



DE LA NECESIDAD DE UN DIOS PROVIDENTE PARA LA ORGANIZACIÓN DE LA POLIS EN EL *THEOPHRASTUS REDIVIVUS*

Carlos Daniel Lasa ¹

Universidad Nacional de Villa María - Universidad Católica de Salta -
Universidad Católica de Córdoba – CONICET

Recibido: 09.02.2019 - Aceptado: 10.07.2019

RESUMEN

El *Theophrastus redivivus*, escrito en 1659 por un autor anónimo y considerado un compendio de las doctrinas de los libertinos eruditos del siglo XVII, plantea, entre otras cosas, el papel relevante de la religión en la organización política. En este sentido, el presente escrito muestra la importancia decisiva tanto de la *religión* como de la idea de *providencia* en la fundación de toda organización política. Asimismo, pone de relieve, en el pensamiento del autor anónimo, la distinción entre *verdad* y *utilidad*. La *verdad*, que en esencia se identifica con el ateísmo, solo es cultivada por un grupo de sabios al margen de la organización política; la *utilidad* se refiere a un conjunto de afirmaciones (por ejemplo, la idea de Dios, la idea de providencia, etc.) que, aunque son absolutamente falsas, son necesarias para la constitución y existencia de la organización política.

Palabras clave: Theophrastus redivivus; Religión; Providencia; Verdad/utilidad.

ABSTRACT

The *Theophrastus Redivivus*, written in 1659 by an anonymous author and considered a compendium of the doctrines of the Learned Libertines of the seventeenth century, raises —among other things— the relevant role of religion in political organization. In this sense, this article explores the decisive importance of both religion and the idea of Providence in the foundation of every political organization. It also highlights, in the anonymous author's thought, the distinction between truth and utility. On the one hand, the truth — which is identified with atheism—, is only cultivated by a group of scholars outside the political organization. Utility, on the other hand, refers to a set of affirmations that, although they are absolutely false, are necessary for the constitution and existence of political organization (i.e., the idea of God and the idea of Providence).

Keywords: Theophrastus Redivivus; Religion; Providence; Truth/Utility.

¹ cdlasaga@gmail.com

En el siglo XVII se va conformando una manera de pensar que, a juicio de Paul Hazard, ha representado una verdadera crisis de la conciencia europea (cfr. Hazard, 1975).

La preparación de esta mentalidad estuvo precedida por acontecimientos que alteraron las conciencias. Las consecuencias inmediatas del cisma protestante tendrían como resultado inmediato las guerras de religión. En Alemania se produjeron los primeros enfrentamientos. Las guerras de religión también se instalaron en Francia, las cuales adquirieron un carácter muy violento. Estas generaron un clima de escepticismo en los espíritus que conduce a poner en cuestión los valores por entonces creídos y vividos. Señala al respecto la destacada estudiosa Ana Maria Battista (1966, 2):

(...) hacia fines del siglo XVI se manifiesta en Francia un interesante fenómeno de reacción a la dirección política prevalente, todavía heredera... de los ejes conceptuales definidos por Aristóteles y reelaborados por la filosofía política cristiana. Más que una veta definida de pensamiento resulta oportuno hablar de una actitud psicológica y mental que refleja aquella decadencia de los valores políticos y civiles íntimamente unida a los trágicos acontecimientos vividos por Francia en la segunda mitad del siglo XVI.

En este sentido, tanto las obras de Montaigne como las de Charron son expresión de esta crisis. Los *Ensayos* y la *Sabiduría* dan cuenta del escepticismo respecto de los orígenes y de las finalidades éticas del Estado. Este último pasa a concebirse solo en términos de estructura coercitiva ordenada a garantizar al sabio la pacífica vida dedicada a los gozos del espíritu. Se opera una profunda quiebra entre el orden individual y el orden político. Refiere la misma Battista (1966, 3):

(...) tanto de los *Essais* como de la *Sagesse*, emergen síntomas de un peligroso proceso de disociación entre las manifestaciones externas de la vida asociada y la esfera de la problemática interior; en estos hombres, casi prevalece la exigencia de un consciente extrañamiento de la vida política y de sus problemas, entendidos como expresión de una realidad contingente que es menester aceptar aunque con una íntima separación.

A partir de este momento, y durante todo el siglo XVII, se comenzará a elaborar un pensamiento crítico y revolucionario que intentará reemplazar la visión cristiana del mundo por una visión inmanentista del mismo. Señala Eugenio

Garin que la historia de la filosofía que se va configurando en el siglo XVIII es hija de una crítica despiadada respecto de las tradiciones y de toda autoridad. Ella nace con la crítica y se alimenta de un espíritu crítico dirigido a poner en crisis todo el pasado, adquiriendo una conciencia progresiva de la historia (cfr. Garin, 1970, 245).

Ya se advierte en Montaigne una desconfianza de la capacidad cognoscitiva del hombre y, en consecuencia, una desvalorización de la instancia metafísica. Sin la instancia metafísica resultaba imposible la existencia de una filosofía política que considerara al Estado a partir de principios universales. Montaigne rechaza la doctrina cristiana del derecho natural que era la propia del siglo XVI; para Montaigne ya no es posible pensar que el derecho positivo se funde en normas universales y absolutas que garanticen el ideal de justicia. Las normas, para Montaigne, son el reflejo de situaciones ambientales y no de principios absolutos (Battista, 1966, 20). Los valores absolutos, nos dice Battista, son reemplazados por Montaigne por valores relativos (Battista, 1966, 36). Algunos autores han discutido si Montaigne fue o no cristiano. Independientemente de esta cuestión, lo que no puede desconocerse es que este autor tuvo una gran influencia en el siglo XVII. Refiere Popkin:

La repercusión del pirronismo de Montaigne se manifestó, a la vez, directamente por medio de la influencia de los *Essais*, que fueron sumamente leídos y reimpresos en los años que siguieron a su publicación inicial, y mediante las presentaciones más didácticas de los discípulos de Montaigne, el padre Pierre Charron y Jean-Pierre Camus, obispo de Bellay» (1983, 100-101).

