

Vigencia del Theophrastus Redivivus. Del libertinismo erudito a la apoteosis del yo. La reedición de una lucha cultural.

Carlos Daniel Lasa *

Resumen

El presente escrito pone de relieve la vigencia del pensamiento libertino en nuestro tiempo en lo que respecta a su propuesta de una vida feliz, aunque esta, en la actualidad, no queda circunscripta a un grupo de sabios, sino que se propone como ideal universal. El proceso se inicia con los sabios libertinos que, como se observa claramente en el *Theophrastus redivivus*, cortan del alma humana las dos alas platónicas de las que disponía para remontarse hacia las realidades situadas más allá de este mundo: la *razón*, en tanto *nous/intellectus*, y la *fe*. La pura *ratio* que subsiste, entonces, da paso al racionalismo,

* Investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Código de referato: SP.264.XLIX/19

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2019.49.01>



STUDIA POLITICÆ № Número 49 primavera/verano 2019-2020 – pág. 5-30
Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

el cual adquiere dos modalidades diversas: el racionalismo libertino, conservador y orientado hacia el pasado, por un lado; y el racionalismo iluminista, revolucionario, que mira hacia el futuro. El despliegue de este último encuentra su cenit, a la vez que su suicidio, en el marxismo. Y este último da lugar a una realidad completamente ajena a sus propósitos: la actual sociedad de la opulencia que recupera el ideal de vida libertino inicial, aunque universalizándolo. La lucha entre dos concepciones de vida, tal como sucedió en el siglo XVII, se vuelve a repetir.

Palabras clave: Libertinismo – Ateísmo – Racionalismo – Marxismo – Sociedad de la opulencia.

Abstract

This paper highlights the current validity of the libertine's idea of a happy life even though, nowadays, a happy life is not constrained to a group of wise people but it is presented as a universal ideal. The process begins with the libertine sages who, as can be clearly seen in the *Theophrastus redivivus*, cut off from the human soul the two platonic wings that were available to return to those realities located beyond this world: reason as *nous/intellectus*, and faith. The ratio that subsists, then, gives its way to the rationalism, which acquires two different modalities: libertine rationalism, conservative and oriented towards the past, and the illuminist or revolutionary rationalism, which looks to the future. The deployment of the latter finds its peak as well as its suicide, in Marxism. And it is the Marxism the one that leads to the affluent society that recovers the libertine's way of life. The struggle between two conceptions of life, as happened in the seventeenth century, is repeated.

Keywords: Libertinism – Atheism – Rationalism – Marxism – Affluent Society

1. Razón y fe en el deísmo y ateísmo del siglo XVII

NUESTRA civilización ha sido el producto del encuentro entre Atenas y Jerusalén, entre el logos humano y el Logos divino. El gran filósofo de la política, Leo Strauss, sostiene que la civilización occidental entera tiene dos raíces: la filosofía griega y la Biblia

(cfr. 2007, p. 10). Al respecto, refiere el pensador: “El Hombre occidental se ha convertido en aquello que es hoy gracias al encuentro de la fe bíblica con el pensamiento griego” (1998: 3). Y si bien la posición de Strauss respecto de lo acontecido en el siglo XVII (que condujo a la ruptura entre razón y fe) es diferente a la nuestra, ello no obsta que tomemos su anterior afirmación en lo que respecta a la columna vertebral que constituye nuestra genuina civilización.

Ahora bien, ¿cómo se operó la aludida ruptura en el siglo XVII?

En el año 1600 hace su epifanía el denominado *deísmo*, el cual, si bien admite la existencia de un Dios creador, niega sin embargo la presencia de la revelación cristiana y de toda otra revelación pretendidamente sobrenatural. El deísta “más temprano” (Mulsow & Popin, 2004: 15) de Europa fue Martin Seidel, nacido en 1545 y con fecha desconocida de su muerte. En 1600 escribe una obra titulada *Origo et fundamenta religionis christianae*. La obra, compuesta por un Prefacio y trece capítulos, se ocupa, en un primer momento, de derrumbar el edificio de los dogmas cristianos, minando sus cimientos bíblicos e históricos (caps. I-VI); en un segundo momento, constructivo más que destructivo, propone una nueva religión, la cual es presentada como la más razonable, natural, auténtica y primitiva.

En el Prefacio mismo insta a sus lectores a ser capaces de revisar las opiniones propias que han recibido desde la infancia y, para eso, considera que es necesario poseer un gran celo por el conocimiento y no por las opiniones falsas que, para el autor de referencia, son aquellas fundadas en la fe (Seidel, 2017: 3). Existe una sola revelación: aquella en la que Dios se manifiesta a sí mismo y su bondad a través de la creación del mundo y de todas las cosas. Esta realidad exige, por parte del hombre, “reconocer y dar culto a Dios, creador nuestro y de todas las cosas, mediante la razón, con la que hemos sido ornados por Dios por encima de las demás criaturas” (Seidel, 2017: 106). Y añade más adelante:

Y así la naturaleza y la razón nos enseña qué y cómo es Dios y cuál es su voluntad, y también qué es justo y qué injusto, qué debemos a Dios y qué a los hombres. Este reconocimiento de Dios y este culto de Dios estuvo desde el comienzo del mundo entre los primeros hombres, que no tuvieron ninguna ley escrita, ninguna religión es-

crita, sino solo lo que les enseñó la naturaleza y la razón, y reconocieron y rindieron culto a Dios por medio de la sola razón (Seidel, 2017: 113).

Para Seidel, Dios sólo les habló a los israelíes en virtud de que el natural conocimiento y culto de Dios se oscureció y corrompió a causa de la negligencia y de las malas costumbres y hábitos de los hombres, pero el contenido de lo que les enseñó no va más allá de lo que nos instruye la naturaleza y la razón. Esto queda de manifiesto en el Decálogo (cfr. Seidel: 114).

¿Y qué sucede con la fe y su contenido revelado? La fe queda totalmente descartada como fuente de conocimiento verdadero. La fe cristiana que los evangelistas transmiten, en cuanto contrarias al Decálogo y al entendimiento, son fábulas y mentiras interesadas (cfr. Seidel, IX: 130). En realidad, para nuestro autor, lo único verdadero, es lo determinado por la luz del entendimiento y la recta razón (cfr. Seidel: 129). El Decálogo es una confirmación de la religión natural, esto, de aquella religión fundada en la revelación divina a través de su creación y que la razón humana ha puesto de manifiesto.

¿Cómo hace la razón para no equivocarse? Seidel distingue entre *entendimiento* y *razón*. El entendimiento, sede de los primeros principios e infalible en el conocimiento respecto de aquellos, se mueve de lo conocido a lo desconocido y esto que es desconocido no puede dejar de ser verdadero en tanto está fundado en aquellos primeros principios del entendimiento en cuanto evidentes. Nos permitimos advertir que, para Seidel, en este movimiento de lo conocido a la verdad de lo desconocido, el alma humana no solo realiza actos propios de la razón, sino, además, actos de diligencia y atención, los cuales dimanen de la voluntad (cfr. Seidel: 133).

