



# IDEAS Y VALORES

Revista Colombiana de Filosofía

Correo electrónico:  
[revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)

Página web:  
[www.ideasyvalores.unal.edu.co](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co)

Lo invitamos a suscribirse a  
*Ideas y Valores, Revista Colombiana de Filosofía*.  
La revista publica tres números al año  
(abril, agosto y diciembre).

Ingrese a la página web de Siglo del Hombre Editores:  
[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)

#### Costo de la suscripción (tres números):

Colombia:	\$45,000 pesos (26 USD)
América:	\$102,021 pesos (58 USD)
Otros países:	56 euros (80 USD)

La revista se halla indexada en el IBN-Publindex de Colciencias en categoría A1 y en Philosopher's Index, LATINDEX, ULRICH e International Philosophical Bibliography; y se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: [www.scopus.com](http://www.scopus.com)  
THOMSON REUTERS: [thomsonreuters.com](http://thomsonreuters.com)  
EBSCO: [www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)  
SCIELO COLOMBIA: [www.scielo.org.co/scielo](http://www.scielo.org.co/scielo)  
REDALYC: [redalyc.uaemex.mx](http://redalyc.uaemex.mx)  
DOAJ: [www.doaj.org](http://www.doaj.org)  
DIALNET: [dialnet.unirioja.es/](http://dialnet.unirioja.es/)  
OJS: [www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval)



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
SEDE BOGOTÁ  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

## PIERRE CHARRON: FIDEÍSTA, LIBERTINO, DEÍSTA

Fernando Bahr  
*Universidad Nacional del Litoral*

RESUMEN: El tratado *De la sagesse* de Pierre Charron es una obra difícil de clasificar y, como tal, ha recibido diversas interpretaciones en la historia de la filosofía. En este trabajo partimos de la interpretación “fideísta” propuesta por Richard Popkin y, luego de señalar sus limitaciones, prestamos atención a otras dos exégesis que guardan varios rasgos en común: la “libertina” y la “deísta”. A propósito de esta última, en un cuarto momento, llamamos la atención sobre las semejanzas que presenta la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau con el tratado de Charron y evaluamos la influencia que éste pudo haber tenido en aquel texto fundamental en el pensamiento teológico del siglo XVIII. Nuestra conclusión es que Charron sería un antecedente importante del Vicario y que, en tal sentido, podría ser entendido como un protodeísta.

PALABRAS CLAVE: fideísmo, libertinismo, deísmo, Dios, naturaleza

ABSTRACT: Pierre Charron's *De la sagesse* is a work quite difficult to classify and, as such, has received various interpretations in the History of Philosophy. In this paper, we depart from the “fideist” reading proposed by Richard Popkin and, after pointing out its limitations, we focus on two other exegesis, the “libertine” and the “deist”, that have several traits in common. Finally, in a fourth section, we pay attention to the similarities that presents Rousseau's *Profession de foi du Vicaire Savoyard* with *De la sagesse* and evaluate the influence that Charron could have had on that fundamental text in Eighteenth Century theological thought. Our conclusion is that Charron could be considered an important antecedent of the Vicar, and in this sense, as a protodeist.

KEY WORDS: fideism, libertinism, deism, God, nature.

Pierre Charron vivió entre 1541 y 1603. Tuvo distintos cargos eclesiásticos y llegó a ser un predicador de renombre.<sup>1</sup> Publicó tres obras: *Les trois vérités* en 1594, *Discours chrétiens*, en 1600, y *De la sagesse* en 1601-1604. Esta última, a la que debió su fama, fue considerada “un semillero de irreligión y ateísmo”.<sup>2</sup> A pesar de ello, recibió treinta y nueve reimpresiones entre 1604 y 1672 e hizo de su autor, a juicio del libertino erudito Gabriel Naudé, un filósofo superior a Sócrates por haber sido capaz de darle orden a la sabiduría, convirtiéndola en un arte.<sup>3</sup>

Su nombre hoy es poco recordado, habiéndose impuesto la idea de que se trata de un escritor cuyo mérito principal fue haber organizado con propósitos pedagógicos, y en consecuencia vulgarizado, las ideas de su amigo Montaigne.<sup>4</sup> Al respecto, es indudable que Charron tomó muchos pasajes de los *Ensayos* así como de Guillaume Du Vair, Justus Lipsius o Jean Bodin; de hecho, él mismo presenta *De la sagesse* como “la reunión de una parte de mis estudios”, agregando a continuación, “la forma y el orden me pertenecen”.<sup>5</sup>

1. “Charron adquirió tal reputación por su elocuencia que se lo solicitaba por todas partes, y los obispos de diversas diócesis en las que había predicado le ofrecieron generosamente las canonjías teologales de sus iglesias, junto a otras dignidades y beneficios (...) La reina Margarita lo tuvo por su predicador habitual...” (Bayle, 1740, II, 142. Traducción nuestra). El texto en cursiva proviene del *Éloge véritable, ou Sommaire Discours de la vie de Pierre Charron* que George Michel de Rochemaillet agregó como prólogo a la segunda edición de la *Sagesse*.

2. La expresión se encuentra en Mersenne, 2005, 154.

3. Así recuerda Charles Sorel las palabras de Naudé: “la gran estima que sentía por él lo llevaba a preferirlo más que a Sócrates; [consideraba] que Sócrates no había hablado a sus discípulos más que confusamente y según las circunstancias, mientras que Charron había hecho de la sabiduría un arte, lo cual era una obra divina (Sorel, *Bibliothèque françoise*; citado por Bayle, 1740, II, 147a. Traducción nuestra).

4. Richard Popkin, por ejemplo, dice que *De la sagesse* “es poco más que la *Apologie* [de Raimond Sebond] de Montaigne en forma organizada” (Popkin, 2003, 59).

5. “[He tomado] la mayor parte de los materiales de esta obra de grandes autores que han tratados los asuntos políticos y morales, verdadera ciencia del hombre: tanto antiguos, especialmente Séneca y Plutarco, grandes doctores en ella, como modernos. He aquí, pues, la reunión de una

Su trabajo, sin embargo, no se limitó a tomar nota de pensamientos ajenos, o, en todo caso, en “la forma y el orden” que le dio a ese material de estudios se descubre un rasgo filosófico característico. En efecto, quien se interese por la temprana Filosofía Moderna encontrará en ella dos tipos de autores: aquellos que elaboran un sistema o una teoría *ex novo* y aquellos cuya novedad se encuentra menos en el contenido que en la organización de las ideas; aquellos que planifican una ciudad a la manera en que lo hace un ingeniero “según su fantasía en una llanura”,<sup>6</sup> recordando las palabras de Descartes, paradigma de este modo de proceder, y aquellos que gustan de las “calles tortuosas y desaparejas” y su talento consiste en cambiar de lugar edificios viejos para que el nuevo entorno realce detalles que acaso, sólo *acaso*, eran importantes para el primer arquitecto. Charron, como Pierre Bayle, pertenece sin duda al último estilo de pensamiento. La posteridad de este tipo de autores, además, suele distinguirse por repetir la estrategia constructiva que ellos pusieron en práctica; esto es, alimentar otros *collages* filosóficos con pasajes que ensamblan con nuevos elementos y adquieren o destacan consecuencias que los textos originales no permitían derivar con tanta certeza.

Lo que procuramos mostrar en el presente trabajo acerca de las ideas teológicas de Pierre Charron tiene que ver, justamente, con el poder significativo del contexto, es decir, con la variedad de sentidos que han podido ofrecer sus escritos de acuerdo al relato histórico o filosófico en el que se incluyeron. Para comenzar tomaremos como punto de referencia la interpretación que propone Richard

parte de mis estudios, la forma y el orden me pertenecen” (Charron, 1986, 33-34. Las traducciones de Charron son nuestras).

