposiciones panteístas de Cyrano de Bergerac, pasando por sabias alianzas y doctas combinaciones de precaución y radicalidad, por ejemplo en Gassendi, la constelación de filósofos barrocos, pese a sus divergencias, tiene en común al menos dos o tres puntos indiscutibles: en primer lugar, la ampliación de la razón y su uso metódico, científico y experimental; en segundo lugar, y como consecuencia de este uso más amplio, más extendido y más libre, una crítica de la religión entendida como obstáculo para el libre ejercicio de su inteligencia crítica.

Por supuesto, Dios como tal queda fuera de cuestión. El Dios de los filósofos supera con mucho al de Abraham, Isaac y Jacob. Todo el mundo hace sus componendas con esta potencia y, cada uno de acuerdo con sus opciones —fideísta, deísta o panteísta—, se concentra en el aquí y el ahora. Al no ocuparse de Dios, los filósofos dan a entender que se vería con muy buenos ojos que Dios no se ocupara de los hombres. Cada uno a lo suyo, aun cuando todavía no se ha declarado la guerra contra Dios... Se tiene la sensación de que esta postergación epistemológica anuncia la proximidad de un combate. Esta retirada de Dios es un indicio de la futura gestión atea del problema. La corriente libertina barroca contribuye en su conjunto a una dialéctica que a partir de entonces se conoce como camino hacia la muerte de Dios. El Cielo se aleja, la Tierra se convierte en el único horizonte. La moral adopta un estatus inmanente: se dictan reglas para el aquí y el ahora, entre los hombres, por los hombres y para los hombres.

También una breve síntesis para Spinoza: es evidente que, para alcanzar su plena existencia, el spinozismo requiere la muerte del filósofo. El spinozismo embrionario de finales del Grand Siècle impregna toda la Ilustración. Por múltiples puntos de convergencia, Spinoza admite ser leído como libertino barroco: su reivindicación de una libertad de análisis total y absoluta en todos los ámbitos, sin excepción, es lo que define el principal interés del libertino, esto es, la emancipación; el uso libre de la razón, incluso en los terrenos de la monarquía y el cristianismo; el abandono de los modelos teológicos en provecho del modelo científico, geométrico en este caso; la proposición de una moral más allá del bien y del mal, definitivamente desembarazada del cielo y únicamente preocupada por los efectos producidos en la tierra; el papel ético eudemonista, incluso hedonista (identificación de la alegría, el placer y la beatitud con el soberano bien); consideración pacífica del cuerpo y de la carne en la sabiduría práctica; la separación —¡mucho antes de Kant!— entre los registros de la Fe y los de la Razón, entre la Teología y la Filosofía, entre lo espiritual y lo temporal. Todo esto es lo que hace de Spinoza un pensador barroco y libertino cuya fuerza de choque filosófica decuplica la de los libertinos franceses, eclipsados por la gloria de Descartes.

El espíritu libertino del tiempo. A estas dos fuerzas que dan forma al Grand Siècle —libertinos barrocos y Spinoza— hay que añadir el espíritu de la época visible en las producciones intelectuales. No hay duda de que la vida cotidiana de los anónimos, sus hechos y sus gestos, sus pensa-

mientos, los discursos que pronuncian en modestas habitaciones sin memorialista ni testigo que registre sus opiniones en los anales, obliga a dejar a la historia de las mentalidades la descripción del espíritu libertino de la época.

Sin embargo, algo de su naturaleza es posible imaginar cuando se leen ciertos tesoros: las *Historietas* de Tallemant des Réaux; las *Memorias* de Saint-Simon, al menos los primeros volúmenes, relativos a las postrimerías de la época; la *Historia amorosa de las Galias*, de Bussy-Rabutin, pero también buen número de correspondencias. Además, se pueden explorar los cancioneros satíricos, así como las obras de Retz, leer la poesía de Théophile de Viau, las novelas de Sorel o de Scarron, las sublimes *Fábulas* de La Fontaine, el teatro, y no sólo el de Saint-Évremond o el de Cyrano de Bergerac. El conjunto lo atestigua: el Grand Siècle no se reduce a la pintura religiosa de Simon Vouet, ¡también está la abundancia de carnes, pámpano y vino de un Rubens!

En estas obras se descubre una época amante del vino, las mujeres, la vida, la literatura, la música, la canción, la amistad, la conversación, todo lo que la religión cristiana persigue con sus rayos. Es cierto que el siglo XVII no es ateo, pero conduce al ateísmo. De ahí que no dirija tanto su combate contra Dios, al que deja relativamente al margen, como contra la religión, muy expuesta y, hay que decirlo, atacada desde todas partes. El anticlericalismo, la antirreligión y el anticristianismo se preocupan menos de negar la existencia de Dios —negación por completo ausente en los textos del Grand Siècle— que de socavar sus efectos en la vida cotidiana. Más que la potencia de Dios, lo que se rechaza es el poder que se ejerce en su nombre.

La época se hunde bajo el peso de travesuras de colegial, provocaciones infantiles, burlas en pandilla dirigidas

contra los curas, los predicadores, los procesionantes, etc. Des Barreaux, el hombre de la tortilla de tocino, se mofa del padre Garasse, jesuita furioso y fulminante autor de la pérfida *Doctrina curiosa*, a la salida de su sermón; canta canciones de borracho durante una prédica protestante; quita el solideo de la cabeza a un sacerdote que lleva el Cuerpo de Cristo ¡para enseñarle buenos modales! Se dice que Bussy-Rabutin desentierra cadáveres para ponerlos a bailar; el príncipe de Condé, flanqueado por el abad Bourdelet y la princesa palatina, trata (inútilmente, aclara el informante de la anécdota...) de quemar un (gran) trozo de la (verdadera) cruz, y carga sobre un cura, portador del crucifijo al frente de la procesión, al grito de: «¡he ahí el enemigo!»; el mariscal de Fervaques, por su parte, aplica un enema de agua bendita a una monja... poseída; el cardenal de Retz improvisa una misa en un frontón y luego bautiza perros antes de casarlos; Ninon de Lenclos, la incombustible amiga de Saint-Évremond, inicia un paso de danza cuando se le habla de oración; y así sucesivamente... Nunca acabaríamos de contar anécdotas, chistes y ocurrencias, todo ello dirigido contra el ayuno y la cuaresma, las hostias y el santo sacramento, el óleo santo y las procesiones, ¡cuando no contra el clero! En general, se deja a Dios a salvo, pero no a quienes le sirven, creen en él o a él se encomiendan...

3

El pensamiento clandestino. En medio de todo este guirigay libertino circulan manuscritos clandestinos, como, entre otros, *La escuela de las niñas*, soberbio texto de un Sade solar, *Theophrastus redivivus*, *Los tres impostores* o *El espíritu y la vida del señor Spinoza*. Textos sin nombre de

autor, a menudo con fechas falsas y estrafalarias referencias a impresores y editores. La ventaja salta a la vista: se evitan las persecuciones y los problemas con la justicia, o al menos con las fuerzas del orden, siempre a disposición de los cristianos. El pensamiento se expresa allí con más claridad, las palabras aparecen sin adornos, las tesis se exponen a pleno día en el papel.

Sin embargo, a pesar de esta libertad radical que el anonimato hace posible, siguen sin encontrarse textos abiertamente ateos. La tesis de los especialistas en libertinaje, tan extendida en el medio universitario, acerca de una escritura de doble entrada, no se sostiene: está claro que se puede pensar que la persecución incide en el arte de escribir, a condición de ser visible y arriesgarse mucho. Pero si se permanece en el anonimato, ¿qué hay que temer? Entonces, ¿por qué suponer cautela en la formulación? Lo que se escribe es lo que se piensa, no hay más. En el siglo XVII, el ateísmo no existe, ni larvado, ni disimulado, ni oculto, ni entre líneas. Dios vive sus últimas horas, la religión se hunde, pero todavía no se puede hablar de la muerte de Dios.

4

La excepción del apóstata zen. En este siglo de libertinos por todas partes, encontramos una pepita extraordinariamente brillante e ignorada por los filósofos: se trata de un breve texto de unas sesenta hojas titulado *La superchería desvelada*, firmado por Cristovao Ferreira (1580-1650). El texto ve la luz en 1637, año, recordémoslo, de la aparición del *Discurso del método*. Mientras Descartes hace equilibrios entre la monarquía y la Iglesia católica, este jesuita

portugués, misionero en Japón, perseguido por el equivalente de la Inquisición, escapa a la muerte, pero no a la tortura, gracias a la redacción de esta retractación que constituye el texto más cercano a la destrucción integral del cristianismo, o sea, que está al borde mismo del nacimiento del ateísmo. Pero para convertirlo en el primer manifiesto ateo habría que amputarle unas líneas finales en las que el autor confiesa haber cambiado de religión por su conversión al budismo zen. El tiro se queda algo corto y este jesuita pierde por poco la oportunidad de convertirse en el primer teórico de la negación de Dios. En su defecto, es el primero en hundir a fondo la espada en el corpus cristiano. Veamos.

A continuación, la lista de las visionarias y subversivas tesis de este filósofo ignorado por todas las historias de la filosofía... y de las religiones: Dios no creó el mundo, que existe desde toda la eternidad; el alma es mortal, perecedera; no hay infierno, ni paraíso, ni pecado original, ni predestinación; los niños que mueren antes de ser bautizados no son culpables; el cristianismo es «un puro invento»; el Decálogo, una estupidez contraria a la razón; crítica al Papa, que justifica la conquista violenta de nuevos territorios y el expolio de los pueblos indígenas y practica una política codiciosa contraria a los intereses del pueblo; crítica el pago de misas y las indulgencias; y lo mismo hace con la excomunión y las prohibiciones alimentarias del Jueves Santo; considera la virginidad de María una fábula, y lo mismo los Reyes Magos; rechaza los sacramentos, el bautismo, la confesión y la eucaristía; encuentra «inaudito» que se crea en el Juicio Final; «desatinada», «ridícula», «escandalosa», la creencia en la resurrección de la carne; por último, apela sistemáticamente a la razón —con ignorancia del uso que de ella hace Descartes junto a su estufa...— para afirmar en multitud de ocasiones la absoluta incompatibi-

lidad entre la religión, las historias de fe, las fábulas cristianas y el uso sano de una razón correcta... ¡Y todo eso en el puñado de páginas de un fascículo, verdadera dinamita para el Occidente cristiano!

