

Pierre Charron y la teología escéptica. Tradición y verdad en el Otoño del Renacimiento.

Santiago Francisco PEÑA

RESUMEN

Se han intentado diversas interpretaciones respecto del carácter bifronte de Pierre Charron: por un lado, un audaz divulgador de la tradición escéptica; por el otro, un entusiasta predicador y apologeta católico. Se sostiene aquí que ambas caras son expresiones de un ecléctico ánimo intelectual vinculado no sólo al escepticismo sino también a ciertas lecturas humanistas de la tradición platónica.

PALABRAS CLAVE: *Pierre Charron, humanismo, escepticismo, platonismo, eclecticismo*

ABSTRACT

Several interpretations had been tried to understand the Janus-faced nature of Pierre Charron: on one hand, a reckless sceptic philosopher; on the other hand, an enthusiastic preacher and apologist of the Catholic faith. This article stands that both characters are expressions of an eclectic intellectual attitude influenced not only by scepticism but by some specific humanist readings of Platonic tradition as well.

KEYWORDS: *Pierre Charron, Humanism, Scepticism, Platonism, Eclecticism*

I

Este artículo se propone descubrir si un análisis de la obra de Pierre Charron (1541–1603) puede alentar el estudio de la indeleble marca que el cisma religioso, cultural, político y epistemológico catalizado por la Reforma imprimió sobre el clima intelectual del *Cinquecento*. Se considera aquí la profunda grieta confesional que tuvo lugar en el reino de Francia durante la segunda mitad del siglo XVI, orientando el análisis a partir de la influencia que la tradición escéptica tuvo sobre su pensamiento. Indispensable será considerar el célebre *De la sagesse* (1601, 1604), pues de allí se han extraído las principales evidencias de la inspiración escéptica del autor. No obstante, otra obra apenas anterior a aquélla es no menos fundamental si la intención es hallar la simpatía entre las preferencias filosóficas de Charron y su sensibilidad religiosa: nos referimos al contundente *Les trois vérités contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques* (1593).

Con el fin de facilitar la lectura, permítaseme adelantar una hipótesis: es posible estudiar *Les trois vérités* en perfecta complementariedad con *De la Sagesse* porque el concepto de verdad puesto en juego en la primera no sólo no impugna la definición de

[Recibido: 26-02-2014 /Aceptado: 14-III-2014]

http://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2014.v8.47754

sabiduría de la segunda sino que incluso son partes complementarias de un mismo ánimo intelectual. Si esto es cierto, con un análisis del singular pensamiento de Charron se espera contribuir a la reconstrucción de su contexto de producción –el clima agonal característico del Otoño del Renacimiento. Considerando que mucho se ha dicho ya sobre su legado, proponemos aquí prestar más atención a sus medios y fuentes.¹

II

Pierre Charron nació en Paris en el año 1541 en el seno de una familia de libreros, la cual alimentó desde su infancia el amor por el saber clásico de tipo humanista –aquel entusiasmo ante la *episteme* grecorromana que dio forma a sucesivas generaciones de hombres que la posteridad llamaría *humanistas*.² Tras un temprano interés por la filosofía, optó por la carrera de leyes, estudiando Derecho Civil en Orleans y Derecho Canónico en Bourges, donde se doctoró. Su flamante condición de *letrado* le permitió, poco

¹ En relación a su legado, bastaría con recordar que uno de los más representativos « libertinos eruditos » del XVII, Gabriel Naudé (1600–1653), llegó a afirmar en 1633 que Charron era « más sabio que Sócrates »; literalmente: « Petrus Charondas vel hoc ipso Socrate sapientior aestimandus venit, quod sapientiae ipsius praecipua primus, quod sciam, admirabili prorsus methodo, critica, iudicio, in artem reduxit. Sane ejus liber, et Aristotelem nobis exhibet et Senecam, et Plutarchum, ac divinius etiam aliquid praese fert, quam Antiquioribus cunctis et recentioribus fuerit concessum » (*Bibliographia politica*, ed. D. BOSCO, Roma, 1997, 106). Pierre Bayle confirma esta opinión de Naudé en la entrada « Charron », de su inmenso *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740 (5ª ed.), vol. II, 147. Para más detalles sobre la gran influencia que tuvo su obra en los libertinos, véase F. BAHR, « Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXVI N° 1, 2010, 67–69; M. ADAM, *Études sur Pierre Charron*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, 11–37; J-B. SABRIE, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'œuvre, l'influence*, Toulouse, Félix Alcan, 1913, 381–423. T. GREGORY, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, 25–29, ha ido más lejos aún al otorgar a Charron el privilegio de inaugurar el camino hacia la racionalidad ilustrada. Sobre los libertinos, pueden consultarse J-P. CAVAILLÉ, *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Paris, Anacharsis, 2011 ; J. S. SPINK, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, Bloomsbury, 2013 (1960), 3–168 ; R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Ginebra, Slatkine, 2000 (1943).

² Una definición concisa del humanismo renacentista puede formularse a partir de un denominador común: la aspiración de un heterogéneo colectivo de personalidades adeptas a las *bonnae litterae* a recuperar, actualizar o imitar, según el caso, los patrones culturales de la Antigüedad grecorromana. En este sentido, lo razonable sería precisar que el humanismo siempre implica, junto a otras dimensiones más bien variables, un especial entusiasmo por las *epistemai* de las civilizaciones helénicas y latinas (y sus fuentes). Sobre las diversas posiciones respecto de los orígenes del humanismo, donde se cotejan las versiones clásicas de Voigt, Burckhardt, Symonds, Baron, Kristeller, Garin, entre otros, véase *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. A. MAZZOCCO, Leiden, Brill, 2006. Sobre la suerte del Humanismo en la Francia tempranomoderna, véase *The Classical Heritage in France*, ed. G. SANDY, Leiden, Brill, 2002; G. GADOFFRE, *La révolution culturelle dans la France des humanistes. Guillaume Budé et François I^{er}*, Ginebra, Droz, 1997; *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, ed. A. H. T. LEVI, Manchester, Manchester University Press, 1970; F. SIMONE, *La Coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma, 1949.

después, obtener un puesto como abogado en el Parlamento de París. Al mismo tiempo, sus intervenciones en los púlpitos pusieron al descubierto su sólida formación teológica y su natural talento para la predicación, lo cual llamó la atención de un circunstancial y reputado oyente, Arnaud de Pontac, quien lo invitó a radicarse en el Sudoeste en cuanto fue nombrado obispo de la diócesis de Bazas. A bordo de su excepcional pericia en el uso de la palabra, Charron comenzó en 1571 un periplo de casi dos décadas, establecido como teologal en diversas iglesias de la región, incluyendo una rica estadía en Nérac, al servicio de Margarita de Valois.

Regresó a París en el nada pacífico año de 1588, mientras el *oppidum* del reino estaba en manos de los sectores más radicales del catolicismo ultramontano.³ En ese clima, Charron manifestó deseos de retirarse de la vida mundana: solicitó su ordenamiento, sin éxito, a cartujos y celestinos, dos de las más observantes órdenes monásticas establecidas en el reino. A la postre, sendos rechazos serían factores fundamentales para que el predicador conociera a quien por ese entonces estaba sacando a la luz la última parte de sus fascinantes *Ensayos*, Michel Eyquem, señor de Montaigne (1533–1592), pues, frente al clima de violencia imperante en la ciudad (en 1589 sería sitiada por los ejércitos de la flamante alianza entre el rey Valois y su heredero Borbón), el experto predicador regresó a su vida itinerante y se estableció circunstancialmente en Bordeaux, *urbs mater* del sabio gascón.⁴

³ Hacia 1589, la delicada situación imperante en el reino se agravó tras el asesinato de Enrique III por un fanático dominico, menos por el magnicidio que por el automático desenlace: el primero en la línea sucesoria por sálico derecho era el principal referente del partido protestante, Enrique de Navarra. El aún resistido Enrique IV se había comprometido con la mayoritaria feligresía católica a mantener la religión de sus ancestros, pero la desconfianza era absoluta. El Borbón recurrió, entonces, tras años de combates sin claros vencedores ni vencidos, a un golpe de audacia: en julio de 1593 abjuró del calvinismo y declaró su voluntad de regresar a la vieja religión. Desde entonces, la causa ultramontana no hizo sino retroceder frente al cada vez más amplio consenso de quienes privilegiaban la paz y el orden público por sobre las irreconciliables diferencias dogmáticas. En el año de la conversión del rey pacificador comienza nuestro trabajo propiamente dicho, porque ese año salieron a la luz *Les trois vérités*. Un año después, los ejércitos reales recuperaban París tras un largo sexenio. A. SOMAN, « Pierre Charron: A Reevaluation », in *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 32, n° 1, 1970, 60, señala que Charron se había unido a la Liga católica durante el período del sitio. Véase J.-B. SABRIE, *De l'humanisme au rationalisme*, 53-72, para este período de la vida de nuestro autor.

⁴ Según la ácida crónica de Bayle, « le Théologien apprit plus de choses du Gentilhomme, que celui-ci du Théologien ». « Charron », n. B. En relación a este fecundo vínculo intelectual, cf. F. KAYE, *Charron et Montaigne. Du plagiat à l'originalité*, Ottawa, Université de Ottawa, 1982; F. GRAY, « Reflections on Charron's debt to Montaigne », in *The French Review*, feb. 1962, 377-382; J. D. CHARRON, « Did Charron plagiarize Montaigne ? », in *The French Review*, XXXIV, feb. 1961, 344-351. La información más directa sobre la vida de Charron se encuentra en el « Éloge » de G. M. de LAROCHEMAILLET que precedió a *De la sagesse* desde la edición parisina de 1606. A. SOMAN, « Pierre Charron: A Reevaluation », 60, ha

III

La primera pista a considerar respecto de *Les trois vérités* es que reconoce el precedente de una obra publicada en 1581 llamada *De la vérité de la religion chrestienne contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes et autres infidèles*, a la cual un interpretador contemporáneo considerara el « primer verdadero *Contra Celso* del siglo XVI ». ⁵ Lo curioso es que el autor de esta obra no era un ortodoxo católico, sino el erudito hugonote Philippe de Mornay, señor de Duplessis (1549–1623), cuyas intervenciones públicas fueron cruciales en la configuración del discurso protestante durante las últimas etapas del conflicto civil–religioso. ⁶

A partir de esta comprobación, es posible reconocer que católicos y protestantes no eran tan distintos a la hora de responder y condenar a aquellos que, frente a las bizantinas disputas teológicas de la época, evitaban pronunciarse a favor de alguno de los contendientes y optaban más bien por « suspendre leur jugement en chose qu'ils n'entendent point ». ⁷ Vemos aquí el *factor Popkin* en todo su esplendor, pues las coincidencias entre las diversas confesiones cristianas a la hora de condenar a los « ateos » incluían ineludibles referencias a los *topoi* de la tradición escéptica. Si Popkin tenía razón al decir que el cisma religioso renacentista que evidenció la imposibilidad de establecer

puesto en cuestión con justicia varios pasajes de la narración de Larochemaillet, poniendo en tela de juicio sobre todo la relación entre Charron y Montaigne. Se pregunta Soman por qué el primero no demuestra haber conocido a (ni haber sido conocido por) las amistades más próximas y célebres del segundo. En efecto, « no one has ever discovered a reference to Charron by any important humanist prior to 1621, when Pierre Gassendi praised him in a letter to Henri du Faur de Pibrac » (Aix, 8 de abril de 1621, in P. GASSENDI, *Opera Omnia*, VI, Lyon, 1658, 1-2).

