

LA IMPORTANCIA DEL LIBERTINISMO ERUDITO EN EL ATISBO DE LA MODERNIDAD

Carlos Daniel LASA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

CONICET (ARGENTINA)

cdlasaga@gmail.com

Resumen: El presente escrito intenta poner de relieve el aporte significativo que representó el pensamiento del denominado “libertinismo erudito” en la conformación de la modernidad filosófica tal como ha sido concebida a partir de Hegel. En un primer momento, este trabajo se ocupa de precisar la naturaleza propia de los denominados libertinos, el tiempo histórico en el que se situaron y las tesis que sostuvieron. Seguidamente, procura destacar aquellos elementos del pensamiento libertino que influirán en la urdimbre de la modernidad, consolidada, de modo pleno, en el período iluminista.

Palabras clave: Libertinismo, Siglo XVII, Inicios de la Modernidad

Abstract: This paper attempts to highlight the significant contribution of the *libertinage érudit* in shaping the modernity as it was conceived by Hegel. Firstly, this work deals with the nature of libertinism, its historical context and the ideas libertine thinkers embraced. The second section of this paper attempts to highlight the elements of libertinism thinking that influenced in the modernity, fully consolidated in the Age of Enlightenment.

Keywords: Libertinism - Modernity - Age of Enlightenment.

El fenómeno del denominado *libertinismo erudito* no sólo es escasamente referido en las historias de la filosofía sino que, además, cuando es mencionado, se le concede una importancia intrascendente. Sin embargo, algunos estudiosos del movimiento libertino han procurado demostrar el lugar fundamental que este episodio ocupa en la conformación de la denominada modernidad filosófica.

Nuestro interés, en el siguiente escrito, estará centrado en determinar cuáles son los elementos filosóficos de los libertinos que forman parte de la idea de la modernidad filosófica que alumbrara Hegel. Para dar respuesta a estos interrogantes nos será preciso, en un primer momento, precisar la naturaleza propia de los denominados libertinos, el tiempo histórico en el que se situaron y las tesis que sostuvieron.

1. Libertinismo

No son pocos los autores que señalan la dificultad de precisar la naturaleza de fenómeno libertino. G. Spini, en su escrito sobre el libertinismo italiano publicado en el año 1950, advertía que el libertinismo "... no es otra cosa que una expresión genérica, indeterminada, connotada sólo por negaciones...".¹ Más recientemente, Lorenzo Bianchi, oponiéndose a la definición que Spini nos ofrece del libertinismo, a la que califica como libre de toda incertidumbre y ambigüedad,² nos propone una definición ampliada y más móvil.³

No escapa a esta crítica de Bianchi la posición de R. Pintard el cual designaba con el término de libertinismo erudito a los libres pensadores del

1) SPINI, G., *Ricerca dei libertini. La teoría dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*. Firenze, Editrice "Universale di Roma", 1950, p. 13. Ver Lorenzo Bianchi, art. cit., p. 660.

2) Cf. BIANCHI, Lorenzo, "Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: aspetti e problema". En *Studi Storici*, anno 25, n° 3, jul.-sep., 1984, p. 663.

3) Cf. *Ibidem*, pp. 666-667.

ambiente francés representado por autores como Gassendi, La Mothe Le Vayer, Guy de la Brosse y Samuel Sorbière.⁴

Sin embargo es necesario, como primera tarea, determinar el concepto de *libertino*. Sin precisar esta cuestión, no podríamos trazar los límites cronológicos⁵ ni evaluar si el fenómeno libertino fue moderno o, como lo entendió Spini, un movimiento no moderno –que sólo puede entenderse a partir de la clausura operada por la contrarreforma, en Italia, en relación al nuevo mundo religioso, filosófico, político, social y económico que estaba naciendo más allá de las fronteras de la península.⁶

¿Qué es, entonces, el libertinismo? Hacia fines del siglo XVI se manifiesta en Francia un fenómeno de reacción a la dirección política reinante, la cual se fundaba, en líneas generales, en una filosofía aristotélica reelaborada a la luz de la revelación divina. Estos valores comienzan a ser puestos en cuestión a partir de los acontecimientos vividos en Francia en la segunda mitad del siglo XVI. En este período la religión se convierte en un factor de fractura social y de inquietud política dentro de cada estado: las contiendas religiosas llegan a enfrentar al monarca con sus súbditos.