Garin se está refiriendo, sin duda alguna, a los denominados *libertinos* entre los cuales figura el autor anónimo cuyo escrito, titulado *Theophrastus redivivus*, es considerado, por algunos estudiosos de esta temática, como un compendio de las doctrinas libertinas. Ciertamente que esta obra casi no es citada en las historias de la filosofía como tampoco en la producción de aquellos otros autores considerados como libertinos (Gabriel Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi, etc.).

Este silencio tiene su explicación, la cual es ofrecida por Jean-Pierre Cavaillé. Este estudioso ha puesto de manifiesto que ha sido un prejuicio historiográfico el que ha colocado a los libertinos al margen de la auténtica filosofía. También Pierre-François Moreau había hecho referencia a la aludida tradición historiográfica que convertía a los libertinos en autores menores, por cuanto consideraba que no habían sido capaces de elaborar una concepción estructurada ni obras sistemáticas.

Para Cavaillé, este prejuicio se remonta a una “... disyunción ... de orden disciplinar” (2017, 25. La traducción al castellano es nuestra), propia de fines del siglo XIX, que separa historia literaria de historia de la filosofía, y que sitúa a los

libertinos dentro de la primera. Esta exclusión también fue propia de la literatura anti-libertina del siglo XVII. En efecto, los apologetas apartaron a los libertinos del ámbito filosófico de acuerdo con lo que entendían que era la filosofía, esto es, una sierva de la teología, aunque sobre todo desde la óptica de una postura intelectual que involucraba un estilo de vida virtuoso.

Cavaillé, entonces, se ocupa de referir los diversos significados del término a partir de La Mothe Le Vayer, pasando por Bayle y Mersenne y hasta llegar a Jakob Tomasius. Su conclusión es que el término *libertino*, antes de referir una práctica de la filosofía libre, se aplica a un uso de la razón no limitado por la fe y liberado de toda autoridad, pero sin ser moralmente abyecto (2017, 32).

La dificultad reside en determinar qué sea el denominado libertinismo al cual Pintard calificó de erudito (Pintard, 1983, XX). Durante el siglo XX se relaciona al libertinismo con grupos de pensadores radicados exclusivamente en Francia. Este paradigma interpretativo es presentado por René Pintard en su escrito *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Sin embargo, este paradigma interpretativo es puesto en cuestión, dando origen a diferentes líneas interpretativas en relación con el fenómeno del libertinismo. Esto ha conducido a un reconocido especialista en la materia a preguntarse si no resulta necesario terminar con los libertinos (A. Mothu, 2010). A esta pregunta, responde de inmediato Cavaillé afirmando que la cuestión de los libertinos no solo no está cerrada, sino que su historia todavía debe ser escrita. Cavaillé califica a la acusación de A. Mothu de brillante, refiriendo que Mothu tiene razón al señalar que la categoría de libertino constituye un obstáculo considerable en los estudios para el desarrollo de una historia de la incredulidad y el pensamiento libre. El problema fundamental que señala Mothu, refiere Cavaillé, es la determinación de un criterio que permita identificar a la población de “libertinos”. Los criterios para identificar a los “libertinos” son, al menos, confusos y no seguros (Cavaillé, 2010).

Ahora bien, frente a esta aceptación por parte de Cavaillé de las críticas dirigidas por Mothu, ¿qué hacer? Para Cavaillé lo señalado por Mothu da lugar a un momento historiográfico propicio para la innovación, dada la imperiosa necesidad de resignificar el concepto. Esta tarea, en realidad, es llevada a cabo tanto por el mismo Cavaillé, como por el grupo internacional de estudiosos vinculados a su seminario de la EHESS (L’Ecole des Hautes Études Sciences Sociales). En efecto, todos ellos se han ocupado de un trabajo de recomposición histórica, conceptual y metodológica mediante análisis historiográficos, indagación de diversas obras, autores y grupos.

Cavaillé se ocupa de analizar los términos *libertino*, *libertinaje* y *libertinismo* en diversos contextos históricos, llegando a la conclusión de que resulta

imposible reducir la importancia del fenómeno a la Francia del siglo XVII. Asimismo, no deja de admitir que resulta difícil hablar de libertinismo en singular. De allí que sea necesario, a su juicio, llevar adelante una estrategia de mayor duración que ordene la investigación haciendo uso de una mirada comparativa dentro del espacio europeo.

No podemos dejar de mencionar, en lo que respecta a los estudios sobre el libertinismo (sobre todo desde una perspectiva filosófica), la significación que han tenido las publicaciones periódicas anuales sobre “Libertinage et philosophie au XVII^e siècle”, publicadas entre los años 1996 y 2005 por el Institut Claude Longeon dell’Université de Saint-Étienne.

Como podemos apreciar, y como lo han puesto de relieve P. F. Moreau y A. Mckenna en “Libertinage érudit: problèmes de définition”, contenido en el escrito *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle* (1996, pp. 11-25), pese a las posiciones diversas que se sostienen por nuestros días acerca del libertinismo, existe al menos un acuerdo: que el libertinismo posee características propias y que es una expresión literaria y filosófica que pone en entredicho el saber doxal de las creencias comunes que se venían sosteniendo de la mano del cristianismo, por lo pronto hasta el final de la Edad Media (Moreau, I., 140).

Pese a la dificultad referida, los estudiosos no quieren dejar de señalar algunas particularidades propias de los libertinos. En este sentido, François Charles-Daubert, se propone, en un interesante estudio, alcanzar una aproximación temática a la cuestión del libertinismo erudito partiendo de la lectura sistemática de los textos de un *corpus* provisorio y mal definido, que es resultado de las indicaciones de los teólogos y de las precedentes indagaciones históricas (1996, 11-25). A partir, entonces, de una lectura que permite determinar los temas que aparecen con mayor o menor frecuencia, permite reconstruir un sistema, el cual está presente bajo la superficie del texto. Los temas comunes, para Charles-Daubert son: la existencia de un Dios remunerador y vengador, la eternidad del alma, la finalidad de la naturaleza y el antropocentrismo.