6. “Así, esas viejas ciudades que no fueron al comienzo más que case-ríos, y que con el transcurso del tiempo han llegado a ser grandes urbes, suelen estar muy mal trazadas en comparación con las plazas regulares que un ingeniero diseña según su fantasía en una llanura; de manera que aunque en sus edificios, considerados uno por uno, se encuentre igual o mayor arte que en los de las otras, sin embargo, al ver cómo están dispuestos, aquí uno grande, más allá uno pequeño, y cómo hacen las calles tortuosas y desaparejas, se diría que lo que los ha dispuesto así es más bien el azar, que la voluntad de los seres humanos dotados de razón” (Descartes, 2004, 21; AT, VI, 11).

Popkin en *The History of Scepticism*. A continuación, apoyándonos en estudios como los de Gregory, Cavaillé, Paganini, Adam o Sabrié, señalaremos otras relaciones posibles; primero con el libertinismo, tanto en su versión “espiritual” como en su versión “erudita”, y luego con el deísmo, relación ésta que ya había denunciado Marin Mersenne en 1624 y por la cual el nombre de Charron quedó emparentado con los de Cardano, Bruno y Vanini. Finalmente, luego de hacer algunas observaciones respecto de la recuperación que el siglo XVIII hizo del tratado *De la sagesse*, ofreceremos nuestra propia interpretación del pensamiento de Charron, interpretación que, en tanto enfatiza la su actitud crítica frente a la religión institucionalizada, lo acerca más a un protodeísmo que a la posición fideísta que Popkin le adjudicó.

### 1. Charron, fideísta

El término “fideísmo”, se sabe, entró al léxico filosófico por vía de la teología hacia finales del siglo XIX caracterizando una posición según la cual las verdades religiosas sólo pueden ser alcanzadas por un acto de fe. En tanto esta posición niega o limita severamente la capacidad cognoscitiva de la razón, Popkin aprovechó el término para romper el vínculo entre escepticismo e incredulidad y, más en particular, para explicar la atracción que ejercieron desde el siglo XVI los argumentos escépticos en autores cuyo propósito era poner de manifiesto, y aparentemente defender, la novedad radical del cristianismo. Distingue de todas maneras dos versiones del fideísmo, una amplia y una estricta (Popkin, 2003, xxi-xxii). La amplia sería atribuir a la fe una precedencia respecto de la razón, es decir, negar que la razón pueda alcanzar con certeza la verdad si antes no acepta por fe alguna o algunas proposiciones; estrictamente, en cambio, serían fideístas quienes defienden la idea de “fe ciega”, esto es, quienes, desacreditando por completo la razón, apoyan toda certeza en una adhesión completa e incuestionable a ciertas verdades reveladas.

En los siglos XVI y XVII, el fideísmo en su versión más estricta estuvo por lo general asociado a un concepto de fe como obediencia ilimitada a las enseñanzas de la Iglesia, es decir, el de los católicos en su lucha teológica y militar contra los reformados que atri-

buían a la conciencia individual, iluminada por el Espíritu Santo, el criterio para discernir lo verdadero y lo falso en cuestiones de religión. Fue entonces cuando se descubrió en los antiguos tropos escépticos, reunidos por Sexto Empírico, un arma que creyeron letal contra la autonomía de la conciencia reformada, pues, tal como dice Gentian Hervet en el prólogo a su traducción del *Adversus mathematicos*, “ayudándonos poderosamente a refutar los filósofos paganos y extranjeros, esta obra nos proveerá una gran cantidad de argumentos contra los heréticos de nuestro tiempo, que midiendo con razones naturales lo que está más allá de la naturaleza y sólo puede ser conocido y aprehendido por la fe, no comprenden porque no creen”.<sup>7</sup>

Hay pasajes en los que Charron aparece como un fideísta en el sentido más estricto. Su fideísmo, no obstante, se despierta casi siempre en relación con los problemas políticos y sociales nacidos de la Reforma. En este sentido defiende a quienes suspenden el juicio y obedecen a lo que tradicionalmente se ha enseñado: ¿acaso “los disturbios, las sectas, las herejías y las sediciones no vienen de los altivos, afirmativos y obcecados y nunca de los académicos, modestos, indiferentes, suspensivos, es decir, sabios?” (Charron, 1986, 404). Toda herejía, para Charron, nace del vicio capital, la presunción de conocimiento; por ello, dice, “jamás un académico o un pirrónico será herético, son cosas opuestas”, y agrega: “se nos dirá tal vez que tampoco será jamás cristiano ni católico, puesto que también practicaré la neutralidad y la suspensión en estos casos; eso es entender mal lo que se ha dicho, no hay suspensión ni lugar para el juicio, ni libertad respecto de lo que es de Dios. Hay que dejarlo a él, no a otro, inculcar y grabar lo que le plazca” (Charron, 1986, 405).

En este aspecto, según Charron, el escepticismo puede ser un aliado de la Iglesia católica. Lo recomienda también, sin embargo, en otro sentido que puede hacerse difícil de conciliar con aquel, a

7. “Hod cùm ad gentiles & externos philosophos confutandos nobis sit adiumenti plutum allaturum, non paruum quoque suppeditabit copiam argumentorum aduersus nostri temporis haereticos, qui quae sunt supra naturam naturalibus metientes rationibus quae sola fide percipi & apprehendi possunt, non intelligunt quia non credunt” (Hervet, 1569, a2-a3).

saber, como purificador de las falsas concepciones de la divinidad. Para recibir a Dios, dice, hace falta primero vaciar el alma, “limpiarla, despojarla y desnudarla de toda opinión, creencia, afecto, dejarla como una carta blanca, muerta para sí y para el mundo, para dejar que en ella viva y actúe Dios, expulsar al viejo poseedor para poner al nuevo en su lugar, *expurgate vetus fermentum, exuite veterum hominem*”.<sup>8</sup> Su principal blanco de ataque en este punto es la superstición, ese vicio que “perturba y enfurece al hombre e injuria a Dios (...) enfermedad del alma débil, vil y miedosa”, y respecto de la cual aconseja a su discípulo “aprender a temerle con horror y espanto” como la peor locura concebible.<sup>9</sup> El horror que despierta el supersticioso se debe a que es, en realidad, un blasfemo (cf. Charron, 1986, 454-455). Los argumentos escépticos, al purgarnos de la locura supersticiosa, permiten devolver a Dios en cambio su condición de Otro en el sentido más radical del término, lo *totalmente* diferente.

Charron se refiere a este tema sólo brevemente en *De la sagesse* dado que su objeto de estudio allí es la sabiduría humana, no la divina. La cuestión, además, había sido tratada siete años antes, en *Les trois vérités*, a propósito del dogmatismo de los ateos.<sup>10</sup> El reproche de presunción que hace a los ateos, sin embargo, cabe también

8. Charron, 1986, 404-405. Los textos en latín corresponden a I Corintios, V, 7 (“Purificaos de la levadura vieja”) y Colosenses III, 9 (“Despojaos del hombre viejo”).

9. “[N]o hay nada que tenga mejor aspecto y que se esfuerce más por parecerse a la verdadera piedad y religión que la superstición (...) Ahora bien, la notable diferencia entre las dos es que la religión ama y honra a Dios llevando al hombre a la paz y el reposo y alojándose en un alma libre, franca y generosa; la superstición, en cambio, perturba y enfurece al hombre e injuria a Dios; hay que aprender a temerle con horror y espanto, esconderse y huir de ella si fuera posible: es la enfermedad de un alma débil, vil y miedosa” (Charron, 1986, 453-454).

10. “Por el momento decimos que estando la Deidad tan alta, tan alejada de nosotros y de nuestro alcance que no sabemos ni siquiera si eso es lejos o cerca, constituye una muy grande y rabiosa presunción decidir acerca de ella y determinar como hacen los ateos, los cuales en todas sus objeciones argumentan como si se tratara de una cosa definida, circunscripta y obligada a ser de tal o cual manera” (Charron, 1596, 18).

a los teístas que elaboran demostraciones acerca de la naturaleza de Dios, pues

es asimismo un abuso pensar encontrar alguna razón suficiente y demostrativa que alcance para probar y establecer evidente y necesariamente qué es la Deidad. (...) Si se encontrara razón humana suficiente para probar una Deidad, ésta no existiría, o bien, toda Deidad que se pruebe y establezca por razón y a la cual pudiera alcanzar o aproximarse la presunción humana es una Deidad falsa y no verdadera. Deidad es aquello que no se puede conocer, ni siquiera percibir (Charron, 1596, 19).