Ahora bien, nos dice nuestro autor:

Pero cuando la razón no sigue la luz del entendimiento sino la costumbre, los padres, los antepasados, de tal manera que cree que algo es verdadero porque los padres, los antepasados y una gran multitud de hombres han creído que es verdadero durante algunos siglos, esa razón no es correcta, sino falsa, y es como un obstáculo para que la razón se ilumine con la luz del entendimiento, como un caos confuso y tenebroso (Seidel: 133-134).

Para Seidel, el error surge cuando la voluntad no permite que la luz del entendimiento examine sus falsas costumbres inveteradas (cfr. Seidel: 134).

Esta posición deísta será asumida, a posteriori, por algunos pensadores del iluminismo. La misma horada las verdades de la fe revelada del cristianismo, llegando a la negación del pecado original, elemento esencial en la concepción salvífica por parte de la divinidad. En efecto, ¿qué Redentor sería necesario para un hombre cuya naturaleza es buena? Para Seidel, como lo será para los deístas y ateístas, la idea de pecado original o *status naturae lapsae* no es otra cosa que un invento de la fe cristiana (cfr. Seidel: 134). En Seidel, cabe agregar, el espíritu humano es capaz de una intuición intelectual que tiene por objeto verdades situadas más allá del orden fenoménico. Es precisamente esta intuición intelectual la que permite a los hombres cultivar una religión natural que reconoce a Dios como creador de todo lo que es.

Junto a este deísmo se yerguen posiciones decididamente ateas. Los denominados *libertinos eruditos* llevan a cabo una lectura de todo el pensamiento griego en clave ateísta, incluida la obra del mismísimo Platón. Este pensamiento libertino encontrará, en la redacción del *Theophrastus redivivus*, obra de 1659 de autor anónimo, un compendio de toda su doctrina. En esta obra podremos advertir de qué modo la fe (esto es, el conocimiento fundado en la autoridad), debe ser absolutamente rechazada en cuanto a su valor de verdad. El punto de partida del pensar no es ya el obedecer, el oír la voz del misterio del Ser, sino la acción de juzgar, la acción de hacer pasar por el tribunal de la razón a todo aquello que pretenda instalarse como verdadero. De allí que sea preciso someter todo lo recibido a un riguroso examen. Refiere Paul Hazard, refiriéndose a la concepción de razón propia de los libertinos y del racionalismo:

“Entraba en juego la Razón agresiva: quería examinar, no sólo a Aristóteles, sino a todo el que había pensado [...] Su privilegio era establecer principios claros y verdaderos, para llegar a conclusiones no menos claras y no menos verdaderas. Su esencia era examinar...” (Hazard, 1975: 109).

Los representantes del denominado *libertinismo erudito* se autopresentan como los cultores de una *secretior philosophia*, la cual es propiamente moderna en cuanto la nota de modernidad se relaciona con la

profesión de ateísmo. Ellos realizan, como ya lo expresamos, una lectura de toda la filosofía griega en clave ateísta, llevando a cabo una verdadera subversión cultural que deja sin conexión alguna al logos griego con el Logos cristiano. Vanini, padre de los libertinos como alguno lo ha llamado, se propone, durante la segunda década del siglo XVII, recurrir a las fuentes recónditas de la filosofía (2010: 325). Vanini pretende revitalizar el pensamiento moderno sobre la base de la tradición clásica, pero leída en clave ateísta. El mensaje naturalista de los filósofos antiguos, sostiene, ha sido tergiversado por una tradición cristiana que encuentra en ellos una metafísica apta para constituir una gran síntesis con la fe. Para él, obviamente, la característica propia del pensamiento moderno es el ateísmo.

Para Vanini, pues, el intelecto humano no intuye esencias eternas, los inteligibles puros: su objeto propio no está representado por ninguna realidad inmutable, sino que es el eterno devenir. Expresa nuestro autor: “...el intelecto goza de un incesante movimiento [...] está en actividad perenne y no descansa para alcanzar la quietud, sino para fortalecerse y ejercitarse en un movimiento perpetuo” (2010: 155, 543).

De lo afirmado se deduce que la verdad no es ontológicamente trascendente y, en consecuencia, no precede a nuestro intelecto; esta es producto de las operaciones que la razón realiza uniendo las ideas sobre el plano lógico. La verdad no puede ser encontrada en el ámbito ontológico, sino que es el resultado de la construcción que la razón realiza a partir de la argumentación. Afirma Vanini:

... en la simple intelección no reside verdad alguna. En el compuesto, que denominamos complejo, la verdad no es entendida sino por reflexión. La cosa, en efecto, es pensada, sin embargo, la verdad no es inherente a las cosas, sino a las especies unidas en el intelecto y, en segundo lugar, en el discurso. Por lo tanto, la cosa es pensada con una intelección directa, la verdad, por el contrario, con una refleja [...] lo verdadero es pensado con un conocimiento reflejo (2010: 192, 587).¹

¹ A propósito de esto, un estudioso de la obra de Vanini, el Profesor Raimondi, comenta: “Ninguna *veritas immobilis*, precede, trasciende, o condiciona la mente humana. Cada conocimiento nuestro no tiene su origen en esencias abstractas y separadas, sino en la realidad natural a través de la experiencia. El único presupuesto de

La operación de Vanini consiste, a nuestro juicio, en circunscribir el ámbito racional al orden de lo sensible y, en consecuencia, a situar toda afirmación cognoscitiva que lo trascienda dentro del ámbito de lo irracional. La filosofía, concebida en términos de metafísica, consecuentemente, será colocada, al igual que la fe cristiana, en la esfera de lo irracional.

Para Vanini, la *secretior philosophia* consiste en liberar las mentes humanas de toda dimensión trascendente y ocuparlas en tareas puramente inmanentes. Como ya adelantamos, para él, el ateísmo es el signo distintivo de los tiempos modernos. Fuera de una naturaleza concebida en términos de constante devenir no se sitúa ningún ser que dura, ningún ser eterno, inmutable. De allí que toda la cultura occidental transmitida por el cristianismo haya sido una impostura que es necesario desenmascarar. Una auténtica revolución cultural se impone: una revolución que rompa, de modo definitivo, con toda relación ontológica y gnoseológica entre el hombre y Dios.