Hemos querido introducir el presente artículo señalando las dificultades que se presentan, en nuestros días, en orden a determinar qué sea el fenómeno libertino. No obstante, los estudiosos de este complejo fenómeno no dudan en colocar al *Theophrastus redivivus* dentro de la producción de la literatura libertina.

El *Theophrastus redivivus*, escrito en 1659 por un autor anónimo, es considerado como un compendio de las doctrinas de los libertinos eruditos del siglo XVII. El punto focal de toda la polémica del *Theophrastus*, como acertadamente lo señala Gregory, es el complejo de las creencias religiosas y, ante todo, el de la existencia de Dios (cfr. 1979, 20). Toda la obra del *Theophrastus* se encuentra construida sobre una sólida base de erudición. La misma se ordena al rescate de

una tradición filosófica de tipo ateo y materialista. Para el autor anónimo, la cultura religiosa ha adulterado el verdadero significado de las sentencias de los filósofos intentando mostrar, falsamente, una perfecta armonía entre la filosofía y la fe cristiana. Se trata, entonces, de mostrar lo que verdaderamente pensaron los filósofos antiguos. Este método, genético-crítico, no solo fue el utilizado por nuestro autor anónimo, sino que fue el empleado por Vanini y por los libertinos.

La crítica del *Theophrastus* se ejerce desde una posición decididamente anti-metafísica. Para su autor, el orden de la naturaleza constituye la sola referencia cierta y universalmente válida. Esta verdad primera y fundamental ha sido ocultada mediante la creación de un sistema metafísico artificioso fundado en ficciones, leyes y religiones. El sabio, entonces, deberá mostrar que la única realidad que existe es la realidad natural y que toda elucubración que pretenda ir más allá de la misma no será sino pura ilusión. Esta visión naturalista e inmanentista del *Theophrastus* se sitúa en las antípodas mismas de una visión religiosa del mundo y del hombre.

Nos interesa considerar, en este escrito, la importancia decisiva que, para el autor anónimo, tiene la religión en la organización política. *Poder político y religión* se encuentran indisolublemente unidos para nuestro autor, y la noción de *providencia*, además de la idea de la necesidad de la existencia de Dios, cumplen un papel relevante en la fundación de toda organización política. Solo desde esta perspectiva puede entenderse no solo la importancia otorgada a la idea de providencia por el autor anónimo, sino también su tratamiento y su refutación.

1. VIDA NATURAL Y VIDA POLÍTICA

Todo hombre ansía ser feliz. El problema radica en el modo de alcanzar dicho ideal. Nuestro autor marca un camino claro: *vivir conforme a la naturaleza*. Esto equivale a conducirse de acuerdo con la recta razón; y una razón recta, sobre todo, atiende a la *conservación* y al *cuidado de uno mismo* (*Theophrastus*, 1982, Tractatus sextus, caput primum, 785). El cuidado, pues, es el motor de todas las actividades del hombre. Expresa nuestro autor: “Esto muestra claramente que la ley primera, única y exclusiva de la naturaleza es seguir el bien propio y también evitar el mal propio” (*Theophrastus*, 1982, 591, 786)².

De suyo, para este autor, la naturaleza es, de suyo, buena; no existe mal alguno en ella (*Theophrastus*, 1982, 598, 794): en la naturaleza “... todas las cosas son buenas, lícitas y honestas; (...)” (*Theophrastus*, 1982, 602, 800)³.

² “Hoc maxime ostendit bonum proprium sequi et malum etiam proprium vitare primam esse naturae legem, imo unicam et solam.”. Todas las traducciones del latín son de nuestra autoría.

³ “...cuncta esse bona, licita, honesta; (...)”

Vivir de acuerdo con el placer equivale a alcanzar la felicidad. Sin embargo, este placer debe ser calculado ya que, como refería Epicuro, pueden existir delectaciones que causen dolor. Por lo tanto, debe seguirse el placer, pero, a la vez, se debe huir de todo dolor y de toda perturbación (cfr. *Theophrastus*, 1982, 603, 801), que son las sensaciones que pueden seguir al placer. Al respecto, Gianni Paganini refiere que la base metafísica de esta norma moral, que manda a todo hombre a vivir de acuerdo con la naturaleza, radica en la advertencia de aquellos artificios ilusorios engendrados por las dudosas adquisiciones de la civilización y la comprensión de que el destino humano está completamente incluido en la esfera de la naturaleza (cfr. 1996, 840). En este sentido, tanto Paganini como Canziani observan (en su importante *Nota storica-critica* a la edición crítica del *Theophrastus*) que el autor anónimo asume un naturalismo de corte pesimista, típico de cierto pensamiento libertino, totalmente antitético a la fe racionalista e iluminista en la posibilidad de aprehender valores morales universalmente participables. Sin embargo, añaden, ello no es óbice para desconocer la fuerte carga unificante que conserva la idea de naturaleza, ordenada contra las determinaciones provocadas por un proceso de civilización distorsionado. Al mismo tiempo se debe reconocer cómo los contenidos que tal idea connotan, se mantienen dentro de los límites marcados por la dimensión concreta y particular de los entes, en los cuales la misma se individualiza. Además añaden “No de un modo diverso, el orden natural, al cual el *Theophrastus* se remite, se configuraba en los términos del más marcado individualismo, en cuanto mediado por la conciencia de los espontáneos procesos de compensación y de autorregulación que operan tanto en el mundo físico como en las relaciones sociales” (Canziani-Paganini, CX. La traducción al castellano nos pertenece).

Este estado de felicidad *natural* e idílico, desde el punto de vista del autor anónimo, se vio perturbado con la aparición de la *organización política*, la cual es un producto del poder; concretamente, del sometimiento de los muchos por parte de unos pocos.