Manifestación de este momento de crisis son las obras de Montaigne y de Charron. Las mismas, como acertadamente lo señala Battista,

... revelan la misma íntima desconfianza sobre los orígenes y sobre las finalidades éticas del Estado, la misma tendencia a evaluar a tal organismo en su significado 'externo', en cuanto estructura coercitiva apta para garantizar al sabio la pacífica explicación de los gozos del espíritu. En otros términos, 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 tiene prevalencia la exigencia de un consciente extrañamiento de la vida

4) PINTARD, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage. Genève-Paris, Slatkine, 1983, réimpression de l'édition de Paris, 1943, p. VIII.

5) Cf. MOREAU, Isabelle, "Libertinisme et philosophie", en *Revue de synthèse*, année 2005/1, p. 139.

6) Cf. SPINI, G., op. cit., p. 35.

política y de sus problemas, entendidos como expresión de una realidad contingente que debe aceptarse aunque con una íntima separación.⁷

Hacia fines del siglo XVI se produce un resquebrajamiento de la visión iusnaturalista católica a causa, no sólo de la presencia de cierto historicismo (el cual, desconociendo todo criterio objetivo, sostenía que las normas que regían a la sociedad política eran expresiones de valores contingentes y convencionales), sino de la difusión de los textos del Sexto Empírico y del descubrimiento del Nuevo Mundo.

Respecto de este último punto, Anna Maria Battista señala que tanto Montaigne como Charron convienen en afirmar que el descubrimiento de América significó una inclinación hacia soluciones escépticas y relativistas.⁸ El derecho natural, para Montaigne, no pasa de ser una mera hipótesis conceptual abstracta que nada tiene que ver con la contingencia normativa.⁹

La presencia de este clima espiritual, en la primera mitad del siglo XVII, en Francia y fuera de Francia, favorece el surgimiento del fenómeno denominado libertinismo. El libertinismo sólo es pensable en el propio clima escéptico y relativista trazado por Montaigne y Charron. Fueron ellos los que transmitieron, además, la filosofía de Sexto Empírico y el anti-aristotelismo. Es preciso advertir que Aristóteles era aceptado por algunos libertinos (como es el caso de Gabriel Naudé), en tanto representante de una ciencia natural atenta a la indagación de la realidad, aunque lejana de toda metafísica y especulación teológica.¹⁰ De allí que sea necesario señalar que, junto a las fuentes de inspiración de los libertinos señaladas por Anna Maria Battista, no deba descuidarse la influencia, en algunos libertinos, de la filosofía naturalista del Renacimiento. En lo que hace a esta influencia en Naudé, Bianchi refiere:

Esta explícita propensión por una línea interpretativa naturalista que desde Aristóteles, pasando por los comentaristas aristotélicos, llega hasta Cardano o Campanella, -y que encuentra en política un recorrido idealmente paralelo que desde Aristóteles llega a Maquiavelo y Bodin, con

7) BATTISTA, Anna Maria, *Alle origini del pensiero politico libertino*. Montaigne e Charron, Milano, Giuffrè Editore, 1966, pp. 2-3.

8) Cf. *Ibidem*, pp. 139 y 148.

9) Cf. *Ibidem*, p. 145.