Como ya lo adelantamos también, en el año 1659 se publica la obra de autor anónimo, el *Theophrastus redivivus*, la cual se considera como el compendio de las ideas libertinas. Esta obra se propone, siguiendo la línea de los libertinos y del padre de estos, Giulio Cesare Vanini, llevar a cabo una revolución cultural reemplazando una tradición teísta y

la actividad intelectual está dado por el conocimiento sensible: nada hay en el intelecto —repite Vanini con Aristóteles— que antes no haya pasado por los sentidos [...] Más que ser captada por un acto intelectual primario, la verdad es objeto de un acto intelectual reflejo y es posterior a la intuición inmediata de la cosa. Por lo tanto, ella no es inherente a los objetos, no existe *in rebus*, sino en primer lugar en la conexión de las ideas en el intelecto y en segundo lugar en el discurso” (*ibidem*, pp. 155-156). Y añade Raimondi esta importante observación: el sentido es receptivo y es asimilable a la cera, como la impresión es asimilable a la sensación. En un segundo momento tenemos el acto intelectual reflejo que establece la verdad. Esto implica que nuestro intelecto es de algún modo receptivo y, a la vez, operativo: recibe los datos de los sentidos, pero simultáneamente opera sobre los mismos. El intelecto activo y el intelecto pasivo, de matriz aristotélica, son ya residuos de un concepto de conocimiento superado. Ellos son sustituidos por la receptividad y la operatividad del conocimiento intelectual. La actividad intelectual funciona, se perfecciona, o bien se acrecienta, en la recepción pasiva. Esto significa, en el lenguaje vaniniano, que el crecimiento del saber depende también de la operatividad de la mente (*ibidem*, p. 156).

espiritualista por una visión atea y materialista. Esta última, expresa el autor del *Theophrastus*, es la auténtica tradición filosófica. El autor nos dirá que su escrito retoma la obra de Teofrasto titulada *Historia eorum quae de deo dicuntur* (1981: 1). Este escrito se habría perdido, según la versión del *Theophrastus*, a causa del cristianismo. Se trata ahora, siguiendo la línea de Vanini, de recuperarlo con el fin de dar una batalla cultural que tiene como enemigo principal la visión cristiana de la existencia. Este autor distingue dos empleos de la razón: uno atado a la autoridad y, en consecuencia, capaz de oscilantes y vanas opiniones; otro, veraz, propio de la *ratio naturalis*, que siempre sabe captar lo verdadero por cuanto se encuentra ligado a la experiencia sensible (cfr. *Theophrastus redivivus*, 1981: 14-15). La razón verdadera, entonces, no puede partir de un acto de obediencia, de sometimiento, sino del conocimiento aportado por los sentidos a los cuales la razón se ocupará de dar unidad. La razón no puede conocer ninguna cosa situada más allá del orden sensible y, por eso, esta razón natural y veraz no cuenta con Dios, o sea, es atea.

La filosofía, para el autor anónimo, descansa enteramente sobre una razón ligada intrínsecamente a la experiencia. La dimensión del *intellectus* es totalmente negada. En este sentido, y tal como lo señala Tullio Gregory en su importante estudio sobre la obra que ahora estamos comentando, el *Theophrastus* emprende una lucha abierta contra todas las tradiciones religiosas para indicar que el ateísmo inspira el sentido de toda la especulación filosófica y el resultado necesario de la razón natural (cfr. Gregory, 1979: 52).

Tanto en la especulación de Vanini como en la del *Theophrastus*, la estrategia ateizante consiste en situar toda afirmación acerca de la existencia de un Dios creador distinto del mundo por fuera del orden racional; este último se circunscribe al ámbito de lo sensible. Toda afirmación situada por fuera del orden racional carece de todo valor objetivo, de toda verdad. De allí, entonces, que desembarazarse de la tradición religioso-metafísico occidental equivale a dar por tierra con una tradición fundada en mentiras y fábulas cuyo único propósito es el dominio de las conciencias de los hombres. Y liberar esas conciencias exige emprender una revolución cultural que reduzca el intelecto humano a la sola dimensión de la *ratio*.

La única ciencia valedera, para nuestro autor anónimo, debe fundarse en la razón natural y verdadera, la cual es propia de los filósofos. El fi-

lósofo jamás admite el argumento de autoridad. Para nuestro autor anónimo, el único ámbito de certeza cognoscitiva es el que se circunscribe al dominio de los sentidos. Refiere:

... puesto que no hay otro conocimiento cierto y evidente fuera de aquel que se puede obtener de las mismas cosas y de los sentidos que a ellas se ordenan, éstos son verdaderamente la guía absolutamente cierta del saber, la fuente y el criterio de la verdadera ciencia; y no se da certeza o evidencia alguna que no sea testimoniada por los sentidos (*Theophrastus redivivus*, 1981: 138).²

Frente a la ciencia verdadera se yergue una pseudociencia que se asienta en la religión y los mandamientos. La verdadera ciencia, para el autor anónimo, debe ser fruto de un conocimiento seguro y evidente. Y un conocimiento seguro y evidente solo puede obtenerse a partir de las cosas mismas y de los sentidos que las testimonian: los sentidos son los indicadores más seguros de todo conocimiento; la certeza más segura y evidente proviene de ellos. Refiere al respecto:

En efecto, ninguna ciencia es segura sino la que se percibe a partir de los sentidos. Cualquier conocimiento que esté alejado de aquellos no es una ciencia verdadera sino una opinión que se modela y se construye de acuerdo con el deseo y el arbitrio de cada uno; sin embargo, la ciencia y el conocimiento que tienen su origen en los sentidos siempre es íntegra y con ellas están de acuerdo todos y nunca se pone en duda (*Theophrastus redivivus*, 1981: 22-23).

Ahora bien, este conocimiento seguro y evidente que otorgan los sentidos y la razón se distingue de lo que el autor anónimo designa como *representación*. La representación es una cosa producida y concebida por la mente sin la asistencia de los sentidos. En consecuencia, prosigue su razonamiento, la representación no contiene en sí ninguna esencia verdadera o existencia o sustancia. La causa de la representación no es una cosa real, verdadera, sino que esta es fruto de la imaginación. De la imaginación, concluye, se nutren las dos pseudociencias que han guiado

² “[...] quando quidem nulla sit cognitio certa et evidens, quam quae a rebus ipsis et a sensibus ad res pervenientibus peti potest; sensus profecto totius cognitionis sunt duces certissimi et verae scientiae authores atque rectores, nihilque certum et evidens videri potest, quam quod testimonium certitudinis accepit a sensibus”.

la vida de los hombres hasta el siglo XVII: la metafísica y la teología sobrenatural.

Luego, cualquier cosa que puede ser producida y ser concebida en la mente sin la asistencia de los sentidos no es sino una representación, que no tiene ninguna esencia verdadera o existencia o sustancia: y no puede ser percibida de otra manera sino en cuanto su ser ha sido formado y determinado a partir de aquellas cosas que la mente ha extraído anteriormente de los sentidos. Por ejemplo, cuando un ente de razón (que de ninguna manera existe como objeto, sino que se forma y se representa por el intelecto solamente) es imaginado por la mente, tal como sucede con el hircociervo, la mente no puede comprenderlo si no conoció antes qué es un macho cabrío y qué es un ciervo, con los que se conforma un ente de estas características. Por consiguiente, sólo son representaciones aquellas cosas que se dicen que son concebidas en la mente sin que antes fueran percibidas por los sentidos (*Theophrastus redivivus*, 1981: 139).³

De lo dicho se desprende que la fe es un conocimiento totalmente falaz ya que es la respuesta positiva a una revelación la cual, para el autor anónimo, es una idea de la mente concebida por la fuerza de la imaginación (cfr. *Theophrastus redivivus*, 1981: 147). Ahora bien, no solo la fe es un conocimiento falaz, sino también aquel conocimiento como la metafísica fundado no en la *ratio*, sino en el *intellectus*. Ya no será más dado hablar de *intellectus* sino de una pura *ratio* encargada de reunir los datos aportados por los sentidos del alma humana. De ahora en más, la función unificante de la razón humana deberá ser ejercida sobre la diversidad de los fenómenos que se aparecen a los sentidos, sin poder afirmarse que exista una realidad, situada más allá de la razón humana, aprehendida por el *intellectus* del alma humana que los reúna.