⁵ Así lo hizo F. BERRIOT, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, Lille, Cerf, 1976, 736.

⁶ Philippe de Mornay, nacido en el seno de una familia noble de Berry, se convirtió al calvinismo por influencia de su madre. En 1567 rechazó un beneficio eclesiástico ofrecido por su tío, Philippe de Bac, obispo de Nantes. Se encontraba en París en agosto de 1572 para asistir al matrimonio entre Enrique de Navarra y Margarita de Valois, pero logró escapar de la matanza. Se le adjudica haber escrito por esos años el cáustico *Vindiciæ contra Tyrannos* (1579), que tuvo una enorme influencia en las teorías contractualistas de la época. Se convirtió en hombre de confianza de Enrique de Navarra (a quien dedicó, precisamente, *De la vérité*), pero también ejerció funciones diplomáticas en nombre de la monarquía Valois. Tras la conversión al catolicismo de Enrique, Duplessis se alejó de su círculo íntimo, pero conservó un rol público que se manifestó, por ejemplo, en la conferencia de Fontainebleau (1600), cuando debatió con el obispo converso Jacques Davy Du Perron en torno del misterio eucarístico. Un año antes había fundado una academia protestante en Saumur, y poco después publicaría su *Traité de l'Eucharistie* (1604). Véase D. POTON, *Duplessis–Mornay, le « pape des huguenots »*, Paris, Perrin, 2006.

⁷ P. de MORNAY, sieur du Plessis-Marly, *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Paris, Claude Micard, 1585, cap XXVI, 430 (BNF, département Réserve des livres rares, D-45121).

criterios de verdad desencadenó una *crisis pirroniana*, este tipo de fenómenos multiconfesionales (como lo fue el secular combate contra el ateísmo) sugieren que el renovado éxito del escepticismo helenístico alentó a su vez el desarrollo de una polémica antiescética cuya principal objeción era menos el repertorio argumentativo escéptico (ya fuera pirrónico o académico) en sí que su mala fama de semillero de incredulidad.⁸

En este caso, el hugonote Mornay y el católico Charron coincidían en el diagnóstico respecto de la gravedad de las manifestaciones de incredulidad que, según su común punto de vista, pululaban en la Cristiandad de su tiempo. Mientras que el primero deploraba la decadencia del sentimiento religioso y a los fieles que vivían « indiferentes »⁹, el segundo oponía la « gran y universal verdad, [esto es] que hay un Dios » a la omnipresente « mentira, impostura y vanidad » de sus tiempos.¹⁰ Ambos se proponían, además, responder una por una las objeciones ateas. Sin embargo, hasta allí llegaron las coincidencias.

El « gran apologeta » calvinista, que tanta influencia tuvo sobre el futuro « pacificador » Enrique IV, distinguía a los ateos de los deístas. A estos últimos los identificaba con quienes creían en un Dios creador y amo del mundo y admitían la inmortalidad del alma, pero se negaban a adoptar una religión, « la pura y verdadera », ya fuera la judía, la mahometana o la cristiana, persuadidos de que cada uno es capaz de alcanzar la salvación de forma individual. Les atribuía también la idea según la cual Dios puede ser adorado de maneras diversas.¹¹ Las reflexiones deístas, sin embargo, no conducían necesariamente a la incredulidad.

Existían para Du Plessis, por otra parte, quienes « opinaban contra una verdad que todo el mundo prueba » y a la vez evitaban pronunciarse a favor de tal o cual postura teológica, suspendiendo el juicio frente a lo que no eran capaces de comprender, desconfiando incluso de la predicación apostólica.¹² Tenemos aquí a sus escépticos

⁸ R. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.

⁹ P. DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité*, prefacio, 1.

¹⁰ P. CHARRON, *Les trois vérités contre les Athées, Idolatres, Iuifs, Mahumetans, Herétiques, & Schismatiques. Le tout traité en trois livres*, Bordeaux, Millanges, 1593, prefacio, 3–4 (BNF, Département de Philosophie, Histoire, Sciences de l'homme, D-60180).

¹¹ « Si Religion n'est rien que cela, quelle science, voire quel art y a-t-il plus vain ? » (P. DUPLESSIS-MORNAY, *De la vérité*, c. XX, p. 340).

¹² « Mais que ceux qui s'opiniastrent contre une vérité, que tout le Monde prouve, & tous les siècles reconnoissent, prennent la peine de mettre leurs raisons par escrit, & on verra, que ce font ou coniectures, ou pures negatives, ou simples défiances de ce qu'ils n'entendent point, & qui ne peuvent estre balancees contre si graves & amples raisons & tesmoignages... » (Ibidem, c. VI, p. 92).

propriadamente dichos. Consideraba a los ateos esencialmente como hombres « poseídos » por los placeres que, sintiendo su alma culpable, « piensan haber declinado la justicia y providencia de Dios negándola », abandonándose a los placeres. El ateísmo proviene, así, de una actitud materialista frente a la vida –mejor identificada con los epicúreos– que conduce a los seres a la animalidad. Estos negadores de Dios, libertinos y « falsos naturalistas », se servirían también de la escuela pitagórica, de los académicos, de los peripatéticos, de los atomistas, de los averroístas.¹³

El calibre de la amenaza incrédula parece haber sido considerable para Mornay, pues dedicó más de un tercio de su argumentación a refutar a ateos y deístas. En comparación, el espacio concedido por Charron a los primeros (una quinta parte) pareciera connotar un interés menor de su parte; aunque es imperioso al mismo tiempo admitir que aquella sección ostenta un honroso y previsible segundo lugar en lo que a su extensión refiere, detrás de las objeciones a las confesiones cristianas no católicas (más de tres quintas partes) y por encima de las dedicadas a los infieles judíos y musulmanes (que no llegan a la centena de páginas). Además, es preciso remarcar que la existencia de Dios es, en orden de prioridades, la primera verdad, sin la cual no existirían las dos restantes. Esta verdad, que exhorta a los incrédulos a abrazar a Dios y la Providencia, es de crucial importancia para comprender el lugar de la tradición escéptica en la Francia del Renacimiento tardío, pues aporta pruebas a la tesis (sostenida por Popkin) según la cual los argumentos de esta tradición no sólo no eran incompatibles con la creencia –como se encargaron de demostrar los propios autores helenísticos– sino que incluso podían proveer útiles herramientas para fortalecer las fuentes de legitimación de religiones institucionalizadas.¹⁴

¹³ Ibidem, c. XIV, p. 213 y c. XXXIII, p. 575; François Berriot, *Athéismes et athéistes*, p. 730.

¹⁴ Charron aclara que « de ces trois verités & parties de verité les deux premieres son traictées fort briefvement, sans art, sans discours ou estendue de propos, comme des abregés & memoires sommaires (plustost pour rendre tout en un tenant & de mesme suite ceste grande proposition de verité toute complete, que pour les traicter a part serieusement) d'autant qu'elles sont traictées par autres tres amplement. La troisieme est plus estendue & plus pleine, tant pour courir au mal plus present, & qui plus nous presse, que pour respondre a un livre du Sieur Duplessis Mornay, intitulé Traicté de l'Eglise, lequel pour la reputation de son autheur, a trouvé trop de credit au monde : car sauf son beau stile, il est plein de faux donner entendre, & d'un tres-grand nombre de grandes fautes, qui sont pour la plus part descubertes en ce troisieme livre... » (*Les trois veritez*, 4-5). Mornay replicaría en su *Response pour le Traicté de l'Eglise escrit par Philippe de Mornay Sieur du Plessis, aux objections proposées en un livre nouvellement mis en lumiere intitulé Les trois veritez, l'Auteur duquel maintient que de toutes les parts, qui sont en la Chrestienté, la Romaine pretendue Catholique est la seule vraye Eglise*, Lyon (Ginebra), 1595 (BNF, département Réserve des livres rares, D2-4241).

Tal vez pueda considerarse como prueba originaria la confianza que los ciudadanos de Elis depositaron en su excéntrico compatriota Pirrón al nombrarlo sumo sacerdote.¹⁵ Lo mismo podría decirse de la profética experiencia de Savonarola y su apologeta Giovanni Francesco Pico della Mirandola.¹⁶ Pero también la Francia renacentista ofrece elocuentes ejemplos. Por un lado, el del prolífico editor y erudito Henri Estienne (1528–1598), protestante él, quien publicó las *Hipotiposis* de Sexto el mismo año en que comenzaron las guerras civiles (1562). Según Popkin, el pirronismo parecía al turbado humanista de Lyon un antídoto frente a las complejas formulaciones dogmáticas de « los filósofos », que podían culminar en el ateísmo. Otro ejemplo proviene del campo católico: el humanista Gentian Hervet (1499–1584), traductor del *Adversus Mathematicos*. Su postura era similar a la de Savonarola y Pico, en tanto afirmaba que la única certeza era la revelación divina; el escepticismo, por su parte, curaba el dogmatismo y favorecía la humildad, contribuyendo así a que el hombre aceptara con mayor facilidad la doctrina de Cristo. A una conclusión similar llegaría algunas décadas más tarde el brillante libertino François de La Mothe Le Vayer (1588–1672).¹⁷

En el caso de Charron, no hay que esperar demasiado para descubrir que la primera verdad es « qu'il y a un Dieu, qu'il faut recognoistre, adorer & servir, qui n'est autre chose, que Religion ». ¹⁸ Y la sospecha respecto de que el cisma religioso fue uno de los catalizadores de incredulidad de la época salta a la vista en cuanto el autor reconoce la necesidad imperiosa de establecer criterios confiables para establecer cuál es la verdadera

¹⁵ D. LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2011, IX, 64, 487.