El poder, mediante el cual los hombres se dan la organización política, genera, de suyo, la desigualdad. Sucede que, necesariamente, introduce la noción de *propiedad privada* de los bienes; y los bienes son divididos, pero los señores y los más poderosos toman la mejor parte. Refiere nuestro autor:

“En efecto, el poder y el dominio conducen a la desigualdad, porque los esclavos existen en donde existen los amos. También estos introducen la noción de propiedad de los bienes; en ese preciso momento se origina la división de los bienes ya que los señores, para ser más poderosos que los súbditos, se atribuyen todo o la mayor parte de todo. Pero cuando el poder no existe, no existen ni los amos ni los esclavos, ni la división de los bienes, ni la desigualdad. Por eso, no cabe duda de que la naturaleza

ha querido que exista, entre todos los seres vivos, armonía y mancomunidad. Y para que esta armonía y mancomunidad permanezcan, parece que la naturaleza no ha entregado el poder a ninguno y que ha prohibido que se produzca alguna división, porque la naturaleza es la progenitora más justa de todos.” (*Theophrastus*, 1982, caput tertium, 632, 840)⁴

El equilibrio inicial de la naturaleza, como se advierte, es roto por la insensatez de algunos hombres, los cuales, mediante la violencia y la fuerza, van sometiendo a los más débiles (cfr. *Theophrastus*, 1982, caput tertium, 642, 854). No existe reino alguno, nos dice nuestro autor, que no haya nacido de un crimen o de una injusticia. Los poderosos doblegan a los más débiles mediante la invención de las leyes. Y las leyes, precisamente, nacen de ese deseo desenfrenado de gobernar y de establecer el dominio (cfr. *Theophrastus*, 1982, caput tertium, 648, 865). Refiere el autor en cuestión:

“Pues quien quisiera mirar con atención y examinar minuciosamente de qué manera las leyes tuvieron su origen y se manifestaron entre los hombres como razones generadoras de todas las opiniones, ese individuo puede observar fácilmente el error con el que se consideran y conocen por completo la futilidad de las leyes. El principio y el origen de todas las leyes comienza a partir de los relatos y de las invenciones; en efecto, puesto que los primeros príncipes y los dirigentes de los pueblos pudieron comprender que, para gobernar a una multitud, la esperanza y el temor son recursos muy eficaces, introdujeron las falsedades de las religiones que se basan enteramente en estas dos inclinaciones (...). Y en estos relatos se apoya toda la gran masa de las leyes, de las que fueron introducidas muchas clases para consolidar los imperios. (...) ya que las leyes fueron inventadas por el deseo de gobernar y de establecer un dominio, y a causa de reprimir la libertad de los hombres, ellas se oponen por completo a la naturaleza que hizo a todos libres y señores de sí mismos. Se difunde que las leyes han sido introducidas para alejar a los hombres del mal y a modo de un remedio completamente necesario para enfrentar males muy graves; sin embargo, esta forma de presentar las leyes es atractiva, pero sin fundamento”.⁵ (*Theophrastus*, 1982, caput tertium, 646, 862).

⁴ “Imperium namque et dominatus inaequalitatem inducunt, utpote servi sint ubi domini. Rerum etiam proprietatem inferunt; tunc enim fit divisio rerum cum domini, ut sint subditis potentiores, vel totum, vel maiorem partem totius sibi vindicent. At ubi imperium non est, non sunt etiam neque domini, neque servi, neque divisio rerum, neque inaequalitas. Itaque aequalitatem et communitatem inter omnes animantes esse naturam voluisse, non dubitandum est. Et ut ista quidem aequalitas et communitas staret, nulli imperium dedisse natura videtur, et ne ulla divisio fieret prohibuit, quia omnium est parens aequissima.”

⁵ “Nam qui intueri ac sedulo perpendere voluerit quomodo leges omnium opinionum causae effectrices inter homines prodierint et ortum habuerint, is errorem quo tenentur haud difficile perspexerit et legum inanitatem prorsus cognoverit. Legum omnium principium et origo a

Ahora bien, esta organización política, este nuevo modo de vida instaurado entre los hombres y basado en las leyes, hace surgir precisamente el concepto del bien y del mal. El mal, para ser real, nos dice el *Theophrastus*, debe ser, “definido y establecido solo por las leyes humanas y las costumbres, pero en la naturaleza, todas las cosas son buenas o mejor aún excelentes.” (*Theophrastus*, 1982, caput primum, 602, 800).⁶ Prosigue afirmando, en realidad, “... todas esas cosas que se consideran malas existen solo por las leyes y las costumbres que introducen una noción de este tipo en los hombres desde que son niños.” (*Theophrastus*, 1982, caput primum, 601-602).⁷

Todo hecho malo, consecuentemente, se convierte en tal, si es que está prohibido por la ley. Por lo tanto, si se procediese a anular la ley, todos los hechos se transformarían en lícitos, desapareciendo de modo definitivo la idea de mal. Asimismo, dado que las leyes humanas reprimen la libertad de los hombres, se oponen, de hecho, a una naturaleza que hizo a todos los hombres libres y señores de sí mismos. De allí, entonces, que el remedio de todos los males sea la *eliminación de todas las leyes y el retorno a la naturaleza*.

En consecuencia, la felicidad del hombre no está dada por la observancia de la ley sino por el respeto a la naturaleza: la felicidad consiste, precisamente, en organizarse de acuerdo a sus leyes.

2. EL SABIO

¿Quién es el hombre sabio? El hombre sabio es aquel que sabe vivir de acuerdo con la sola ley natural, y por eso se aparta completamente de toda organización política fundada en leyes anti-naturales. Refiere Guido Canziani: “El ser social del hombre guiado por el lumen natural no dispone de un ámbito común, compartido universalmente, dentro del cual crecer, sino puede realizarse de modo razonable solo retrayéndose en un círculo apartado, en el cual la sabiduría atea

fabulis et figmentis coepit: nam, cum primi principes et populorum duces perspicerent ad regendam multitudinem spem et metum efficacissimas res esse, religionum commenta introduxerunt, quae istis duobus affectibus plane innituntur, ut in tractatibus de diis et de religione declaravimus; hisque fabulis tota legum moles incumbit, quarum multiplex genus ad confirmanda imperia introductum fuit. Verum quotquot sunt, tot monstra sunt adversus naturam exorta; nam cum imperii et dominandi cupiditate hominumque libertatis opprimendae causa excogitate fuerint, naturae penitus adversantur, quae omnes liberos et sui ipsius unumquemque dominum fecit. Praedicant deterrendos homines a malo leges fuisse introductas, et quasi remedium quoddam gravissimis malis admodum necessarium. At speciosa haec est, sed futilis legume introducendarum ratio; (...).”