5

Filosofar bajo la manta. No hay noticia de que este texto haya atravesado los océanos y llegado a suelo europeo. En cambio, hacia 1659, un autor anónimo se atreve con un texto audaz, que desempeña en el siglo XVII el papel de síntesis de la tesis del libertinaje llamado erudito. Se trata del *Theophrastus redivivus* (*Teofrasto redivivo*), grueso libro de mil quinientas páginas manuscritas en latín, ¡jamás traducido íntegramente al francés!

Es cierto que, en estas páginas, el autor desconocido no trata bien a la religión, a las religiones, pero no confiesa ateísmo alguno, pese a que el anonimato se lo habría permitido. Por el contrario, reivindica una extraña posición retórica, la del individuo cristiano que pone en la picota el pensamiento ateo, lo expone en detalle, lo explica, lo hace evidente, pero sólo con el propósito, confesado desde la introducción misma, de permitir a los teólogos afilar mejor sus armas... ¿Ironía? ¿Superchería? ¿Disimulo? ¿Mentira? ¿O postura sincera que da testimonio del espíritu del siglo, a saber, el de un conflicto entre la crítica al cristianismo ortodoxo y el sentimiento de la existencia, pese a todo, de una trascendencia? A falta de informaciones más amplias sobre el autor, nos abstenemos de sacar conclusiones...

Este lanzallamas supuestamente papista inicia, por tanto, un combate que hace las delicias del historiador del

ateísmo: afirma la realidad de un pensamiento ateo, da detalles del mismo, refuta las pruebas de la existencia del Dios de los cristianos, critica los oráculos, las profecías de la autenticidad de los Evangelios, socava los artículos de fe, desmonta la Eucaristía, la Trinidad, el Purgatorio, transforma el Infierno y el Paraíso en puras y simples alegorías, fustiga el culto de los santos y de las reliquias, enseña la inexistencia de un alma inmortal, rechaza la divinidad de Cristo, denuncia a los papas... De hecho, un cristiano no muy católico...

Por otra parte, ofrece recetas humanas, muy humanas, para vivir con la muerte, para bien morir, y, de paso, justifica el suicidio. Un poco de estoicismo... Como eudemonista moderado, desea que no se practique un culto a la vida: ni demasiado, ni demasiado poco, contentarse, con plenitud de sentido común, con vivir el día a día, pues basta con la desgracia de cada día. Un poco de epicureísmo... Invita a obedecer la naturaleza, buena consejera, a arrojar por la borda toda preocupación por el honor, el dinero, la riqueza. Además incoa un proceso a las ciencias, las leyes, la técnica, la religión. Un poco de cinismo antiguo... Alaba la frugalidad, la pobreza, la autonomía del sabio, la independencia, la vida libre apartada de los demás. Mucha sabiduría práctica directamente derivada del ágora y del foro...

No hay negación explícita de Dios, incluso se lo asimila más o menos al sol que da la vida y que, con los otros astros, determina el destino de cada uno. Un poco de panteísmo... Sin vacilación a la hora de establecer el tema astral de Cristo, el autor invita a adherirse a las leyes de la naturaleza, lo que se desprende de sus posiciones astrológicas. La obra asombra a la crítica erudita, que no encuentra sus puntos de referencia: no verdaderamente atea, sino anti-

cristiana con reivindicación de una postura cristiana, repleta de una erudición carente de idea original, más bien artífice de un montaje que pone muy bien de manifiesto el espíritu de la época y la energía crítica libertina que atraviesa el siglo.

6

El efecto Spinoza. Entre los textos anónimos, hay una serpiente de mar que lleva por título *Tratado de los tres impostores*, también llamados Moisés, Jesús y Mahoma. La edición príncipes podría remontarse a la Edad Media. No se conoce el origen de este texto, que ha sido atribuido a buen número de autores. El manuscrito, copiado una y otra vez, ha sido corregido en función de las distintas épocas y sus respectivos intereses. Al parecer, en sus inicios la obra rebosaba de referencias a la antigüedad. La versión fechada en torno a 1645 está explícitamente influida por el pirronismo, que, como se sabe, es la marca distintiva del trabajo libertino.

Otros puntos comunes con los libertinos barrocos son la opción elitista del saber reservado sólo a los eruditos, lejos del populacho, al que se desaconseja el acceso al mismo, debido la carga potencialmente destructiva del vínculo social que se concentra en el corpus libertino; además, en el terreno de la religión, aunque no se niega a Dios, se desmonta la religión de acuerdo con los principios de Lucrecio. Ambos textos se funden en esta otra posición: la religión procede de la impostura, sin duda, pero es fatal y necesaria. No es distinto lo que piensa Voltaire en el siglo siguiente...

La edición barroca del libro propone un teísmo de mí-

nimos: Dios sólo puede ser definido por negación, mediante cálculos que poco tienen que ver con la razón. Su esencia parece inalcanzable por los medios humanos. Así se resguarda a Dios del examen de la inteligencia humana. Dos o tres pilares de la religión concentran los ataques: la fe, asociada al interés hartamente trivial de una recompensa *post mortem*; la elección del bien, sujeta a la esperanza de un beneficio social o a la evitación de una sanción pública; y los milagros, incompatibles con un ejercicio mínimo de la razón, cuando no del sentido común. A lo que se agrega una demostración formal de que la religión sirve ante todo para legitimar el poder político.

La versión de 1712, probablemente muy aumentada y modificada de acuerdo con el gusto del momento y el espíritu de la época, aparece con un nuevo título, *El espíritu del señor Benedicto de Spinoza*, precedido de una biografía, *La vida del señor Benedicto de Spinoza*. Allí encontramos un franco y claro elogio de la razón y de la ley natural. Son detectables pasajes de Pierre Charron, así como referencias a Vanini, Hobbes, Naudé y Spinoza, sin duda. Tanto las ediciones antiguas como ésta defienden la misma idea de que la religión es una impostura, pero difieren acerca de una cuestión importante: la versión que aparece en los límites del siglo XVII ya lleva en su seno las potencialidades de la Ilustración y no se reduce a la idea de que esta impostura pueda prolongarse para siempre.

De ahí la necesidad de actuar a la manera de Spinoza. A partir de entonces, el filósofo desconocido lanza la razón contra todo lo que le parece sospechoso, esto es, la religión, Dios y el cristianismo, pero también el orden social que a ellos se remite. El Dios del filósofo holandés permite este progreso en la Historia. A partir de ese momento, la *Ética* es leída en la dirección de un *materialismo ateo*. Es cierto

que el monismo panteísta de Spinoza ha quedado marginado, y luego ha sido superado. Pero esta inflexión es inevitable; y su historia, muy exactamente, constituye la aventura del materialismo sensualista y del utilitarismo francés de aquellos a los que yo llamo «ultras de la Ilustración», esto es, el abate Meslier, La Mettrie, Maupercio, Helvecio, D'Holbach y Sade. Así pues, adelante...

BIBLIOGRAFÍA

El reverso, el anverso, el otro. En general, se habla de Grand Siècle para caracterizar el siglo XVII. Michelet, en cambio, utiliza la expresión para referirse al siglo XVIII... ¿Grande? Para el catolicismo y la monarquía, sí. Pero los autores seleccionados en el corpus para cortar este siglo a medida disponen de poderosos antídotos en este mismo siglo, al que, por mi parte, más que «grande» prefiero llamar «barroco». René Pintard inicia su célebre obra titulada *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, 1943, reeditado en 1983 —referencia todavía hoy por lo mejor (el desbrozamiento) y lo peor (los presupuestos ideológicos) con un capítulo titulado «L'envers du "Siècle des Saints"». Antes, Félix Gaiffe había publicado *L'Envers du Grand Siècle*, Albin Michel, 1924. Hermoso título para un libro muy anecdótico. Incluso demasiado.

Trabajos antiguos sobre el conjunto de la época: F. T. Perrens, *Les Libertins en France au XVII^e siècle*, Calmann-Lévy, 1899; J. S. Spink, *La Libre Pensée française de Gassendi à Voltaire*, Éditions sociales, 1966. Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, 5 vols., véase en particular el primero: «L'époque d'Henri IV et de Louis XIII, Domat, 1956, un capítulo dedicado a "Érudits et philosophes", acerca del círculo de los hermanos Dupuy, Pierre Gassendi, la Academia Puteana, François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé y René Descar-

tes. Del mismo Antoine Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle*, textos escogidos y presentados, Buchet-Chastel, 1964.

Para una lectura más alternativa del siglo, véase *Histoire littéraire de la France*, Éditions sociales, tomo II, «De 1600 à 1715». Este trabajo colectivo bajo la dirección de Pierre Abraham y Roland Desné ofrece una buena puesta en perspectiva de las biografías, los pensamientos, las obras y la historia. En lo relativo a las condiciones y tendencias de la creación literaria, el contexto político, la lengua de la época, la situación material y social de los escritores, el barroco, el pensamiento libre, etc., Georges Dupeyron ha escrito el capítulo sobre Cyrano y los libertinos, mientras que Roland Desné y François Hincker se han encargado de los dedicados a Saint-Évremond y Fontenelle, respectivamente.

Retratos del libertino. Ejercicio difícil. ¿Dónde hay libertinaje? ¿Y cuándo? Por otra parte, ¿libertinaje o libertinismo? Las actas del coloquio internacional de Sommières, *Aspects du libertinisme au XVII^e siècle*, Vrin, 1974, se inician con un artículo muy documentado de Jean-Claude Margolin, «Réflexions sur l'emploi du terme libertin au XVI^e siècle». Sigue un texto de Charles Béné, «Erasme et le libertinisme».