³ “Quidquid igitur in mente extra sensuum auxilium formari et figurari potest, nil nisi figmentum est, nullam habens veram essentiam aut existentiam aut substantiam; nec percipi ullo modo potest, nisi in quantum eius esse conflatum et constitutum est ex iis rebus quas antea mens a sensibus hausit. V. g. cum ens rationis quod re nullatenus est, sed a solo intellectu figuratur et repraesentatur, mens sibi proponit quails est hircocervus: non illud haec concipere posset, nisi prius novisset quid sit hircus, quidve cervus, quibus eiusmodi ens constituitur. Itaque figmenta tantum sunt ea quae mente concipi dicuntur, nisi prius sensibus percepta fuerint”.

Y si la fe es pura fantasía, ¿debe concluirse que debiera procederse a la abolición definitiva de esta mostrando todos sus engaños?

La respuesta es no: para el autor anónimo no debe abandonarse la fe por cuanto la misma es “totalmente apta para mantener la organización política”. Sin la religión, sin la fe, no sería dado encontrar un *principio de unidad* suficientemente capaz de mantener el orden en la *polis*. En este sentido, para el autor anónimo existen dos tipos de hombres: aquellos iluminados, los filósofos, que saben que el contenido más profundo de la secreta filosofía reside en el ateísmo, y aquellos otros mortales que nacieron para ser sometidos y permanecer en la ignorancia. Pero es sabido que esto no siempre fue así, sino que ha sido, más bien, producto de la cultura y no de la naturaleza, aunque la cultura haya formado como una segunda naturaleza en los hombres carentes de libertad, es decir, en los hombres que todavía viven de acuerdo a la fe.

2. La figura del sabio como ideal de vida en el *Theophrastus redivivus*

Para el autor del *Teofrasto*, existe un *estado natural*, anterior a la organización política, en el cual no existe mal alguno: estado en el cual todo hombre busca conservarse y cuidarse a sí mismo. El cuidado de uno mismo es el motor de todas las actividades del hombre: “Esto muestra claramente que la ley primera, única y exclusiva de la naturaleza es seguir el bien propio y también evitar el mal propio” (*Theophrastus redivivus*, 1981: 786).⁴ No existe mal alguno en la naturaleza ya que esta es buena. La naturaleza no necesita Redentor alguno, ni siquiera, como vamos a ver, de un redentor político. En la naturaleza “ [...] todas las cosas son buenas, lícitas y honestas” (*Theophrastus redivivus*, 1981: 800).⁵ Dentro del estado natural, el hombre alcanza un grado de felicidad, viviendo de acuerdo al placer, aunque se trata de un placer calculado, al modo de Epicuro.

⁴ “Hoc maxime ostendit bonum proprium sequi et malum etiam proprium vitare primam esse naturae legem, imo unicam et solam.”

⁵ “[...] cuncta esse bona, licita, honesta.”

Pues bien: este estado de felicidad natural se trunca a partir de la aparición de la organización política. Esta es producto del poder, el cual establece una nueva ecuación: el sometimiento de los muchos por parte de unos pocos. El poder, mediante el cual los hombres se dan la organización política, genera, de suyo, la desigualdad. Sucede que, necesariamente, esta organización introduce la noción de *propiedad privada* de los bienes; y los bienes son divididos, pero los señores y los más poderosos toman la mejor parte. Refiere nuestro autor:

En efecto, el poder y el dominio conducen a la desigualdad, porque los esclavos existen en donde existen los amos. También estos introducen la noción de propiedad de los bienes; en ese preciso momento se origina la división de los bienes ya que los señores, para ser más poderosos que los súbditos, se atribuyen todo o la mayor parte de todo. Pero cuando el poder no existe, no existen ni los amos ni los esclavos, ni la división de los bienes, ni la desigualdad. Por eso, no hay lugar a dudas que la naturaleza ha querido que exista, entre todos los seres vivos, armonía y mancomunidad. Y para que esta armonía y mancomunidad permanezcan, parece que la naturaleza no ha entregado el poder a ninguno y que ha prohibido que se produzca alguna división, porque la naturaleza es la progenitora más justa de todos. (*Theophrastus redivivus*, 1981: 840).⁶

El equilibrio inicial de la naturaleza, como se advierte, es roto por la insensatez de algunos hombres, los cuales, mediante la violencia y la fuerza, van sometiendo a los más débiles (cfr. *Theophrastus redivivus*, 1981: 854). No existe reino alguno, nos dice el autor que venimos considerando, que no haya nacido de un crimen o de una injusticia. Los poderosos doblegan a los más débiles mediante la invención de las leyes. Y las leyes, precisamente, nacen de ese deseo desenfrenado de gobernar y de establecer el dominio. Refiere en este sentido:

⁶ “Imperium namque et dominatus inaequalitatem inducunt, utpote servi sint ubi domini. Rerum etiam proprietatem inferunt; tunc enim fit divisio rerum cum domini, ut sint subditis potentiores, vel totum, vel maiorem partem totius sibi vindicent. At ubi imperium non est, non sunt etiam neque domini, neque servi, neque divisio rerum, neque inaequalitas. Itaque aequalitatem et communitatem inter omnes animantes esse naturam voluisse, non dubitandum est. Et ut ista quidem aequalitas et communitas staret, nulli imperium dedisse natura videtur, et ne ulla divisio fieret prohibuit, quia omnium est parens aequissima.”