⁶“Ut inde certum sit, legibus humanis solum consuetudinibusque malum definiri et statui, natura vero cuncta esse bona, imo optima.”

⁷“Quapropter confitendum est ea omnia quae sic se habent mala legibus tantum esse et consuetudinibus, quae eiusmodi opinionem hominibus a pueris infundunt

pueda explicarse junto a una moral inspirada en la reconciliación con la naturaleza”. (2011, 301)⁸

El sabio debe alejarse del pueblo y mantener una vida tranquila, no de modo solitario, sino que debe rodearse de amigos, unidos en la estricta observación de las leyes que emanan de la naturaleza. Refiere nuestro autor:

“En primer lugar, decimos que hay que apartarse del pueblo, pues todos dicen que es el causante de todos los vicios y también el propiciador más insistente de innumerables errores. Sabemos que aquel, además, da su apoyo a las mentiras y a las doctrinas falsas de tal forma que lo verdadero y lo recto ni siquiera pueden permanecer en él de manera constante por un tiempo; permanentemente se moviliza gracias a cambios políticos inestables y no tiene nada digno de fe ni constante, salvo el error. En efecto, ¿quién podría quitar del pueblo algún error nacido de sus antiguos hábitos y de las doctrinas sin ser atacado?, ¿quién podría tolerar que un antiguo error sea expulsado?; y a alguna actitud de aquellas que decimos que existen contrarias a la naturaleza, ¿quién la corregiría y la cambiaría por algo mejor? El pueblo no solo abarca obstinadamente las convicciones que se han adquirido desde los tiempos remotos, sino que también obliga a los restantes individuos a seguirlas con el criterio de un espíritu mal formado y corrupto; y también la debilidad de la mente humana y su inconstancia es tanta que, si no se pudiera obligar con un ejemplo, se echaría a perder poco a poco. La conversación es enemiga del pueblo, dice Séneca; alguien nos inculca algún vicio (...) Generalmente, cuanto más grande es el pueblo al cual nos integramos, es mayor el peligro por esto. Me vuelvo más avaro, más ambicioso, más lujurioso y, en consecuencia, más cruel y más inhumano, porque permanecí entre los hombres. Por eso, el espíritu del sabio debe sustraerse del pueblo, pues fácilmente se transforma en el de la mayoría.”. (*Theophrastus*, 1982, caput quartum, 665-666, 883-884)⁹.

⁸“L’essere sociale dell’uomo guidato dal lume naturale non dispone di un ámbito comune, universalmente condivisibile, in cui espandersi, ma può attuarsi in conformità con la ragione-evoluzione solo ritraendosi in una cerchia appartata, nella quale la saggezza ateista possa esplicarsi insieme a una morale ispirata alla riconciliazione con la natura”.

⁹“Secedendum primum a populo dicimus, vitiorum enim omnium illum autorem esse omnes fatentur, errorum etiam infinitorum cultorem pertinacissimum. Mendaciisque et opinionibus falsis adeo adhaerere illum scimus, ut verum rectumque ne momento quidem apud eum constanter stare possit; instabili fluctu continuo agitur, nihilque fidum firmumque habet, praeter errorem. Quis enim e populo ferret ullam ex antiquis illius consuetudinibus et opinionibus vel minimum violari? Quis toleraret inveteratum aliquem errorem expelli? et aliquid eorum, quae contra naturam esse dicimus, corrigi atque in melius mutari? Non solum contumaciter quas ab incunabulis habuere persuasiones amplectitur populus, verum etiam pravo et corrupto mentis iudicio caeteros ad illas amplectendas adigit; atque etiam humanae mentis imbecillitas atque infirmitas tanta est, ut, si non adigeretur, exemplo tamen sensim inquinaretur. Inimica est populi con-

El sabio, como advertimos, debe asumir una vida totalmente ociosa, apartada de aquellas exigencias que las leyes le imponen al pueblo; la vida del sabio jamás podría adquirir el perfil del revolucionario, de aquel hombre que tiene como meta la transformación socio-política. Para el sabio libertino, la vida revolucionaria es incompatible con una vida feliz, tranquila y despreocupada.

Lorenzo Bianchi señala al respecto:

“Y el sabio entonces, que busca alcanzar una autónoma y propia liberación, no se propone sustraer al pueblo de aquella mitología religiosa que él se ocupa de desenmascarar y refutar, sino, antes bien, es consciente que las tradiciones y la costumbre han plasmado ya en el pueblo como una segunda naturaleza...”. (Bianchi, 1988, 116)¹⁰.

El sabio propuesto por el autor del *Theophrastus* tiene por finalidad asegurar una vida ociosa, lejos de las ocupaciones y negocios propios del pueblo: solo el ocio crea el espacio para una meditación autónoma y una liberación de todo yugo que le impida ser autónomo. Resulta curioso que la figura del sabio deba fundarse sobre la desigualdad y la injusticia social, y que encuentre en estas dos últimas el reaseguro para la existencia feliz de unos pocos. Sucede que, para nuestro autor, la mayoría de los hombres poseen una naturaleza disminuida e imposible de transformar.¹¹

La administración política no será, entonces, ocupación de los sabios, sino de los políticos. El sabio se distinguirá del político por atender no solo a la verdad en lugar de la utilidad, sino además a los fines prácticos: mientras que el político gasta su vida en velar por el funcionamiento de la organización política –lo que equivale al control del pueblo–, el sabio, atraído por la sola verdad, buscará conformarse a la naturaleza, alcanzado un autónomo auto-gobierno (Bianchi, 118).

versatio, ait Seneca, nemo non aliquod vitium nobis imprimit, aut saltem commendat, aut nescientibus allinit. Utique quo maior est populus cui commiscemur, hoc periculi plus est. Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, imo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui. Subdendus itaque populo est sapientis animus, facile enim transitur ad plures.”

¹⁰ “E il sapiente allora, che mira a raggiungere una propria e autonoma liberazione, non si propone di sottrarre il popolo a quella mitologia religiosa che egli maschera e rifiuta, ma anzi è conscio che le tradizioni e la consuetudine hanno ormai plasmato il popolo come una seconda natura...”. Nuestra traducción.