Interesante síntesis de Françoise Charles-Daubert, que, al final de un breve libro que lleva por título *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle*, PUF, 1998, esboza en treinta y un puntos el retrato del libertino erudito, pp. 113-114. Sobre Molière, amigo de los libertinos y de Gassendi, véase Olivier Bloch, *Molière/Philosophie*, Albin Michel, 2000. Naturalmente, ¡leer o releer el *Don Juan!*

El Institut Claudel-Longeon dedica una revista exclusivamente a estas cuestiones, *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, en Presses de l'Université de Saint-Étienne, 6 vols. publicados, «La Mothe Le Vayer et Naudé»: n.º 2, 1997; «Le public et le privé»; n.º 3, 1999; «Gassendi et les gassendistes» y «Les passions libertines»: n.º 4, 2000; «Les libertins et le masque: si-

mulation et représentation», n.º 5, 2001; «Libertins et esprits forts du XVII^e siècle: quelques modes de lecture», n.º 6, 2002; «La résurgence des philosophes antiques»: n.º 7, 2003. Universitaria, muy universitaria...

Por último, es forzoso sumergirse en el océano de inmundicias del padre Garasse, jesuita inventor de la propaganda, la denigración y la literatura de combate filosófico: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, etc. Está prevista la reedición en Encre marine. La mala reputación de los libertinos tiene origen en esta empresa de denigración sistemática y de insultos *ad hominem*. La historiografía clásica se ha nutrido excesivamente de ese pérfido vivero para despreciar la corriente libertina...

El prefacio de Jacques Prévot, a quien se debe la edición de los dos tomos de *Libertins du XVII^e siècle*, Pléiade, Gallimard, merece ser leído por su examen crítico de textos que forman parte del corpus libertino —poemas, ficciones, extractos de Gassendi—, así como por el balance y el estado de las investigaciones sobre el término mismo de *libertino*. Cuestiones abiertas... Véase también en Pléiade el prefacio del inevitable Antoine Adam sobre los *Romanciers du XVII^e siècle* (Charles Sorel, Scarron, Furetière, Madame de La Fayette).

Plegamientos barrocos. Yo prefiero abordar este otro Grand Siècle con las categorías del barroco: filosofía barroca, pensadores barrocos, libertinos barrocos. Para una aproximación a la problemática y contradictoria definición de este término, véase Eugenio d'Ors, *Lo barroco*, Madrid, Aguilar, 1944 y Madrid, Tecnos, 1993. El texto propone veintidós acepciones del término *barroco* desde la prehistoria hasta la inmediata posguerra. Definición histórica y antihistórica de la palabra. Véase también, en un enfoque más dogmático, Wölflin, *Renaissance et Baroque*, Poche Pluriel, que ven en el barroco el momento de decadencia de cada período de la historia del arte.

Para un enfoque filosófico de la cuestión, véase la obra in-

dispensable de Gilles Deleuze *Le Pli. Leibniz ou le baroque*, Éditions de Minuit, 1988 [hay trad. esp.: *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004]. Definiciones del término, pasajes brillantes sobre la poesía de Mallarmé, la pintura de Pierre Hantaï, la música de Pierre Boulez y, naturalmente, la filosofía de Leibniz. Véase también, de Christine Buci-Glucksmann, *La Folie du voir. De l'esthétique baroque*, Galilée, 1986.

In memoriam Pierre Charron. Pierre Charron carga con la mala fama fabricada por Garasse. La historiografía ha retomado durante siglos los chismes de este pérfido jesuita: aficionado a los jovencitos, padre de numerosos hijos abandonados, vestimenta lujosa, tren de vida extravagante y otras calumnias sin fundamento. Lo mismo en cuanto a su supuesta carencia de pensamiento propio. Charron se habría contentado con cortar y pegar pasajes de Montaigne sin citar sus fuentes, robar de los *Ensayos*, no tener ni una sola idea original, introducir pesadez en una obra que se destaca por su ligereza, etc.

Estas tonterías se vuelven a encontrar, lamentablemente, en los autores que se han dedicado a saquear a sus predecesores, como, por ejemplo, Paul Bonnefon, *Montaigne et ses amis* (las mismas necedades sobre Marie de Gournay...), Armand Colin, 1898, tomo II, obra agotada, por fortuna. Por desgracia, encontramos todo esto en numerosos libros o textos, entre los cuales el cajón de sastre de Maurice de Gandillac, que ejecuta a Montaigne y Charron en un estilo propio de clases de bachillerato, aunque publicado en la *Histoire de la philosophie*, Pléiade, tomo II, «La Renaissance, l'âge classique, le siècle des Lumières, la révolution kantienne», véase su *La Philosophie de la «Renaissance»*, pp. 3-336 [hay trad. esp.: *Historia de la filosofía*, obra completa, Siglo XXI; *La filosofía del Renacimiento*, vol. 5].

Será provechosa la lectura del honestísimo trabajo de Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, recopilación de artículos dedicados a este filósofo, que fue el hombre y el tema de su vida. Buenos análisis so-

bre las relaciones de Charron con su época, sus elecciones filosóficas, la virtud de probidad, la relatividad de las leyes. Tuve el placer de conversar con este anciano encantador en el despacho de Denis Mollat, en Burdeos, ciudad en la que enseñaba.

Nada sustituye a la lectura directa del texto, *De la sagesse*, un cuasi diccionario de 887 páginas editado por el Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1986. El idioma no ha sido actualizado, tampoco la ortografía, las citas no están traducidas, no hay ninguna nota, ni prefacio: es la decisión adoptada por la colección, que no facilita precisamente la lectura. Se entiende que, ante la tarea, muchos redactores de notas para diccionarios, historias y otras enciclopedias de filosofía, prefieran saquear los artículos de sus colegas antiguos. De esta manera, errores repetidos cien veces se convierten en verdades universitarias. Hay que prescindir de todo ese mundo e ir directamente al texto.

En los cuadernos *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n.º 7, véase Christian Nadeau, «Sagesse «sceptique» de Charron? L'articulation du scepticisme et du stoïcisme dans *De la sagesse* de Pierre Charron», pp. 85-104. Y además, en *Le Scepticisme au XVI^e et XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Albin Michel, bajo la dirección de Pierre-François Moreau, tomo 2, 2001, léase Nicolas Stricker, «Le sage de Charron: une réévaluation», pp. 164-173. El mismo editor ha publicado *Le Stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle*, con el mismo subtítulo, tomo 1.

Los claroscuros de La Mothe Le Vayer. Biografía datada e imprecisa de René Kerviler, *François de La Mothe Le Vayer. Précepteur du Duc d'Anjou et de Louis XIV. Étude sur sa vie et sur ses écrits*, Édouard Rouveyre, 1897. Fecha de nacimiento errónea, ¡eso para empezar! Aproximaciones diversas: lo que interesa al autor, premiado por la Academia Francesa, es minimizar el libertinaje del personaje, con el fin de enaltecer su aspecto de hombre importante, preceptor de poderosos, académicos, compañero de diplomáticos, etc. Lo contrario de lo que hay que hacer...

Prefiérase los prefacios y las introducciones de Lionel Leforestier al *Petit Traité sceptique sur cette commune façon de parler: N'avoir pas le sens commun*, Le Cabinet des lettrés, 2003; Philippe Joseph Salazar, presentación, cronología y bibliografía en *De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques*, Desjonquières, 2003. Y de Jean-Pierre Cavallé en *L'Antre des nymphes*, la sexta jornada del *Hexameron rustique*, Anacharsis. A estos textos hay que añadir La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Corpus, Fayard.

Muchos artículos de los cuadernos *Libertinage et Philosophie*: Jean-Michel Gros, «Le masque du scepticisme chrétien chez La Mothe Le Vayer», y Sophie Gouverneur, «La Mothe Le Vayer et l'entretien de soi», en el n.º 5. También Emmanuel Bury, «Écriture libertine et sources doxographiques: le cas La Mothe Le Vayer», en el n.º 6. Y Nicole Gengoux, «Place et fonction de l'épicurisme dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* de La Mothe Le Vayer»; Sophie Gouverneur, «La Mothe Le Vayer et la politique, ou l'usage libertin du sceptique antique». Muy universitario...

La pirotecnia Saint-Évremond. El taoísta de la Baja Normandía confirma su presencia en Pléiade (ya en *Nouvelles du XVII^e siècle* con *Le Prophète irlandais*), pero como filósofo lo hace en el segundo volumen de *Libertins du XVII^e siècle*, donde aparece con las obras de edición más corriente. La obra en prosa existe en 4 vols., en las ediciones Marcel Didier, bajo la responsabilidad de René Termois, que hizo mucho por su personaje. Larga introducción en el primer volumen. Con el mismo responsable y el mismo editor, *Lettres*, en 2 vols., Éditions vieillotés, con un francés no modernizado.

Casi todas las ediciones reúnen los mismos textos y sólo se diferencian por uno o dos añadidos o supresiones. Versión marxista-leninista, Saint-Évremond, *Textes choisis*, a cargo de Alain Niderst para Éditions sociales: una explicación del filósofo, incluso una reducción del mismo a los accidentes de la historia del

siglo XVII. Versión libertaria, Jean-Pierre Jackson, *Écrits philosophiques*, éditions Alive: toma de partido que los textos desmienten, como la que se pronuncia a favor de Saint-Évremond ateo (p. 163)... Una o dos aproximaciones: un error sobre los estudios (derecho y no filosofía, p. 7), una página en la que probablemente se encuentra con Spinoza (p. 16), otra donde seguramente conversa con él (p. 21). Versión universitaria: Saint-Évremond, *Entretiens sur toutes choses*, Desjonquières, presentación de David Bensoussan, y además otro libro, *Condé, Turenne et autres figures illustres*, por el mismo editor, presentación de Suzanne Guellouz. En Ombres se leerán las *Lettres sur la vieillesse*, que reúnen la correspondencia con Ninon de Lenclos, todo lo cual se completa con un texto de Saint-Beuve que presenta al filósofo como «un Montaigne suavizado»...

Una bibliografía muy laboriosa, pero detallada, que la agilidad de su escritura ha dejado a salvo, es la de Claude Taittinger, *Saint-Évremond ou le bon usage des plaisirs*, Perrin. Hechos, no tesis. Aunque, eso sí, una tesis: la obra maestra del filósofo fue haber lanzado la moda del champán en los salones parisinos. Claude Taittinger, que es propietario de una famosa bodega de la región de Champagne, defiende por tanto a su primer viajante ilustre. Normal...

