

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/232971>

LOMBA FALCÓN, Pedro (2014): *Márgenes de la Modernidad*. Madrid: Escolar y Mayo.

El presente estudio viene a reafirmar la profundidad filosófica del debate teológico-político en torno a la primera Modernidad, aunque la filosofía, y en concreto el campo de estudios de historia de la filosofía, haya descuidado esta parte central de la Modernidad. Hay que entender esta centralidad en el sentido en que determina a la Modernidad en su genealogía, en la que observamos no sólo un marco de desarrollo mucho más preciso que el que habituamos a enfrentar, un marco en el que la confrontación entre la Reforma de Calvino y la apologética católica aparece atravesada por un intenso debate entre el propio Calvino y el libertinismo espiritual, debate que la historiografía contemporánea ha omitido para centrarse en la ofensiva católica –desde Garasse hasta Mersenne– contra Calvino y los libertinos como pertenecientes a un mismo conjunto. Este marco nos permite también volver la mirada sobre la tarea del historiador de las ideas y rectificar el uso indiferenciado de la categoría “libertinismo”, una categoría que Lomba se esfuerza por analizar y poner en contexto: el libertinismo espiritual de Antoine Pocque, al que combate Calvino, tiene poco que ver, aparte del nombre, con el libertinismo erudito y la conjunción de corrientes de pensamiento epicúreas, deístas, ateístas o escépticas que se esconden bajo este otro concepto, y tiene menos aún que ver con el libertinismo de las costumbres, caracterizado por el ateísmo, el desenfreno sexual y la no-sujeción a leyes. La pérdida del matiz filosófico y la reducción de aquellos movimientos a estos rasgos mínimos y que atañen sólo a la moral se debe a los apologistas

cristianos de los siglos XVI-XVII, desde Calvino hasta los Mersenne y Bayle. Lomba sigue la evolución de los debates intelectuales entre reformados, católicos y libertinos y los ordena, según su cronología, en tres partes: “Cristianos contra cristianos”, “¿Eruditos o libertinos?” y “El doble rostro del libertino. Deísmo y escepticismo”. El que tiene lugar en torno al libertinismo espiritual es, efectivamente, un debate aún interno al cristianismo y a la interpretación de las Escrituras: Pocque propone, apelando a la *Segunda epístola a los Corintios* de san Pablo, una “renovación” o “purificación” del alma que hace del creyente Cristo mismo, “Espíritu de Cristo”, mientras que el resto, los “hombres vanos” se mantendrían en un estado de “alma viviente”. Estar en Cristo, ser Espíritu de Cristo, supone de alguna manera conocer la voluntad de Dios o, mejor, estar en la voluntad de Dios. Esta coesencialidad o identidad de espíritu y Espíritu, identificados por Pocque como una y la misma cosa, le permite proponer un cristianismo sin “temor a la muerte y al infierno”: hemos sido creados desde la nada, pero todo lo que es, es “querer y providencia de Dios”. ¿Cómo temer a la muerte si sabemos que estamos en “aquel que ha muerto y resucitado por todos”? En este sentido, el libertino es quien *comprende* que “la individualidad no es nada” y que “quien habla, entiende o actúa” en el individuo no es, por tanto, el individuo mismo, sino el Espíritu de Dios. Lomba sitúa en esta “marca epistemológica” una primera distinción entre la secta libertina y el calvinismo. Calvino, por su parte, denuncia en su *Contre la secte*

*phantastique et furieuse des Libertins* (1545), con un gesto que los apologistas católicos volverán contra el reformado, las nefastas consecuencias morales de la idea de “libertad” de los libertinos: si la Redención ya se ha consumado, si Dios y el mundo han dejado de ser trascendentes –han dejado de estar separados el uno del otro, entonces, como afirma Pocque, “el pecado ha muerto”. Para Pocque la Redención es definitiva y la corrupción, el pecado, como constitutivos de la naturaleza humana, quedan desterrados: ya no hay pecado, ni bien ni mal, ni esperanza ni miedo. Lo que de aquí se sigue –dirá Calvino– es la inutilidad de la ley y la moralidad. La normativa previa a la encarnación y resurrección de Cristo ha sido superada y la nueva vida del libertino le impide, en primer lugar, poner trabas a los deseos –en tanto que no son propios sino “voluntad de Dios”, que es el único “sujeto de la acción” y, en segundo lugar, ajustarse a las categorías de bien y mal, virtud y pecado, que no aluden ya a nada real, pues el “pecado” y la “humanidad” de Adán han sido superados. El desafío de la compleja teología política del siglo XVI convierte al libertino en un hereje: está “liberado” de una idea de Dios concreta, de la fe en tanto que “credulidad” (como señala Lomba, en un apunte filológico notable, la fe no puede depender de un mero “*cuidar*”, creer en un sentido débil, como una presunción); liberado también de los castigos, recompensas, esperanza y miedo de la religión positiva y, por tanto, de su normatividad; liberado de todo escrúpulo moral y, sobre todo, de la interpretación canónica de las Sagradas Escrituras. Ahora bien, la crítica de Calvino lo va a situar no sólo como un hereje, sino como un “falso cristiano”, alguien que simula su cristianismo con una particular lectura de las Escrituras y disimula así su maldad. Calvino añade que los libertinos