En *Les trois vérités* Charron habla como teólogo, pero, paradójicamente, como vemos, lo hace afirmando la imposibilidad de que pueda haber un saber al respecto, dado que “el mayor de los filósofos y el más sabio de los teólogos no conocen más o mejor a Dios que el más humilde de los artesanos. En primer lugar, donde no hay entrada de caminos no puede haber lejos ni cerca” (Charron, 1596, 20). Atribuye al lenguaje teológico un sentido puramente piadoso en tanto expresa nuestras emociones respecto de algo que desconocemos,<sup>11</sup> y ni siquiera sabemos si lo que es bueno en el plano humano podrá serlo también en el divino, pues “¿quién podría saber si esa confianza le resulta agradable y si la bondad divina es de tal modo que tome a bien lo que se haga con buena intención y para honrarlo? Así es, de hecho, la bondad humana, creada y finita, pero ¿quién sabe si la bondad increada e infinita es del mismo color?” (Charron, 1596, 25).

Esta última pregunta puede parecer piadosa, pero tiene consecuencias abismales para la religión tal como ha sido corrientemente entendida, pues, como mostrará Bayle en el artículo “Pyrrhon” del *Dictionnaire historique et critique*, si la idea de bondad humana no se corresponde con la idea de bondad divina y si lo que consideramos justo en el plano terrenal podría no serlo en el celestial, no solamente nuestras distinciones morales caen presa del relativismo sino que

11. “Por lo tanto, Dios, Eternidad, omnipotencia, infinitud no son para nosotros nada más que palabras pronunciadas en el aire. No son cosas que el entendimiento humano pueda manejar” (Charron, 1596, 21).

ya no hay un Dios al que reclamar justicia.<sup>12</sup> Charron es consciente de ello. Pide que el alma se purifique de todo residuo antropomórfico en su ascenso hacia Dios pero reconoce igualmente que, por ese camino, cada paso hacia lo alto será también una pérdida; que esa alma “quedando transida, baldada y embelesada de esfuerzo y admiración”, no podría establecer relación alguna con Dios, pues *aquello* a lo que llega no se parece en nada a lo que conoce ni puede atribuirle las cualidades que requiere el objeto de culto de una religión (cf. Charron, 1596, 27).

La única salida que queda ante el esfuerzo místico es, pues, la ficción: “Por lo tanto, es forzoso, y no podría ser de otra manera en la condición presente de esta vida, que cada uno se haga y se pinte por sí mismo una imagen de la Deidad, a la cual observar, dirigirse y atenerse, una imagen que sea como su Dios” (Charron, 1596, 27). Al final, por lo tanto, parece haber tenido razón Jenófanes al decir que si los animales tuvieron dioses se los forjarían como ellos, una idea que Charron cita como al pasar y casi sin darle importancia unas páginas atrás.<sup>13</sup>

Para cerrar en una primera instancia con el fideísmo de Charron, por lo tanto, juzgamos que, aun reconociendo los elementos que avalan tal interpretación, la misma, en cuanto supone una sumisión irrestricta a la palabra revelada, parece colisionar con la actitud que el mismo Charron defiende respecto de la necesidad

12. Cf. Bayle, 1740, III, 733a. En el artículo “Pauliciens”, Bayle dice que todas las teorías y artificios que giran alrededor del problema del mal han surgido de las ganas de disculpar a Dios, puesto “que se ha comprendido claramente que allí está toda la religión, y que desde el momento que nos atreviéramos a enseñar que él es el autor del pecado conduciríamos a los hombres necesariamente al ateísmo” (Bayle, 1740, III, 632b. Traducción nuestra). También recuerda en este sentido a los jesuitas, quienes habían dicho “que sería mejor ser ateo y no reconocer ninguna divinidad antes que rendir honores supremos a una naturaleza que prohíbe al hombre hacer el mal, y que sin embargo se lo hace cometer y luego lo castiga” (Bayle, 1740, III, 632a. Traducción nuestra).

13. “Decía graciosamente Jenófanes que si los animales se hicieran dioses los forjarían tal como ellos son. ¿Cómo podría, por lo tanto, conocer el hombre a Dios, que no se parece en nada al hombre, al ser humano, y es infinito?” (Charron, 1596, 23).

de pensar sin prejuicio y libremente, esto es, a partir de lo que la razón natural nos enseña, qué queremos decir cuando hablamos o recurrimos a “Dios”. Seguramente de él podría decirse lo mismo que cien años después dijo Leibniz de Pierre Bayle, a saber, que “quería hacer callar la razón después de haberla hecho hablar demasiado”.<sup>14</sup> En lo que sí no puede haber dudas es en el hecho de que Charron enseña la obediencia a la autoridad política que adhiere a una determinada confesión religiosa; por ello, su fideísmo sería más católico que cristiano en tanto apunta principalmente a aceptar públicamente (en el sentido de la *confessio* hobbesiana) y practicar los rituales del credo tradicional por reconocer en él una institución indispensable en su país para la cohesión y la tranquilidad civil; se trataría en tal caso más bien de un “fideísmo político”.

## 2. Charron, libertino

El influjo del tratado *De la sagesse* sobre los escritores que constituyen el llamado “libertinismo erudito” es y ha sido uno de los aspectos más estudiados en relación con el pensamiento de Charron. En tal sentido, después de la extensa y reconocida obra de René Pintard que dio nombre al movimiento,<sup>15</sup> se destacan últimamente, entre otros, los trabajos de Tullio Gregory y Jean-Pierre Cavallé: el primero subrayando el valor emancipador de la duda en desmedro de un supuesto uso apologético del escepticismo;<sup>16</sup>

14. “El Sr. Bayle quiere hacer callar la razón después de haberla hecho hablar demasiado; llama a eso el triunfo de la fe” (Leibniz, 1969, 39. Traducción nuestra).

15. Nos referimos a René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, 2 vols., Paris, Boivin et Cie. Éditeurs, 1943. A lo largo de la obra se encontrarán más de setenta referencias al pensamiento de Charron.

16. “Esta apreciación positiva de la razón escéptica difícilmente permita acercar la posición de Charron al “escepticismo” más tradicional y al fideísmo de cierta apologética cristiana que condenaba sin apelación todo uso de la razón para encontrar en la fe y en la autoridad un refugio tranquilo contra la duda y una guía segura para su propio comportamiento. (...) Contra tal fideísmo prevalece la razón escéptica y pirrónica, con su

el segundo detectando las huellas de *La sagesse* en Cyrano de Bergerac, Louis Machon y La Mothe le Vayer, pero también en los escritos anónimos o clandestinos de los siglos XVII y XVIII, desde los *Quatrains du déiste* (c. 1620) hasta el *Traité des trois imposteurs* (c. 1703) o *L'examen de la religion* (1745).<sup>17</sup> Gregory y Cavaillé han renovado así un tema cuyo origen sin embargo es muy poco posterior al mismo Charron y fue objeto de entusiasmos tan pródigos en loas por parte de los mismos libertinos que consideraban al autor de *La sagesse* un héroe de la libertad de pensamiento –vimos al comienzo el elogio de Gabriel Naudé– como en diatribas por parte de los antilibertinos, frente de combate que tuvo en el jesuita François Garasse su figura más llamativa y según el cual Charron había apadrinado a todos los ateos enseñando la indiferencia religiosa y negando la divinidad de Jesucristo (cf. Garasse, 1623, 29 y 274-275).