Sobre la obra, poca cosa: de Albert Marie Schmidt, *Saint-Évremond ou l'humanisme impur*, Éditions du cavalier, 1932. Tengo en mi poder una edición autografiada que habla de una «pequeña biografía espiritual». Pequeña, sí, no cabe duda. El amor del autor a su personaje no parece ir más allá; no se comprende la motivación de este libro, a no ser la apologética cristiana: ¡Ah, si Saint-Évremond hubiera estado dotado de gracia!, pero... Es una pena que la única obra dedicada a Saint-Évremond huela tanto a agua bendita...

El encuentro Spinoza/Saint-Évremond es un misterio: ¿se produjo? En caso afirmativo, ¿cuándo, cómo, en qué circunstancias, en presencia de quién, en qué lengua tuvieron lugar las conversaciones?, etc. Debate detallado en Gustave Cohen, *Le Séjour de Saint-Évremond en Hollande et l'Entrée de Spinoza dans*

le champ de la pensée française, Honoré Champion, 1926. Una síntesis en Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, 1954. A partir de entonces, nada nuevo.

Un coloquio universitario (Cerisy, septiembre de 1998), con lo mejor y lo peor, como siempre en este tipo de ejercicio: *Saint-Évremond entre baroque et Lumières*, Presses Universitaires de Caen, bajo la dirección de Suzanne Guellouz. Saint-Évremond y la música, la ópera, la historia, la poesía, la correspondencia, la honestidad, la historia romana, la devoción, la religión natural, Voltaire, Montaigne, Ninon, etc. Útil.

Para abordar el aspecto pirotécnico de Saint-Évremond, apreciar su genio para el aforismo, su talento para los juegos de agua barrocos en la escritura y captar el ritmo y la cadencia de su prosa labrada para engastar la frase definitiva, véase: *Agudeza y arte de ingenio*, de Baltasar Gracián, un jesuita español contemporáneo. ¡Un monumento, un regalo de retórica, una fiesta de lenguaje con los hilos de la conversación!

Vale la pena leer, de la pluma de Marc Fumaroli, en *Trois Institutions Littéraires*, Folio, el capítulo titulado «La conversation». También el sustancial prefacio de Jean Lafond a *Moralistes du XVII^e siècle. De Pibrac à Dufresny*, Bouquins, Laffont, donde se trata de la forma breve, del aforismo. Igualmente puede verse Bérengère Parmentier, al menos su libro *Le Siècle des moralistes*, Points Seuil, cuatro páginas sobre Saint-Évremond y cinco o seis alusiones en el resto del libro...

Pierre Gassendi, el oximorónico. ¡Pobre Gassendi! ¡Qué poco espacio le concede la historia de la filosofía! Hay que decir que en parte él mismo ha echado a perder su talento al publicar más bien en contra que a favor y que, cuando ha escogido la positividad, lo ha hecho con una extraña manera de no hacerse notar.

En contra: de Aristóteles, escrito juvenil inconcluso: *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*, Vrin; de Descartes (polémica inútil sobre la forma, pese al fondo católico y monárquico común...: *Recherches métaphysiques, ou doutes*

et instances contre la métaphysique de René Descartes et ses réponses, Vrin. Excelente prefacio de Bernard Rochot, que tiene también a su cargo la edición de *Lettres familières à François Luillier*, Vrin, más valiosas precisamente por el prefacio que por el contenido de las cartas, sin gran interés filosófico.

Gassendi se jugó su destino contra Descartes, y perdió. Sobre este capítulo: François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Fayard, donde nos enteramos de que, al perseguir a Descartes, la Iglesia católica, apostólica y romana, bien inspirada, convirtió al filósofo en el inventor de la razón moderna y, por tanto, en su heraldo. Véase también la buena biografía de Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Calmann-Lévy [hay trad. esp.: *Descartes: biografía*, Península, 1996].

A favor: Gassendi defiende un materialismo epicúreo y cristiano, esto es, antinómico, pues en un momento es preciso elegir uno de los dos términos. Gassendi eligió el cristianismo y de esa guisa dejó aparcado el materialismo. En *Vie et Mœurs d'Épicure*, Alive, 2001, rehabilita al filósofo griego de las calumnias cristianas sobre su vida, su obra, sus ideas y su pensamiento. Trabajo inaugural que tuvo gran influencia en el siglo XVII.

En particular, Gassendi inventa la ventriloquia filosófica, pues redacta un *Traité de la philosophie d'Épicure* en el que habla como si fuera el propio Epicuro. ¡Gassendi dice «yo» y hay que entender «Yo, Epicuro»!... Asombroso. De vez en cuando, el filósofo cristiano recupera el uso de la palabra para corregir cristianamente al griego (!). Sólo está traducida la tercera parte: *L'Éthique ou la morale*, en *Les Libertins du XVII^e siècle*, Pléiade, tomo I.

No hay ninguna biografía de Gassendi. Puede leerse Sylvie Taussig, *Pierre Gassendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Brepolis, que habría podido serlo si la obra no fuese un modelo de confusión y de desorden a pesar de la abundancia de informaciones que contiene. La autora, que no ha logrado reponerse tras la realización de un trabajo universitario sobre la presentación de las cartas latinas de Gassendi, recicla permanentemente informaciones ya ampliamente reutilizadas en la

edición de la *Vie d'Épicure*, en detrimento de una visión general o de una tesis legible y clara.

En 1955, con ocasión del tricentenario –ya entonces tenían la manía conmemorativa– aparecieron algunas cosas hoy antiguas: *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre*, Centre International de Syntèse, Albin Michel, con informaciones útiles en las contribuciones de Koyré y Antoine Adam. *Tricentenaire de Pierre Gassendi*, Actes du Congrès de Digne, PUF; lo mejor es de Koyré y Adam; lo peor, de los historiadores locales íntegramente volcados en la celebración departamental.

Más recientemente (1997), *Gassendi et l'Europe*, Vrin, edición a cargo de Sylvia Murr, donde se descubre la increíble proyección que tuvo en vida el filósofo en muchos países europeos. Véase también «Gassendi et les gassendistes», en *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000. Y el n.º 20/21 de la revista *Corpus: Bernier et les gassendistes*. En estas revistas, algunas intervenciones de Jean-Charles Darmon, de quien vale la pena leer *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*, PUF.

El mundo en anamorfosis de Cyrano. Mi lectura de *L'Autre Monde, Les États et Empires de la Lune*, y luego *Les États et Empires du Soleil*, como novela anamorfósica, se ha visto favorecida por el trabajo de Jurgis Baltrusaitis, *Anamorphoses. Les perspectives dépravés, II*, Champ Flammarion. Léase también, Cyrano, *Lettres satiriques et amoureuses*, precedidas de *Lettres diverses*, Desjonquières. El especialista en Cyrano es Jacques Prévot, a quien debemos, en Belin, *Cyrano de Bergerac poète et dramaturge*, luego *Cyrano de Bergerac romancier* y, por último, su introducción general a Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*.

Una biografía antigua ha servido de modelo a casi a todas las posteriores, como es normal. Se trata de Pierre-Antoine Brun, *Savinien de Cyrano de Bergerac*, Slatkine. Es preferible Michel Cardoze, *Cyrano de Bergerac 1619-1655: libertin libertaire*,

Maisonneuve et Larose, 1996. Sobre sus ideas, Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Vrin, véase el capítulo titulado «Cyrano de Bergerac et la philosophie», pp. 225-239.

Spinoza, la estrella filosófica del siglo XVII. El «Príncipe de los filósofos» –tradición que el propio Deleuze recupera...– vuelca el Grand Siècle del lado del genio del Siglo de las Luces. Sobre su biografía: o bien uno se conforma con dos breves textos incluidos en la edición de la Pléiade, *Œuvres complètes: La vie de B. de Spinoza*, de Jean Colerus, y *La vie de Spinoza par un de ses disciples*, en este caso el médico Lucas de La Haye; o bien lee Steven Nadler, *Spinoza*, Bayard [hay trad. esp.: *Spinoza*, Acanto Editorial, 2004]. Pero esta voluminosa biografía es sobre todo una biografía de circunstancias: ser judío en el siglo XVII, vivir en Amsterdam en aquella época, el comercio con los Países Bajos en ese momento, el significado de ser marrano en el Grand Siècle y otras digresiones no siempre útiles para comprender el pensamiento del filósofo. Para el contexto religioso judío de la época, véase la edición dirigida por Daniel Bensaïd del libro de Uriel da Costa, *Images d'une vie humaine*, Arc-en-Ciel [hay trad. esp.: *Espejo de una vida humana*, Hiperión, 1984]. Bensaïd afirma que Spinoza estaba presente el día que Da Costa fue flagelado por decisión de la sinagoga de Amsterdam. Nadler, por su parte, sostiene que eso es imposible, y lo demuestra...

Hay una edición digital con entradas múltiples y presentaciones inteligentes de la geometría y de la arquitectura de la *Ética*, remisiones internas, una diversidad de versiones y traducciones, ficheros estadísticos. Se trata de una versión subterránea a partir de una idea de Deleuze (a quien, por otra parte, está dedicado el DVD), que permite leer el libro desde el punto de vista de los escolios, y todo un apatato digital útil para navegar por él: resultados sorprendentes, apasionantes: *Lire l'«Éthique» de Spinoza*, Phronésis. Bruno Picot es el responsable de la realización.

La bibliografía spinozista es considerable. Dejemos de lado las referencias a los textos políticos. Dos libros de introducción:

Alain, *Spinoza*, Idées Gallimard, claro, profesoral, conciso, denso, va a lo esencial. Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Éditions de Minuit [hay trad. esp.: *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, 2001]: un magnífico texto sobre la vida del filósofo –por otro filósofo que, sin embargo, nunca ha ocultado su desprecio por la biografía...–, al que define como un «Gran Gozador de la Vida», soberbia expresión. Sus *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit [hay trad. esp.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Aleph, 1996], tiene todos los defectos de Deleuze o, en otras palabras, todas sus virtudes: Deleuze *deleuziza* a Spinoza de la misma manera en que canibaliza a los otros filósofos de los que se ocupa –Kant, Bergson, Hume o Nietzsche–, pero ésa es la ley del género.

En las antípodas, lector extremadamente fiel y escrupuloso, será provechosa la lectura de Robert Misrahi, spinozista de siempre, y su *L'Être et la Joie*, Encre marine. La obra reúne numerosas intervenciones sobre el tema –prefacio, contribuciones en obras colectivas, coloquios, artículos de enciclopedia, etc.–, a veces con repeticiones, pero nunca molestas. También merece la pena leer, del mismo autor, *Le Corps et l'Esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les Empêcheurs de penser en rond. Esta difícil cuestión está muy bien tratada y resuelta.