¹¹ Para Augusto Del Noce esta minusvaloración de las personas del pueblo es el producto del ateísmo radical sostenido por los autores libertinos. Si para los libertinos la humanidad es inmodificable, entonces se pierde la realidad moral de los otros, los cuales dejan de ser considerados como personas que exigen ser respetadas, para pasar a ser una simple grey que debe ser conducida. Expresa este autor: “... la desacralización libertina conduce en la esfera de lo político a la apología del absolutismo llevado a sus consecuencias más extremas en virtud de la eliminación de todo límite de derecho natural o de ley divina” (la traducción al castellano es nuestra). (1965, 447)

3. LA IMPORTANCIA DE LA IDEA DE PROVIDENCIA EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

El *Theophrastus* se compone de seis Tratados. En el tercero, el autor anónimo considera el tema de la religión. En este punto se ocupa de mostrar cómo la religión no es otra cosa más que un arte político, analizando, desde esta concepción, a las religiones pagana, judía, cristiana y musulmana.

Nuestro autor distingue, dentro de la propia religión, entre *verdad* y *utilidad*. Ninguna religión es verdadera por cuanto *Dios no existe*; sin embargo, la religión resulta de suma utilidad para mantener el control social. Sin la religión no se hubiera podido afianzar aquella nueva organización entre los hombres, que, de hecho, debe oponerse a la ley natural, y que está constituida por una delicada relación entre dominadores y súbditos.

El nacimiento de esta nueva organización, pues, *pedía* la religión. La religión es, para el autor anónimo, una creación puramente histórica, ligada, de manera intrínseca, a la aparición de la organización política fundada en las leyes. Su origen se encuentra en aquel proceso que condujo a los hombres desde su estado de naturaleza a la fase de organización civil. La religión, entonces, no es la expresión de una tendencia natural del hombre hacia lo divino, sino un instrumento sumamente útil y necesario para la organización política. Al respecto, Friedrich Meinecke, en su importante estudio acerca de la razón de estado, al hacer referencia a la posición de otro libertino, expresa:

“Naudé sabía valorar las gigantescas energías del entusiasmo religioso, y entendía que los cuarenta predicadores que se refugiaron en La Rochelle ayudaron más a la defensa de la plaza que todos los capitanes y soldados que combatieron dentro de sus muros” (1959, 204).

Anota Tullio Gregory que con la ruptura de la *originaria igualdad natural* y con la aparición de un grupo dominante que impone normas éticas y jurídicas anteriormente desconocidas, nace no solo el *pantheon*, sino una noción precisa de divinidad que justificaba y aseguraba la nueva situación de desigualdad y las leyes que la garantizaban (cfr. 1979, 91).

Sin embargo, hay un detalle muy interesante: los dioses, surgidos de esta organización política, no se presentan como ociosos e inertes, lejanos e indiferentes, sino que están ocupados de las cosas humanas e insertos en las mismas. Estos dioses deben vigilar constantemente para que el ordenamiento de los dominadores sea respetado y, para eso, introducen la distinción entre el bien y el mal totalmente ajena al orden de la naturaleza.

Los legisladores, entonces, se vieron obligados a crear a los dioses para que, en virtud de la promesa de recibir premios en la vida futura, el pueblo observara las leyes. A propósito de esto refiere el citado Gregory (1979, 93):

“... de aquí la estrecha conexión entre la existencia de los dioses y la inmortalidad del alma, entre vida ultraterrena y práctica de culto expiatorio y propiciatorio: es este complejo de creencias y de ritos que es nombrado ‘religión’ y que, remitido a su origen, manifiesta de inmediato sus finalidades prácticas y políticas”.¹²

Avancemos en otro dato más: la noción precisa de divinidad que surge de la organización política referida por Gregory (si bien este no lo señala), está vinculada estrechamente a la noción de *providencia*. Lo refiere expresamente el autor del *Theophrastus* (Tractatus tertius, caput primum, 248, 343-344):

“Por ende, los primeros a quienes les invadió el deseo de reinar llevaron su mente hacia las artes y las invenciones, y fundaron las leyes para vincular la sociedad. Luego imaginaron a los dioses, del modo en que lo relatamos en el tratado sobre los dioses, e instituyeron la religión que consiste en el culto de lo pertinente a ellos. Para llegar a ella, luego de enseñar que los dioses existen, forjaron la idea de que regían y gobernaban los asuntos humanos, a lo que denominaron providencia.”¹³

Sin esta noción de *providencia*, entonces, la *idea de la divinidad* no habría podido generar expectativa alguna en los hombres, ya que la misma hubiera resultado totalmente ajena a la aventura de la vida humana. Lo más grave que podía suceder era que esa apatía absoluta del vulgo respecto de la divinidad no sirviera de aliciente para el cumplimiento de las leyes establecidas por los legisladores, con lo cual el caos se habría apoderado rápidamente de la vida política. Refiere el mismo *Teofraсто* (Tractatus tertius, caput primum, 248, 344):

“Ciertamente, en modo alguno sería provechoso inventar dioses inmóviles, privados de todo sentimiento, perpetuamente ociosos e inactivos; a todos les hubiera parecido ridículo que fueran tan inútiles al género humano. Por esa razón, aquellos primeros legisladores inventaron dioses rectores y procuradores de nuestros asuntos, y enseñaron que ellos podían favorecer a los hombres en sus acciones y enviarles muchos beneficios.”¹⁴

¹² “... di qui la stretta connessione tra l’esistenza degli dei e l’inimmortalità dell’anima, fra vita ultraterrena e pratiche di culto espiatorie e propiziatriche: è questo complesso di credenze e di riti che va sotto il nome di ‘religione’ e che, ricondotto alla sua origine, manifesta subito le sue finalità pratiche e politiche”. La traducción al castellano nos pertenece.

¹³ “Primi igitur quos incessit regnandi libido, ad artes et commenta animum traduxere et leges ad societatis vinculum condidere. Deosque excogitaverunt, eo modo quo in tractatu de diis retulimus, et religionem, quae est de rebus ad deos pertinentibus tractatio, instituerunt: ad quam ut pervenirent, postquam deos esse docuerunt, illos res humanas regere et gubernare finxerunt, quod providentiam dixerunt.”