10) Cf. BIANCHI, Lorenzo, *Rinascimento e libertinismo*. Studi su Gabriel Naudé. Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 56.

una atención particular en los teóricos italianos de la razón de estado emerge claramente en toda la producción naudeana. Y, en efecto, la filosofía de Aristóteles obra como un modelo o un ideal de racionalidad que, evitando toda contaminación metafísica o religiosa, por un lado re-clasifica y re-define todos los fenómenos dentro de explicaciones naturales y, por otro lado, permite desarrollar una crítica anti-mágica y anti-supersticiosa y denunciar creencias y prejuicios.¹¹

El pensamiento libertino ejerce, a juicio de Bianchi, un rol central que funciona como nexo entre la cultura del Renacimiento y las nuevas concepciones filosóficas y científicas.¹² Frente a la posición sostenida por Spini, quien vincula el libertinismo con la contrarreforma en tanto fenómeno que permaneció encerrado en Italia, ajeno y refractario a todo el nuevo movimiento de ideas que hacían su eclosión en Europa, Bianchi advierte que la contribución del libertinismo es esencialmente crítica y que éste no es susceptible de ser considerado como una posición de contraste respecto de la revolución científica.¹³

T. Gregory pone en cuestión la tesis del nacimiento de la filosofía moderna con el advenimiento del mecanicismo de Descartes y que minusvalora la importancia de la erudición y la crítica. Gregory, a través del estudio de un manuscrito anónimo clandestino de la mitad del siglo XVII denominado *Theophrastus redivivus*, advierte que el texto, permaneciendo totalmente extraño a la filosofía mecanicista, marca un proceso de desacralización del fenómeno religioso que corre paralelo a aquella desacralización de la naturaleza y de la historia que siempre ha sido considerado como un elemento correspondiente al pensamiento de la modernidad.

Para Gregory, el siglo XVII conduce a la cultura occidental a la consumación y a la transformación de horizontes culturales no sólo porque es capaz de delinear nuevos mundos físicos y metafísicos, sino porque alcanza a liberar a la cultura de seculares tabúes y explica escalas de valores considerados intangibles a partir del hombre mismo. Desde este punto de

11) Ibidem, pp. 56-57.

12) Cf. Ibidem, p. 25.

13) Cf. Ibidem, p. 25.

vista, estamos en condiciones de evaluar mejor el significado del *Theophrastus*, el cual

... a una tradición teísta y espiritualista que parecía patrimonio intangible de la civilización europea, mejor dicho, el patrimonio común de toda la civilización mediterránea desde sus más remotos orígenes, el autor no sólo contraponen una visión ateísta y materialista, sino que la encuentra como característica constante de toda la más auténtica tradición filosófica. No más la santificación de Platón o de Epicuro, no más la *pia philosophia*, sino defensa del ateísmo de todos los filósofos cuya 'impiedad' es aquí demostrada y celebrada como el mejor fruto del ejercicio de la razón humana. El autor quiere retomar, de este modo, una obra de Teofrasto, su 'historia eorum quae de deo dicuntur', irremediablemente perdida como tantas otras de la antigüedad, destruidas o por la incuria de los hombres, o también por el preciso propósito de eliminar los monumentos de una cultura que el cristianismo triunfante consideraba como inútil y hostil: la 'restauración' de un patrimonio antiguo no responde sólo a una curiosidad erudita sino a la exigencia de restituir los instrumentos para una batalla cultural que requerían los tiempos.¹⁴

Expresa el autor del *Theophrastus*:

Philosophorum de divinitate sententias et opiniones undique contractas, quas potui, in unum colligere constitui et quasi historiam de iis quae ad hanc rem pertinent componere. Quod Theophrastus Eresius, teste Laërtio [in eius vitâ], olim adimplevit et historiam eorum quae de deo dicuntur sex libris contentam edidit. Sed hi libri temporum et fatorum iniquitate, aut quorundam astutorum malignitate, vel etiam fortasse ignorantium incuriâ cum innumeris aliis, quos prodiderat antiquitas, infeliciter periêre... Ergo hae communes librorum calamitates seu ex mutatione imperii, orbis ac linguae, seu religionis, seu ex incendio... nobis etiam libros et historiam quam de diis scripserat Theophrastus, misere eripuerunt. Non equidem hos libros risarcire, nedum integrare, possibile est, quorum quippe vestigia praeter eorum memoriam nulla extant, sed illis similes alios scribere, nec difficile, nec omnino intempestivum erit, et fatorum ratio id forsân hodie requirit.¹⁵

14) GREGORY, Tullio, *Theophrastus redivivus*. Erudizione e ateismo nel Seicento, Napoli, Morano Editore, 1979, p. 12.