Garasse exageraba, pero es indudable que los libertinos tenían motivos para reconocer en *La sagesse* algo así como su acta de fundación. Ya hicimos referencia a la crítica de la superstición; señalemos brevemente otras tres ideas que se encuentran en Charron y que serán después desarrolladas por Naudé, La Mothe Le Vayer o Samuel Sorbière. La primera y más característica es la jerarquización de “espíritus”: los fuertes o universales, que disfrutaban de las navegaciones filosóficas y la incertidumbre, y los débiles o “municipales”, dispuestos sólo a creer lo que han creído desde siempre y a condenar a todo lo que ponga en duda la verdad absoluta de su tradición.<sup>18</sup> La segunda es la separación entre moral y religión, considerando a aquella como el fundamento de la buena vida y a la religión como una virtud particular que apoyada sobre la probidad contribuye al disfrute y la serenidad de ánimo, pero separada de

---

“universalidad de juicio”, de donde nace la “libertad académica o filosófica”, un comportamiento moral abierto y tolerante. La duda, no la verdad, hace libre al sabio, quien justamente gracias al ejercicio de la razón es «la imagen de Dios en la tierra» (Gregory, 2000, 140-141).

17. Cf. Cavaillé, 2009. Una versión considerablemente resumida de este trabajo, con el mismo título, se encuentra en Cavaillé, 2007, 29-42.

18. Cf. Charron, 1986, 291-293, 391-392, 403, 406, 434, 461 y 492. Este punto se encuentra tratado exhaustivamente en Paganini, 1987, 113-156.

ella santifica los peores crímenes y suele por lo tanto llevar a cometerlos (Charron, 1986, 462-467). La tercera, finalmente, la distinción entre “fuero externo” y “fuero interno” según la frase atribuida a Cesare Cremonini, “*Intus ut libet, foris ut moris est*” (“interiormente, como te plazca; exteriormente, como se acostumbra”), con la consecuente defensa irrestricta de la libertad de juicio y el análisis en términos puramente ceremoniales de las costumbres y leyes (religión incluida) (Charron, 1986, 387, 391-394, 410, 497 y 505).

A Garasse lo indignaba particularmente la distinción entre “*esprits forts*” y “*esprits faibles*”, que se había convertido hacia 1620, según él, en un santo y seña de los ateos. Ahora bien, como sinónimo de “*esprit fort*” Charron utiliza también el término “espiritual” (cf. Charron, 1986, 834); esto nos lleva al otro tipo de libertinismo que mencionamos y que ha sido bastante menos estudiado en relación con nuestro autor: el “libertinismo espiritual”, justamente, expresión que aparece por primera vez en un escrito de Calvino publicado en 1547 bajo el título *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*.<sup>19</sup>

La figura clave al respecto es san Pablo, a quien Charron llama “uno de los primeros y supremos sabios”. Cita en tal sentido dos pasajes importantes; I Corintios, 2, 15: “el espiritual lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle”;<sup>20</sup> y I Timoteo, 1, 9: “la ley no ha sido instituida para el justo y sabio”.<sup>21</sup> En el segundo pasaje, el término

---

19. Para profundizar en las relaciones de Charron con el “libertinismo espiritual”, véase Paganini, 1987, 144-150. También se encontrarán referencias orientadoras en Tenenti, 1987, 238-239.

20. “El primer [oficio del sabio] es juzgar acerca de todo: es lo propio del sabio y espiritual, dice uno de los primeros y soberanos sabios, *spiritualis omnia dijudicat et à nemine judicatur*: El verdadero oficio del hombre, su ejercicio más propio y natural, su más digna ocupación es juzgar” (Charron, 1986, 389).

21. “El sabio cumple con su deber y observa las leyes, no a causa de éstas sino de sí mismo, puesto que él está por encima de ellas y, a diferencia del común de los hombres, no las necesita, e incluso aunque no hubiera ninguna no haría ni más ni menos que lo que hace: en esto se diferencia de los hombres ordinarios, quienes no pueden hacer nada bueno sin la ley. *Ad justo et sapienti non est lex posita*” (Charron, 1986, 833).

“sabio” es un agregado de Charron,<sup>22</sup> pero en todo caso su libre traducción refuerza el convencimiento de que el “espiritual”, aunque las cumpla, está por encima de las leyes, a diferencia de los hombres vulgares, “carnales”, que las cumplen por miedo. Precisamente, el más famoso de los tratados místicos que Calvino denunció como obra de los libertinos espirituales, cuyo título es *La declaration de l’homme exterieur et de l’homme interieur, l’un selon la chair et l’autre selon l’esprit*, se apoyaba en san Pablo, y sobre todo en el pasaje de Corintios, para reivindicar dos leyes diferentes, la del alma o del hombre, “hecha de temor filial”, y la del espíritu, “dominante sobre todos, tal como está escrito que aquel que tenga esta ley espiritual del Padre juzga todo y no es juzgado por nadie, estando sin tutores ni curadores” (Anónimo, 1876, 96).

El peligro religioso y político que Calvino veía en estos textos es fácilmente comprensible, pues en ellos no sólo se alentaba a “dejar la letra y toda inteligencia literal” de las Escrituras “para concebir el espíritu y la interpretación espiritual” (Anónimo, 1876, 89), sino que, una vez establecido que “la ley espiritual juzga, supera y excede todo”, se sostenía que “por lo tanto es necesario al presente obedecerla y servirla por encima de cualquier otra, considerando que éstas han sido hechas a imitación e imagen de ella, a fin de que, saliendo a la luz, se diera a conocer exteriormente” (Anónimo, 1876, 98). Estas ideas también se encuentran presentes en *De la sagesse*, pero con una novedad interesante que ya parece anunciar el siglo XVIII: para Charron la ley espiritual y la ley natural se identifican explícitamente, por ello la misión del sabio es rescatar la ley natural de su olvido en el interior del hombre.

En resumen, todas las leyes del mundo no son más que copias y extractos producidos en los tribunales contra ti, que tienes escondido el original y finges no saber que lo es, ahogando tanto como puedes esta luz que te aclara desde adentro: *qui veritatem Dei detinent in injustitia [que aprisionan la verdad de Dios en la injusticia]* (Romanos, 1, 18). Jamás han estado afuera ni han sido publicadas por hombre alguno, porque aque-

22. El texto de la Vulgata reza: “sciens hoc quia iusto lex non est posita”. La traducción de Erasmo es muy semejante: “sciens illud quod iusto lex non sit posita” y se corresponde con el griego original (cf. Erasmo, 1519, 451).

lla que está adentro, toda celeste y divina, ha sido demasiado despreciada y olvidada.<sup>23</sup>

Entre el libertinismo espiritual y el libertinismo erudito se observan continuidades en cuanto al léxico; se observa también, sin embargo, cierta ruptura, sobre todo en relación con la desacralización, o por lo menos descristianización, del concepto de naturaleza que hace de los eruditos, como sugerimos, un antecedente importante del movimiento ilustrado en el siglo XVIII. Es esa ruptura la que parece empezar a notarse en *De la sagesse* de Charron, quien podría ser entendido, pues, como un punto de inflexión en la historia general del libertinismo en tanto tiene como referencia frecuente las cartas de san Pablo a la manera de los “espirituales”, pero, al mismo tiempo, da por supuestas ecuaciones sorprendentes –“según Dios, según sí mismo, según la naturaleza, según el orden y el reglamento general del mundo” (Charron, 1986, 424), o “la naturaleza y la razón (es decir, Dios)” (Charron, 1986, 466)– donde la trascendencia del Dios cristiano parece desdibujarse en dirección del naturalismo.

### 3. Charron, deísta

El deísmo, en general, sostiene que sólo deben postularse en la Deidad aquellos atributos que enseña la razón natural. Los deístas, por lo tanto, no aceptan la revelación y rechazan en las religiones históricas todo dogma o práctica que no pueda considerarse razonable. Establecen así una oposición entre religión natural, universal, y religiones históricas, particulares, afirmando que aquella debe servir de norma para identificar los errores y absurdos de

23. El pasaje presenta muchas dificultades de traducción: “Bref toutes les loix du monde ne sont que des copies et des extraits produits en jugement, contre toy qui tiens caché l’original, et feints ne sçavoir que c’est, étouffant tant que tu peux, cette lumière qui t’éclaire au dedans, *qui veritatem Dei detinent in injustitia*, mais qui n’ont jamais esté au dehors et humainement publiées, que pource que celle qui estoit au dedans, toute celeste et divine, a esté par trop méprisée et oubliée” (Charron, 1986, 423).