reducen las criaturas a la nada, acaban con la idea de Creación (que situaba al hombre y a Dios en un plano de trascendencia, de desemejanza o no-identidad del uno con el otro), transgreden la claridad de la Escritura y niegan la moral. Pero lo fundamental para el trabajo del historiador de las ideas, como recalca Lomba a lo largo de todo el libro, es la construcción del concepto, el trazado de los límites entre la teología política propia y la ajena. La práctica herética de los libertinos, heredada, dice Calvino, de herejías antiguas, encubre algo mucho peor: una práctica de simulación y disimulación que se opone a la simplicidad del reformado y que permite al libertino aparentar cualquier cosa con tal de complacer a los hombres y proseguir su vida desenfrenada y su religiosidad particularmente curiosa (“fantasiosa”), arrogante y tendente a la excesiva intelectualización. Esta arrogancia choca, como Lomba confirma en los textos de Calvino, no ya con la ortodoxia católica, sino también con el engranaje teológico-político que está conformando el reformado de Ginebra. La apologética católica dará el giro definitivo al concepto: en el clima de paz que sigue al Edicto de Nantes (1598), los apologistas aprovecharán para atacar la posición calvinista con intención de revocar el edicto –lo que, finalmente, sucede en 1685. Lomba señala cómo es precisamente en ese tiempo cuando los jesuitas se harán con el control político y a ello contribuirá indudablemente su batalla teológico-política contra calvinismo y libertinos. En efecto, la “parábola”, como la califica Lomba, de evolución ascendente en maldad que trazan Garasse y Mersenne, lleva de los libertinos –que encarnaban el mal a mediados del siglo XVI– hasta Calvino, que lo encarna en ese momento concreto, con el peligro adicional de que se haya concedido cierta libertad religiosa y de pensamiento: el libertinismo, secta de la que

a partir de ahora no aparecen noticias, resurge como una extraña fantasmagoría, como la causa del relajamiento en las costumbres de la Francia del momento. Esa fantasmagoría toma diversos nombres, según contra quién se escriba –Lomba analiza el ataque a deístas, escépticos, nuevos epicúreos y, finalmente, ateístas, agrupados todos bajo etiquetas de “libertinos” o “espíritus refinados”. Garasse y Mersenne configuran, con sus ataques, un escenario político propicio para la unidad religiosa y política de Francia: a pesar de la paz de Nantes, insisten en el “desgaste moral” provocado por todas esas formas de impiedad definidas imprecisamente como “libertinismo”. Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi, incluso Charron, precursor de los anteriores, no tienen, como señala Lomba, más que algunos rasgos en común: son “espíritus fuertes” o “desengaños”, abogan por la independencia y libertad filosóficas, escriben en géneros literarios como el tratado, el panfleto, la apología, el diálogo. Este género será especialmente afín a la escritura libertina, ya que permitirá poner en boca de los personajes opiniones heterodoxas que no pueden ser necesariamente atribuidas al autor, un ejemplo de lo que Mersenne denunciará como práctica de simulación y disimulación típica del libertino. Pero la independencia, el desengaño, no serían más que matices sin importancia para los apologistas católicos si no fuera por la relevancia política de las actitudes e ideas de los libertinos, incompatibles con el modelo que el catolicismo trata de imponer en Francia. En último término, lo que los une es ser precursores de una razón crítica: analizan profecías y milagros; estudian posesiones y brujería desde un punto de vista materialista; critican el antropocentrismo y el antropomorfismo que determinan la ética y la metafísica cristianas; critican los discursos religiosos en tanto que su validez