15) *Theophrastus redivivus*. Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1981, 1ª edizione, volumen primo, Introduzione –nota storico-critica– Trattati I-II, Proemium, 3-4, pp. 1-2. "He tomado la decisión de reunir en un volumen los conceptos y las opiniones de los filósofos sobre la divinidad sintetizados de las diversas fuentes que estaban a mi alcance y de componer una especie de historia de aquellos que se relacionan con

Este libertinismo, reinante en la primera mitad del siglo XVII, se caracteriza por la presencia de la *crítica* y de la *erudición*. La crítica se dirige contra los errores y prejuicios históricos. Esta actitud crítica se presenta claramente en un autor como G. Naudé. Señala Bianchi que, en una carta dirigida a Dal Pozzo, el 16 de junio de 1633, Naudé expone un programa que, si bien no se realiza, resulta emblemático. El programa es el de escribir un *De censura veri*, esto es, un discurso sobre el método histórico capaz de distinguir verdades de errores y, a continuación, escribir otro tratado que registrase todas las falsedades, leyendas, errores e incongruencias del pasado. Refiere Bianchi:

Es un método, éste, que ya se encuentra presente en dos importantes obras de los años veinte –la *Instruction à la France sur la verité de l'histoire des freres de la Roze-Croix* (1623) y la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (1625)– donde se denuncian la peligrosidad de los opúsculos rosacrucianos y su desatención y se defienden aquellos que han sido injustamente acusados de magia, recurriendo a fuentes históricas y a un examen meticuloso de los textos. De este modo se descubren incongruencias cronológicas, contradicciones y errores de datación con un procedimiento que, en algunos aspectos, se puede ya definir como crítica histórica. De modo tal que un análisis filológico de las fuentes y su correcta datación permiten obtener resultados capaces de re-definir y criticar prejuicios e inexactitudes tradicionalmente aceptados.¹⁶

Naudé hace un llamado explícito a la *libertad intelectual* cuando exhorta a cortar con lo enseñado por la tradición, y cuando busca suscitar un pensamiento crítico capaz de elegir libremente entre las diversas posiciones filosóficas. Este trabajo de crítica anticipa y prefigura el pensamiento

dicho tema. Teofrasto Eresio, según el testimonio de Laercio, antiguamente lo completó y dio a conocer una historia de aquellos resumida en seis libros que tratan sobre Dios. Pero estos libros, por la injusticia del tiempo y del destino o por la malignidad de algunos hombres astutos o tal vez quizá por la negligencia de los ignorantes con el auxilio de muchos otros, a los que la antigüedad había dado a conocer, desgraciadamente desaparecieron... Por consiguiente, estos infortunios comunes de los libros, ya sea por el cambio de la autoridad, del territorio y de la lengua, o de la religión o por un incendio... también nos arrebataron desgraciadamente los libros y la historia que había escrito Teofrasto acerca de los dioses. En efecto, no es posible reparar el daño a estos libros ni aún rehacerlos, ya que de ellos ningún testimonio sobrevive, excepto su recuerdo, pero no sería difícil escribir otros semejantes a ellos ni sería de alguna manera algo inoportuno y hoy quizá la sucesión de infortunios lo exige”.