Pues quien quisiera mirar con atención y examinar minuciosamente de qué manera las leyes tuvieron su origen y se manifestaron entre los hombres como razones generadoras de todas las opiniones, ese individuo puede observar fácilmente el error con el que se consideran y conocen por completo la futilidad de las leyes. El principio y el origen de todas las leyes comienza a partir de los relatos y de las invenciones; en efecto, puesto que los primeros príncipes y los dirigentes de los pueblos pudieron comprender que, para gobernar a una multitud, la esperanza y el temor son recursos muy eficaces, introdujeron las falsedades de las religiones que se basan enteramente en estas dos inclinaciones [...]. Y en estos relatos se apoya toda la gran masa de las leyes, de las que fueron introducidas muchas clases para consolidar los imperios. [...] ya que las leyes fueron inventadas por el deseo de gobernar y de establecer un dominio, y a causa de reprimir la libertad de los hombres, ellas se oponen por completo a la naturaleza que hizo a todos libres y señores de sí mismos. Se difunde que las leyes han sido introducidas para alejar a los hombres del mal y a modo de un remedio completamente necesario para enfrentar a males muy graves; sin embargo, esta forma de presentar las leyes es atractiva, pero sin fundamento. (*Theophrastus redivivus*, 1981: 862).⁷

Cabría preguntarse cómo resulta posible que de un estado natural donde no existe mal alguno puedan surgir hombres que, sujetos a la *libido dominandi*, ejerzan violencia y dominio sobre otros hombres, dando

⁷ “Nam qui intueri ac sedulo perpendere voluerit quomodo leges omnium opinionum causae effectrices inter homines prodierint et ortum habuerint, is errorem quo tenentur haud difficile perspexerit et legum inanitatem prorsus cognoverit. Legum omnium principium et origo a fabulis et figmentis coepit: nam, cum primi principes et populorum duces perspicerent ad regendam multitudinem spem et metum efficacissimas res esse, religionum commenta introduxerunt, quae istis duobus affectibus plane innituntur, ut in tractatibus de diis et de religione declaravimus; hisque fabulis tota legum moles incumbit, quarum multiplex genus ad confirmanda imperia introductum fuit. Verum quotquot sunt, tot monstra sunt adversus naturam exorta; nam cum imperii et dominandi cupiditate hominumque libertatis opprimendae causa excogitatae fuerint, naturae penitus adversantur, quae omnes liberos et sui ipsius unumquemque dominum fecit. Praedicant deterrendos homines a malo leges fuisse introductas, et quasi remedium quoddam gravissimis malis admodum necessarium. At speciosa haec est, sed futilis legum introduendarum ratio; [...]”

paso a la organización política. Es a partir de esta organización política, de este nuevo modo de vida instaurado entre los hombres, que surge el concepto de bien y de mal. El mal, para ser real, nos dice el *Theophrastus*, debe ser “definido y establecido sólo por las leyes humanas y las costumbres, pues en la naturaleza, todas las cosas son buenas, o mejor aún, excelentes” (*Theophrastus redivivus*. 1981: 800).⁸ Y añade: en realidad “todas esas cosas que se consideran malas existen sólo por las leyes y las costumbres que introducen una noción de este tipo en los hombres desde que son niños.” (*Theophrastus redivivus*, 1981: 800).⁹

Al mal lo determina la prohibición de la ley y esta última no es otra cosa que la pura decisión respaldada por la fuerza, expresión manifiesta de un decidido positivismo jurídico que comienza a dominar a los espíritus. Sin la ley, el mal no existe. En realidad, la ley no deja al hombre ser libre, y por eso, se opone a un estado de naturaleza inicial en la que todos los hombres eran libres y señores de sí mismos. Eliminar las leyes y retornar a la naturaleza se presentan como el imperativo de un hombre que desea fervientemente ser feliz. La felicidad del hombre, consecuentemente, no está dada por la observancia de la ley, sino por el respeto a la naturaleza: la felicidad consiste, precisamente, en organizarse de acuerdo a sus leyes. El que hace esto se transforma en un sabio. De allí que el sabio se sitúe por fuera de la organización política, alejado de ella, y por eso, del pueblo. El sabio vive de modo solitario, aunque rodeado de amigos que aman la misma vida natural. Refiere nuestro autor:

En primer lugar, decimos que hay que apartarse del pueblo, pues todos dicen que es el causante de todos los vicios y también el propiciador más insistente de innumerables errores. Sabemos que aquel, además, da su apoyo a las mentiras y a las doctrinas falsas de tal forma que lo verdadero y lo recto ni siquiera pueden permanecer en él de manera constante por un tiempo; permanentemente se moviliza gracias a cambios políticos inestables y no tiene nada digno de fe

⁸ “Ut inde certum sit, legibus humanis solum consuetudinibusque malum definiri et statui, natura vero cuncta esse bona, imo optima.”

⁹ “Quapropter confitendum est ea omnia quae sic se habent mala legibus tantum esse et consuetudinibus, quae eiusmodi opinionem hominibus a pueris infundunt.”

ni constante, salvo el error. En efecto, ¿quién podría quitar del pueblo algún error nacido de sus antiguos hábitos y de las doctrinas sin ser atacado?, ¿quién podría tolerar que un antiguo error sea expulsado?; y a alguna actitud de aquellas que decimos que existen contrarias a la naturaleza, ¿quién la corregiría y la cambiaría por algo mejor? El pueblo no sólo abarca obstinadamente las convicciones que se han adquirido desde los tiempos remotos, sino que también obliga a los restantes individuos a seguirlas con el criterio de un espíritu mal formado y corrupto; [...]. Generalmente, cuanto más grande es el pueblo al cual nos integramos, es mayor el peligro por esto. Me vuelvo más avaro, más ambicioso, más lujurioso y, en consecuencia, más cruel y más inhumano porque permanecí entre los hombres. Por eso, el espíritu del sabio debe sustraerse del pueblo pues fácilmente se transforma en el de la mayoría. (*Theophrastus redivivus*, 1981: 883-884).¹⁰

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

¹⁰ “Secedendum primum a populo dicimus, vitiorum enim omnium illum auctorem esse omnes fatentur, errorum etiam infinitorum cultorem pertinacissimum. Mendacis et opinionibus falsis adeo adhaerere illum scimus, ut verum rectumque ne momento quidem apud eum constanter stare possit; instabili fluctu continuo agitatur, nihilque fidum firmumque habet, praeter errorem. Quis enim e populo ferret ullam ex antiquis illius consuetudinibus et opinionibus vel minimum violari? Quis toleraret inveteratum aliquem errorem expelli? et aliquid eorum, quae contra naturam esse dicimus, corrigi atque in melius mutari? Non solum contumaciter quas ab incunabilis habuere persuasiones amplectitur populus, verum etiam pravo et corrupto mentis iudicio caeteros ad illas amplectendas adigit; atque etiam humanae mentis imbecillitas atque infirmitas tanta est, ut, si non adigeretur, exemplo tamen sensim inquinaretur. Inimica est populi conversatio, ait Seneca, nemo non aliquod vitium nobis imprimit, aut saltem commendat, aut nescientibus allinit. Utique quo maior est populus cui commiscemur, hoc periculi plus est. Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, imo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui. Subducendus itaque populo est sapientis animus, facile enim transitur ad plures.”

Y el sabio entonces, que busca alcanzar una autónoma y propia liberación, no se propone sustraer al pueblo de aquella mitología religiosa que él se ocupa de desenmascarar y refutar, sino, antes bien, es consciente que las tradiciones y la costumbre han plasmado ya en el pueblo como una segunda naturaleza [...]. (Bianchi, 1988: 116).¹¹

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

La administración política no será, entonces, ocupación de los sabios, sino de los políticos. El sabio se distinguirá del político no solo por atender a la verdad en lugar de la utilidad, sino que, mientras que el político gaste su vida en velar por el funcionamiento de la organización política lo que equivale al control del pueblo, el sabio, atraído por la sola verdad, buscará conformarse a la naturaleza, alcanzando un autónomo autogobierno (cf. Bianchi, 1988: 118).