¹⁶ Así justificaba Popkin la inclusión de Savonarola y Gianfrancesco Pico en su historia del escepticismo: ambos intentaban atacar « all forms of philosophical dogmatism, undermining their criteria of knowledge as a way of justifying prophetic knowledge as the only true and certain kind » (R. POPKIN, *The History of Scepticism*, 6).

¹⁷ Bayle describe esta dimensión del pirronismo (« Pyrrhon », *Dictionnaire*, vol. III, 733) citando *De la vertu des Païens* (tomo V, 229), de La Mothe Le Vayer: « ...nous ne sçaurions nous approcher de luy, que nous n'entrons dans ces mystérieuses tenebres, d'où nous tirons cette importante leçon, qu'il ne se peut connoistre qu'obscurément, couvert d'enigmes ou de nuages, & selon que dit l'eschole, en l'ignorant. Mais comme ceux qui ont fait de tout tems profession d'humilité, & d'ignorance, s'accomodent bien mieux que les autres avec ces tenebres spirituelles : les Dogmatiques au contraire, qui n'ont jamais eu de plus forte apprehension que celle de faire paroistre qu'ils ignorent quelque chose, s'y perdent incontinent, & leur presumption d'avoir assez de lumiere d'entendement, pour surmonter toute forte obscurité, fait qu'ils s'aveuglent d'autant plus qu'ils croient s'avancer dans des tenebres que notre humanité ne sçauroit penetrer ».

¹⁸ La segunda, como anticipábamos, es que « de toutes Religions la Chrestienne est la seule vraye », mientras que la tercera muestra que « de tant de creances & opinions, qui se disent Chrestiennes, la Catholique Romaine est la seule vraye » (*Les trois vérités*, 3).

Iglesia.¹⁹ La conclusión no es menos misteriosa, pues los herejes y cismáticos, quienes desobedecen « les loix, les ordonnances & la coustume universelle & perpetuelle », parecían los responsables de la crisis epistemológica de su tiempo.²⁰

Por este motivo, Charron indica que « le doute & la división en la religion est dommageable », específicamente porque la religión es el don más rico e importante que Dios le ha otorgado a los hombres, quienes deben reconocerlo, obedecerlo y servirlo. Sin embargo, atribuye a muchos de sus contemporáneos cierta indolencia y frialdad, y a tantos otros encontrarse atormentados por las dudas y disputas agitadas por el cisma. De hecho, en una clasificación similar a la de Mornay, muchos de sus interpelados incrédulos son aquellos que alguna vez fueron religiosos pero, escandalizados por el cisma, llegaron a poner en duda la primera e innegable verdad: la divina.²¹

La indignación frente al irreligioso es comprensible si la premisa es que nada hay más natural y universal que la religión, y nada más unánime y perpetuamente recibido que la creencia y « apprehension de deité, d'une premiere, souveraine, & tres-puissante cause ».²² De hecho, estas características separan al hombre de las demás criaturas. Así, dudar en materia religiosa es directamente despojarnos de nuestra propia humanidad.²³

Como anticipábamos, Charron distingue tres tipos de ateos e irreligiosos: por un lado, se encuentra la « gens sans Dieu », aquellos que niegan la posibilidad de una deidad; por otra parte, los « doubters » académicos y pirrónicos,

qui font profession de perpetuellement doubter de toutes choses, ne se tiennent à aucun party: pour ce, disent-ils, que la verité ne se peut trouver, que l'homme n'en est capable, qu'il y a des raisons & apparences de toutes parts: Ou bien par une stupide nonchalance, n'y pensent, n'y ne s'en soucient, comme de chose, qui n'importe & ne les touche: laissent aller le monde son cours ordinaire, sans apprehension d'autre chose oculte, ny d'autre puissance superieure, que celle, qu'ils touchent avec les yeux & les doigts;

¹⁹ Se refiere a marcas « si claires & si aysées, que toute personne est capable de les entendre & s'en servir, & telles qui les a, ne peut plus faillir d'avoir & le vray Iesus Christ & la vraye doctrine. Et ces deux ne sont pas marques, mais l'essence vraye & interne de l'Eglise » (Ibídem, prefacio, 10).

²⁰ Ibídem, 11-12.

²¹ Ibídem, 3-4.

²² Ibídem, 6.

²³ Ibídem, 5-6.

por último, nos encontramos frente a los epicúreos y libertinos, a quienes acusa no de ateos sino de irreligiosos propiamente dichos, pues afirman creer en una deidad primera en tanto causa soberana, pero ausente de los asuntos del mundo y sus criaturas, por lo que, en última instancia « aneantissent toute religion ».24

Charron comienza sus objeciones con un argumento que, creemos, mucho debe al tropo pirrónico de la *paradosis* (ἔθῶν καὶ νόμον παράδοσις), el cual hace referencia al carácter de guía natural que adquieren las leyes y costumbres para el comportamiento del sabio, y que tal vez varios de sus interlocutores compartieran, ya que insiste en la importancia de la religión para la conservación saludable de « la vie commune des hommes, quelle qu'elle soit, économique ou politique ».25 Sin embargo, una sutil y trascendente diferencia hace de la versión atea de la teoría funcionalista de la religión inaceptable a los ojos del severo polemista. Para los ateos, la religión es un invento útil pero carente de verdad —o, en el mejor de los casos, indiferente de su función específica— de la cual los príncipes se sirven para garantizar el orden público y perpetuar su autoridad, conscientes de su naturaleza

24 « Semblent avoir quelque Deité premiere, & souveraine cause : mais la croyant oyseuse, sans soing ne providence de nous & de ce monde, avec leur Deité imaginaire, explosent & aneantissent toute religion » (Ibídem, 9–10).

25 Ibídem, 12–13. El respeto por la tradición de las leyes y costumbres es un elemento fundamental en el modelo ético pirrónico (y socrático), pues permite al individuo participar de la vida pública (el cuerpo social) sin comprometer el fin moral. Las leyes y costumbres no tienen valor natural *per se*; sin embargo, son un fenómeno necesario porque orientan el comportamiento del sabio. Diógenes Laercio considera esta cuestión como el quinto « tropo » pirrónico entre las « aporías respecto de los acordes de las cosas aparentes o pensadas » y lo especifica haciendo referencia « la educación, las costumbres y leyes, las creencias míticas, los acuerdos entre pueblos y las convicciones dogmáticas » (*Vidas*, IX, 83, p 496–497). Sexto Empírico, por su parte, lo menciona en su décimo tropo (*Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, I, 145–163, 123–127). Bayle lo confirma en su artículo dedicado a Pirrón, cuando aclara que « la vie civile n'a rien à craindre de cet esprit-là; car les Sceptiques ne nioient pas qu'il ne se falût conformer aux coutumes de son país, & pratiquer les devoirs de la Morale, & prendre parti en ces choses-là sur des probabilités, sans attendre la certitude. Ils pouvoient suspendre leur jugement sur la question, si un tel devoir est naturellement & absolument légitime; mais ils ne le suspendoient pas sur la question, s'il le faloit pratiquer en telles & telles rencontres. Il n'y a donc que la Religion qui ait à craindre le Pyrrhonisme : elle doit être appuié sur la certitude; son but, ses effets, ses usages, tombent dès que la ferme persuasion de ses véritez est effacée de l'ame » (« Pyrrhon », *Dictionnaire*, vol. II, 732, n. B). Véase también F. GRGIC, « Skepticism and Everyday Life », in *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, ed. D. MACHUCA, Leiden & Boston, Brill, 2011, 69-90; P. WOODRUFF, « The Pyrrhonian Modes », in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, ed. R. BETT, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 208-231; E. NAYA, *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, 52-54; A. BAILEY, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford U. P., 2002, 175–210. Por su parte, Sócrates-Platón admite a Fedro el criterio de las *mos maiorum* a la hora de participar de los ritos religiosos de la *polis*. El esclarecedor artículo de C. WELLS, « The Mystery of Socrates' Last Words », *Arion*, 16 (2008), 137–148, parece confirmar que el gallo prometido a Esculapio era un compromiso carente de ironía.

artificial.²⁶ Es precisamente ese punto el que intentará refutar este primer libro, y probar, en cambio, que la religión está fundada en una verdad: Dios.²⁷

Ahora bien, ¿cómo probar la existencia de la invisible, omnipresente, omnipotente, eterna divinidad desde la imperfecta, corrompida y finita naturaleza humana? Charron admite que « ne se peut il trouver raison du tout necessaire & suffisante pour leurs monstrer qu'il y a un Dieu & une Providence, & à la verité c'est chose bien mal aisee, de forcer un Athee opiniastre & Sophiste »; sin embargo, la naturaleza nos provee de evidencias a partir de las causas y efectos de la acción divina en el mundo. Es la autoridad de la naturaleza la que dicta que hay un Dios, por lo cual es de suma presunción, impertinencia y « abuz de penser trouver aucune raison suffisante & demonstrative assez pour prouver & establir evidentement & necessairement que c'est que Deité ». De hecho, el argumento se extrema si partimos de la premisa de que « s'il se trouvoit raison humaine suffisante pour prouver une Deité, il n'y en auroit point », pues la deidad es aquello que no se puede conocer ni percibir, tal es la distancia inconmensurable entre lo finito y lo infinito. A duras penas los hombres descubren las causas y efectos de su propio mundo, *ergo* ¿cómo podrían arrogarse los hombres finitos conocer la naturaleza de lo infinito?²⁸

En definitiva, sólo tenemos tres maneras « naturales » de conocer a Dios. La primera se descubre a partir de la negativa: carente de toda imperfección, sabiéndolo inmóvil, inmutable, eterno, inmaterial, infinito. También se perciben sus efectos, sus criaturas, a pesar de que éstos y éstas no sean un testimonio tan nítido respecto de cuáles son las causas. Por último, se conoce a Dios por su perfección, ya sean sus piezas por todo el mundo distribuidas y en la divinidad condensadas (como lo son, dice Charron, las líneas que hacen la pirámide celestial, o las monedas que pertenecen a la misma fuente de

²⁶ *Les trois vérités*, 14. La sombra de Maquiavelo parece asomarse aquí (al respecto véase J. DAGENS, « Le machiavelisme de Pierre Charron », in *Studies aangeboden*, Utrecht & Nijmegen, 1952, pp. 56–64).