16) BIANCHI, Lorenzo, *Rinascimento e libertinismo*, op. cit., pp. 35-36. Cf. Además, PINTARD, René, *Le libertinage... op. cit.*, “Naudé ou le rationalisme critique”, pp. 442-476.

iluminista. Bianchi, al respecto, observa una diferencia entre los libertinos y los iluministas, consistente en lo siguiente: para los libertinos, la difusión cultural del nuevo modo de pensar que aportaban debía limitarse a estrechos círculos. Esta concepción cerrada e iniciática de la cultura es propia de una época de crisis y de controles religiosos y sociales como fue la del siglo XV. Los iluministas, en cambio, se dirigen a la humanidad entera y a una razón que encarna un ideal de emancipación completa y general, extraña a la razón libertina.¹⁷

El pensamiento del libertino se caracteriza, además, por la asunción de una postura anti-metafísica. Esta posición se advierte en uno de los más conspicuos libertinos, Giulio Cesare Vanini y en su defensa de una ubicación del hombre, dentro del ámbito de la naturaleza y de la sociedad, que excluya toda dimensión sobrenatural. Sin la existencia de la instancia metafísica, la vida ética ya no se funda sobre valores absolutos y trascendentes, sino que busca directrices en las leyes de la naturaleza y exalta la aceptación de la naturalidad del instinto.¹⁸ Señala Raimundi:

Si es verdad que Vanini ha llevado a cabo una obra de laicización de la razón y de la ética, debe afirmarse que tal obra presupone un proceso más profundo de laicización: el de vigorizar sobre la base de la tradición clásica el pensamiento moderno. Por consiguiente, la conexión con el pensamiento antiguo sirve, por un lado, para poner fuera de juego a la filosofía cristiano-medieval y, por el otro, abre la vía al ateísmo moderno, cuyas raíces son halladas en la antigüedad pagana... En este sentido, la *secretior philosophia*... coincide, por un lado, con la erudición, en cuanto retorno a las fuentes inagotables del saber antiguo, por el otro, con el ateísmo, como ruptura con la tradición católico-cristiana".¹⁹

El *Theophrastus* cierra el alcance de la mente humana dentro de los estrechos límites de lo sensible: "Quidquid igitur extra sensus est, incertum,

17) Cf. BIANCHI, Lorenzo, "Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: aspetti e problema", art. cit., p. 675.

18) Cf. RAIMONDI, Francesco Paolo, Monografía introductiva, texto crítico e note a Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere, Milano, Bompiani, 2010, p. 115.

19) Ibidem, p. 83. "Todo aquello que está más allá de los sentidos resulta incierto, impracticable para las mentes humanas y, por lo tanto, inconsistente. La naturaleza no ha querido que el hombre se elevase más arriba y, en esto, no le ha concedido más de cuanto le ha dado a los otros animales; para los unos y a los otros son incomprensibles todas las nociones que se sitúen por encima de los sentidos".

humanis mentibus impervium et omnino vanum est. Noluit nos altius surgere natura et in hoc quidem non plus homini concessit quam caeteris animalibus; utrisque omnia sunt incomprehensa, quae supra sensus sunt”.²⁰

El rechazo de la dimensión metafísica va unida a la afirmación de que la razón y la experiencia son las únicas dos fuentes de las que dispone el hombre para conocer. Afirma el autor del *Theophrastus*:

Omnis scientia in intellectu est, nihil autem in intellectu est quod non prius fuerit in sensu, itaque solo sensuum auxilio scientia comparatur atque perficitur. Sensus autem ad res ipsas descendunt atque perveniunt, illas scrutantur et examinant; nec sibi imponi sinunt, nec res vident alio modo quam sunt, dum bene secundum naturae ordinem sint dispositi, quapropter scientia quae a sensibus procedit omnium est certissima, et haec vera et naturalis ratio est.²¹

Estas fuentes del conocimiento humano no resultan infalibles; por el contrario, determinan que siempre aquel esté sometido a la incertidumbre. Esta condición inestable del conocimiento humano es el correlato de una concepción de la realidad esencialmente cambiante. De esta tesis se deriva, entre otras cosas, un profundo escepticismo histórico que luego hará suyo Renato Descartes.