¹⁴ “Neque enim ullo modo profuisset deos immobiles, omni sensu privatos, perpetuoque otiosos et inertes excogitare generique humano prorsus inutiles, quod certe ridiculum omnibus visum fuisset. Idcirco primi illi legislatores deos rerum nostrarum rectores prospectoresque fecerunt et docuerunt illos omnibus in rebus hominibus optulari posse et bona plurima inmittere.”

De alguna manera, los legisladores que fundaron las ciudades tuvieron en cuenta la *ley natural* por cuanto observaron que el *cuidado de uno mismo* sigue siendo determinante a la hora de obrar. Consecuentemente, la idea de *providencia* permitió apuntalar la noción de una divinidad que trabaja en función de la ley del cuidado de cada uno de los hombres. Es ella la que, en virtud de la sabiduría de quien la ejerce, da lugar a aquello que es lo mejor para cada uno de nosotros, incluidos los castigos que eventualmente podamos merecer.

Si los premios y los castigos están en manos de los dioses, será necesario, por parte del hombre, aplacar a los mismos cuando la ira prevalece sobre la mansedumbre. De allí el surgimiento de los sacrificios, ceremonias y ritos. De allí, también, el fortalecimiento de la religión. De allí el nombramiento, por parte de los legisladores, de ministros (sacerdotes) que con astucia mentirosa se ocuparán de engañar la buena fe del pueblo. Con el correr del tiempo, la autoridad de los sacerdotes se fortalece y llegan a ser como dioses. En ese momento toman en sus manos el poder que los legisladores tuvieron en épocas pasadas.

Como podemos apreciar, según el autor del *Theophrastus*, la idea de *providencia* resulta sumamente útil para el dominio del vulgo, al igual que la idea de la *divinidad*. Sin embargo, aunque es conveniente, no es verdadera (Tractatus primus, caput quintum, 72, 109). Pero esta *no verdad* de la idea de providencia no solo fue patrimonio de los libertinos, según refiere Giulio Cesare Vanini, un poco más de 40 años antes en su escrito *Amphitheatrum providentiae aeternae adversus veteres philosophos*, sino también de los mismos católicos quienes, en la práctica, se condujeron como políticos de impronta maquiavélica, los cuales dejaron de reconocer que la providencia divina gobierna el mundo, y en su lugar de ella, colocaron la providencia humana (Vanini, 2010, XIV, 331).

Nuestro autor anónimo, apelando a Platón, se encarga de refutar no la utilidad de la idea de *providencia* sino su mismo contenido de verdad. Para Platón, según nuestro autor, las cosas llegan a ser: o por la *naturaleza*, o por un *oficio*, o por la *fortuna*. Si lo son por *naturaleza*, las cosas son regidas de acuerdo a un orden y a una ley invariable; y dado que la naturaleza se rige por sí misma, por cuanto es un principio carente de principio, entonces no puede ser sino ella misma el principio del movimiento y de la quietud. En consecuencia, la naturaleza no está regida por providencia alguna (cfr. *Theophrastus redivivus*, Tractatus primus, caput quintum, 60, 94). Si lo son por un *oficio*, las cosas se derivan de la laboriosidad y del talento de los seres vivos, más concretamente de las facultades que son completamente libres. Luego, no se registra providencia alguna en las cosas que surgen a partir de un oficio (cfr. *Theophrastus redivivus*, Tractatus primus, caput quintum, 60, 94-95). Si lo son por la *fortuna*, las cosas se suceden sin propósito ni plan alguno, fuera del orden de la naturaleza. En consecuencia, las cosas que suceden por la fortuna se ponen fuera de todo ordenamiento providencial (cfr. *Theophrastus redivivus*, Tractatus primus, caput quintum, 60, 95).

Además de estos argumentos en contra de la verdad de la idea de providencia, nuestro autor anónimo se esfuerza por probar la incompatibilidad existente entre una idea de providencia vinculada a la necesidad (al destino) con la idea de libertad.

Veamos: la noción de previsión que involucra la idea misma de providencia, para nuestro autor, está indicando que nada puede modificarse de todo aquello que sucederá y, por eso, la misma es incompatible con la libertad que se mueve en el campo de lo indeterminado. En este sentido, no solo arremete contra la idea de providencia, sino contra los astrólogos cuando sostienen que los astros gobiernan la voluntad y la vida del hombre (cfr. *Theophrastus redivivus*, Tractatus primus, caput quintum, 60, 79, 120-121). El *Teofrasto*, frente a la idea de providencia y al influjo de los astros, afirma categóricamente la idea de libertad. Para nuestro autor, es en nuestra voluntad donde se encuentra la capacidad de querer o de no querer. Expresa (Tractatus primus, caput quintum, 76-77, 114-115):

“... el libre arbitrio se destaca entre nosotros de una manera tan evidente que desconozco qué otro motivo sea el que nos impulsa a actuar. Muchas expresiones de la libre voluntad muestran en el hombre que no existe la fuerza y el poder del destino, sino que en nuestra voluntad se encuentra por completo la posibilidad de querer o no querer. (...) es falso que nosotros seamos dirigidos por la providencia o el destino y, de esta manera, se debe manifestar que en nosotros existe el libre arbitrio. Por consiguiente, no existe la providencia ni la previsión, luego, no existe Dios.”¹⁵

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La verdad, para nuestro autor, está reservada a unos pocos, esto es, a aquellos que, llevando una vida retirada de la ciudad, saben de la impostura de la mismísima organización política y de los dioses que la justifican; entre estas mentiras, la idea de *providencia* juega un papel destacado.