va asociada a su eficacia para legitimar discursos jurídico-políticos; aceptan, desde posturas materialistas y deístas, un cierto escepticismo a la base de su doctrina que atañe incluso a la propia provisionalidad de su discurso. Dentro de ese grupo heterogéneo La Mothe Le Vayer se presenta como un fideísta, escéptico ante un avance científico que considera inútil y que sólo puede, por tanto, agarrarse a la fe. Pero esta fe es la superación de la fe de la plebe, del vulgo. En el fondo, dirá Garasse, lo que late es el viejo leitmotiv de la Reforma luterana. Si la mirada sobre la historia había sido utilizada por los inquisidores españoles para dar negar la novedad y asimilar los movimientos heterodoxos de la Modernidad a herejes e infieles ya conocidos –como ocurre en España con el materialismo rápidamente atribuido a marranos y judeoconvertos, en cuyos círculos ciertamente se daban las condiciones para dicho materialismo–, como digo, también Garasse utilizará las herramientas del historiador de las ideas para fijar al enemigo en un conglomerado ideológico-político: la continuidad entre naturalismo renacentista y Reforma, o lo que es lo mismo, entre Lutero y luteranos, calvinistas, Cardano, Pomponazzi, Vanini y los “nuevos libertinos” franceses. Como hiciera Calvino con el libertinismo de Pocque, Garasse acusa a los libertinos de estar vinculados históricamente con otras desviaciones de la ortodoxia y con una mala –y malvada– lectura de las Escrituras. Como sabemos, la heterodoxia libertina, aunque tenga que ver con la recuperación renacentista de textos clásicos, en realidad emplea a Platón, Aristóteles, Plinio el Viejo, Epicuro o los atomistas como bases para una renovación de la cosmología, la antropología y la política, no por interés filológico. Así, Charron o Naudé ejemplifican la crítica del “vulgo” y la resignificación de dicho término, que deja de referir a una cierta clase

social con vínculo de sangre y pasa a designar la vanidad y la ausencia de coraje. La crítica política viene de la mano de una crítica aguda de la religión: su artificialidad y espectacularidad tienen como único fin la “sujeción” política. Ni Garasse ni Mersenne pueden discutir este punto. De hecho, Naudé coincide con ellos en que la plebe no puede gobernarse por sí misma –máxime si su gobierno puede significar la guerra civil. Difieren en la teoría –para Naudé la incapacidad de gobierno de sí mismo del vulgo se debería a que no puede desenmascarar los engranajes teológico-políticos– pero se impone finalmente el rescate de la figura del tirano que sitúa a uno y otros en el debate sobre el absolutismo. Ni Naudé, ni La Mothe Le Vayer, ni Gassendi niegan el libre albedrío, ni mucho menos heredan esa supuesta negación de Calvino o Lutero; no defienden aún un naturalismo immanentista, ni renuncian a la fe (no son, por tanto, ateos), aunque sí apunten hacia un Dios puramente racional en el que la apologética católica ve el final de la justicia divina. Lo que queda claro en el presente estudio es que en la confrontación entre libertinos y apologética lo que está en juego es tanto el carácter político del debate, que contribuye a forjar un enemigo político preciso –aquél que sigue doctrinas teológicas contrarias o distintas, como los efectos políticos de las doctrinas mismas. En sus *Recomendaciones*

*para formar una biblioteca* Gabriel Naudé señalaba como uno de los factores más importantes a la hora de seleccionar los numerosos libros que la debían componer, además de su interés, el que supusieran una novedad en su materia y el mismo Naudé, en sus *Consideraciones sobre la naturaleza de los golpes de Estado*, citaba a Montaigne y Charron como influencias más notables de su pensamiento, por encima de los autores grecolatinos. *Márgenes de la modernidad* debe verse así: como un libro de muy notable interés y una novedad, no sólo editorial, sino en el páramo de la investigación sobre el pensamiento heterodoxo francés previo y contemporáneo a Descartes, ese pensamiento que, ya mediante un diálogo directo de sus actores con el autor de las *Meditaciones metafísicas*, ya mediante la previa definición de las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, o bien se anticipó a las tesis cartesianas, o bien previno a Descartes de desarrollar otras tesis que podrían haberle conducido a un destino nada halagüeño. El libro de Pedro Lomba debe constituir, para los investigadores que se acerquen a la materia, un punto de referencia que desafía, como pedía Naudé, a la credulidad –filosófica, histórica, religiosa– desde el que abordar el estudio del libertinismo y la primera Modernidad.

Federico Ocaña Guzmán (UCM, España)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/265671>

SARRIÓN MORA, Adelina (2016): *El miedo al otro en la España del siglo XVII. Proceso y muerte de Beltrán Campana*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 269 pp.

Los estudios sobre el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición han vivido diferentes fases y se han realizado desde perspectivas historiográficas variables. Estas se han

visto diversificadas desde comienzos de los años noventa trascendiendo el paradigma de la *leyenda negra* de España y haciendo del estudio de sus mecanismos y sus efectos en