La historia, para los libertinos, está sujeta a falsedades e incertidumbres. Es dado señalar, entonces, que esta *concepción secularizada de la historia* es herencia de los libertinos: una historia universal que recoge las experiencias de la entera humanidad pero en la cual está totalmente ausente la centralidad de Cristo con su Encarnación (Encarnación que modifica la centralidad de la historia). Aquello que señala Voegelin en el sentido que “... el centro de la universalidad se ha trasladado del nivel sagrado al profano” y que “esta transferencia implica la inversión de la situación: en el futuro la interpretación de la historia no estará subordinada a

20) Theophrastus redivivus, op. cit., Cap III, vol. II, 656, p. 873.

21) Ibidem, Proemium, 14-15, p. 23. “Toda la ciencia está en el intelecto, sin embargo; nada está en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos, pues con la sola ayuda de los sentidos la ciencia se forma y se perfecciona. En efecto, los sentidos se relacionan y se dirigen a las cosas mismas, las indaga y examina; y no dejan que sean engañados ni observan los hechos de otra manera de la que son, mientras sean dispuestos de manera correcta según el orden de la naturaleza, por lo cual la ciencia que procede de los sentidos es la más segura de todas y ésta es la razón verdadera y natural”.

la representación espiritual de la humanidad, sino el cristianismo será entendido como un evento en el historia²², ya está plenamente presente en el pensamiento libertino.

El *Theophrastus*, en efecto, no reconoce a la religión judía ninguna autonomía y, por eso, ningún primado de la historia sagrada. Señala que, probablemente, los inventores de la religión no hayan sido los egipcios sino, más bien, los reparadores de un culto que tiene orígenes más antiguos.²³ Anteriormente Vanini, en el *De admirandis*, sostenía que la religión, al igual que todo lo generado, se corrompe. "... omne progenitum... incrementum suscipit, statos habet dies et tandem abit in corruptionem, quam cum nova generatio consequatur... Quae regula non modo vera est in particularibus hominibus, sed in Urbibus, Regnis et Religionibus..."²⁴

2. El libertinismo en los albores de la modernidad

Precedentemente hemos referido la tesis tanto de Gregory como de Bianchi acerca de la presencia de algunos tópicos fundamentales de la modernidad en los libertinos. Raimondi, en su destacado estudio introductorio a la obra de Giulio Cesare Vanini (autor, éste, que escribe sus obras apenas comienza el siglo XVII, concretamente, en 1615 y 1616), afirma que:

Vanini está ya fuera del Renacimiento o del Tardo-renacimiento, y pertenece con título pleno a la edad moderna, si ésta coincidiese, claro está, no sólo y exclusivamente con la revolución científica, sino más bien con un complejo proceso histórico dentro del cual una pluralidad de revoluciones produjeron cambios radicales de posiciones éticas e intelectuales, de estilos de vida que fueron acompañadas de profundas transformaciones político-sociales y nuevas perspectivas culturales, totalmente extrañas a la tradición medieval.²⁵

22) VOEGELIN, Eric, Dall'illuminismo alla rivoluzione, Roma, Gangemi Editore, 1975, pp. 42-43.

23) Cf. Theophrastus redivivus, op. cit., Cap II, vol. I, 32, p. 53.

24) VANINI, Giulio Cesare, De Admirandis Naturae Reginae Deaque Mortalium Arcanis, en Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere, op. cit., 385, p. 1390. "... todo aquello que es generado tiene una fase de credimiento, vive por un tiempo determinado y, finalmente, comienza la corrupción... Tal regla no sólo es verdadera para los hombres singulares, sino también para la ciudades, los reinos y las religiones..."

25) Cf. RAIMONDI, Francesco Paolo, Monografia introduttiva, en Giulio Cesare Vanini..., op. cit., p. 75.