Con *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution*, PUF, Paul Vernière ha compuesto una suma spinozista. Allí vemos cómo el pensamiento del filósofo holandés penetra en Francia y la influencia que, por esta vía, ejercen en el pensamiento de la época los manuscritos clandestinos que circulan bajo mano y producen verdadero efecto. Una segunda parte examina las relaciones que los filósofos del Siglo de las Luces mantienen con Spinoza. Un trabajo digno de consideración.

Otra suma de reciente aparición: Jonathan Irvine Israel, *Les Lumières radicales: la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, editado en Amsterdam. El libro se propone mostrar que toda la Ilustración extrae su espíritu de una lectura de Spinoza, lo que es una exageración, pero la demostración permite asistir, a lo largo de varios centenares de pági-

nas, a un bello fresco de la época y seguir los meandros de la difusión del pensamiento del filósofo holandés en Europa.

El espíritu del tiempo. Para el espíritu del tiempo, véase Tallemant des Réaux, *Historiettes*, Pléiade, tomos 1 y 2. El primer volumen de las *Mémoires* de Saint-Simon, Pléiade. También: *Romanciers du XVII^e siècle*, Pléiade. En estos textos se encuentran las extravagancias de los libertinos, las tortillas de tocino del Viernes Santo, los matrimonios de perros, los cadáveres desenterrados, los enemas que se administraban a las monjas, los curas objeto de burlas y otras bromas filosóficas de tono subido. Difícil de hallar, pero interesante, es *Voyage de Chapelle et Bachaumont, suivi de leurs poésies diverses*, París, 1826. Los poetas libertinos: Théophile de Viau, Vauquelin des Yvetaux, Saint-Amant, Des Barreaux, etc.: una selección de sus textos en la Pléiade, *Libertins*, tomo 2. Cabe añadir *L'École des filles*, texto anónimo que muestra lo que puede ser el erotismo solar en exacto contrapunto con su versión nocturna sadiana...

Antes de la muerte de Dios. Contrariamente a la multitud de presupuestos del puñado de universitarios que trabajan sobre este período, el siglo XVII no es ateo; pero prepara la muerte de Dios. Para percatarse de ello, léase el extraño y sublime texto de Cristovao Ferreira al que la fatuidad de un universitario priva del nombre de su autor en la cubierta de *La Supercherie dévoilée*, con subtítulo *Une réfutation du catholicisme au Japon au XVII^e siècle*, en Chandeigne. En efecto, el autor del prefacio, Jacques Proust, ha borrado el nombre del jesuita portugués (que refuta admirablemente el cristianismo en 1637, año del *Discurso del método*), para sustituirlo por el suyo, como si fuera el autor del famoso libro. Este admirable deconstructor del cristianismo merecía algo más que este auto de fe universitario...

Theophrastus redivivus es parcialmente accesible –únicamente el sexto tratado– en la edición de *Libertins*, Pléiade, tomo II.

El *Traité des trois imposteurs, Moïse, Jésus, Mahomet*, existe en edición de Max Milo éditeur. También lleva por título *L'Ésprit de Spinoza*. Una edición, con texto a cargo de Raoul Vaneigem, que escribe el prefacio, se encuentra en Rivages, con el título *L'Art de ne croire en rien*, seguido del *Livre des trois imposteurs*.

LA CONSTELACIÓN HEDONISTA LA CONSTELACIÓN IDEALISTA

1541: nacimiento de Pierre Charron

1588: (agosto) nacimiento de La Mothe Le Vayer

1592: muerte de Montaigne, nacimiento de Gassendi

1594: *Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne*, Marie de Gournay

1596: nacimiento de Descartes

De 1588 a 1669: treinta y cuatro ediciones de los *Ensayos*

1600: Giordano Bruno es quemado en la hoguera por la Iglesia en Roma

1601: (30 de junio) *De la sabiduría*, Pierre Charron

1603: condena y (1606) inclusión en el Index de *De la sabiduría*

1603: (16 de noviembre) muerte de Charron

1608: Francisco de Sales, Introducción a la vida devota

1610: asesinato de Enrique IV

1613: nacimiento de Saint-Évremond

1615: *Anfiteatro de la eterna providencia*, Vanini

1616: primer proceso de Galileo

1619: suplicio y muerte de Vanini en Toulouse

1619: (6 de marzo) nacimiento de Cyrano de Bergerac

1622: *La igualdad de los hombres y las mujeres*, Marie de Gournay

1623: nacimiento de Blaise Pascal

1623: arresto y encarcelamiento del poeta Théophile

1624: *Disertaciones en forma de paradojas contra los aristotélicos*, Gassendi

1627: (27 sept.) nacimiento de Bossuet

1630: *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens*, La Mothe Le Vayer

1632: (24 nov.) nacimiento de Spinoza

1632: Garasse, La doctrina curiosa

1633: segundo proceso de Galileo

1637: Cristovao Ferreira, *La superchería desvelada*

1637: Discurso del método, *Descartes*

1638: nacimiento de *Malebranche*

1638: represión de la revuelta de los descalzos en Normandía

1640: Augustinus, *Jansenio*

1641: Meditaciones metafísicas, *Descartes*

1642: *De la virtud de los paganos*, La Mothe Le Vayer

1643: Saint-Évremond, *Obras*, entre las cuales *Sobre la moral de Epicuro*

1643: *Opúsculos y pequeños tratados*, La Mothe Le Vayer

1644: Principios de filosofía, *Descartes*

1644: Marie de Gournay lega sus papeles y su biblioteca, que es en parte la de Montaigne, a François de La Mothe Le Vayer

1644: Gassendi, *Discusiones metafísicas contra Descartes*

1645: muerte de Marie de Gournay

Hacia 1645: *Tratado de los tres impostores*

1646: nacimiento de *Leibniz*

1647: *Vida y muerte de Epicuro*, Gassendi

Hacia 1647: *Sobre los placeres*, de Saint-Evremond

1649: Gassendi, *Tratado de la filosofía de Epicuro*

1649: Las pasiones del alma, *Descartes*

1650: muerte de *Descartes*

1654: conversión de *Pascal*

1655: (22 de enero) muerte de Gassendi y (28 de julio) de Cyrano de Bergerac

1657: nacimiento de Fontenelle

1657: Cyrano de Bergerac, *Historia cómica de los Estados e Imperios de la Luna*

1656-1657: *Les Provinciales*, *Pascal*

Hacia 1659: *Theophrastus redivivus*

1662: *Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol*, Cyrano de Bergerac

1662: muerte de *Pascal*

1663: *Descartes en el Índice*

1664: (15 de junio) nacimiento de Jean Meslier

1670: *Tratado lógico-político*, Spinoza

1670: *Pensamientos*, *Pascal*

1670: *Soliloquios escépticos y Hexámetro rústico*, de La Mothe Le Vayer

1672: muerte de La Mothe Le Vayer

1676: *Los Ensayos* en el Índice

1677: (21 de feb.) muerte de Spinoza, aparición de la *Ética*

1681: Discurso sobre la historia universal, *Bossuet*

1683: *Malebranche*, *Meditaciones cristianas* y *Tratado de moral*

1685: *revocación del edicto de Nantes*

1685: *Código Negro*

1685: nacimiento de *Berkeley*

1686: Fontenelle, *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*

1687: *Fénelon*, *Tratado de la educación de las jóvenes*

1688: *Malebranche*, *Conversaciones sobre la metafísica*

1691: *Albert Baillet*, *Vida del señor Descartes*

1695: *Leibniz*, *Nuevo sistema de la naturaleza*

1697: *Malebranche*, *Tratado del amor de Dios*

1703: (9 sept.) muerte de Saint-Evremond

1704: (12 abril) muerte de *Bossuet*

1705: Colerus, *Vida de Spinoza*

1708: *Malebranche*, *Conversaciones de un filósofo cristiano y un filósofo chino*

1709: nacimiento de La Mettrie

1710: *Teodicea*, *Leibniz*

1710: *Berkeley*, *Principios del conocimiento humano*

1718/1729: redacción de las *Memorias*
del abate Meslier

**1729: (28 o 29 de junio) muerte
de Jean Meslier**

1713: *Fénelon*, Demostración de la exis-
tencia de Dios
1714: *Leibniz*, Monadología
1715: *muerte de Malebranche*
1717: *muerte de Leibniz*

ÍNDICE ANALÍTICO

BARROCO

agua, 25, 103, 286
anamorfosis, 26, 201-205,
209, 213, 216, 218-219
claroscuro, 25, 124, 133
constelación, 24-27
formas, 93, 201-202, 209
gabinete de curiosidades, 25,
83, 91-93, 96, 104, 157,
164, 202, 209
metamorfosis, 209-212, 222
pliegue, 25, 27, 96-99, 103,
119-121, 125, 153, 209-
210, 282

BESTIARIO

águila, 96, 211
arenque, 34, 53
asno, 78, 107-108
avestruz, 96
buey, 78, 107
caballo, 95
camello, 96

carnero, 95
cresa, 34, 205-206
dragón, 92, 96
tiburón, 96
foca, 95
gallo, 34, 107
gata, 208
hormiga, 224
león, 95
loba, 96
macho cabrío, 95
mono, 34, 223
mosca, 107
pavo real, 107
pez masturbador, 34, 54
pulpo, 54
rana, 34
ratón, 34, 53
raya, 96
ruiseñor, 211
sepia, 78, 107
toro, 95
vaca, 95

CUERPO**alma**

- existencia, 77
- inmaterial, 62-63, 142, 190, 192
- inmortal, 107, 192, 208, 225
- material, 222, 259
- mortal, 273, 275
- alimentación, 22, 87, 128-129, 149, 163, 238
- bebida, 87, 128, 157, 238
- celebración, 38
- y libertinaje, 34-35, 63
- monismo, 55, 62-63, 259
- odio, 34
- pasiones, 44, 50-51, 64, 70-73, 106, 113, 134, 162, 169, 238, 240, 243, 248-249, 252, 254, 257, 261-262, 264
- sentido, 34-35, 62, 145, 176, 250-251
- spinozista, 257