éstas. Dentro de ese cuadro general, de acuerdo con el país del que se trate sobre todo, podrán señalarse diferencias más específicas, pero en todo caso los especialistas suelen estar de acuerdo en que el deísmo es la concepción teológica más característica del siglo XVIII.<sup>24</sup>

Sus orígenes, sin embargo, se encuentran en el siglo XVI, particularmente en el *Colloquium heptaplomeres* compuesto por Jean Bodin alrededor de 1590, uno de cuyos personajes, llamado Toralba, en defensa de un concepto natural de religión, niega la concepción antropomórfica de la Providencia, la Encarnación, la virginidad de María, la divinidad de Cristo, la Redención y todos los sacramentos cristianos.<sup>25</sup> Charron conocía y admiraba los escritos de Bodin, pero el *Colloquium* sólo fue publicado en 1857, y, aunque circuló desde comienzos del siglo XVII en forma manuscrita, no tenemos pruebas de que lo haya leído. En cualquier caso, también los elementos deístas están presentes en *De la sagesse*, tanto que, como señalábamos al comienzo, Marin Mersenne no se ocupa de criticar sus ideas en *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, como sería de esperar, sino en *L'impie des déistes*. En esta obra, aún admitiendo que los errores de Charron hayan sido cometidos con buena fe,<sup>26</sup> Mersenne afirma que los deístas sacan conclusiones perniciosas de *La sagesse* al aprovechar sus ambiguas observaciones respecto de los elementos en común que tienen las religiones o respecto del carácter poco concluyente de las demostraciones acerca de la inmortalidad del alma. Sólo a los fines de establecer más precisamente la

24. Nos damos cuenta de que la definición que proponemos es insuficiente. En defensa nuestra podemos alegar que incluso quienes se han ocupado de manera pormenorizada del tema aceptan que el término "deísta" es "notoriamente difícil de definir con algún grado de precisión" (Harrison, 1990, 62).

25. Hay edición española: J. Bodino, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, traducción de P. Mariño, introducción de J. de Salas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Los estudiosos británicos no estarían de acuerdo con esta atribución de paternidad en tanto consideran que el deísmo es una corriente principalmente, si no exclusivamente, inglesa fundada por Herbert de Cherbury (cf. Harrison, 1990, 62, y Champion, 1999, 437).

26. Cf. Mersenne, 2005, 161. Sobre las dudas de Mersenne acerca de las intenciones de Charron, véase Mersenne, 2005, 154 y 159.

relación que observaba Mersenne –y que han retomado en el siglo XX, entre otros, Fortunat Strowski<sup>27</sup> y J. B. Sabrié<sup>28</sup>– nos limitaremos aquí a hacer algunas observaciones respecto del modo en que *De la sagesse* trata el primer punto, es decir, lo que en términos de Hume podría llamarse una "historia natural de la religión".

En primer lugar, ya hemos visto que Charron consideraba todas las leyes "copias externas y públicas" de la ley natural; esto incluye explícitamente a "la ley de Moisés en su decálogo" (Charron, 1986, 844), es decir, la ley revelada según la tradición judeo-cristiana. En segundo lugar, su crítica a las religiones históricas o positivas es directa y tajante. Dirá así que *todas* las religiones se imponen cargas difíciles y dolorosas, pues "jamás la naturaleza humana dejará y terminará de inventar medios para infligirse penas y tormentos, lo que viene de la opinión de que Dios goza y se complace con los tormentos y desgracias de sus criaturas" (Charron, 1986, 447). También que, por ser extrañas a la naturaleza, *todas* las religiones "son extrañas y horribles para el sentido común" (Charron, 1986, 449). Estas afirmaciones implican claramente una puesta en cuestión del carácter revelado del cristianismo, pues, en principio, Charron no establece diferencia alguna entre las religiones: *todas* se enriquecen de los despojos de las anteriores, "como la judaica lo ha hecho con la pagana y egipcia, la cristiana con la judaica, la mahometana al mismo tiempo con la judaica y la cristiana" (Charron, 1986, 448-449).

Ahora bien, a pesar de todo Charron se consideraba cristiano y debemos suponer que admitía algunos misterios como el de la Encarnación y el de la Redención. Respecto del primero, no tenemos elementos para ponerlo en duda o negarlo. Respecto del segundo, nos gustaría citar un pasaje extraordinario. El contexto

27. "Todavía no está permitido negar a Dios. El libre pensador admite entonces que Dios existe, pero no podría aceptar sobre Dios las enseñanzas de las religiones y los prejuicios del vulgo. El libre pensador se hace *deísta*. Y aquí mismo Charron es su maestro. Charron le enseña a distinguir a Dios de la religión" (Strowski, 1907, 199)

28. "[N]o se puede negar que la religión del sabio contiene un germen de deísmo, que es un camino hacia el deísmo, que aspira en sus tendencias más profundas a transformarse simplemente en la religión natural" (Sabrié, 1913, 376).

del mismo es una crítica al concepto de religión como sacrificio y al énfasis en los aspectos rituales y sacramentales del cristianismo; a continuación, Charron agrega: “Y, en fin, el hijo de Dios, doctor en verdad, habiendo venido para destetar (*sevrer*) y despabilar (*deniaiser*) al mundo, los ha abolido a todos [los sacrificios]” (Charron, 1986, 245). Según este pasaje, la misión de Jesús sería, pues, liberar a los hombres de la violencia a que los rituales los someten, devolverlos a la naturaleza emancipándolos de la enferma identificación entre sacrificio y religión (cf. Charron, 1986, 426). Liberación, pero no necesariamente redención puesto que no parece haber nada para redimir. En efecto, tanto la definición que da Charron del pecado en *Les trois vérités*, “el pecado no es cosa que subsista de suyo, sólo tiene vida en tanto que tu voluntad y aprobación se la den, y tan pronto como te desagrada, pierde su veneno, su aguijón” (Charron, 1596, 110), como la idea presente en la *Sagesse* de que el sabio es capaz de reconstruir la naturaleza “pura y completa” con sus solas fuerzas (Charron, 1986, 824), indicarían que a su juicio la caída de Adán no ha tenido consecuencias irreversibles para la humanidad. “[L]as opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y sanos”; tal es para Charron la séptima y última lección que su discípulo recibirá (Charron, 1986, 857).

#### 4. Charron y el siglo XVIII

Pascal, que leyó a Charron, con seguridad se indignó al encontrar el último pasaje que citamos, tan ajeno a la “nature imbécile” que él ordenaba callar.<sup>29</sup> Las ideas del tratado *De la sagesse*, sin embargo, no fueron por ello, ni mucho menos, olvidadas. Justamente, para ir cerrando nuestro recorrido, y subrayar las líneas de continuidad entre la filosofía precartesiana y el pensamiento del

29. “¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza imbécil! Debes saber que el hombre supera infinitamente al hombre y aprender de tu maestro tu condición verdadera, que ignoras” (Pascal, 1962, 131; traducción nuestra). Es conocida la queja de Pascal a raíz del orden excesivo que observaba en la *Sagesse*, cuyas divisiones, dice, “entristecen y aburren” (Pascal, 1962, 513).

siglo XVIII, querríamos detenernos un momento en otro autor al que, a diferencia de Pascal, el proyecto de autorreconstrucción de la naturaleza humana que hemos esbozado parece haber resultado posible e incluso deseable: Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau, en efecto, según nos informa la Roche du Maine en el “Discurso preliminar” de su *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron* (1763), apreciaba el tratado de Charron hasta el punto de haberse propuesto hacer una edición del mismo.<sup>30</sup> No hay indicios de que el proyecto se haya siquiera iniciado. De todas maneras, las huellas de aquel aprecio son bastante notables en algunas de sus obras y, a nuestro juicio, no han recibido suficiente atención por parte de los especialistas, acaso convencidos de que tal examen difícilmente podía revelar elementos de importancia que no se encontrarán también en la bibliografía que se ha ocupado de la relación Rousseau-Montaigne.<sup>31</sup> Insistimos, empero, que el tratado *De la sagesse* no se limita a ser un resumen didácticamente ordenado de los *Essais*. Las diferencias entre estas obras son por momentos significativas y lo son, precisamente, en torno a dos cuestiones muy caras al pensamiento de Rousseau que a continuación trataremos de manera muy breve y con el único propósito de indicar un camino.