²⁷ Max Gauna hace alusión a esta « doble verdad » característica del fideísmo escéptico, facilitado por Sexto y el « arsenal of destructive demonstrations of the antinomies inherent in religious belief, and in particular a comprehensive demolition of the notion of Providence » (M. GAUNA, *Upwellings. Firsts Expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*, London & Toronto, Associated University Press, 1992, p 47-49, 93, 279). A su vez, encuentra ciertas familiaridades entre los nominalistas del siglo XIV, los paduanos del XVI y el latino Cayo Aurelio Cota (124–174), quien, según Cicerón, impugnaba en privado cada uno de los dogmas religiosos mientras que en su vida pública ejercía cargos y asumía responsabilidades religiosas con suma piedad. En sus propias palabras: « a te enim philosopho accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere » (*De Natura Deorum*, III, 6).

²⁸ *Les trois vérités*, 16-19.

oro) o aquellas atribuciones absolutas que conocemos como bondad, sabiduría (*sagesse*), potencia, vida, verdad, justicia.²⁹

No es fácil acceder a esta última vía si se piensa en la inapelable inferencia de Jenófanes respecto de la autorreferencial representación del orden divino por parte de los seres inteligentes.³⁰ Charron parece apropiarse del ingenioso recurso del poeta griego (tal como lo hiciera antes Montaigne buscando rescatar la teología natural de Sebond) al afirmar que « nous pensons & jougeons de Dieu selon nous, & ne pouvons iamais du tout nous deffaire de nous memes ». ³¹ Así, estamos lejos de conocer a Dios y a la verdad si juzgamos con vanidad e ignorancia a partir de la razón; y, peor aún, referirse a Él es peligroso, ya que nuestra ignorancia al respecto nos somete al azar del insondable criterio divino. De hecho, si ni siquiera en asuntos humanos existe el consenso, ¿por qué deberíamos suponer que el conocimiento de lo divino está a nuestro alcance? Sólo la debilidad y la presunción pueden pretender sumergirse en el abismo, la infinitud y las tinieblas.³²

En conclusión, el verdadero conocimiento de Dios es una « perfecta ignorancia ». Sólo sentirlo nos está permitido. Sin embargo, ni siquiera así se accede a una percepción real, ya que

estant la Deité, comme dict est, inimaginable, infinie, à laquelle l'esprit ne peut par aucune conception ny pres ny loing approcher, ne peut faire aucune vraye image, non plus que d'une chose, qu'il ne sçait du tout que c'est, il suffit qu'il la face la moins fauce, moins vicieuse, plus haute, plus pure qu'il peut.

¿Cómo probar, entonces, lo imperceptible? Charron recurre a cuatro tipos de razones para demostrar la existencia de una verdad divina que fundamente la religión: las

²⁹ Respecto de las vías apofáticas y catafáticas de aproximarse a la idea de Dios, véase la nota 74.

³⁰ Nos referimos a los reparos presentados por Jenófanes (c. 570–c. 475 a.E.C.) a los mitos, teologías y teogonías de su tiempo, cuyas divinidades de formas antropomórficas le despertaban sospechas respecto de su posible artificialidad (H. DIELS & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin & Zurich, Weidmann, 1952 [6° ed.], vol. I, 113–39, 21.B14–16). Véase C. SCHÄFER, *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart, Teubner, 1996; W. JAEGGER, *The Theology of the Early Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1948, 38-54. Cf. M. de MONTAIGNE, « Apología de Raymond Sebond », *Essays*, II, XII: « Pourtant disoit Plaisamment Xenophanes, que si les animaux se forgent des dieux, comme il est vraisemblable qu'ils fassent, ils les forgent certainement de même eux, et se glorifient, comme nous » (Paris, Gallimard, 2009, II, 294).

³¹ *Les trois vérités*, 22.

³² *Ibidem*, 23-24.

naturales, las internas y morales, las sobrenaturales y las « especiales de la divina providencia ». Todas derivarán en la demostración de la providencia; la deidad es la causa eficiente y final del universo.³³

Las razones naturales comienzan por necesidades lógicas: el mundo debe tener un creador, una causa eficiente y soberana, porque una cosa material, finita e imperfecta no puede ser causa eficiente de sí misma. A su vez, el movimiento también depende de un primer movimiento originado desde un lugar superior. Y más aún:

il faut donc par nécessité, qu'il y ait une premiere cause & souveraine, efficiente & intelligente, qui cognoisse & entende la fin de toutes choses, & l'entendant & y visant pour toutes elle, qu'elle les face agir & les pousse toutes à leur fin, tant particuliere que commune & generale.

Esta verdad es tan evidente, dice el autor, que incluso los negadores de la divinidad admiten que hay una « nature naturante, c'est à dire efficiente, agente & poussant toutes choses naturelles à leur fin, & ainsi confesser Dieu sous un mot féminin de nature ».³⁴

El razonamiento prosigue una línea similar, cuyo centro de gravedad es la existencia de una « primera infinidad » a partir de la cual existe la multiplicidad característica de « aquí abajo ». Se percibe inmediatamente cierta simpatía con la metafísica neoplatónica, específicamente en lo que respecta a la concepción del mundo material como una imperfecta alteridad que no es sino una emanación de una entidad única, perfecta y eterna.³⁵

³³ *Ibidem*, 25-27. No sería arbitraria ni forzada una identificación de esta « perfecta ignorancia » con la « docta ignorancia » de Nicolás de Cusa. En el apartado V del presente artículo se desarrolla esta cuestión con más detalle.

³⁴ *Ibidem*, 32. Charron cita el reconocimiento por parte de Aristóteles de que la obra de la naturaleza era la obra de una inteligencia. Véase ARISTÓTELES, *Metafísica*, X.

³⁵ Si los filósofos considerados « neoplatónicos » pueden ser identificados a partir de su concepción de la realidad como un continuo espiritual que progresa desde la identidad absoluta (lo Uno) hasta la multiplicidad o alteridad a través de dos movimientos principales de emanación y retorno llamados respectivamente *próodos* (πρόοδος) y *epístrophé* (ἐπιστροφή), sostenemos que Charron es deudor de esta vía filosófica, que encontró enormes simpatías con la cosmología cristiana —a pesar del énfasis con que Porfirio y Proclo condenaran al cristianismo. Sobre el rol crucial del neoplatonismo en el Renacimiento, véase N. A. ROBB, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres, Allen & Unwin, 1935; J. HASKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 1990; *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, eds. K. CORRIGAN y J. D. TURNER, Leiden y Boston, Brill, 2007, 129–215. La prudencia a la hora de utilizar el término « neoplatonismo » responde a que aquellos filósofos como Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo y Damascio, principalmente, que entre los siglos II y VI intentaron desarrollar una síntesis entre diversas

Pero el objeto de este primer libro no es describir el proceso a partir del cual la realidad múltiple deriva de una unidad –un « tresgrand & infini donneur »–, sino demostrar que esta última actúa a partir de una voluntad y sabiduría supremas, tan insondables para sus criaturas como lo es el fin providencial que las motiva (« voila comment les grandes & fortes choses sont le plus pauvrement partagées »). Lo que es indudable, sin embargo, es que « les choses servent les unes aux autres, & toutes à une seule. Puis qu’elles sont toutes ainsi enchainées, & toutes tendent à un, il y en faut un, qui ait ainsi tout cousu, agencé, dressé, & adressé à une fin ». Por ejemplo, si en cada cosa del mundo encontramos verdad y bondad de los más diversos tipos y grados, se impone que exista una fuente de verdad y bondad soberana y universal, una infinidad de verdad y bondad esencial, que se esparce, vertiéndose y comunicándose a través de las cosas. Esa fuente es, naturalmente, Dios.³⁶

Existen, por otro lado, las llamadas pruebas internas, morales y « naturales » (*humanas*) para probar a Dios. La primera premisa tiene que ver con que algo tan universal como la divinidad es necesariamente natural:

C’est donc nature. Et pour dire en fin, c’est donc Dieu mesme c’est un coup & une touche de sa Majesté & grandeur au cœur de tous. Certes une tant grande & universelle confession & profession de religion par tout le monde, montre qu’elle y est bien vivement plantée de nature.

escuelas (las inspiradas en Aristóteles, Pitágoras, el *Corpus Hermeticum* y el estoicismo, básicamente) gravitando en torno de los diálogos de Platón, se consideraban a sí mismos « platónicos ». Nuestra era ilustrada le agregó el prefijo « neo » para distinguirlos de otras evoluciones al interior de la tradición platónica. Véase la que sea tal vez una de las primeras utilizaciones del término: H. F. K. von STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1862, 10–11 y consúltese R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, 1 y ss. Sin embargo, autores como Merlan y Kristeller han sugerido evitar el término pues éste tendería a diferenciar al platonismo del « neo » más allá de lo aconsejable (véase P. MERLAN, « Greek Philosophy from Plato to Plotinus », in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. ARMSTRONG, Cambridge, Cambridge U. P., 1967, 10-38; C. MERCER, « Humanist Platonism in seventeenth-century Germany », in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. J. KRAYE y M. W. F. STONE, London y New York, Routledge, 2000, 251–252).

³⁶ *Ibidem*, 36.

Al mismo tiempo, la diversidad de manifestaciones religiosas, lejos de alimentar el argumento ateo, prueba que hay un sentimiento universal de deidad. Hay, incluso, una « impresión natural de deidad y una semilla de religión en el alma ».³⁷

Charron expone también las razones y pruebas sobrenaturales de la verdad divina. Cuenta entre ellas a la posesión demoníaca (verdadera epidemia durante los años mozos de nuestro filósofo), pues sólo la intervención de fuerzas sobrenaturales explicaría que hombres y mujeres ignorantes y de baja condición pudieran expresarse en lenguas que desconocían, como el latín o el griego, o que desarrollaran comportamientos tan extravagantes. Ahora bien, los demonios actúan sólo por el permiso divino, y en Su nombre éstos « sont reprimez, chassez & forcez », es decir, exorcizados, « purgez & coniurez ». A su vez, los milagros y las profecías actualizan la acción sobrenatural de la divinidad en el mundo, y « ne peuvent estre mis en doute, sans faire l'aeriarstre, & dementir les libres, les histoires, la foy & creance de tout le monde ».³⁸

En relación a las razones « especiales » de la divina providencia, destinadas a los « epicúreos e irreligiosos ». Hemos referido ya al argumento epicúreo en relación al grado de atención otorgado por las divinidades a sus criaturas, y, si éste fuera cierto, los esfuerzos de los hombres a la hora de escrutar el sentido de los acontecimientos mundanos a partir de signos sobrenaturales serían irremediablemente vanos. Así, la divinidad, existente e inconmensurablemente superior, se desentiende de los asuntos del mundo y de las microcósmicas existencias sus criaturas, que se desenvuelven en el azar.³⁹ Nada de esto resulta aceptable para el severo Charron, quien afirma que « Dieu est provident sur toutes choses, & en general, & en particulier » y que « les choses ne vont point à l'hazard & à l'adventure ». La diversidad de las cosas en el mundo, lejos de ser un factor de confusión que nos aleja de la contemplación, nos permite discernir y reconocer las diferencias entre lo bueno y lo malo, entre el amigo y el enemigo, entre el pariente y el extraño; pero, sobre todo, es un « tresbeau benefice & tesmoignage d'une attentifve & tres-amoureuse providence ».⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, 40–42.