EPICUREÍSMO

- clinamen, 190, 211, 260
- y Dios, 22, 23
- Jardín, 36, 47, 52, 87, 161, 164, 178, 184-187, 248
- y libertinaje, 23-24, 33
- reactualizado, 19
- Tetrafarmakon*, 24, 55

ESCEPTICISMO

- La Mothe Le Vayer, 78, 83-85, 98-99, 108, 110-111, 113-115, 283-284
- y libertinaje, 30-31, 52, 78, 83

ESTÉTICA**Escultura**

Mochi, 119

Pintura

- Caravaggio, 25, 27, 99
- Pequeño San Juan en la fuente*, 25
- Champaigne, 119
- Retrato triple del cardenal Richelieu*, 119
- claroscuro, 99-100, 232
- Durero, 202
- Fragonard, 24
- Hals, 204
- Retrato de Descartes*, 204, 219
- Holbein, 202
- Los embajadores*, 202
- La Tour, 25, 99
- Magdalena penitente*, 25
- luz, 25
- Rembrandt, 25, 99, 131, 133, 231-232, 240
- David tocando el arpa ante Saúl*, 231
- El filósofo*, 25, 232
- Lección de anatomía del doctor Joan Deyman*, 133
- Lección de anatomía del doctor Nicolaes Tulp*, 133
- Rubens, 270
- Tintoretto, 79
- El Paraíso*, 79
- Vermeer, 231-232
- Vouet, 120, 270
- Watteau, 28
- Peregrinaje a la isla de Cite-rea*, 28

EUDEMONISMO

- beatitud, 238, 241, 243, 248, 250, 252, 267, 269

FILÓSOFO

- definición, 179
- retrato, 231-232

FILÓSOFOS**I - Antigüedad**

- Antístenes, 33, 53, 82
- Apuleyo, 108
- Aristipo, 33, 56, 82, 87, 106, 146, 219
- Aristófanés, 102
- Aristóteles, 25-26, 33, 56, 156, 165-166, 168-171, 174, 180, 189, 192-193, 260, 286
- Cicerón, 101-102, 170, 183
- Demócrito, 18, 106, 167, 187, 219, 228, 240, 260-261
- Diógenes de Sinope, 33-34, 54, 56, 106, 108, 219
- Diógenes de Enoanda, 186
- Epicuro, 25-26, 33, 117-118, 121, 128, 142, 144-146, 208, 219, 228, 260-261; mala reputación, 181, 183-188
- rehabilitado por Gassendi, 180-188
- Heráclito, 106, 187, 210, 240
- Heródoto, 95, 181
- Leucipo, 18, 187, 228
- Luciano de Samosata, 102, 107-108, 219
- Lucrecio, 18, 64, 67, 101,

- 190, 228, 245, 260-261, 276

- Ovidio, 209, 242
- Petronio, 87, 121, 142, 142-145
- Píndaro, 84
- Pirrón, 30, 33, 52, 83, 80, 116-118
- Platón, 18, 33, 54-56, 101, 107, 112, 144, 185, 187, 225, 256, 260-261
- Plinio el Viejo, 95
- Plutarco, 78, 100-102, 183
- Protágoras, 33, 97, 119, 206
- Séneca, 100, 101, 118, 142-143, 149, 182-183, 200
- Sexto Empírico, 30, 33, 118
- Sócrates, 56, 102, 209, 222, 260
- II - Renacimiento**
- Giordano, 28, 59, 99, 108, 170, 236, 293
- Vanini, 99, 170, 197, 277, 293
- Cristianos epicúreos**
- Erasmus, 116, 117, 144, 168, 183, 219, 236, 280
- Montaigne
- y Charron, 47, 49-52, 54-62, 282
- denigrado, 20
- y Epicuro, 144, 183
- y la familia, 60-61
- y la Iglesia, 168
- muerte, 28, 155
- olvidado, 19
- y la vida filosófica, 122, 219

Lorenzo Valla, 116, 144, 168, 183

III - Clásicos

Bayle
y Charron, 43, 74

Descartes
y la anamorfosis, 203
y las armas, 175
censurado, 177
y la ciencia, 203
y Charron, 43
en Cyrano, 211, 213
y la duda, 31
exilio, 171
y Gassendi, 19, 26, 156, 158, 164-165, 167, 170, 172-180
y la libertad, 31
y la Iglesia, 178
y La Mothe Le Vayer, 99
su muerte, 164
nacimiento, 27
y la naturaleza, 140
y la religión, 36
y Spinoza, 39

Garasse, 44-49, 171, 271, 281, 281-282, 294

Hobbes
y Descartes, 174, 203
y Gassendi, 166
olvidado, 20
y la política, 139
retrato, 138-139
y Saint-Évremond, 122, 137-139
traducido, 26

Kant
y Deleuze, 289
y Gassendi, 139, 160

y los libertinos, 269

La Bruyère, 18, 131, 135

La Rochefoucauld, 18, 128, 131, 132, 135

Locke, 232

Malebranche, 194, 208, 267, 294-295

Montesquieu
y Charron, 44

Pascal
y el bestiario, 205
y Charron, 43, 69-70
y la diversión, 148,-149
y el Grand Siècle, 18, 267
y La Mothe Le Vayer, 19
y los libertinos, 32, 91, 146-148
y la religión, 142, 193
y Saint-Évremond, 149-50

Rousseau
y Charron, 39-40

Sade, 24, 24-n, 157, 271, 278

Voltaire
y Cyrano, 200
deísta, 220, 276-277
y la historiografía, 18-20
y La Mothe Le Vayer, 82
y Meslier, 82
y la religión, 220

IV - Libertinos barrocos

François Bernier, 20, 26, 81, 288

Des Barreaux, 22, 127, 182, 271, 291

Chapelle, 157, 182, 291

Pierre Charron;
y la amistad, 49
y la autobiografía, 56
censurado, 171

cínico, 54
y el cuerpo, 63
denigrado e insultado, 45-53
y Descartes, 43
y la duda, 52-53
epicúreo, 45, 54
escritura, 25
estoico, 53
formación, 47, 57-58
sus fuentes, 51-56
influencias, 44-45
y la introspección, 54
y la libertad, 162
mala reputación, 43-49, 283
y Montaigne, 47, 49-52, 57, 60-61, 282
y la moral laica, 59-60, 66, 74
y la muerte, 55
su muerte, 73-74
y la naturaleza, 53-54, 65
olvidado, 19
y Pascal, 43
y las pasiones, 71-72
pensamiento socrático, 56
y el placer, 69
y la política, 55
y la probidad, 71
y la prudencia, 70
y la religión, 33-37, 48, 63-67, 74
retrato, 48, 52-53
y la sabiduría alegre, 68, 70-73
y la sexualidad, 69-70
y el sufrimiento, 68

Cyrano de Bergerac
y la anamorfosis, 201, 205, 212-213, 219

burlesco, 216-218
y Chapelle, 198
y la ciencia, 32
y el cuerpo, 35, 222
y Dios, 220, 228
educación y formación, 198
escritura, 25-26, 200
y la física, 201
y Gassendi, 198
hedonista, 228
y la libertad, 227
y Luillier, 198
y Mazarino, 199
y la metamorfosis, 208-212
y la muerte, 228
su muerte, 199
nacimiento, 197-198
su obra, 200-201
panteísta, 210-212, 224-225, 268
personaje de teatro, 197
y la política, 225-227
y la religión, 36, 220, 222-223
y Sainr-Évremond, 198
salud, 199
y la sexualidad, 227
y la verdad, 206-207, 218
visión del mundo, 207-208, 212-213
visionario, 213-216

Cristovao Ferreira, 272, 291, 294

Fontenelle, 26, 28, 32, 280, 294-295

Pierre Gassendi
y la amistad, 161-164
y Arisróteles, 26, 156, 166-170, 286

y Charron, 158
 y la ciencia, 33, 160-161, 173-174, 176
 y la conversación, 163
 y el cuerpo, 34-35, 154-158, 163
 y Demócrito, 167
 y Descartes, 20, 26, 156, 158, 165, 167, 169, 172-180, 287
 y Dios, 175-178, 190
 y la duda, 176
 y la dulzura, 169
 y el epicureísmo, 19, 169, 191
 y Epicuro, 26, 144, 165, 169, 180-189, 287
 y la felicidad, 168
 formación, 155-156
 y la Iglesia, 168, 172, 183,
 y la libertad, 160-161
 y La Mothe Le Vayer, 158-159, 164
 y Luillier, 181-182, 287
 y Montaigne, 158
 y la muerte, 190
 su muerte, 164
 nacimiento, 27, 155
 su nombre, 155
 su obra, 165-166, 191
 olvidado, 19
 su origen, 155
 y Peiresc, 158-159
 pensamiento mutilado, 191-194
 y el placer, 168
 retrato, 155-156
 y la publicación, 171

y la religión, 31, 36, 176, 183, 191
 salud, 157-158
 y la Tétrada, 161-164
 y la vida filosófica, 1157-158