Empecemos por una referencia explícita que no puede pasar desapercibida. En una nota a la *Profession de foi du vicaire savoyard*,

30. “No es obra mía la que ofrezco al público: es de Charron. Jean-Jacques Rousseau la apreciaba mucho y se había propuesto hacer una edición de ella. Si este escritor célebre hubiera ejecutado su proyecto yo habría quedado mi Análisis: decido publicarlo porque sé que lo ha abandonado” (La Roche du Maine, *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron*, “Discours préliminaire”, p. xvi. Citado por Bianchi, 2002, 184, n. 21. Traducción nuestra)

31. Al respecto, podrían citarse, entre otros, los trabajos de Pierre Villey (*L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, 1911), Colette Fleuret (*Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980), Jean Starobinski (“Rousseau: notes en marge de Montaigne”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41, 1997, 11-56) y Philip Knee (“L'usage de la fiction: Montaigne et Rousseau”, en *La parole incertaine: Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 129-159). Sobre la relación Charron-Rousseau, en cambio, sólo hemos encontrado un trabajo específico: Georges Pire, “Jean-Jacques Rousseau, lecteur de Pierre Charron”, *Revue de littérature comparée*, XXXVI (1962), 481-494.

Rousseau, después de citar cierto pasaje de *De la sagesse* referido al origen exclusivamente humano de las religiones positivas, concluye: “Parece bastante claro que la sincera profesión de fe del virtuoso teologal de Condom no habría sido muy diferente de la del vicario saboyano”.<sup>32</sup>

El texto citado por Rousseau tiene un fragmento donde claramente resuena el eco de Montaigne: “la nación, el país, el lugar dan la religión; se es de aquella que tiene el lugar donde hemos nacido y crecido: somos circuncidados, bautizados, judíos, mahometanos, cristianos, antes de saber que somos hombres, la religión no es de nuestra preferencia y elección”.<sup>33</sup> El contexto al que Charron integra esa idea, sin embargo, le hace cobrar una radicalidad de la que carece en los *Essais*. El pasaje que precede al que acabamos de citar es, en efecto, el siguiente:

Así, también todos dicen que la tienen [a la inspiración divina], y creen en ella, y todos utilizan esta jerga: no de los hombres ni de criatura alguna, sino de Dios. Pero, a decir verdad, sin halago ni disfraz alguno, no hay nada de eso. Ellas [las religiones] están, se diga lo que se diga, sostenidas por manos y medios humanos, como lo prueba en primer lugar la manera en que las religiones han sido recibidas en el mundo e incluso todos los días por los individuos.<sup>34</sup>

32. Rousseau, 1969, 27. Las traducciones de Rousseau son nuestras.

33. Charron, 1986, 451. El pasaje al que nos referimos de Montaigne es muy conocido: “Todo esto es un signo evidente de que recibimos nuestra religión a nuestra manera y de nuestras manos, al igual que se reciben otras religiones. Nos encontramos en el país donde ella forma parte de la costumbre. (...) Somos cristianos por el mismo motivo que somos perigordinos o alemanes” (Montaigne, 2004, 445. Traducción nuestra).

34. Charron, 1986, 451. En la segunda edición (1604), Charron se vio obligado a corregir este texto introduciendo una distinción entre religiones verdaderas (“recibidas y sostenidas por otras manos”) y religiones falsas (“puras invenciones humanas o diabólicas”). El hecho de que la cita corresponda a la edición original, de 1601, llevó a Pierre-Maurice Masson a pensar que Rousseau poseía o había consultado un ejemplar de ésta, además de la de 1618, que, según se sabe, le había regalado Mme. de Créqui. Pierre Burgelin, quien hizo la notas para la edición de Gallimard, observó sin embargo que la edición de 1618 contiene un apéndice donde se encuentran los pasaje excluidos a partir de 1604 (cf. Rousseau, 1969, 1573).

Parece claro que Rousseau acerca la figura del Vicario a la de Charron en virtud de que en el tratado *De la sagesse* encuentra un examen crítico de la fe, examen que, a diferencia de los *Essais* de Montaigne, no termina en la suspensión del juicio. Dicho más claramente, y como vimos antes, Charron acepta que es propio del sabio adaptar su comportamiento a las costumbres –religiosas, en este caso– de la sociedad en que vive; sin embargo, la distinción entre “fuero externo” y “fuero interno” le permite llevar a su discípulo –al igual que lo hace el Vicario con el suyo– al estudio de la “verdadera piedad” para aprender a distinguirla de la falsa, es decir, de los rituales inventados por la fantasía humana (aun cuando exteriormente y los fines de la paz civil deba cumplir con los mismos).<sup>35</sup> Tras ese estudio, el discípulo de Charron estaría en condiciones de concebir una religión “libre” de ingredientes supersticiosos y reducida a su esencia: elevada “por pura contemplación a admirar y adorar la grandeza y la majestad inmensa de la primera causa de todas las cosas, del ser de los seres, sin gran declaración o determinación de ésta, o prescripción de cómo servirla; sólo reconociéndola indefinidamente como la bondad, perfección e infinitud del todo incomprendible e incognoscible” (Charron, 1986, 456).

Esa religión “purificada”, “natural”, diferente y en muchos puntos opuesta a las religiones positivas, resulta sin duda uno de los temas donde la huella de Charron se hace notar en el Vicario. Éste también reconoce que todas las enseñanzas religiosas, incluso las del Evangelio, están llenas de “cosas que repugnan a la razón”<sup>36</sup> y que lo que le corresponde al hombre que desee servir a Dios en la simplicidad de su corazón no es rezar sino ejercitarse “en las contemplaciones sublimes”: “respetar en silencio aquello que no podría rechazarse ni comprenderse y humillarse ante el gran Ser

35. “Estudiar la verdadera piedad” es el primer *deber* (*office*) de la sabiduría, así lo establece el título del capítulo 5 del libro II del tratado *De la sagesse*, donde se encuentra precisamente el pasaje citado por Rousseau en la nota al pie de la *Profession de foi*.

36. “[E]se mismo Evangelio está lleno de cosas increíbles, de cosas que repugnan a la razón y que a todo hombre sensato le resulta imposible concebir o aceptar” (Rousseau, 1969, 627).

que es el único que sabe la verdad”.<sup>37</sup> Tal es lo que el Vicario denomina “escepticismo involuntario”, un escepticismo que, por otra parte, seguramente podría adoptar el “*je ne sais*” que Charron eligió como divisa y que Rousseau declara “irles tan bien” a Emilio y a él mismo.<sup>38</sup>

Ahora bien, el “escepticismo involuntario” se caracteriza por ser exclusivamente teórico, es decir, por no extenderse “a los puntos esenciales de la práctica”.<sup>39</sup> El “*je ne sais*” encuentra entonces un límite infranqueable: la voz de la conciencia, ese “principio innato de justicia y virtud” que existe en el fondo de las almas y que nos orienta de manera infalible en la vida moral, sería inmune al escepticismo, porque, en la línea de lo que señaló Ezequiel de Olaso, sus actos “no son juicios sino sentimientos”.<sup>40</sup> He allí el otro gran tema del tratado *De la sagesse* que reaparece en Rousseau.