³⁸ *Les Trois Veritez*, p. 44.

³⁹ Sobre el epicureísmo y su « renacimiento » durante la Edad Moderna, véase S. GREENBLATT, *The Swerve. How the World Became Modern*, Nueva York, Norton & Co., 2012; C. WILSON, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008.

⁴⁰ *Ibidem*, 49, 53.

Ahora bien, más allá de todos nuestros esfuerzos, la Providencia permanece en esencia inescrutable, pues así como secretos son sus móviles, numerosas son las opiniones, ideas y desacuerdos en torno de ella. De su misterio se extraen los conceptos de naturaleza, magia, fortuna, destino, necesidad, prodigio, milagro. Sólo está a nuestro alcance el juicio sobre estas « cosas medias » y sus « causas instrumentales ». ⁴¹ Ignoramos, en cambio, la forma en que la Providencia se sirve de nuestros naturales, comunes y ordinarios medios.

Llegamos, finalmente, al momento protagónico de nuestros objetos de estudio: los escépticos. En el capítulo que Charron dedica a responder a las objeciones « indignes, temeraires & pleines de presumption insupportable » por parte de « ateos e irreligiosos » contra la deidad, ubica a los pirrónicos como quienes discuten la naturaleza y esencia de Dios. Se refiere a Sexto Empírico como el « grand professeur du Pyrrhonisme », y como el divulgador de la idea según la cual si hubiera un Dios, éste sería, en tanto animal, provisto de sentidos, capaz de sentir placer y dolor, y, claro, mortal. A su vez, atribuye a los pirrónicos las siguientes argumentaciones: que debería tener un cuerpo para vivir (porque toda vida es corporal) y hablar, que si fuera infinito no podría desplazarse de un lugar a otro, que si tuviera todas las virtudes estaría sujeto a las pasiones. ⁴²

Según Charron, todos estos argumentos comparan a Dios con las pequeñas dimensiones del hombre, por lo cual es inútil responderlas y siquiera considerarlas. Más bien considera que el único objetivo de los enunciadores de tales razonamientos es « contredire & disputer de toutes choses, pour tousiours soustenir leur axiome, qu'il n'y a rien de certain: que toutes choses sont à deux visages ». ⁴³ De esta forma, reduce la polémica originada por la irreverencia pirrónica a su obstinada y lúdica compulsión por el inconducente debate de la incertidumbre. Sin embargo, la indignación le impide privar a tales impiedades de sendas respuestas. Afirma sin concesiones y menos cortesía que sólo

⁴¹ *Ibidem*, 55-56.

⁴² A esta afirmación de Charron puede oponérsele la de La Mothe Le Vayer, según quien « on peut voir dans Sextus Empiricus qu'ils [los pirrónicos] admettoient l'existence des Dieux comme les autres Philosophes, qu'ils leur rendoient le culte ordinaire, & qu'ils ne nioient pas leur Providence. Mais outre qu'ils ne se font jamais determiner à reconnoistre une cause premiere, qui leur fist mepriser l'idolatrie de leur tems, il est certain qu'ils n'ont rien cru de la Nature Divine qu'avec suspension d'esprit, ni rien confessé de tout ce que nous venons de dire qu'en doutant, & pour s'accomoder seulement aux loix & aux coustumes de leur siecle, & du país où ils vivoient » (P. BAYLE, « Pyrrhon », *Dictionnaire*, vol. II, 734, n. C).

⁴³ *Les trois vérités*, 60.

alguien demasiado « animal, bestia y tronco » puede pensar la naturaleza divina como una condición animal, corporal o humana.⁴⁴

No sólo los aparentes pirrónicos reciben la condena del circunstancial heraldo de la divinidad, quien hace referencia a otro tipo de ateos e irreligiosos que ponen en tela de juicio Su omnipotencia. Menciona, por ejemplo, a Eurípides y su duda respecto de que Dios pudiera hacer frío el fuego y negra la nieve, y a Plinio El Viejo, quien aseguraba que la deidad no podía quitarse la vida o alterar operaciones aritméticas. La furia de Charron no se hace esperar, y califica expresiones tales como verdaderas falacias, afirmando, en cambio, que Dios está exento del principio de no contradicción en tanto Él es el ser mismo que todo incluye, siendo ajeno al no ser y la nada. Así, Dios puede todo lo que es, y su potencia es tan grande como su naturaleza, su poder tan grande como su ser.⁴⁵

Resta refutar, una vez más, a los epicúreos, quienes planteaban dudas respecto de la bondad, sabiduría y justicia de la divinidad. Su argumento no se reducía a preguntarse sobre la existencia del mal en el mundo, sino también a la enorme proporción de cosas inútiles, estériles e inhabitables existentes y a las bestias salvajes, venenosas y peligrosas, a las tormentas, las enfermedades y todas las cosas que dañan al hombre, « viles, abyectas e indignas ». Ningún problema para Charron, si se considera que los hombres no están autorizados a juzgar la obra de Dios ni a conocer los secretos de la naturaleza. No es admisible que el hombre, que es nada, y menos sabe sobre el suelo que pisa, quiera controlar las obras de Aquél que es todo y que todo ha hecho.⁴⁶

En última instancia, para nuestro teólogo, no hay mucho para entender, ya que

tout ainsi qu'il n'y a rien si cler ny si aisé que de croire & recognoitre un Dieu, mais rien si difficile que de sçavoir quel il est: ainsi *sommes nous forcez de croire* une tresgrande & souveraine providence, qui preside & gouverne ce monde, mais entendre les causes, les mouvements, comme il n'est pas raisonnable, aussi n'est il possible. Mais advisons de secourir au scandale de plusieurs, & satisfaire à ceux, qui ont quelque raison & iugement.⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem*, 61.

⁴⁵ *Ibidem*, 61-62.

⁴⁶ *Ibidem*, 63.

⁴⁷ *Ibidem*, 68. El subrayado es mío.

La creencia en Dios, en última instancia, se nos impone: estamos forzados a creer en Él.

Para Charron, la verdad divina se resume en una serie de premisas que deben ser aceptadas sin discusión. En primer lugar, afirma que es una obligación natural e indispensable creer y tener por cierto aquello que es mejor y que más conviene ser que no ser, y sobre todo aquello que mayor satisfacción trae al hombre. Quien actúe de otro modo estará abusando de su inteligencia, de su espíritu, como un monstruo que se traiciona a sí mismo.⁴⁸ Parece imponerse el criterio luego popularizado por Pascal, asociado con la rentabilidad espiritual según la cual creer en Dios aporta beneficios; a diferencia del ateísmo, que condena a la esterilidad, a la ausencia, a la nada.⁴⁹ La omnipresencia de un Dios todopoderoso produce « placer » y « alivio »; la conciencia de que jamás estamos solos, por otro lado, provoca alegría. Hay lugar también para la satisfacción en la creencia de una vida mejor después de la muerte. Frente a semejantes evidencias sensibles, no hay razones para alejarse de la religión.⁵⁰

Es cada vez más evidente que esta sensible teología gustaba de predicar con el deber, pues nadie considerado razonable elegiría la nada cuando puede contar con el todo. Además, agrega, ningún peligro acarrea creer en Dios y la providencia, puesto que « qui nous en peut faire repentir, s'il n'y a aucune souveraine puissance au monde, a qui il faille apres rendre compte, qui ne se soucie de nous ? ». Por el contrario, los incrédulos se enfrentan al potencial y temible castigo de una divinidad intransigente con la desconfianza: su débil sensación de seguridad y tranquilidad es también falaz, porque, solos, están desamparados frente la desventura y el peligro.⁵¹

⁴⁸ *Ibidem*, 92.

⁴⁹ *Ibidem*, 92-93. La familiaridad con la célebre « apuesta » de Pascal, quien consideraba que el camino más razonable a la hora de creer o no en Dios era, naturalmente, lo primero, en tanto sería una opción libre de castigo y de inconmensurable recompensa, es más que una coincidencia (« Preuves de la religion par peuple Juif, les prophéties et quelques discours », *Pensées*, ed. M. LE GUERN, Paris, Gallimard, 2004, serie II, fr. 397, 247-253). Véase H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933; G. BRUNET, *Le pari de Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956; J. ORCIBAL, « Le fragment infini—rien et ses sources », *Cahiers de Royaumont I : Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, 1956, 159-186; L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Agora, 1995 [1942]. Agradezco al profesor Fabián Campagne por su lectura atenta en esta cuestión.

⁵⁰ *Les trois vérités*, 94.

⁵¹ *Ibidem*, 96-97.

IV

A esta altura, es legítimo preguntarse por qué las contundentes « tres verdades » pueden ser consideradas desde una perspectiva escéptica. Pero antes es preciso considerar *De la sagesse*, esto es, la *opus magna* de Charron, pues a través de ella percibiremos con mayor nitidez las marcas de la tradición terapéutico–filosófica a la que hacemos referencia.

Nos ocuparemos del libro II, « contenant les instructions et regles generales de Sagesse », pues sospechamos que *Les trois véritez* pueden ser consideradas verdades escépticas desde una perspectiva ética y metodológica. Allí encontramos que la sabiduría es una cuestión menos intelectual que terapéutica, cuyo fin es el « bien vivre », condición que se apoya en una serie de pilares. En primer lugar, prepararse para la sabiduría implica liberarse de los obstáculos, ya sean externos (dícese de « errores y vicios del mundo ») o internos (básicamente, pasiones), pero también « une plaine, entiere, et universelle liberté d'esprit ». Por otra parte, la sabiduría tiene dos fundamentos ineludibles: una « vraye et essentielle preud'hommie » (que no es otra cosa que « probidad »), y tener « un certain but et train de vie ». El tercer lugar corresponde a los oficios y funciones de la sabiduría, a saber, piedad, moderación interna de deseos y pensamientos, dulce comportamiento ante la prosperidad o la adversidad, observación de las leyes, costumbres y ceremonias, conversación dulce con los demás y prudencia –los tres primeros refieren a cuestiones internas, mientras que los últimos están relacionados con la vida en común. Por último, son dos los efectos y frutos de la sabiduría: prepararse para la muerte y mantenerse en verdadera tranquilidad de espíritu.⁵²

En definitiva, la clave está en el equilibrio, en « une equabilité et une douce harmonie de nos jugements, volonte, moeurs, une santé constante de nostre esprit », pues la sabiduría no es sino « un maniment réglé de nostre ame, avec mesure et proportion ».⁵³ La razón no ocupa en este esquema un rol secundario sino que es imprescindible para alcanzar la impasibilidad porque el raciocinio y la premeditación permiten apaciguar a las pasiones.