No podemos dejar de subrayar que el pensamiento libertino, si bien se presenta como esencialmente revolucionario en lo que respecta a la concepción del mundo, no lo es en lo que hace al orden político. Este último, en tanto fundado en un poder arbitrario, necesita de una mentira que se presente como si fuera verdad: requiere, particularmente, de la fe religiosa que es como la amalgama de la sociedad ya que por ella el pueblo observa algo común: la ley. De allí que sea menester distinguir entre *verdad* y *utilidad*. Recordemos que la verdad es patrimonio exclusivo de la razón natural; consecuentemente, la religión se sitúa en el

¹¹ “E il sapiente allora, che mira a raggiungere una propria e autonoma liberazione, non si propone di sottrarre il popolo a quella mitologia religiosa che egli maschera e rifiuta, ma anzi è conscio che le tradizioni e la consuetudine hanno ormai plasmato il popolo come una seconda natura [...]”.

ámbito de lo falso. Pero si bien la religión es absolutamente falaz, sin embargo, resulta de gran utilidad para mantener la existencia de la organización política.

La aparición del orden político ha dado paso a la existencia de dos tipos antropológicos: los sabios y los ignorantes. Las series significativas serían: sabio – razón natural – verdad – libertad, por un lado; ignorante – fe – falsedad – esclavitud, por el otro. La aparición de la organización política, en efecto, ha sido causa de la generación de un infrahombre, carente de razón natural y, por eso, atado a las puras pasiones que deben ser dominadas. Y para esto nada mejor que la religión la cual promete una dicha eterna, o que amenaza con su pérdida al que no cumple.

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

Cabe consignar que los libertinos, al rechazar la idea de creación de la nada, suscriben la idea de una visión cíclica del universo. Su concepción antropológica totalmente negativa, por un lado, sumada a una concepción cíclica del universo, por el otro, generan, en el pensamiento libertino, una posición política totalmente conformista dentro de la que no es dable pensar en términos de progreso alguno. Este último solo puede registrarse en el trabajo solitario del sabio que busca la verdad. En realidad, el pensamiento político libertino, representa una confirmación absoluta de la doctrina de la razón de Estado.¹²

¹² La doctrina de la razón de Estado, negadora de la dimensión metafísica y, por ende, de la doctrina del derecho natural clásica, sostiene que el Estado tiene una tendencia orgánica, natural, a buscar el continuo incremento y consolidación de su propia potencia, fin para el cual tiende a usar todos los medios, incluso la violencia, trasgrediendo la moral y el derecho.

3. El racionalismo crítico y sus dos modalidades

En virtud de todo lo afirmado precedentemente puede constatarse que en el siglo XVII no sólo se operó una “ruptura entre razón y fe”, como sucedió con el impacto del pensamiento de Seidel, sino que se produjo la más completa disolución tanto de una razón entendida en términos de *nous*, de *intellectus*, como de la fe. De ahora en más, el alma humana no va a disponer de estas dos alas para remontarse más allá de la tierra. La síntesis entre razón y fe no solo se evapora, sino también sus mismísimos términos.

Toda forma de fe, de ahora en más, no podrá fundarse en la razón ya que esta es incapaz de dar justificaciones dado que su uso no puede trascender el dominio de lo sensible. La fe, de ahora en más, descansará en la pura decisión manteniéndose completamente apartada del dominio de la verdad. En este sentido, la fe, para los libertinos, sigue siendo útil, como ya lo hemos puesto de manifiesto, para mantener la existencia del ordenamiento político, aunque, desde la perspectiva del saber puro, equivale a una burda mentira.

El libertinismo, de esta manera, aporta al pensamiento iluminista del siglo XVIII tres elementos: 1) la instauración de un racionalismo crítico, no metafísico el cual supone el abandono definitivo de la teoría y el pasaje del conocimiento entendido en términos de *visión* al de pura *construcción*, es decir, se trata de un mero saber operativo transformador del mundo; 2) la afirmación de la absoluta soberanía de la razón, la cual pasará a desenvolverse en el campo de la sola experiencia, pero que se ausentará totalmente de la discusión de los grandes problemas metafísicos; 3) consecuentemente, la negación absoluta de lo sobrenatural y la explicación puramente natural de esta instancia.

Es este racionalismo crítico, fraguado en el siglo XVII, el que socava los dos términos de la relación que habían fundado la cultura occidental a los que aludimos al comienzo de este escrito. Ahora bien, este racionalismo crítico, como justamente observa Del Noce, se resolverá en dos modalidades opuestas: por un lado, el racionalismo propio del libertino (el cual, debido a la asunción cíclica del tiempo entiende que las imposturas de la religión son necesarias, tanto hoy como ayer, razón por la cual debe dirigirse al pasado para descubrir, mediante el uso de la sola razón natural, la verdad filosófica); por el otro, el racionalismo

iluminista del siglo XVIII, el cual, apropiándose del sentido cristiano del tiempo simbolizado en línea ascendente, progresiva, da lugar a un filósofo iluminado dirigido hacia el futuro, hacia una humanidad libre de toda forma de opresión (cfr. Del Noce, 1990: 391). A propósito de este punto, refiere Del Noce:

[...] cuando la tesis de la doble verdad aplicada a los doctos y al vulgo, que era esencial para el primer tipo de racionalismo, cede su lugar a la idea de construcción de la ciudad futura, entonces es cuando retorna, de forma *ya no utópica*, el modelo del filósofo político. (cfr. Del Noce, 1990: 391).

Dado que el libertinismo, como ya lo hemos referido, rechaza la idea de creación de la nada y asume la idea del eterno retorno, no puede hacer suya la idea de progreso, esto es, de la posibilidad de que el mañana vaya a ser mejor que el hoy. De allí, entonces, su renuncia más completa respecto de aquella tarea libertadora que ha hecho suya el iluminismo. Anota Del Noce, refiriéndose a la libertad practicada por los libertinos:

“La libertad se encuentra restringida a la pura libertad interior, a una libertad disociada del modo más completo de toda idea de liberación: el libertino no es, en rigor, aquel que se libera, sino aquel que en virtud de su saber se encuentra liberado de los prejuicios.” (1965: 446). A lo que Pintard añade: “Tal es la extraña situación de estos ‘espíritus fuertes’: ellos quieren estar solos [...] sólo quieren algunos confidentes pero la menor cantidad de discípulos” (1983: 564).

4. De la revolución marxista a la sociedad de la opulencia

Pero la operación llevada a cabo en el siglo XVII, fundamentalmente de la mano de los libertinos, no queda clausurada allí, sino que vuelve a aparecer con todo su vigor en nuestros días. Consideremos a continuación esta cuestión.