Los enemigos del Vicario al respecto son los filósofos, “supuestos sabios” que analizan la voz de la conciencia en términos de “errores de la infancia” o “prejuicios de la educación”.<sup>41</sup> A conti-

37. Rousseau, 1969, 627. Respecto de las “sublimes contemplaciones” y del carácter irracional del rezo, cf. Rousseau, 1969, 605.

38. Cf. Rousseau, 1969, 485. La relación con el *Je ne sçay* de Charron es señalada en las notas por Pierre Burgelin (Rousseau, 1969, 1451). También Ezequiel de Olaso señala que “en la segunda parte de la *Profession* Rousseau ha de retomar la divisa de Charron” (Olaso, 1981, 79).

39. “He aquí el escepticismo involuntario en que he permanecido; pero tal escepticismo no es para nada penoso, puesto que no se extiende a los puntos esenciales de la práctica y me encuentro muy decidido acerca de los principios de todos mis deberes” (Rousseau, 1969, 627).

40. “Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos. Aunque todas nuestras ideas nos llegan de fuera, los sentimientos que las valoran están dentro de nosotros y sólo a través de ellos conocemos la conveniencia o no conveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos buscar o evitar (Rousseau, 1969, 599). Contra la postulación por parte de Yvon Belaval de un “dogmatismo del sentimiento” en el Vicario, Olaso indicó que si la conciencia no se expide por medio de juicios sino de sentimientos, “sería atractivo, pero en definitiva falso”, hablar de “dogmatismo” en el sentido propiamente escéptico del término (Olaso, 1981, 78).

41. “Pero ante esta palabra [conciencia] oigo elevarse por todas partes el clamor de los pretendidos sabios: ¡Errores de la infancia, prejuicios de la educación!, gritan todos a coro” (Rousseau, 1969, 598).

nuación, siguiendo tal vez la lectura de Helvétius, critica el relativismo moral de Montaigne, juzgándolo frívolo en su búsqueda de ejemplos que pongan en cuestión el carácter innato de las enseñanzas de la conciencia.<sup>42</sup>

Montaigne, de hecho, en el ensayo titulado “De la costumbre” (*Essais*, I, 23), después de una frondosa reunión de hábitos exóticos, había dicho que “[l]as leyes de la conciencia, que nosotros consideramos nacidas de la naturaleza, nacen de la costumbre” (Montaigne, 2004, 115). También Charron disfruta de la variedad de opiniones e incluso caracteriza al sabio a partir de su oposición con el “espíritu municipal”, es decir, con aquel “que llama barbarie a lo que no es de su gusto y costumbre”, tomando como criterio de verdad el ejemplo “de las opiniones y usos del país en el que estamos” (Charron, 1986, 406). Sin embargo, esta diversidad sólo se refiere a aspectos superficiales del comportamiento, y para Charron no contradice “la obligación natural, interna y universal” que tiene todo hombre, “siguiendo la intención de su autor y hacedor”, de “ser hombre de bien, recto e íntegro” (Charron, 1986, 420). Esa obligación, que define al hombre, es la *prudhomie*.

En *De la sagesse*, por lo tanto, por debajo de las virtudes aprendidas y sosteniéndolas, se supone la presencia de una guía moral innata, que no debe cultivarse ni inducirse, que nace “en el hombre por él mismo, es decir, por la fuerza interna que Dios ha puesto allí” (Charron, 1986, 421). Esa guía no es víctima del examen escéptico; al contrario, lo que hace tal examen es disolver las opiniones recibidas y apoyadas en los prejuicios para que aquella voz más

42. “¿Pero de que le sirven al escéptico Montaigne los trabajos que se toma para desenterrar de un rincón del mundo una costumbre opuesta a las nociones de justicia? (...) ¡Oh Montaigne! Tú que te jactas de franqueza y de veracidad, sé sincero y veraz, si es que un filósofo puede serlo, y dime si existe algún país sobre la tierra en el que sea un crimen respetar la propia palabra, ser clemente, bienhechor, generoso, donde el hombre de bien sea despreciable y el pérfido honrado” (Rousseau, 1969, 598-599). Nuestra conjetura respecto de la influencia de Helvétius se apoya en el hecho de que éste, simplificando notablemente el movimiento reflexivo de los *Essais*, ubicó a Montaigne entre aquellos “que hicieron ver que una acción virtuosa en el norte es viciosa en el sur, concluyendo de allí que la idea de virtud es puramente arbitraria” (Helvétius, 1818, 120; traducción nuestra).

profunda, que es la voz de la naturaleza, pueda hacerse oír.<sup>43</sup> En tal sentido podríamos decir que el *sage* (sabio) es el *savant* (erudito) purificado por el escepticismo y que por ello puede volver a una comunicación alegre e inmediata con la *physis*.<sup>44</sup>

Hacia el final de su estudio sobre el escepticismo del Vicario Saboyano, Ezequiel de Olaso sostuvo que Rousseau “[e]n vez de prepararse a soportar lo inevitable y adoptar la muda impavidez del pirrónico, encuentra que la voz de la conciencia es la voz de la naturaleza, no de los hombres”, y con ello, sin saberlo, lleva el ideal del escepticismo pirrónico a su consumación: “[e]n la conciencia se hace presente la *physis*, ella es el criterio buscado por los pirrónicos, la que ofrece la marca natural e infalible” (Olaso, 1981, 78-79). Tal es el “gran descubrimiento de Rousseau”, afirma asimismo Olaso, y su análisis nos parece irreprochable excepto en este último punto. Ese descubrimiento, en efecto, como hemos tratado de mostrar, ya estaba presente en el tratado *De la sagesse*; también acerca de la voz natural de la conciencia, por lo tanto, “[p]arece bastante claro que la sincera profesión de fe del virtuoso teologal de Condom no habría sido muy diferente de la del vicario saboyano”.

### 5. Conclusiones

En el artículo que le dedica en el *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle refiere que hacia 1590, es decir, cuando todavía no había publicado ninguna obra, Charron tomó la decisión de hacerse monje cartujo. Su solicitud no fue aceptada porque se lo consideró, a los 47 o 48 años, demasiado viejo para adaptarse a los rigores de la orden; lo mismo sucedió poco después con la orden de los celestinos, y por ello nuestro autor “decidió terminar su vida bajo la condición de sacerdote secular” (Bayle, 1740, II, 142). El hecho es

43. La séptima y última lección de sabiduría (“las opiniones y juicios naturales son siempre verdaderos, buenos y sanos”), en efecto, no puede entenderse separada de las dos anteriores: no determinarse, no obligarse ni apegarse a nada. “He allí –concluye Charron– las dos riendas y dos reglas que siempre impedirán equivocarse” al discípulo (Charron, 1986, 857).

44. Sobre la oposición ciencia-sabiduría, cf. Charron, 1986, 687-693.

notable: Charron no sólo decide hacerse monje sino que elige órdenes caracterizadas por la austeridad, la contemplación y la vida ermitaña. Relacionando esta circunstancia con el influjo que ejerció sobre el libertinismo erudito podrían pensarse tres alternativas: a) que después, y acaso ante el fracaso, de su vocación monacal “se hizo” libertino; b) que eligió tales órdenes para ocultar a los ojos del mundo –pagando un precio altísimo– sus ideas irreverentes; o c) que los libertinos encontraron en él un arsenal de argumentos peligrosos sin preocuparse demasiado si los mismos estaban vinculados con los aspectos más profundos de su pensamiento.

Juzgamos que esta última posibilidad es la más verosímil, y por ello coincidimos con Fortunat Strowski cuando sostiene que “[e]l libertino no ve en Charron la sustancia religiosa; él no se interesa más que por el libre pensamiento, no observa más que una cara de la doctrina” (Strowski, 1907, 185). Esa “sustancia religiosa”, esa “otra cara” de la doctrina que, por ejemplo, La Mothe Le Vayer no ve, tan fascinado por lo que *De la sagesse* le ofrecía en relación con el desenmascaramiento de los mecanismos de dominio psicológico y político que se ocultaban en las funciones y rituales del culto, es lo que Michel Adam ha llamado “inclinación al misticismo” (Adam, 1991, 89).