El método perfectamente complementario con esta búsqueda es el defendido por los escépticos, esto es, la suspensión del juicio, o, en otras palabras,

⁵² P. CHARRON, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986, 369, 373.

⁵³ *Ibidem*, 380.

retenir en surseance son jugement [...] soustenir, contenir, et arrester son esprit dedans les barrieres de la consideration, et action d'examiner, juger, poiser toutes choses (c'est sa vraye vie, son exercice perpetuel) sans s'obliger ou s'engager a opinion aucune; sans resoudre ou determiner, ny se coiffer ou espouser aucune chose.

Sin embargo, aclara oportunamente que existe la trascendente excepción de la doble verdad, pues las verdades divinas reveladas por la Sabiduría eterna (Dios) están exentas, y hay que recibirlas con humildad y sumisión. Lo mismo se plantea respecto de la *paradosis*, la tradición de leyes y costumbres del cuerpo social, que no debe ponerse en cuestión. Fuera de eso, « les pensées, opinions, jugement sont tous nostres et libres ».⁵⁴

La importancia de estas últimas líneas radica en la exhortación a reconocer que, en tanto seres humanos, somos imperfectos, ignorantes, débiles y condenados a la incertidumbre. La importancia de este *topos* de la ignorancia es que sostiene el crucial objetivo terapéutico del pirronismo, cuyo interés está puesto por sobre todas las cosas en alcanzar un estado de *ataraxia* (*ἀταραξία*), imperturbabilidad, o, como lo expresa Charron, « se tenir en repos et tranquillité, loing des agitations et des vices, qui vienent de l'impression de l'opinion et science, que nous pensons avoir des choses ».⁵⁵ Por el contrario, la creencia dogmática y su espíritu pedante y presuntuoso tienden a ser causa y efecto de orgullo, ambición, deseos inmoderados, obstinación, presunción, novelería, rebelión y desobediencia. Por eso, los sabios y los « grands et habiles esprits » se han destacado por el ejercicio de la ignorancia y la duda, partiendo de la premisa según la cual nada es más seguro que la incertidumbre, porque todo puede discutirse de innumerables maneras.⁵⁶ El fin terapéutico del método escéptico se pone de relieve en cuanto se comprueba que la suspensión del juicio es la « primera libertad de espíritu » pero también

⁵⁴ *Ibidem*, 386.

⁵⁵ Definida por Sexto como la « tranquilidad y serenidad del ánimo » (*Hipotiposis pirrónicas*, I, 10, 86) y por Diógenes Laercio como el « fin moral » (*Vidas*, IX, 107, 505) de la filosofía pirrónica, la *ataraxia* o imperturbabilidad, sigue a la suspensión del juicio o *epoché* (*ἔποχῆ*) y al ejercicio del *ou mallon* (*οὐ μᾶλλον*), literalmente « no más », lo cual permite hacer referencia a lo real sin dogmatizar. Se expresa un rechazo a inclinarse en un sentido u otro frente a cosas opuestas. Se expresa así una impresión de *isostheneia* (*ἰσοσθένεια*), producto de la antítesis o igualdad de fuerza persuasiva entre dos representaciones puestas en oposición, impidiendo validar una u otra como verdadera. Véase S. H. SVAVARSSON, « Two Kinds of Tranquility: Sextus Empiricus on *Ataraxia* », in *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. D. MACHUCA, Dordrecht, Springer, 2011, 19-32; E. NAYA, *Le vocabulaire des Sceptiques*, 27, 35-37, 54-56.

⁵⁶ *De la sagesse*, 388.

el ecléctico estado más feliz de éste: la *ataraxia* pirrónica, la neutralidad e indiferencia académica, el bien supremo pitagórico y la verdadera magnanimidad de Aristóteles.⁵⁷

Otro elemento ineludible que delata la influencia escéptica de Charron (con una fuerte impronta de su admirado Montaigne) es su espíritu abierto hacia las costumbres « bárbaras » —esto es, infieles y no europeas. Sólo la libertad de juicio provista por el método pirrónico permite ver el mundo tal cual como se nos aparece: como « une si generale et constante varieté en toutes choses, tant d'honneurs, de jugemens, creances, coustumes, loix; tant de remuëmens d'estats, changemens de fortune, tant de victoires et conquestes ensevelies, tant de pompes, cours, grandeurs esvanouïs ».⁵⁸

En lo que respecta a la preciosa probidad, Charron le asigna la responsabilidad de « parte primera, principal y fundamental de la sabiduría ».⁵⁹ Ahora bien, para discernir la verdadera y esencial de su bastarda y artificial impostora es preciso sondar el interior y no detenerse en las acciones. Mientras que la segunda es pedante, constreñida por el temor, aprendida y producida por la consideración y sumisión de las religiones, leyes, costumbres, órdenes de los superiores, ejemplos de los demás, sujeta a formas prescriptas, femenina, temerosa y perturbada por escrúpulos y dudas, desigual, ondulante e incierta, la primera (la verdadera) es libre y franca, viril y generosa, sonriente y alegre, pareja, uniforme y constante, indiferente a la opinión del común.

La fuente de la probidad es, por supuesto, la ley de la naturaleza, la equidad y la razón universal que brilla y alumbra en cada uno de los hombres. Por eso, « qui agit par ce ressort, agit selon Dieu. Car ceste lumiere naturelle est un éclair et rayon de la divinité, une defluxion et dependance de la loy eternelle et divine ».⁶⁰ Aquella ley y luz divina es natural y esencial en nosotros, y por eso es llamada naturaleza o ley de la naturaleza. En definitiva, « une preud'homme essentielle, radicale, et fondamentale, née en

⁵⁷ *Ibidem*, p. 391. Este eclecticismo de Charron da lugar a la propuesta de Emmanuel Naya, según la cual el pirronismo renacentista debe ser comprendido a partir de la dispersión de las fuentes a partir de las cuales los europeos medievales y modernos extrajeron los principios fundamentales de la tradición escéptica. De esta forma, merece relativizarse la clasificación de Popkin, y considerar que el « redescubrimiento » del escepticismo precede a la utilización de Sexto por Savonarola. Indica que la lectura del pirronismo conoce al menos cinco grandes tendencias. Véase E. NAYA, « Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon », in *Renaissance Scepticisms*, eds. G. PAGANINI y J. R. MAIA NETO, Dordrecht, Springer, 2009, 13-32.

⁵⁸ *De la sagesse*, 393. En relación a la influencia de Montaigne en este punto, basta con consultar el célebre ensayo « De los caníbales » (I, 31).

⁵⁹ « Je n'auray point, peut estre, grand affaire à establir cette proposition, que la preud'homme soit la premiere, principale, et fondamentale partie de sagesse » (*De la sagesse*, 417).

⁶⁰ *Ibidem*, 420. (De la 1ª edición, censurada. No aparece en la 2ª.)

nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle, qui est en l'ame [...] par laquelle l'on agit selon Dieu, selon soy, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde ». Y así,

la doctrine de tous les Sages porte que bien vivre, c'est vivre selon nature, que le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature, qu'en suyvant nature, comme guide et maitresse, l'on ne faudra jamais [...] *entendant par nature l'équité et la raison universelle qui luit en nous*, qui contient et couve en soy les semences de toute vertu, probité, justice, et est la *matrice, de laquelle sortent et naissent toutes les bonnes et belles loix, les justes et equitables jugements*, que prononcera mesmes un idiot.⁶¹

Esta relación entre probidad y naturaleza está fundada en un optimismo antropológico según el cual

Nature a disposé toutes choses au meilleur estat qu'elles puissent estre, et leur a donné le premier mouvement au bien et à la fin qu'elles doivent chercher, de sorte que qui la suyva ne faudra point d'obtenir et posséder son bien et sa fin [...] Les hommes sont naturellement bons et ne suyvent le mal que pour le profit ou le plaisir.

Por eso, la clave está en mantenerse fieles a lo que la naturaleza provee, seguir simplemente sus razones y su conducta, tal como lo hiciera Sócrates, « un gran maestro y admirable doctor en la naturaleza ».⁶²

La forma de reconocer este *modus vivendi* es a partir del indicio y la seña de la ley natural: « la universalidad de aprobación ». Sin embargo, « il ne reste plus aucune image ny trace de nature en nous », ya que el hombre « trouble la police et l'état du monde, avec son gentil esprit, et son libre arbitre; c'est le seul déreglé et ennemy de nature »; los animales, por el contrario, la tienen « pure et entiere ». En pocas palabras, « la vraye

⁶¹ Ibídem, 424. Subrayado mío.

⁶² Ibídem, 425. Etienne Gilson utilizó el concepto de « socratismo cristiano » para hacer referencia al rol adquirido en el seno del cristianismo por una tradición filosófica según la cual el conocimiento de la naturaleza era indisociable de (o subordinado a) la necesidad de que el hombre se conociera a sí mismo (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989 [1932], 214). Gilson consideraba a Charron como un autor clave en el desarrollo de esta corriente y eso parece confirmar C. GAIU, « Les épices de la sagesse. Le concept de discrétion chez Pierre Charron », *Labyrinthe*, 29 (2008), 129–137.

preud'homie (fondement et pivot de sagesse) suyvre nature c'est à dire la raison ». ⁶³ Se da lugar así al segundo fundamento de la sabiduría, que es « son naturel particulier (suyvant tousjours la nature universele, sa grande et generale maitresse et regente [...]) s'accomode, et s'applique volontiers ». De otro modo, « aller contre son naturel, c'est tenter Dieu ». ⁶⁴

En relación a los « oficios » de la sabiduría, el primero despierta nuestro mayor interés, pues allí se describe la primera regla de la sabiduría, relativa a la religión y al servicio de Dios. Se impone como deber la piedad, que es una actitud propia del sabio frente a la religión (dar a Dios lo que le corresponde) porque evita así caer en la superstición.