La pérdida de la dimensión intelectual del alma humana y su reducción a una pura *ratio* encargada de reunir los datos que aportan los sentidos ha conducido a la existencia de dos tipos de conciencia que se han desplegado desde el siglo XVII hasta nuestros días: la escéptica y la revo-

lucionaria. La primera se muestra claramente en los libertinos, la cual languidece a raíz del auge de la segunda, patentizada en el ideal gnóstico marxista ¹³ —nos diría Eric Voegelin—, que opera el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad. Sin embargo, como veremos, el suicidio de esta segunda volverá a metamorfosearse y dar lugar, en nuestros días, a la hegemonía absoluta de la primera la conciencia escéptica en la denominada *sociedad de la opulencia*. ¿Cómo ha acontecido esta parábola? Veamos.

El encierro de la razón humana dentro de los barrotes del orden de los fenómenos deja sin respuesta a los grandes interrogantes del espíritu humano; la respuesta del escepticismo jamás puede satisfacerlos porque solo puede despertar sospechas, desconfianzas y recelos. De allí la necesidad imperiosa, por parte de algunos espíritus, de ensayar algún tipo de solución, aunque ya no a partir de una inteligencia metafísica, sino desde la acción meramente humana. Es entonces cuando el revolucionario hace su entrada en escena y exige una apuesta (léase, fe) en un advenir histórico que el mismo hombre deberá construir mediante su acción. Al respecto, Del Noce establece un parangón con el pensamiento de Agustín. Refiere:

Aparece ya aquí una curiosa coincidencia con el agustinismo: los valores son fundados en una realidad objetiva que no es cognoscible de modo absoluto sino de modo relativo, esto es, Dios para S. Agustín y la historia para Marx, y, el conocimiento más objetivo que el hombre pueda alcanzar de un hecho histórico, exige el reconocimiento de esta realidad, trascendente o supraindividual, como valor supremo. Y este advenir debemos hacerlo con nuestra acción: dejada de lado la concepción necesitarista, que no puede salvar la objeción de que los juicios de valor no pueden ser deducidos a partir de los juicios de hecho, el marxismo asume la idea del *pari*, poniéndolo en el centro de su pensamiento. (1990: 379-380).

Del Noce se inspira, respecto de lo señalado precedentemente, en el pensamiento del seguidor de Marx, Lucien Goldmann. En su escrito *Le*

¹³ El marxista, al igual que el gnóstico, rechaza el mundo, aunque difiere del gnóstico en un punto: que procura transformarlo mediante la pura acción humana y no abandonarlo.

Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine refiere:

La fe marxista es una fe en el *porvenir histórico* que los hombres mismos construyen, o más exactamente, que *nosotros* debemos construir a partir de nuestra actividad, una ‘apuesta’ por el éxito de nuestras acciones; la trascendencia que el objeto hace de esta fe no es ni sobrenatural ni transhistórica, sino supra-individual, nada más y nada menos” (1955: 99).

La dialéctica marxista, para Goldmann, reanuda, luego de la presencia del racionalismo tomista y cartesiano, la tradición agustiniana, dentro de la cual se enmarcan los jansenistas y Pascal. En este sentido, el *acto de fe* es el fundamento común de la epistemología agustiniana, pascaliana y marxista, aunque se trata, en los tres casos, de una fe esencialmente distinta: evidencia de lo trascendente (Agustín), apuesta por lo trascendente (Pascal), apuesta por una significación inmanente (Marx) (cfr. Goldman, 1955: 100-104).

El hombre trágico, esto es, aquel hombre que se opone al racionalismo dado el carácter amoral y arreligioso de este, por cuanto arranca del espíritu humano el sentido último en virtud del cual vivir y que da consistencia a toda la existencia humana, conduce a la afirmación de valores que trascienden al individuo que, en el caso del marxismo, serán creados mediante la acción humana. El problema radica en el criterio que tiene el marxista para determinar la veracidad de su revolución, esto es, de qué verdad dispone para mensurar que el reino de la libertad anunciado se ha hecho presente. El problema, entonces, es que para Marx no existe tal verdad como medida transhistórica de los hechos históricos: la verdad se identifica y verifica en el resultado histórico. Marx, en la tesis XI sobre Feuerbach, da por concluida la existencia de toda filosofía especulativa; acto seguido, cae en la cuenta que se halla imposibilitado de abrazar una verdad transhistórica. De allí, entonces, que la discusión sobre la importancia de su filosofía solo pueda darse sobre el plano de la historicidad; en consecuencia, su valor pasará a medirse a partir de su resultado histórico. En este sentido, “[...] las filosofías no serán más que hipótesis *históricas* de trabajo, verificadas experimentalmente por las operaciones reales a las cuales dan lugar” (Del Noce, 1990: 281). El marxismo, poseyendo como único criterio de verdad el resultado histórico, se autodecla-

rá fallido. La verdad no se ha verificado mediante el triunfo histórico del marxismo, sino en el reinado de la sociedad de la opulencia, a la cual nos referiremos en breve: aquella sociedad que guarda un estrecho paralelismo con el libertinismo del siglo XVII.

Así como Pascal, nos dice Lucien Goldmann, huérfano de una razón metafísica, se ve obligado a sostener la existencia de Dios por medio de una apuesta (*pari*), de análogo modo procede Marx, aunque la fe marxista es una fe en el *porvenir histórico* que los hombres mismos construyen, o más exactamente, que *nosotros* debemos construir a partir de nuestra actividad: una ‘apuesta’ por el éxito de nuestras acciones. La *trascendencia* que el objeto hace de esta fe no es ni sobrenatural ni transhistórica, sino supraindividual.

En definitiva, esta apuesta revolucionaria de Marx ha fracasado; en términos delnoceanos, se ha suicidado (Del Noce, 1992). Lo que vemos que sí ha triunfado en el escenario histórico no es precisamente el marxismo, sino la denominada “sociedad de la opulencia”. Del Noce la describe en estos términos:

Una sociedad que acepta todas las negaciones del marxismo respecto del pensamiento contemplativo, tanto de la religión como de la metafísica; que acepta, por lo tanto, la reducción marxista de las ideas a instrumento de producción; pero que, por otra parte, rechaza del marxismo los aspectos revolucionarios mesiánicos, por lo tanto, aquello que de religioso permanece en la idea revolucionaria (2015: 6)

Del Noce señala, y a nuestro juicio con razón, que esta sociedad de la opulencia representa el espíritu burgués en estado puro, el cual ha triunfado respecto de sus dos adversarios tradicionales: la religión trascendente y el pensamiento revolucionario. Lo curioso del caso es que el mismo marxismo lo ha engendrado, pero además, frente a este, se encuentra en un estado de impotencia absoluta para combatirlo. Dentro de la nueva sociedad, refiere Del Noce, se ha procedido a la sepultura del marxismo y del pensamiento religioso en nombre de la modernidad. De este modo, la sociedad de la opulencia ha llegado a construir una unidad iluminista del pensamiento laico entre liberalismo y socialismo, unido al pensamiento supuestamente religioso que hoy se manifiesta en la forma de modernismo católico (cf. 2015: 7).