La expresión puede resultar exagerada, pero, en todo caso, creemos que Adam tiene razón al decir que la noción de infinitud divina ocupa un lugar importante en el pensamiento de Charron. Ahora bien, Adam, y, más aún, Christian Belin (cf. Belin, 1995), tratan de hacer compatible aquella inclinación con las líneas principales de la tradición cristiana, punto en el que estamos menos seguros. En efecto, nos parece bastante claro que, sobre todo en el tratado *De la sagesse*, Charron se muestra convencido de que el objeto de su búsqueda no puede institucionalizarse sin perder su majestad. Por ello le atraen los libertinos “espirituales”, que defendían la libertad interior del sabio frente a las leyes positivas (incluyendo entre ellas las religiosas).

Estos libertinos, sin embargo, están demasiado cercanos a San Pablo como para no enfatizar la gracia divina en desmedro de la naturaleza, algo que Charron no podría compartir. Para él, por el contrario, la naturaleza, si no es el mismo Dios infinito, es al menos la aparición por excelencia de ese Dios. De allí esas extrañas asimilaciones entre Dios, la razón universal, el orden del

mundo y la ley natural que aparecen sobre todo en el capítulo 3 del libro segundo del tratado *De la sagesse*, asimilaciones que Charron jamás aclara y sólo las ofrece al lector como un hecho evidente por sí mismo.

Este concepto de naturaleza es ciertamente enigmático, tanto como su relación con el escepticismo. La mejor clave para descifrar ambos, a nuestro juicio, la ha propuesto Ezequiel de Olaso en su análisis de la *Profesión de fe del vicario saboyano* al pensarla como la consumación del escepticismo: el poder protector y orientador de una *physis* que supera la *epoché*; una *physis*, por lo tanto, que ya no es la del escepticismo, y que si hubiera que buscarle algún antecedente en la antigüedad clásica debería indagarse por el lado del estoicismo, en aquella noción de *logos*, “recta razón que todo lo recorre y traspasa y que es la misma cosa que Zeus” (Diógenes Laercio, 1990, 163).

Para terminar. Tomando pasajes aislados del tratado *De la sagesse* puede hallarse en él a un fideísta o a un libertino; juzgamos, sin embargo, que tales pasajes no pertenecen al núcleo del pensamiento de Charron, núcleo que se encontraría vinculado a la búsqueda racional de la Deidad y encontraría en la naturaleza su rostro privilegiado e incomprensible. En tal sentido, consideramos que por esta exaltación de la naturaleza en las postrimerías del Renacimiento, Pierre Charron podría ser considerado un protodeísta que se vale de los ejercicios escépticos para restaurar el vínculo *inmediato* del instinto humano con la ley natural o divina; por tal restauración se define la sabiduría.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Michel (1991), *Etudes sur Pierre Charron*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux.
- ANÓNIMO (1876), *La declaration de l'homme exterieur et de l'homme interieur, l'un selon la chair et l'autre selon l'esprit*, en *Traité mystiques écrits dans les années 1547 à 1549*, publiées d'après le manuscrit original par Ch. Schmidt, Bâle/Genève/Lyon, Henri Georg Steiner).
- BAYLE, Pierre (1740), *Dictionnaire historique et critique*, 5ta. edición, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, P. Brunel et. al., 4 vols.
- BELIN, Christian (1995), *L'oeuvre de Pierre Charron, 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port Royal*, Paris, Honoré Champion.

- BIANCHI, Lorenzo (2002), “Charron au XVIIIe. siècle: *L'Analyse Raisonnée de 'La Sagesse' de la Roche du Maine (1763)*”, en Paganini, Benítez y Dybikowski (dir.), *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, Paris, Honoré Champion.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre (2009), “Pierre Charron, «disciple» de Montaigne et «patriarche des prétendus esprits forts»”, en <http://dossiersgrihl.revues.org/280>.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre (2007), “Les libertins et Montaigne”, Vol. XIX de *Montaigne Studies*, March 2007, Number 1-2.
- CHAMPION, Justin (1999), artículo “Deism”, en *Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard Popkin, New York, Columbia University Press.
- CHARRON, Pierre (1986), *De la sagesse*, Paris, Fayard.
- CHARRON, Pierre (1596), *Les trois vérités contre tous Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques, & Schismatiques*, Lyon, Jean Didier.
- DE ROTTERDAM, Erasmo (1519), *Novum Testamentum omne, multo quàm antehac diligentius ab Erasmo Roterodamo recognitu, emedatum ac translatum*, Basileae, in Aedibus Ioannis Frobenii.
- DESCARTES, René (2004), *Discurso del método*, edición de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- GARASSE, François (1623), *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendues tels*, Paris, Sebastien Chappelet.
- GREGORY, Tullio (2000), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. de M. Raiola, Paris, PUF.
- HARRISON, Peter (1990), “*Religion and the Religions in the English Enlightenment*”, Cambridge, Cambridge University Press.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien (1818), *De l'esprit*, en *Oeuvres complètes d'Helvétius*, tome premier, Paris, Mme. Ve. Lepetit.
- HERVET, Gentian (1569), Prefacio a *Sexti Empirici viri longe doctissimi Adversus mathematicos*, Paris.
- LAERCIO, Diógenes (1990), *Los filósofos estoicos*, edición bilingüe de Antonio López Eire, Barcelona, PPU.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1969), *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion.
- MERSENNE, Marin (2005), *L'impie des déistes*, édition et annotation par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion.
- MONTAIGNE, Michel de (2004), *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF.
- OLASO, Ezequiel de (1981), *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1981.
- PAGANINI, Gianni (1987), “«Sages», «spirituels», «esprits forts». Filosofia dell' «esprit» e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron”, en A.A.V.V., *La saggezza moderna. Temi e problema dell'opera di Pierre Charron*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- PASCAL, Blaise (1962), *Pensées*, édition de Louis Lafuma, Paris, Seuil.

- POPKIN, Richard (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1969), *Émile ou de l'éducation*, en *Oeuvres complètes*, Vol. IV, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969.
- SABRIÉ, Jean-Baptiste (1913) *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603): l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, Felix Alcan.
- STROWSKI, Fortunat (1907), *Pascal et son temps. Première partie: de Montaigne à Pascal*, deuxième édition, Paris, Plon.
- TENENTI, Alberto (1987), "Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVIII y comienzos del XVII", en J. Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, traducción de H. Tizón y otros, México, Siglo XXI.

Recibido: 09-2012; aceptado: 04-2013

## MICHEL FOUCAULT: FILOSOFIA, LINGÜÍSTICA E ESTRUTURALISMO

**Fabiano Lemos**

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

RESUMO: O artigo se propõe a esclarecer a hesitante relação de Foucault com a teoria estruturalista da década de 1960 a partir da recondução histórica e política dessa questão ao debate intelectual que procurou, com maior ou menor sucesso, no modelo linguístico de Saussure, uma nova grade de inteligibilidade para as ciências humanas. A descrição das transformações que ocorreram no interior deste debate e o modo como elas levaram Foucault a repensar sua participação nele nos ajudam a esclarecer como a simpatia explícita pelo estruturalismo do início dos anos 1960 cede lugar a uma recusa insistente de filiar-se a ele no final dessa década.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault, estruturalismo, linguística.

ABSTRACT: This paper intends to elucidate the hesitating relation between Foucault and structuralist theory at the 1960s by recasting it, in a historical and political way, within the intellectual debate that tried to build, more or less successfully, a new grid of comprehensibility to humanities from the linguistic model of Ferdinand de Saussure. The description of transformations that took place within this debate and the way they compelled Foucault to rethink his participation in it could help us to understand how explicit affinities towards structuralism in the beginning of the 1960s gives place to an insistent refusal of affiliation at the end of this decade.

KEYWORDS: Foucault, structuralism, linguistics.