Entran aquí en escena nuevamente los supuestos principales enemigos públicos del severo Charron, los incrédulos e irreligiosos, a quienes reprocha escuchar y consultar demasiado al « propre jugement, voulans examiner et juger des affaires de la religion, selon leur portee et capacité, et la traiter par leurs outils propres et naturels ». Conocemos la vía propuesta por nuestro autor: « il faut estre simple, obeyssant, et debonnaire pour estre propre à recevoir religion, croire et se maintenir sous les loix, par reverence et obeyssance, assujettir son jugement et se laisser mener et conduire à l'autorité publicque »; de otro modo, aclara, « la religion ne seroit pas en respect et en admiration, comme elle doit ». ⁶⁵

Su definición de religión verdadera está ciertamente marcada por el « socratismo » que deslizará algunas líneas antes, pues ésta

est en la cognoissance de Dieu, et de soy mesme: (car c'est une action relative entre les deux) son office est d'eslever Dieu au plus haut de tout son effort, et baisser l'homme au plus bas, l'abbatre comme perdu, et puis luy fournir des moyens de se relever, luy faire sentir sa misere et son rien, afin qu'en dieu seul, il mette sa confiance et son tout.

⁶³ *Ibidem*, 428-429.

⁶⁴ *Ibidem*, 441, 443.

⁶⁵ *Ibidem*, 450.

Su platónica misión, por otra parte, es « nous lier avec l'auteur et principe de tout bien, reunir et consolider l'homme à sa première cause, comme à sa racine, en laquelle tant qu'il demeure ferme et fiché, il se conserve à sa perfection ». ⁶⁶

Partiendo de estos presupuestos, Charron propone sus instrucciones para la piedad, que ante todo es aprender a conocer a Dios. Afirma, entonces, tal como lo había hecho en *Les trois vérités*, que « *il faut donc premièrement que nous croyons qu'il est, qu'il a créé le monde par sa puissance, bonté, sagesse, que par elle même il le gouverne; que sa providence veille sur toutes choses, voire les plus petites; que tout ce qu'il nous envoie est pour nostre bien, et que nostre mal ne vient que de nous* ». Y, también como en su obra anterior, define a la divinidad como « le dernier effort de nostre imagination vers la perfection ». Ahora bien, aunque lo fundamental es el interior, nuevamente actualizando el ejemplo pirrónico de la *paradosis*, « ne faut toutefois mespriser et desdaigner le service extérieur et public, auquel il se faut trouver, et assister avec les autres, et observer les ceremonies ordonnées et accoustumées, avec moderation sans vanité, sans ambition, ou hypocrisie, sans luxe ny avarice ». Sin embargo, es igual de importante no perder de vista la verdad según la cual « Dieu veut estre servi d'esprit, et que *ce qui se fait au dehors est plus pour nous que pour Dieu, pour l'unité et édification humaine que pour la vérité divine* ». Así, craso error comete aquél que no respeta ni honra el nombre de Dios como se debe, mezclándolo « en toutes nos actions et paroles legeremen et promiscuement, comme par exclamation ou par coustume, ou sans y penser, ou bien tumultuairement et en passant ». El comportamiento correcto es más bien « rarement et sobrement, mais serieusement avec pudeur, crainte, et reverence parler de Dieu, et de ses euvres, et n'entreprendre jamais d'en juger ». ⁶⁷

En conclusión, la piedad no es extraña a la verdadera probidad, porque, si bien son cosas diferentes, « l'une sans l'autre ne peut être entière et parfaite » y lo deseable sería « les separer se contentant de l'une, les confondre et mesler, tellement que l'une soit le ressort de l'autre ». Concentrarse sólo en la piedad facilita la caída en la superstición;

⁶⁶ Por eso, las religiones que parecen tener « más apariencia de verdad » son aquellas que « sans grande operation externe et corporelle, retirent l'ame au dedans, et s'eslevent par pure contemplation, à admirer et adorer la grandeur et majesté immense de la première cause de toutes choses, et l'estre des estres, sans grande declaration ou determination d'icelle, ou prescription de son service; ainsi la reconnoissent indefiniment être la bonté, perfection, et infinité du tout incomprehensible, et incognoissable, comme enseignent les Pythagoriens et plus insignes Philosophes » (Ibídem, 456-457).

⁶⁷ Ibídem, 458-460. Subrayado mío.

por el contrario, un énfasis demasiado pronunciado en la probidad desatiende los deberes religiosos, típica falta en que incurren « algunos filósofos », y, por supuesto, los ateos. Ambos extremos son, por eso, viciosos. No obstante, el Charron de 1601 –a diferencia del póstumo y reformulado de 1604– pareció reconocerles a los que se inclinaban por la probidad cualidades más valiosas, porque la piedad « est bien plus facile et aysée, de plus grande montre et parade, des esprits simples et populaires: la seconde [la probidad] est d’exploit beaucoup plus difficile et laborieux, qui a moins de montre, et est des esprits forts et genereux ». ⁶⁸

Pero hay otro peligro, y es el de quienes no distinguen entre ambas, aquellos que « n’ont n’y vraye preud’homie, n’y vraye Religion, ny par consequent la grace de Dieu » y que « veulent que la probité suyve et serve à la religion, et ne recognoissent autre preud’homme, que celle qui se remuë par le ressort de la religion ». Poco confiable es aquél que hace el bien sólo por escrúpulos religiosos, porque

n’ayant aucun goust, ny image, ou conception de preud’homie, qu’à la suite et pour le service de la religion, et pensant qu’estre homme de bien, n’est autre chose qu’estre soigneux d’avancer et faire valoir sa religion croyent que toute chose quelle qu’elle soit trahyson, perfidie, sedition, rebellion et toute offense à quiconque soit, est non seulement loisible et permise, colorée du zele et soin de religion; mais encores louïable, meritoire, et canonizable, si elle sert au progres et advancement de la religion, et reculement de ses adversaires.

Para Charron, en cambio, el hombre de bien debe estar más allá del Paraíso y el Infierno, porque, en última instancia, « la religion [est] posterieure à la preud’homie plus ancienne et naturelle: laquelle nous enseigne qu’il faut rendre à chascun ce qui luy appartient, gardant à chascun son rang » y es esta última la que « devroit causer et engendrer la religion ». ⁶⁹ Vivir según el precepto contrario sería perturbar el orden natural.

⁶⁸ *Ibidem*, 461–463.

⁶⁹ *Ibidem*, 463–467.

V

No ha sido éste el primer intento de estudiar la tensión entre el asertivo Charron de 1593 y el *esprit fort* de 1601. Las interpretaciones han sido, *grosso modo*, dos: o bien nuestro héroe era un mal cristiano que escribió *Les trois vérités* como lo haría un desmesurado nicodemista, o bien *De la sagesse* fue también un intento de fortalecer la fe cristiana mediante una minuciosa desactivación de peligrosas aventuras racionales hacia los misterios divinos.⁷⁰ Aquí hemos intentado, por nuestra parte, reconocer hasta qué punto el prolífico predicador se sirvió del saber profano para desarrollar una teología que bien puede considerarse humanista y que creemos especialmente deudora de la tradición escéptica, señalando al mismo tiempo que estamos frente a un ánimo esencialmente ecléctico donde se perciben huellas de muchas de las tradiciones de pensamiento en boga entre los humanistas de su tiempo.⁷¹

Como primera conclusión, creemos estar en condiciones de verificar la objeción que el profesor Bahr hiciera a la lectura de Popkin respecto de los catalizadores del renacimiento escéptico durante la Edad Moderna, pues pareciera que *De la sagesse* « se interesa poco por el criterio de conocimiento religioso (la llamada ‘regla de la fe’) [...] y mucho por la reconstrucción de un ideal de vida escéptico ». ⁷² Este último estaría caracterizado por el privilegio otorgado a la probidad moral por sobre la religión, pero

⁷⁰ Mientras que autores como H. BREMOND, « La folle ‘sagesse’ de Pierre Charron », *Le correspondant*, CCLII, New Series, 1913, 357-364 y A. CHEREL, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L’Artisan du Livre, 1935 han sostenido la primera de las posiciones, J. D. CHARRON, *The Wisdom of Pierre Charron: an Original and Orthodox Code of Morality*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1960 y C. BELIN, *L’œuvre de Pierre Charron, 1540–1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 1995, han considerado que *De la sagesse* era un trabajo esencialmente ortodoxo. E. RICE, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Harvard, 1958, 215, afirmaba que el concepto de sabiduría de Charron coronaba el énfasis renacentista en la vida activa, ideal más cercano al de los antiguos. R. POPKIN, *The History of Scepticism*, 57–61, por su parte, añadió el matiz clave de considerar a Charron como un fideísta que comunicaba al escepticismo con la confianza total en la Revelación y la gracia. Probablemente la solución más sutil fuera la de R. KOGEL, *Pierre Charron*, Ginebra, Droz, 1972, 119, para quien Charron, a pesar de no considerarse a sí mismo como un escéptico, « wants a suspension of resolutions, a general indifference, by which he means a dispassionate analysis of issues so that dogmatism never sets in ».

⁷¹ Si se considera la propuesta de A. EDELHEIT, *Ficino, Pico, and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden, Brill, 2008, 123, quien sostiene que la teología de tipo humanista priorizaba las referencias escriturarias y clásicas por sobre los padres y doctores de la Iglesia y ponía el énfasis en la práctica de la religión, basada en el amor y la sensibilidad, más que en la teoría, la teología de Charron cumple ciertamente con ambas características. Por otra parte, lejos estamos aquí de considerar al « eclecticismo » desde un punto de vista hegeliano, esto es, peyorativo (véase al respecto M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge U. P., 2011, 1–24; *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, eds. J. M. DILLON y A. A. LONG, Berkeley, University of California Press, 1988, *passim*).

⁷² F. BAHR, « Pierre Charron: el escepticismo como medicina filosófica y moral », 1.

sobre todo por un rechazo de la turbación dogmática. El método escéptico aparece, a su vez, como el pertinente y perfecto instrumento, en tanto la *paradosis* y la *epoché* se presentan como los antídotos ideales contra la viciosa desmesura de los *esprits faibles*.

Por otra parte, su entusiasta demostración de la existencia de Dios parece sostenerse tanto desde un criterio independiente de las discrepancias doctrinales derivadas de la ruptura del Cristianismo occidental (la *paradosis* católica evita al sabio recaer en el sofista dogmatismo) como desde una concepción de la naturaleza divina construida a partir de prácticas argumentativas provistas por la teología apofática.⁷³ Esta estrategia de impugnación sistemática puede ser identificada con una percepción escéptica de los fenómenos, cuya frontera (la apariencia y las afecciones) parece dejar a salvo la omnipresente, eterna e infinita sustancia divina. Así, no sería absurdo sospechar que Charron aspiraba no tanto a establecer un criterio de verdad como a persuadir sobre el carácter contingente de su búsqueda amparándose en la irrefutable (aunque insondable) autoridad divina, natural, creadora y providente.