Ha sido Hegel, sin duda alguna, quien ha universalizado una noción de filosofía moderna bien determinada. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, señala que

... es en los siglos XVI y XVII cuando reaparece la verdadera filosofía, la verdad como verdad, en cuanto que ahora el hombre, infinitamente libre en el pensamiento, se esfuerza por comprenderse a sí mismo y comprender la naturaleza, comprendiendo con ello el presente de la razón, la esencia, la ley general misma, pues esto es lo nuestro, ya que es la subjetividad.²⁶

Y añade:

Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores... En este nuevo período, el principio general que lo regula y gobierna todo en el mundo es el pensamiento que parte de sí mismo... Este pensamiento, que es para sí, esta cúspide más pura de la interioridad, se afirma y hace fuerte como tal, relegando a un segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad. Sólo el pensamiento libre que en mí se alberga puede reconocer y corroborar, como tribunal competente al pensamiento... ya que todo se basa en él.²⁷

Como podemos advertir, Hegel expresa la existencia de una nueva filosofía, la moderna. La misma se configura a partir de una crítica acérrima de las tradiciones y de toda autoridad: nace con la crítica y se alimenta de un espíritu crítico que pone en crisis todo lo pasado, aunque con una visión progresiva de la historia que pretende justificar el proceso entero de la investigación humana.

Ahora bien, si lo propio del filosofar moderno, tal como afirma Hegel, es la existencia de un pensamiento libre a cuyo juicio todo es sometido –incluida toda forma de autoridad–, entonces podemos afirmar que el espíritu de los libertinos es ya moderno por cuanto los mismos se caracterizaron por sostener la misma actitud crítica que Hegel.

26) HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. III, México, FCE, 1995, 5ª reimpresión, p. 206.

27) *Ibidem*, p. 252.

Pierre Bayle, en su *Dictionnaire critique*, señala sin ambages la existencia de una actitud eminentemente crítica en los pensadores del siglo XII:

Je croy que le XVI. Siècle a produit un plus grand nombre de savans hommes que le XVII. & néanmoins il s'en faut beaucoup que le premier de ces deux siècles ait eu autant de lumières que l'autre. Pendant que le regne de la Critique et de la Philosophie a duré, on a vu par toute l'Europe des prodiges d'érudition. L'étude de la nouvelle philosophie, et celle des langues vivants ayant introduit un autre goût, on a cellé de voir cette vaste et profonde littérature; mais en recompense il s'est repandu dans la Republique des Lettres un certain esprit plus fin, et acompagné d'un discernement plus exquis: les gents sont aujourd'hui moins savant, et plus hábiles.²⁸

Se observa, en este texto, la distinción formulada por Bayle entre la crítica entendida como erudición y filología, y la crítica como filosofía, esto es, como investigación y construcción actual. Señala Garin:

En este sentido, la *nouvelle philosophie* se contrapone a la *crítica*, como estudio de la génesis, o sea comprensión de las causas, en el lugar de la filosofía como conocimiento factual... (una) *nouvelle critique* que se contrapone a la crítica filológica, a la *ars critica* tradicional... Bayle... parece jugar con la contraposición entre una *critique* como libre y desprejuiciado juicio de todo autor, presente o pasado, de parte del tribunal de la razón, y *ars critica* como filología y erudición. El ligamen entre las dos acepciones de la crítica resulta obvio: el restablecimiento de un texto, la recuperación de una posición, implican el hallazgo de una relación de alteridad, presupuesto necesario para un diálogo constituido, simultáneamente, de comprensión y de diferenciación. Los desarrollos son diversos: entre otras cosas, resulta clara la precisa intención de extender al presente, a los contemporáneos, los métodos de análisis racional sin límites, usados ya respecto del pasado. Donde, en el fondo, no es tanto la

28) BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*. Premier Partie. Tome Premier. A-B, Rotterdam, Reinier Leers, 1697, nota D, p. 88. "Yo creo que el siglo dieciséis ha producido un mayor número de doctos que el diecisiete, y, sin embargo, el primero no ha tenido tantas luces como el segundo. Mientras que ha existido el reino de la crítica y de la filología, Europa ha conocido muchos prodigios de erudición. El estudio de la nueva filosofía y el de la lenguas vivas han introducido un gusto diverso; no se ha visto más esa producción vasta y profunda pero, en compensación, se ha difundido en la República de las letras un espíritu más refinado, acompañado de un discernimiento más penetrante: hoy los hombres son menos doctos, pero más capaces".

idea de contemporaneidad del pasado, cuanto de una igual objetivación en el diálogo de quien busca la verdad.²⁹

Las dos modalidades de crítica que Bayle distingue se encuentran presentes en el pensamiento libertino.