La Mothe Le Vayer

y la acatalepsia, 86, 88, 109
 y la amistad, 86
 y la autobiografía, 77
 y la Biblia, 95
 y la ciencia, 32
 y las citas, 101
 y la corte, 79, 87-88
 cristiano, 83, 89, 113-114
 y el cuerpo, 35, 87
 y Cyrano, 86, 88
 el diálogo, 102-104
 y el dinero, 88
 y Diodati, 86
 y Diógenes, 108
 y la duda, 31
 escéptico, 78, 83-85, 90, 96, 109-115, 283
 escritura, 25
 fideísta, 116
 formación, 78-80
 y Gassendi, 86, 162-164
 hedonista, 109
 y Marie de Gournay, 83
 mal conocido, 77-78, 82-83, 89
 y el matrimonio, 112-114
 y Molière, 80, 86
 y la monarquía, 111
 y Montaigne, 83, 85
 su muerte, 81-82
 nacimiento, 79, 283
 y Naudé, 86, 162-163

obra, 77
 olvidado, 19
 y el pensamiento antiguo, 83
 y el pensamiento existencial, 85
 y el pensamiento óptico, 92-95
 y la política, 110-111, 284
 y la prudencia, 98
 y la religión, 36, 78, 94, 115-116
 retrato, 77-79
 seudónimos, 98
 sometido, 111
 y la verdad, 114-115
 su vida, 79-81
Luillier, 23, 36, 157, 166, 181-182, 198, 287
Gabriel Naudé, 83, 86, 103, 127, 162-163, 277, 279-280
Guy Patin, 83, 157, 162
Saint-Évremond
 su apodo, 123
 y la conversación, 126-131, 135-136, 149
 y Cyrano, 198
 y Descartes, 38, 122, 125, 140-142
 desenvuelto, 137-139
 y Dios, 152
 y la diversión, 146-147, 150-151
 epicúreo, 144-146, 150-151
 escritura, 25, 121, 132-134
 exiliado, 124-127

y la filosofía, 139-141
 formación, 122-124
 y Gassendi, 122, 139
 y la gastronomía, 128-129
 y la historia, 125
 y Hobbes, 122, 137-138
 y los honores, 143
 y Mazarino, 124, 126
 militar, 121, 123-125, 129
 y la monarquía, 38
 y la muerte, 143-144
 su muerte, 153
 y las mujeres, 127-128, 129-131
 su nacimiento, 122
 y Pascal, 147
 y el pensamiento antiguo, 147
 y Petronio, 143
 y el placer, 122, 143, 145-147, 149
 y el pliegue, 119-122, 125, 153
 y el poder, 125
 y la religión, 33, 38-39, 121, 132-133, 152-153
 y su renombre, 136
 retrato, 120-122
 y Richelieu, 124
 y la sabiduría trágica, 134-135
 y Séneca, 142-143
 y Spinoza, 39, 122, 137, 285
 y el sufrimiento, 148-149
 y la voluptuosidad, 122
Samuel Sorbière
 y Gassendi, 165-166
 olvidado, 20

traductor, 26
Spinoza
 y la beatitud, 238, 241, 243, 248-250, 252, 265, 269
 y el castigo, 257
 y el conocimiento, 250-252
 y el cuerpo, 238, 258
 y Descartes, 39, 236-237, 247
 el deseo spinozista, 255-256, 260
 y los deseos, 238-239
 y Dios, 137, 233-234, 244-245, 253-256
 su edificio barroco, 247-48
 y Epicuro, 238
 y la escolástica, 259
 escritura, 25
 y las Escrituras, 242-243
 eudemonista, 237, 250, 252-253, 269
 excomulgado, 235-236
 formación, 232-233, 235-236
 hedonista, 262-263
 y Hobbes, 236
 y los honores, 237
 y la Ilustración, 278
 y la inmanencia, 246
 y la libertad, 255, 264
 y el libertinaje, 39
 y la moral, 256
 y la muerte, 259
 su muerte, 233
 y las mujeres, 236-237
 nacimiento y origen, 232-234

y la naturaleza, 253-255
 olvidado, 20
 y las pasiones, 261-263
 y el pensamiento antiguo, 260-261
 pensamiento laico, 246
 y la política, 245
 y la prudencia, 238-239
 y la publicación, 237, 239, 249
 y lo real, 241
 y la religión, 233, 241-246
 retratos, 231-232
 y las riquezas, 232-233, 237-239
 y Saint-Évremond, 39
 salud, 233, 238
 y la verdad, 251-252
 y Vossius, 39
Gabrielle Suchon, 20, 26

V - Modernos

Bergson, 219, 290
Deleuze, 25, 97, 120, 282, 289-290
Nietzsche, 13, 59, 193, 290
Valéry
 y Pascal, 78

VI - Obras mencionadas

A favor de la primavera, Cyrano de Bergerac, 200
A favor de los brujos, Cyrano de Bergerac, 200
A favor de una dama rusa, Cyrano de Bergerac, 200
A favor del verano, Cyrano de Bergerac, 200
Agudeza y arte de ingenio, Baltasar Gracián, 130, 286

Apocolocyntosis, Séneca, 143
Apología de Raimundo de Sabunde (Ensayos, II, 12), Montaigne, 34, 54, 208
Arte de la esgrima, Descartes, 173
 Biblia, 24, 95, 209
Breve tratado sobre Dios, el hombre y la felicidad, Spinoza, 247, 253
Cábala del caballo pegaseo, La Mothe le Vayer, 108
Carta a Heródoto, Epicuro, 181
Carta a Luis XIV, Fénelon, 226
Carta a Meneceo, Epicuro, 115, 181
Carta a Pitocles, Epicuro, 181
Carta a una dama galante que quería hacerse devota, Saint-Évremond, 134
Carta al mariscal de Créqui, Saint-Évremond, 27, 122, 131, 133, 138, 152
*Carta al señor ****, Saint-Évremond, 141
Carta sobre la paz de los Pirineos, Saint-Évremond, 126
Cartas del autor, La Mothe Le Vayer, 104
Catecismo o la verdadera institución cristiana, Bernardino Ochino, 58
Códice atlántico, 202
Comedia de los académicos, Saint-Évremond, 125
Contra el invierno, Cyrano de Bergerac, 200

Contra el otoño, Cyrano de Bergerac, 200
Contra los brujos, Cyrano de Bergerac, 200
Cours de peinture par principes, Roger de Piles, 120
De la amistad, en *Opúsculos y pequeños tratados*, La Mothe Le Vayer, 89, 294
De la buena comida, La Mothe Le Vayer, 87
De la constancia, Guillaume du Vair, 50
De la constancia, Juste Lipse, 51
De la divinidad, La Mothe Le Vayer, 116-117
De la educación del Señor Delphin, La Mothe Le Vayer, 88
De la filosofía escéptica, La Mothe Le Vayer, 109
De la naturaleza de las cosas, Lucrecio, 101, 221, 245
De la obstinación, en *Diálogos a imitación de los antiguos*, La Mothe Le Vayer, 97
De la patrie et des étrangers et autres petits traités sceptiques, La Mothe Le Vayer, 284
De la sabiduría, Pierre Charon, 19, 27, 30, 46, 49-51, 53-56, 61, 63-65, 67, 73-74, 111, 162, 186, 293
De la vejez, La Mothe Le Vayer, 100
De la vida feliz, Séneca, 183
De la virtud de los paganos, La Mothe Le Vayer, 79, 294

- De las raras y eminentes cualidades de los asnos de este tiempo*, La Mothe Le Vayer, 107-108
- Del celibato voluntario o La vida sin compromiso*, Gabrielle Suchon, 26
- Del cuerpo*, Hobbes, 138
- Diálogo a imitación de los antiguos*, La Mothe Le Vayer, 27, 79, 89, 97-98, 111, 164, 284
- Diálogo de la ignorancia loable*, La Mothe Le Vayer, 102
- Diálogo que trata de la política con escepticismo*, La Mothe Le Vayer, 110
- Diálogo sobre el tema de la divinidad*, La Mothe Le Vayer, 91
- Diccionario histórico y crítico*, Pierre Bayle, 74
- Dióptica*, Descartes, 203
- Discurso cristiano sobre la inmortalidad del alma*, La Mothe Le Vayer, 79, 89, 107
- Discurso de la servidumbre voluntaria*, La Boétie, 225
- Discurso del método*, Descartes, 32, 71, 140-141, 158, 165, 169, 192, 211, 242, 248, 272, 291, 294
- Discurso sobre la batalla de Lützen*, La Mothe Le Vayer, 89
- Discurso sobre la propuesta de la tregua en los Países Bajos*, La Mothe Le Vayer, 89
- Discursos cristianos*, Charron, 49
- Disertaciones en forma de paradojas contra los aristotélicos*, Gassendi, 166, 169, 181, 293
- Disquisitio Metaphysica*, Gassendi, 177
- Don Juan*, Molière, 21, 81
- Don Quijote*, Cervantes, 123
- Ecce homo*, Nietzsche, 193
- El asno de oro*, Apuleyo, 108
- El banquete epicúreo*, Erasmo, 116, 144
- El banquete escéptico*, La Mothe Le Vayer, 87, 94, 101, 103, 112
- El defensor de la paz*, Marsilio de Padua, 59
- El discreto*, Baltasar Gracián, 77
- El espíritu y la vida del señor Spinoza*, anónimo, 271, 277
- El fragmento de física*, Cyrano de Bergerac, 200
- El héroe*, Baltasar Gracián, 78
- El hombre de corte*, Baltasar Gracián, 60
- El hombre que quiere conocer todas las cosas no se conoce a sí mismo*, Saint-Évremond, 125
- El hombre universal*, Baltasar Gracián, 60
- El interés en las personas absolutamente corruptas*, Saint-Évremond, 134
- El Leviatán*, Hobbes, 138
- El libro del cortesano*, Baldassare Castiglione, 59
- El médico a palos*, Molière, 81
- El misántropo*, Molière, 81
- El otro mundo*, Cyrano de Bergerac, 20, 27, 201, 205, 209-212, 217, 219-220, 216, 225, 228, 288
- El pedante burlado*, Cyrano de Bergerac, 200
- Elementos filosóficos del ciudadano*, Hobbes, 138
- Enciclopedia*, D'Alembert/Diderot, 202
- Ensayos*, Montaigne, 27, 28, 49-50, 54, 57, 60, 101, 111, 205, 282
- Epístolas*, Horacio, 160
- Ética*, Spinoza, 26, 28, 35, 39, 43, 65, 137, 192, 238, 240, 242, 247-250, 253, 258-260, 261, 263, 277, 289, 295
- Ética a Nicómaco*, Aristóteles, 49, 55, 168
- Examen de las tradiciones farisaicas*, Uriel da Costa, 234
- Fábulas*, Jean de La Fontaine, 205, 270
- Fedón*, Platón, 55
- Filebo*, Platón, 101
- Galatea*, Giovanni della Casa, 60
- Gorgias*, Platón, 101
- Gramática hebrea*, Spinoza, 233
- Hexámeron rústico*, La Mothe Le Vayer, 81, 98, 108, 164, 284
- Hipotiposis*, Pirrón, 83, 114
- Historia amorosa de las Galias*, Bussy-Rabutin, 270
- Historietas*, Tallement des Réaux, 22, 181, 270, 291
- Images d'une vie humaine*, Uriel da Cosra, 289
- Juicio sobre las ciencias a las que puede dedicarse un hombre honesto*, Saint-Évremond, 139
- La amistad sin amistad*, Saint-Évremond, 132
- La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels: contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'État et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le Père François Garasse de la Compagnie de Jésus*, François Garasse, 44, 171, 271, 281, 294
- La escuela de las niñas*, anónimo, 271, 291
- La muerte de Agripina*, Cyrano de Bergerac, 200, 211
- La Nueva Atlántida*, Francis Bacon, 225
- La perspectiva curiosa*, Nicéron, 204
- La República*, Platón, 55, 225
- La superchería desvelada*, Cristovao Ferreira, 272, 294
- La Utopía*, Tomás Moro, 225
- La verdadera historia cómica de Francion*, Charles Sorel, 205