5. El retorno del pensamiento libertino

Los libertinos propusieron como ideal de vida, aunque para unos pocos, alcanzar la felicidad que, para ellos, coincidía con el placer. Pero este placer debía ser calculado, al modo de Epicuro, ya que pueden existir delectaciones que causen dolor. Por lo tanto, debe seguirse el placer, pero, a la vez, se debe huir de todo dolor y de toda perturbación derivados de las sensaciones que pueden seguir al placer (cfr. *Theophrastus redivivus*, 1981: 801).

Habiendo clausurado toda dimensión trascendente y todo ideal revolucionario, el hombre no puede ser concebido más que como un amasijo de instintos al que es preciso dar satisfacción; pero no ya a unos pocos hombres, como en el caso de los sabios libertinos, sino a *todos*. Dado que el iluminismo universalizó la idea de revolución de la mano del marxismo, también universalizó su suicidio y el paso al nihilismo de valores, excepto de aquellos vitales propios de cada individuo.

Actualmente, y en este punto contrariamente a lo que pensaban los libertinos, la religión ya no es necesaria para mantener una organización política que sigue siendo pensada en términos de puro poder, poder absolutamente arbitrario. En nuestros días, si bien se piensa a toda organización política en los mismos términos, el poder es mantenido a través de otros medios, entre los cuales se cuentan los denominados medios y redes de comunicación social. Si bien aquellos pueden responder a diversos intereses coyunturales, hacen suya la concepción global de la sociedad de la opulencia asumiendo una antropología fundada en los puros instintos vitales que desconoce la vida del espíritu. La política es pensada, *in totum*, desde estos presupuestos antropológicos. La vida del sabio libertino se ha universalizado.

Tal como en los tiempos del libertinismo, el hombre actual ocupa su vida en satisfacer sus deseos individuales, al margen de toda universalidad que lo trascienda: sea el Dios creador, sea la revolución. No hay lugar para la existencia del hombre trágico, para el hombre serio, esto es, como decía Strauss, para aquel hombre que se ocupa del buen orden de su ciudad y de su alma, sino solo de un sujeto cuyo único movimiento está encaminado a satisfacer sus pulsiones vitales. De allí, entonces, que deba renunciar por completo, a nivel político, a la cuestión de lo correcto para solo ocuparse de los medios, para llevar adelante una comprensión entre los hombres alcanzada a cualquier precio (Strauss, 200: 161).


Estamos en condiciones de afirmar que hoy, al igual que los libertinos del siglo XVII, y tras el suicidio del marxismo y la muerte definitiva de los valores cristianos, vivimos en un mundo marcado por el cuidado y la conservación de los valores vitales, a espaldas de todo ideal de una *vida buena*. Ya no presenciamos un momento ni teísta ni deísta, sino el reinado de la irreligión natural, es decir, aquella posición que rechaza plantear las cuestiones fundamentales del hombre, las cuestiones últimas.

En realidad, como acertadamente lo señala Michel Onfray, estamos inmersos en el mundo del primer pensador del nihilismo poscristiano: Marx Stirner. En este mundo solo quedan en pie un tipo de valores, cuales son aquellos que permiten la autoafirmación del sujeto, fuera de lo cual nada existe. Sentencia Onfray:

¿Cuáles son sus valores? Todo lo que permite la expansión y la expresión de su propio Yo: la mentira, el engaño, la astucia, el asesinato, el crimen, el incesto, la tradición, la sublevación, la rebelión, la fuerza, la violencia. Stirner escribe: “Yo lo quiero, luego es justo”. Debo hacer lo que quiero, nada debe obstaculizar la potencia de mi unicidad (Onfray, 2018: 422-423).

El ideal del sabio libertino, aunque ahora sin discípulos ni amigos, vuelve a reaparecer; y la pura satisfacción individual de las pulsiones y el embelesamiento ante la propia imagen, al modo del presuntuoso Narciso, se impone. Y se impone a partir de la asunción de un sociologismo relativista que considera que toda concepción de mundo se reduce a ideología, esto es, a expresiones de realidades histórico-sociales de grupos, al modo de superestructuras de fuerzas que no tienen nada de espiritual, sino que responden a intereses de clase, motivaciones colectivas inconscientes, condiciones concretas de existencia social. Y, dado que no puede hablarse de valores sin otorgarles el carácter de absoluto, de aquí se sigue que la sustitución de la metafísica por parte de la sociología hace desaparecer todos los valores concebidos como ideales; “[...] queda solamente la búsqueda del bienestar, valor, si se quiere, en cierto sentido, como principio de preferencia y de orientación, aunque valor diverso de ideal. Decimos puro valor, pero en sentido impropio” (Del Noce, 1967: 13).

El ideal de vida libertino se ha universalizado. Son ellos, junto a Marx Stirner, los guías de los hombres de nuestro tiempo que reedita la guerra

cultural propia del siglo XVII. El verdadero conflicto ético-político contemporáneo no reside ni en la lucha de clases, ni en la lucha entre naciones, ni el conflicto entre democracia y totalitarismo, ni entre Oriente y Occidente, ni entre marxismo y cristianismo, sino entre dos concepciones de la vida: aquella cristiana que reconoce en la persona humana la dimensión religiosa o la presencia de lo divino en el hombre y aquella otra, sociologista, que dejando al hombre sin una razón última en virtud de la cual vivir, lo sumerge en el mundo de la pura vida biológica y lo constriñe al estrecho espacio de su propio yo. 

Bibliografía

- BIANCHI, L. (1988). *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano, Franco Angeli.
- DEL NOCE, A. (1967). *Il problema politico dei cattolici*. Roma: Unione italiana per il progresso della cultura
- . (1990). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Mulino.
- . (1992). *Il suicidio della rivoluzione*. Milano: Rusconi.
- . (1965). *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Volume I: Cartesio. Bologna: Il Mulino.
- GOLDMANN, L. (1955). *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard.
- GREGORY, T. (1979). *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*. Napoli: Morano Editore.
- HAZARD, P. (1975). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Ediciones Pegaso.
- MEIER, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz Editores.
- MULSOW, M. y POPIN, R. H. (2003). *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- ONFRAY, M. (2018). *Decadencia. Vida y muerte del judeocristianismo*. Buenos Aires: Paidós.
- PINTARD, R. (1983). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Genève-Paris: Slatkine.
- SEIDEL, M. (2017). *Origo et fundamenta religionis christianae. Un tratado clandestino del siglo XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- STRAUSS, L. (1998). *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino: Einaudi.
- . (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Theophrastus redivivus* (1981). Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini. Firenze: La Nuova Italia.
- VANINI, G. C. (2010). *Amphitheatrum providentiae aeternae adversus veteres philosophos*. En *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*. Testo latino a fronte. Milano: Bompiani.

Fecha de recepción: 11/02/2019

Fecha de aceptación: 24/04/2019