Además de esta actitud crítica, es dado señalar otros elementos del pensamiento libertino, tal como se desprende de lo estudiado en la primera parte de nuestro escrito, que se encuentran configurando la modernidad filosófica. Estos elementos son: la asunción del racionalismo crítico en lugar de la metafísica; la afirmación del carácter absoluto de la razón y la experiencia; y la crítica a lo sobrenatural mediante la explicación natural de las religiones.

Para Del Noce³⁰, el libertinismo erudito anticipa, en estos tres puntos, al iluminismo. Sin embargo, advierte Del Noce, esto no bastaba para dar a luz a la esencia misma de la modernidad. Fue preciso, para la historiografía iluminista, la aparición de la nueva ciencia por cuanto sólo ella fue capaz de concebir al conocimiento humano en términos científico-operativos y no metafísico-contemplativos.³¹ La modernidad, para la historiografía iluminista, sólo hace su aparición cuando el espíritu crítico se ordena hacia un futuro al que debe transformar. El racionalismo moderno, propio del iluminismo, nos dice Del Noce, aparece "... cuando la teoría de la doble verdad, para los doctos y el vulgo, que era esencial para el primer racionalismo (se refiere al de los libertinos), cede el puesto a la idea de la construcción de la ciudad futura, cuando retorna, de forma no más *utópica*, el modelo del filósofo político".³² En síntesis: "... lo moderno comienza cuando la idea de una *renovatio*... se separa de la idea de retorno, tanto a la antigüedad clásica como al cristianismo. O dicho en otros términos: la inversión del humanismo en el libertinismo erudito ha coincidido con la pérdida de la *renovatio*. Lo moderno es la reafirmación de ella, pero liberada de la idea de retorno".³³

29) GARIN, Eugenio, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1970, pp. 261-262.

30) Cf. DEL NOCE, Augusto, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, p. 444.

31) Cf. DEL NOCE, Augusto, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1990, 4ª edizione, p. 392.

32) *Ibidem*, p. 391.

33) *Ibidem*, p. 392.

Para ser moderno, entonces, no resultaba suficiente la entronización de un pensamiento que partiera de sí mismo. Era necesario, además, que ese pensamiento se erigiese en el demiurgo de un futuro, modelado a su imagen y semejanza. Los libertinos, si bien establecieron el pensamiento crítico, no alcanzaron a ver su aspecto demiúrgico.

No obstante la posición de Del Noce, no podemos dejar de preguntarnos si en la constitución misma de una razón crítica, tal como la elaboraron los libertinos, no se encuentra ya en germen la posibilidad de la construcción de un futuro a partir de ella misma. Cabría preguntarse, además, si la falta de explicitación de esa dimensión demiúrgica de la razón crítica no ha dependido más de una exigencia externa que de una razón puramente intrínseca. Quizás los libertinos juzgaron, y no sin razón, que la revolución que se seguía de su espíritu crítico no podía trasladarse, por el momento, ni a la sociedad política de su tiempo ni a la construcción del futuro. La preservación de sus propias vidas así lo exigía.

Si bien en virtud de lo señalado anteriormente, no puede considerarse al libertinismo erudito como un fenómeno propiamente moderno, ello no impide reconocer la importancia de su pensamiento en la configuración de lo que se denominará, más tarde, la modernidad filosófica.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba. Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Nacional de Villa María y de Ética en la Universidad Católica de Córdoba. Investigador Independiente del CONICET. Su campo de investigación es la Metafísica y la Historia de la Filosofía Moderna. Posee diversas publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido: 12 de enero de 2015

Aprobado para su publicación: 6 de marzo de 2015