L'art de ne croire en rien, anónimo, 292
Las prosperidades del vicio, Sade, 24
Las provinciales, Pascal, 149
Las relaciones peligrosas, Laclos, 24
Las tres verdades contra los ateos, idólatras y judíos, Charron, 48, 63
Las tusculanas, Cicerón, 170
Le prophète irlandais, Saint-Évremond, 284
Lecciones de historia de la filosofía, Hegel, 50
Lettres, Saint-Évremond, 284
Lettres diverses, Cyrano de Bergerac, 288
Lettres familières à François Luillier, Gassendi, 287
Lettres satiriques et amoureuses, Cyrano de Bergerac, 288
Los enredos de Scapin, Molière, 200
Los extraviados del corazón y de la mente, Crébillon hijo, 24
Los trágicos, Agrippa d'Aubigné, 123
Manifiesto del Partido Comunista, Karl Marx, 225
Máximas, La Rochefoucauld, 18, 131, 135
Meditaciones metafísicas, Descartes, 140, 174, 177, 178, 203, 294
Memorias, Saint-Simon, 270, 291
Metafísica, Aristóteles, 169
Metamorfosis, Ovidio, 242
Meteoros, Descartes, 173
Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, Leibniz, 203
Observaciones sobre Salustio y sobre Tácito, Saint-Évremond, 133, 137
Opúsculos y pequeños tratados, La Mothe Le Vayer, 89, 294
Organon, Aristóteles, 169
Otros cinco diálogos, La Mothe Le Vayer, 232
Pantheisticon, Toland, 210
Pensamientos, Pascal, 17, 19, 147, 148, 205, 295
Pensamientos sobre la honestidad, Mitton, 148
Pequeño tratado escéptico sobre esta manera común de hablar: no tener sentido común, La Mothe Le Vayer, 106, 116
Principios de la filosofía, Descartes, 140
Principios de la filosofía de Descartes, Spinoza, 137, 237, 247
Prosa triste, La Mothe Le Vayer, 85
Protágoras, Platón, 101
Proyecto de respuesta al señor de Tencin, Bossuet, 194
¿Qué es la Ilustración?, Kant, 160
Que la devoción es el último de nuestros amores, Saint-Évremond, 134
Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la

métaphysique de René Descartes et ses réponses, Gassendi, 286-287
Reflexiones o sentencias y máximas morales, La Bruyère, 135
Reflexiones sobre los diversos genios del pueblo romano en las diversas épocas de la República, Saint-Évremond, 125
Reglas para la dirección del espíritu, Descartes, 232
Resumen de la filosofía de Gassendi, François Bernier, 26, 81
Satiricón, Petronio, 87, 143
Sermón sobre la providencia, Bossuet, 203
Sobre el placer, Lorenzo Valla, 144
Sobre la moral de Epicuro, Saint-Évremond, 122, 132, 136, 144, 294
Sobre la sombra que proyectaban los árboles en el agua, Cyrano de Bergerac, 200
Sobre los placeres, Saint-Évremond, 125, 132, 144, 147, 294
Sócrates cristiano, Guez de Balzac, 22
Syntagma philosophiae Epicuri, Gassendi, 24
Tartufo, Molière, 81
Testamento, Jean Meslier, 22
Theophrastus redivivus, anónimo, 271, 274, 291, 295
Tratado de la filosofía de Epicuro, Gassendi, 161, 169, 181, 188, 294

Tratado de la perspectiva, Daniel Barbaro, 202
Tratado de la reforma del entendimiento, Spinoza, 237, 250
Tratado de los tres impostores, anónimo, 276, 294
Tratado del hombre, Descartes, 141
Tratado político, Spinoza, 247
Tratado sobre el sentido común, La Mothe Le Vayer, 107
Tratado teológico-político, Spinoza, 137, 245, 247
Un modelo de vida humana, Uriel da Costa, 234
Verdad de la religión cristiana, Pascal, 147
Versos dorados, Pitágoras, 163
Vida de Peiresc, Gassendi, 158
Vida y costumbres de Epicuro, Gassendi, 27, 139, 144, 181
Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, Diógenes Laercio, 47, 181, 188
Vie et mœurs d'Epicure, 287-288

VII - Biografía / autobiografía

Charron, 56-57
 Gassendi, 185
 La Mothe Le Vayer, 77

HEDONISMO

acatalepsia, 86, 88, 99-100, 102, 106, 109, 117-118
 ataraxia, 23, 33, 35, 55, 172, 186, 189, 191
 deseos
 aritmética, 238

- dietética, 23, 51, 189
naturales y necesarios, 46,
189, 239
- placer**
y ataraxia, 33, 189
sexual, 69, 71
- HISTORIOGRAFÍA**
como hagiografía, 18
dominante, 17, 20, 78, 99,
267, 281-282
Grand Siècle
definición, 17-20, 267, 280
fuentes, 17-18
personaje conceptual, 103, 209
subalterna, 17-20, 280
Voltaire, 18-21
- LIBERTAD**
en Cyrano, 227-228
y libertinaje, 23, 27-28, 156,
162, 265
libre albedrío, 190, 223-224,
255, 257-258, 265, 261
- LIBERTINO**
Barroco
definición, 29-37, 279
retrato, 108
condenado, 23
definición, 20-22, 280-281
y Dios, 21-22, 38-39
Don Juan, 18, 21, 80-81, 280
epicúreo, 24
erudito, 23-24
etimología, 21, 29
- LIBERTINAJE**
anónimo, 267-268
- y antigüedad**, 32-33
barroco, 24-25
consumación, 37-38
fechas, 27-28
definición, 28-36
de las costumbres, 23-24
y el cuerpo, 34
definición, 26-27
y epicureísmo, 23, 33
y libertad, 23, 29, 31, 156
y materialismo, 37
y Montaigne, 29-30
y moral, 21-23
y la muerte, 37
y la naturaleza, 24, 34
pensamiento clandestino, 271,
274, 276, 290
filosófico, 23
y política, 22, 38
y razón, 22
y religión, 23-24, 35-39, 63-
64, 268, 270
y vida filosófica, 35-36
- MATERIALISMO**
y libertinaje, 22, 24, 33, 151,
174, 176, 183, 192, 220,
259-261, 280, 287
soteriológico, 37
- MORAL**
amistad, 23, 35, 49, 55, 61,
85-86, 128, 132, 134, 151,
161-164, 185, 202-203,
211, 270
concordia, 86
discreción, 77-78
dulzura, 71, 109, 113, 117-
118, 169-170, 191
- eumetría**, 87
laica, 59, 62, 66
y libertinaje, 21-22
pasiones tristes, 44, 50-51,
69, 70, 240, 252, 256,
261-262
probidad, 71, 283
prudencia, 32, 46, 52, 55, 70,
88, 98, 176, 238, 242
y Spinoza, 256-257
tranquilidad, 35, 47, 55, 66,
70, 98, 107, 109, 111,
113-114, 118, 162, 257
virtudes, 70-71, 179, 191,
226, 238, 261
- MUERTE**
Charron, 55, 73
Descartes, 164
de Dios, 268, 272, 291
Ferreira, 274
Gassendi, 165, 190
y libertinaje, 37
Meslier, 22
Montaigne, 27, 28, 155
La Mothe Le Vayer, 81-82
Saint-Évremond, 143-144, 153
Spinoza, 28, 233, 259
- NATURALEZA**
es Dios, 65, 159
y libertinaje, 24-25, 34, 54,
65, 141, 253-255
- POLÍTICA**
en Cyrano, 224-226
monarquía, 19-20, 38, 110-
111, 114-115, 152-153,
175, 226, 241, 269, 279
- y religión**, 225, 245-246,
276-277
- RAZÓN**
y libertinaje, 22, 32
- RELIGIÓN**
anticristianismo, 273-278
ateísmo
aparición, 22
ateo, 21-22, 45, 73-75
y libertinaje, 21-22, 36,
37-38, 63, 82-83, 115,
118, 211, 220, 244,
253-254, 270, 272-275
castigo, 23, 223, 257
creación del hombre, 244-
245
cristianismo
dominante, 19-21
y libertinaje, 37, 63-67, 74,
83
deísmo, 21-22, 36, 82, 152,
220, 253, 268
Dios
bienhechor, 190
definición, 91
y epicureísmo, 21-22
expulsado, 23, 268, 275
y libertinaje, 19, 20, 23-24,
38, 244, 268
espectros, 213, 243-245,
260-261
fideísmo, 22, 30, 36-38, 64,
82, 115-118, 120, 133,
138-139, 152-154, 180,
193, 220, 253, 268
guerras, 30, 64, 110, 117,
162

infierno, 152, 243, 245, 257,
273, 275
inmanente, 246, 268
laicidad y pensamiento laico,
36, 57, 59-60, 62, 66-67,
70, 73-74, 90, 117, 165,
188, 242, 246
milagros, 115, 220-221, 241,
243, 245, 261, 277
panteísmo
 en *Cyrano*, 199, 210-212,
 222-224, 228
 y libertinaje, 22, 36-37, 53,
 211-212, 236, 275
paraíso, 37-38, 64, 79, 152,
 186, 192, 257, 273,
 275
pecado, 23, 67, 152, 217,
 243, 245, 273
 y política, 225, 277
Reforma, 58
resurrección, 215, 222-224,
 244, 245
sacramentos, 115, 133,
 282
teísmo, 37, 252, 253, 276

VIDA FILOSÓFICA
comunidad filosófica, 161-
 164
conversación, 25, 36, 47, 86,
 127-131, 136, 162, 164,
 270, 286
diversión, 146-150
matrimonio
 en contra, 113
 a favor, 112-113
soledad, 232
vivir como filósofo, 160