En relación a esto último, probablemente sea oportuno prestar atención a las marcas de la tradición mística cristiana, tendiente a reconocer las huellas de la existencia de Dios desde argumentos menos formales y positivos que sensibles y apofáticos.⁷⁴

⁷³ Tal vez deba prestarse atención a la línea de investigación planteada por I. BACKUS, « The Issue of Reformation Scepticism Revisited: what Erasmus and Sebastian Castellio did or did not Know ? », in *Renaissance Scepticisms*, 89, quien afirma que « the early modern scepticism has nothing to do with Reformation debates which focus on the status of reason in relation to faith [...] If Pyrrhonism did revive in the sixteenth century, it did so independently of the confessional debates of the period ».

⁷⁴ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 214, por ejemplo, consideraba que « les difficultés que l'on trouve à concilier les *Discours chrétiens* et *Les trois vérités* avec le *Traité de la sagesse* tiennent en partie à ce que l'on n'a pas su discerner, sous la nouveauté de l'exécution, ce que l'ouvrage conservait de la tradition chrétienne ». En el caso de la tradición mística cristiana, ésta se ha alimentado (a la hora de expresarse verbalmente) de la teología negativa o apofática, la cual se funda en la creencia de que Dios, en tanto creador único, trascendente e increado, está necesariamente por encima de las categorías de sus creaturas y no puede ser concebido o descrito mediante operaciones intelectuales propiamente humanas. El misticismo es un fenómeno extremadamente complejo de definir porque su objeto, la contemplación, consiste en cierto desapego de las definiciones formales y manifestaciones externas de lo numinoso y una búsqueda personal e interior de aproximación al orden divino. Para la relación entre la mística y el apofaticismo, véase D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, quien, al destacar la importancia de la teología negativa en el desarrollo temprano del misticismo cristiano, desarrolló su tesis sobre el carácter escasamente « experiencial » de la tradición mística medieval, en tanto sus principales autores estaban más interesados en el camino hacia la « nube de lo desconocido », tal como definieran a la última escala de la contemplación primero San Agustín y más adelante un anónimo inglés del siglo XIV, que en desarrollar métodos y técnicas de aniquilamiento de la subjetividad y deificación del alma, *topoi* que más bien tendían a ser desarrollados como metáforas de procesos intelectivos —con el fin de trascender las imágenes, luego los conceptos y alcanzar eventualmente la apofática oscuridad. C. BUTLER, *Western Christian Mysticism*, Nueva York, Dutton, 1923, 58, aseguraba esto último refiriendo a « operaciones del intelecto especulativo ». Sin

Recordar el fallido intento de Charron de aproximarse a la divinidad mediante la reclusión monacal no hace sino aportar mayor verosimilitud a la hipótesis. Su singular ejercicio teológico, en este sentido, es producto de una inestable y estimulante combinación entre las principales fuentes de la tradición místico–apofática cristiana y las renacidas corrientes intelectuales que pululaban en los albores de la modernidad, comunicadas mediante aquella escuela que parece vertebrar las argumentaciones puestas en juego: el platonismo.⁷⁵

embargo, L. KOLAKOWSKI, *Cristianos sin iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, trad. F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982, p. 22, enfatizando en cambio las dimensiones proféticas y extrainstitucionales de la « invasión mística » que se percibe en la Cristiandad occidental desde el siglo XII, ha definido al misticismo como una de las formas del subjetivismo religioso, asentado en una « doctrina según la cual es posible, en ciertas condiciones, que el alma humana, que es una realidad diferente del cuerpo humano, se comunice por medio de una experiencia (no sensible, sino análoga por su carácter directo a la que se produce en el contacto de los sentidos humanos con sus objetos) con la realidad espiritual que conserva la primacía (en el tiempo o en la creación) respecto de cualquier otra realidad ». D. TURNER, *The Darkness of God*, 257–260, intenta prevenir el malentendido considerando al « experimentalismo » como una radicalización de un instante del acto contemplativo (pero que no lo completa), llevado a convertirse en el « positivismo » de la espiritualidad cristiana. Por eso, prefiere hablar de una más amplia « tradición apofática ». B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Mysticism*, vol. I, Nueva York, Crossroads, 1992, xvi, pareciera confirmar el punto de Turner al afirmar que los « místicos » sencillamente practicaban religiones (entre ellas el Cristianismo) que contenían elementos místicos como partes de una totalidad, de un fenómeno histórico más amplio. Para confirmar los orígenes platónicos de esta tradición apofática, véase A. LOUTH, « Apophatic and cataphatic theology », in *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. A. HOLLYWOOD y P. Z. BECKMAN, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 137-146, quien atribuye a Proclo el origen de la terminología teológica que luego utilizaría el Pseudo–Dionisio (específicamente aquello relacionado con lo apofático y lo catafático). C. YANNARAS, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, 17, ha ido más lejos al hablar de una « actitud apofática » al interior del pensamiento teológico que propició la utilización de la poesía y las imágenes para la interpretación de dogmas por sobre el lenguaje de la lógica convencional. Restaría probar si esta « actitud » puede percibirse en la forma en que muchos humanistas, incluido nuestro Charron, han intentado aproximarse a la divinidad.

⁷⁵ El neoplatonismo cristiano y el misticismo renacentista comparten precisamente numerosas fuentes y canales de transmisión, a saber: Agustín, Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, Eckhart, Nicolás de Cusa, Giovanni Pico y Ficino, entre otros. Si bien es preciso trazar una frontera antes de los últimos tres (definitivamente renacentistas), pues conocieron y citaron a los « neoplatónicos » de primera mano –hasta entonces sólo conocidos a través de fuentes indirectas (muchas de ellas ni siquiera cristianas)– y contaron con los frondosos aportes de los bizantinos, entre los cuales la tradición neoplatónica se había conservado con vigor. Sobre el origen y desarrollo del neoplatonismo en la Era Cristiana, véase *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, eds. D. HEDLEY y S. HUTTON, Dordrecht, Springer, 2008; *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, eds. S. GERSCH y M. HOENEN, Berlin, de Gruyter, 2002; *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995*, ed. G. BENAKIS, Turnhout, Brepols, 1997. Por su parte, A. H. T. LEVI, « The Neoplatonist Calculus: The exploitation of Neoplatonist themes in French Renaissance Literature », *Humanism in France*, 229-248, ha sostenido la hipótesis de que el (neo) platonismo sedujo a muchos humanistas porque parecía proveer una salida frente al irresoluble dilema de la salvación de los paganos, permitiendo identificar beatitud religiosa con realización moral, en concordancia con la implícita doctrina de la « perfectibilidad intrínseca » –así como, irónicamente, en los albores de la Era Cristiana el platonismo proveyó a los Padres de un camino hacia la fundamentación filosófica de la cosmogonía bíblica (véase J. M. DILLON, *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot, Ashgate, 1997; C. L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio*

Pasando en limpio, creemos que *De la sagesse* es, en tanto apología de la imperturbabilidad pirrónica y de la indiferencia y neutralidad académicas, una invitación al socratismo; *Les trois vérités*, por su parte, expone el pesimismo gnoseológico del escepticismo académico y deja entrever los corolarios místico–apofáticos de la metafísica (neo) platónica.⁷⁶ En el caso de que esta hipótesis resulte verosímil, indagar en las dimensiones socrático–platónicas de la tradición escéptica tal vez resulte especialmente fecundo a la hora de calibrar la versatilidad intelectual de Charron y del eclecticismo humanista.⁷⁷ Si éste último estaba destinado, mediante sutiles aleaciones argumentales, a divulgar lineamientos filosóficos y morales que pronto configurarían formaciones discursivas relativamente autónomas, la auxiliadora metáfora nos permite imaginar que Charron representó con eficacia el rol de Jano en los crepúsculos de la Era del Humanismo.

Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance, Albany, State University of New York Press, 1977). Según J. SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. B. SESSIONS, Nueva York, Harper Torchbooks, 1953 (1940), 98, los humanistas inspirados en el neoplatonismo encontraban en la mitología la propia doctrina cristiana, pero esta última parecía diluirse en un sentido alegórico. Para Levi, el desenlace probaría que los humanistas no lograron desarrollar un sistema teológico dotado de una soteriología que gravitara en torno del misterio de la insondable misericordia divina y a la vez sostuviera una virtud natural autónoma y virtualmente independiente de la gracia cristiana. La suerte del humanismo cristiano parecía, así, echada.

⁷⁶ J. R. MAIA NETO, « Charron's Academic Sceptical Wisdom », in *Renaissance Scepticisms*, 213–227, sostiene que Arcesilao, el más significativo exponente del escepticismo « académico », encontraba su inspiración más en el « método socrático » que en la *episteme* del primer director de la Academia. R. BETT, « Socrates and Skepticism », in *A Companion to Socrates*, eds. S. AHBEL–RAPPE y R. KAMTEKAR, London, Blackwell, 2006, 298–311, por su parte, relativiza la identificación de Sócrates con la tradición escéptica, pues aquél aspiraba a alcanzar algún tipo de conocimiento, más allá del *topos* de la ignorancia.

⁷⁷ Es preciso considerar la afirmación de H. TARRANT, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge U. P., 1985, 129, según quien « it is difficult to determine whether the Academy felt more indebted to Socrates or to Plato [...] if anything Socrates seems to have been given the chief credit for its 'sceptical' methods and outlook. Plato himself was being seem as double, partly Socratic, partly Pythagorean ». D. SEDLEY, « The Protagonists », in *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. M. SCHOFIELD, M. BURNYEAT y J. BARNES, Oxford, Clarendon Press, 2002 (1980), 11–12, confirma el punto al señalar que « Arcesilaus could hardly be blamed for seeking the true spirit of Platonism not in this or that metaphysical or ethical dogma but in the early aporetic dialogues ». Por su parte, S. HUTTON, « Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation », in *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, ed. M. HATTAWAY, Padstow, Blackwell, 2000, 45, da forma a una sugerencia de P. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought: The Classical, Scholastic, and Humanist Strains*, London, Harper Torchbooks, 1961, 69, esto es, que el platonismo y el escepticismo (junto con el estoicismo) fueron difundidos por los humanistas desde un punto de vista pragmático y ecléctico; por eso, « accomodation is the hallmark of their assimilation into Renaissance Culture ».