La verdad, sin embargo, no puede ser alcanzada por hombres que no estén dotados para ello y que, por el contrario, tal como refería Vanini en el año 1615, aman ser engañados. En efecto, Vanini se expresaba en estos términos: “Mundus vult decipi, decipiatur ergo.”¹⁶ Se deja ver, en esta concepción, una antropología

¹⁵“A ratione profecto alienum est, cum in nobis tam sensibiliter liberum arbitrium emineat, imaginari nescio quid aliud quod nos ad agendum impellat. Innumeri liberae voluntatis motus ostendunt in hominem fati nullam esse vim ac potestatem, sed in nostra omnino situm esse velle et nolle. (...) providential sive fato nos regi falsum est, itaque in nobis liberum arbitrium esse confitendum est. Igitur neque providentia est, nec praevisio, ergo nec deus.”

¹⁶G. C. Vanini. *Amphitheatrum aeternae providentiae*. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. Op. cit., Exercitatio VI, 36, p. 384. (“... el mundo ama ser engañado y, por eso, se lo engaña.”). La traducción al castellano nos pertenece.

pesimista aplicable a un tipo antropológico, denominado vulgo, caracterizado por la predominancia de las pasiones por sobre la razón. La razón, como se deja colegir, es patrimonio exclusivo de los sabios, de aquellos cuya vida se ha centrado en la verdad que, en última instancia, se identifica con la posición atea. Claro está que, debido a la existencia de infra-hombres, dominados por las pasiones irracionales, se hace imposible difundir entre los mismos las verdades alcanzadas por la razón natural. En consecuencia, resulta útil, para dominar a esas pasiones que pueden volverse incontroladas, la existencia de una organización política que las someta a leyes y a autoridades fundadas en la idea de la divinidad y de la providencia.

El pensamiento libertino, nos dice Tullio Gregory,

“... se repliega sobre sí mismo afirmándose como discurso privado porque solo de esta manera puede garantizar aquella libertad interior que es la condición de una vida según la razón. (...) el vulgo constituye una masa sorda a las exigencias de la razón, su vida ética puede ser regida solamente por el *timor* y por la *superstitio*, es decir, por las más absurdas mitologías religiosas. Por lo tanto, como había dicho Charron, “il faut laisser le monde où il est”, es decir, “tienes que dejar al mundo donde está.”¹⁷

Remata (*ibidem*, 87): “La posibilidad de una ‘república de los ateos’ que apenas se insinúa en el *Theophrastus redivivus* es de inmediato rechazada: toda organización política tiene necesariamente como fundamento una mitología religiosa”.¹⁸

Y conviene que aclararemos: no se trataría de cualquier mitología religiosa, sino de aquella regida por la noción de *providencia*, esto es, por una idea que garantice la presencia de una divinidad cercana, preocupada y ocupada por la vida de los hombres, la cual habrá de asegurar que las leyes se cumplan, que el orden reine y los castigos se apliquen.

¹⁷ “... si ripiega su se stesso affermandosi come discorso privato perché solo così può garantire quella libertà interiore che è condizione di una vita secondo ragione (...) il volgo costituisce una massa sorda ai richiami della ragione, la sua vita etica può esser retta solo dal *timor* y dalla *superstitio*, cioè dalle più assurde mitologie religiose. Dunque, come aveva detto Charron, “il faut laisser le monde où il est.” La traducción al castellano es nuestra.

¹⁸ “La possibilità di una ‘repubblica di atei’ che appena balena nel *Theophrastus redivivus* è subito respinta: ogni organizzazione politica ha necessariamente come suo fondamento una mitologia religiosa”. La traducción al castellano nos pertenece.

BIBLIOGRAFIA

- Battista, Ana Maria. 1966. *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*. Milano: Giuffrè Editore.
- Bianchi, Lorenzo. 1988. *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano: Franco Angeli.
- Canziani, Guido. 2011. “Morale, politica e religione in alcuni testi della letteratura filosofica clandestina”. En *I filosofi e la società senza religione*. Bologna: Il Mulino, pp. 301-322.
- Cavaillé, Jean-Pierre. 2017. Qu’est-ce qu’un «philosophe libertin» au XVIIe siècle? En Lorenzo Bianchi; Nicole Gengoux; Gianni Paganini. *Philosophie et libre pensée = Philosophy and free thought: XVIIe et XVIIIe siècles*, Honoré Champion, pp. 23-38.
- Cavaillé, Jean-Pierre. 2010. “L’histoire des ‘libertins’ reste à faire”. *Les Dossiers du Grihl* [Online], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie, Online since 18 October 2010, connection on 08 July 2019. URL <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4498>
- Charles-Daubert, F. 1996. “Libertinage et philosophie au XVII^e siècle”, 1, 11-23. En *Le ‘libertinage érudit’: problèmes de définitions*. Institut Claude Longeon, Université de Saint-Étienne.
- Del Noce, Augusto. 1965. *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Volume I: Cartesio. Bologna: Il Mulino.
- Garin, Eugenio. 1970. *Dal Rinascimento all’Illuminismo. Studi e ricerche*. Pisa: Nistri-Lischi.
- Hazard, Paul. 1975. *La crisis de la conciencia europea. (1680-1715)*. Madrid: Ediciones Pegaso, 3^a edición.
- Gregory, Tullio. 1981. “Il libertinismo della prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca”. En *Ricerca su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980). Firenze: La Nuova Italia.
- Gregory, Tullio. 1979. *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*. Napoli: Morano Editore.
- Meinecke, Friedrich, 1959. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Moreau, I. 2005. “Libertinisme et philosophie”. *Revue de synthèse: 5e serie*, pp. 139-160.
- Moreau, P. F. – Mckenna, A. 1996. *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*. P. de la Université de Saint-Étienne.
- Mothu, A. 2010. *Pour en finir avec les libertins*. En Les Dossiers du Grihl.
- Paganini, Gianni. 1996. “Libertins érudits. Des ‘libertins spirituels’ aux ‘esprits forts’: dissidence religieuse et sagesse philosophique”. En *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Pintard, René. 1983. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*. Genève-Paris: Slatkine.
- Popkin, Richard H. 1983. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Theophrastus redivivus*. 1982. Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Volume Secondo. Firenze: La Nuova Italia, 1^a edizione.
- Vanini, Giulio Cesare. 2010. *Amphitheatrum providentiae aeternae adversus veteres philosophos*. En Giulio Cesare Vanini. *Tutte le opere*. Milano: Bompiani.